

RAZPRAVE

**PROBLEMI
BILTEN**

**PROBLEMI
BILTEN**



RAZPRAVE

Problemi, št. 106--107, december 1971, letnik IX

Glavni urednik Dušan Pirjevec, odgovorni urednik Ivo Urbančič, sekretar uredništva Franci Zagoričnik

Uredniški odbor: Hribar Tine, Kermavner Taras, Močnik Rastko, Pintar Milan, Pirjevec Dušan, Rotar Braco, Urbančič Ivo, Žižek Slavoj

Uredništvo in uprava: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Sekretar uredništva posluje vsak dan od ponedeljka do petka od 10. do 12. ure, uprava pa v četrtek od 14.30 do 16.30 ure. Naročila pošiljajte na upravo Problemov, Ljubljana, Soteska 10, tekoči račun 501-8-475/1 z oznako: za Probleme. Celoletna naročnina 50 din, cena posamezne številke 5 din, cena dvojne številke 8 din. Nenaročenih rokopisov uredništvo ne vrača. Izdajata predsedstvo ZM in UO ZŠJ. Tisk Tiskarna PTT v Ljubljani.

KAZALO

- 1** Tine Hribar, Vprašanje konca znanosti
- 29** Ivan Urbančič, Bistveno zgodovinsko razmerje med utopijo in znanostjo
- 44** Rastko Močnik, Mesčevo zlato
- 89** Taras Kermauner, Nekaj o naravi literarne kritike, predvsem normative in tematiziraje
- 100** Braco Rotar, O triadi tniška kritika /umetnost/ zgodovina umetnosti

Vprašanje konca znanosti

Tine Hribar

— in vsa znanost bi bila odveč, če bi pojavna oblika in bistvo stvari neposredno sovpadala —

Marx, MEW 25-825

I. ZAČETEK ZNANOSTI

Začetek znanosti je v razdvojenosti sveta.

Stvari sveta in svet sam, kakor tudi njihova razdvojenost na dve ravni: pojavno obliko in bistvo, eksistenco in esenco, površino in globino, so samoumevna predpostavka znanosti. Zato se znanosti ne sprašujejo po svojem začetku. Vpraševanje po začetku k znanostim ne pripada le v tem pomenu, da fizika ali sociologija ne proučujeta svojih začetnih faz, ampak proučuje te faze neka druga znanost, namreč zgodovina fizike ali sociologije, temveč v drugem pomenu, ki izvira tudi iz drugačnega pomena začetka. Ne gre za nekdanje rojstvo, marveč za nenehno rojevanje. Pravi začetek znanosti je v njihovem nenehnem začenjanju in ne v nekem minulem začetku, ki naj bi se zgodil in izgubil v nadaljevanju, v samem obstoju znanosti. Obstoj znanosti je le v njihovem vsakokratnem začenjanju in le iz tega neprestanega začenjanja je šele razumljiv tudi njihov historični nastanek.

Znanosti nenehno začenjajo pri razdvojenosti stvari. Pri razdvojenosti stvari in sicer stvari v celoti vselej začenja tudi filozofija. Če bi pojavna oblika in bistvo sveta (kakor imenuje filozofija stvari v celoti) neposredno sovpadala, bi bila odveč tudi filozofija. Začetek znanosti in filozofije je torej isti. Kakor vsaka samoumevnost, postaja zato nesmiselna pa hkrati vprašljiva tudi samoumevnost že zdavnaj utečenega prepričanja, da so se znanosti (od matematike do sociologije) razvile v in iz filozofije, da je rojstvo znanosti enakoznačno z njihovo osamosvojitvijo nasproti filozofiji, da po drugi strani filozofija zato predstavlja materinska čla vseh znanosti, zaradi česar se znanosti ne bi smele nikdar povsem izgubiti iz njenega okrilja, filozofija pa z znanosti ne bi smela nikdar umakniti svojega skrbnega, njihovo pot osmišljujočega, če treba, kritičnega pogleda. Če je začetek znanosti in filozofije isti,

iz tega še nikdar ne sledi, da imajo znanosti in filozofija kaj iskati drug pri drugem. Filozofija in znanosti so glede na svoj začetek to, kar so, ne glede drug na drugega.

Filozofija sicer vpeljuje strukturo in arhitekturo stvari, katerima se podrejajo znanosti v svojem razčlenjevanju (npr. na naravoslovne in družboslovne znanosti oziroma duhovne, zgodovinske, humanistične znanosti ali pa na fiziko, biologijo, sociologijo itd.), filozofija sicer izreka vsakokratni **način** biti stvari, kateremu so v svoji biti podrejene tudi znanosti in v luči katerega obravnavajo svojo stvar, filozofija je navsezadnje oznanila tudi razdvojenost stvari kot takih in v celoti na pojavnost in bistvenost, toda vpeljevanje, izrekanje in oznanjanje ni povzročanje. Filozofija potemtakem **razglaš**a tisto, v čemer se giblje sama in v čemer se **molče** gibljejo znanosti. Vendar se zgolj z razglašanjem **tega**, v čemer se giblje (namreč **razdvojenosti** stvari na pojavno obliko in bistvo), prav tako ne dotakne, kakor se je ne dotaknejo znanosti v svojem molčanju. Kakor se znanosti na določeno stvar oziroma določeno območje stvari spravijo s predpostavko, da je razdvojena na pojavno obliko in bistvo, tako je tudi filozofija nezadržna v svojem vpraševanju: **kaj** so stvari kot take in v celoti, **kaj** je bistvo pojavnega sveta.

Ker pri Marxu, v njegovem Kapitalu, nahajamo svojevrsten splet filozofije in znanosti, se, da bi na kraju samem evidentirali nakazano zatekanje k vnaprejšnji jasnosti, ki je značilno za znanost in filozofijo, lahko zadržimo kar ob tekstih navedenega Marxovega dela. Sama ugotovitev, da bi bila vsaka znanost odveč, »če bi pojavna oblika in bistvo stvari neposredno sovpadala«, seveda še ne izpričuje zatekanja k samoumevnosti, saj je sama po sebi tavitološka oziroma analitična: temelji na razgrnitvi pojma znanosti. Samoumevnosti ni v opredelitvi pojma znanosti, temveč je zakrita v navidez podrejenem elementu opredelitve. V opredelitvi je poudarek na »neposrednem sovpadanju«, ki nas takoj spelje na znotraj-znanstveno območje, nas zajame v retorično dilemo, ki pa jo kajpada prav zaradi njene retoričnosti takoj tudi odklonimo in hkrati že sozagotovimo, da je znanost nujna, ker **pojavn**a oblika in **bistvo** stvari pač **sovpadata le posredno**. S takšno sozagotovitvijo pa smo mimogrede, brez odpora, z več kot neobčutenjem nenapornosti tega preskoka, preskočili že tudi dvoje predpostavk obenem: predpostavko o oni razdvojenosti stvari na pojavnost in bistvenost ter predpostavko o posrednosti te razdvojenosti. Šele ta zakrita predpostavka o posrednosti razdvojenosti stvari na pojavno obliko in bistvo zares daje znanosti smisel in jo utemeljuje. Znanost je možna in uspešna, ker je razdvojenost stvari posredovana in zato posredno tudi premagljiva; odpravljljiva.

Znanost kakor tudi filozofija ne sprejemata le samoumevnosti o razdvojenosti sveta oziroma stvari, ampak sta hkrati samoumevno prepričani tudi v posrednost: izvorno neizvornost te razdvojenosti. Globlja od samoumevnosti o razdvojenosti sveta je samoumevnost o izvornem sovpadanju bistvenosti in pojavnosti sveta.

Sploh pa se nikdar ne postavi vprašanje, kako da navsezadnje imamo opravka z bistvom in pojavom: vprašanje o možnosti njunega obstoja. Govor je o njunem takšnem ali drugačnem soobstoju: sovpadanju ali nesovpa-

danju, posredovanosti ali neposredovanosti med njima, ne da bi bil razjasnjen njun obstoj. Njun obstoj je jasen vnaprej: samoumeven.

Izhodišče znanosti in filozofije je isto: vnaprejšnja jasnost kot samoumevnost oziroma očitnost. Toda ker se po temeljni očitnosti ne vprašata, jima sama ta temeljna očitnost ni očitna. Temeljna očitnost je zmeraj že preskočena in zabrisana z drugotno očitnostjo, z očitnostjo na tavnološki ravni. Tako je tudi z (očitnosti o obstoju pojavne oblike in bistva stvari) korelativno očitnostjo o obstoju oblike in snovi, ki je zabrisana v naslednjem filozofskem stavku Kapitala: »**Očitno (sinnenklar) je**, da človek s svojo dejavnostjo spreminja oblike naravne snovi na način, ki mu je koristen.« (MEW 23—85) Poudarek je najprej na koristnem načinu človekove dejavnosti, na koristnosti (namreč za človeka samega) njegovega spreminjanja narave; potlej na istovetnosti dejavnosti in spreminjanja. Očitno je, da je človekova dejavnost njemu samemu koristna in da je ta koristnost dosežana ravno s to dejavnostjo kot spreminjanjem. Hkrati pa je s to očitnostjo prezeta očitnost, da je predpostavka dejavnosti kot spreminjanja razdvojenosti narave ali sploh stvari na obliko in snov, da mora citirani stavek, preden govori o spreminjanju, že predpostavljati očitnost obstoja oblike in snovi (forme in materije). Toda prav zaradi tega predpostavljanja v stavku ne gre za očitnost obstoja in soobstoja oblike in snovi, temveč za očitnost spreminjevalnosti in koristnosti človekove dejavnosti. Zato je še vredna razpravljanja koristnost ali nekoristnost človekove dejavnosti, spreminjevalni ali nespreminjevalni značaj te dejavnosti, nikakor pa ne razdvojenost stvari na snov in obliko. Očitnost obstoja snovi in oblike je za filozofijo pre-očitna, da bi jo bilo vredno imeti pred očmi. **Pre-očitnost** obstoja snovi in oblike ali bistva in pojava je pred **vnaprejšnjo** jasnostjo o načinu njihovega soobstoja.

Vnaprejšnja jasnost (samoumevnost, očitnost) in pre-očitnost potemtakem nista nekaj istovetnega, saj gre za razmerje vnaprejšnjosti in presežnosti. Pre-očitnost presega vnaprejšnjost vsake jasnosti in ne le vsako vnaprejšnjo jasnost. Ustrezno nasprotje vnaprejšnji jasnosti je jasnost post festum, pre-očitnost pa se ne spušča na raven tega nasprotja in zato iz te ravni tudi ne more biti uzrta, marveč je lahko le pre-zrta.

Od kod sopripadnost preočitnosti in prezrtosti, se bo izpostavilo kasneje, ko bo že razprostrt odnos med apriorno jasnostjo in jasnostjo post festum oziroma aposteriorno jasnostjo.

Iz odnosa med apriorno in aposteriorno jasnostjo raste najprej razlika med znanostmi in filozofijo. Medtem ko je filozofiji vse jasno apriori oziroma dobavlja le apriorne jasnosti, se znanosti gibljejo med apriorno in aposteriorno jasnostjo, zaradi česar se je tudi utrdilo prepričanje, da je vse tisto, kar je znanostim apriorno jasno, pravzaprav ono filozofično v znanostih in naj bi se kot tako torej znanostim že tudi izmikalo, ne da bi jih pri tem prenehalo utemeljevati.

Kakšna je takšna apriorna (vnaprejšnja) jasnost znanosti? »**Vnaprej pa je jasno (erhell) tole: znanstvena analiza (konkurence) je možna le, ko zapademo notranjo naravo (kapitala), prav tako kakor je videzno gibanje (nebesnih teles) razumljivo le tistemu, ki pozna (njihovo) dejansko, toda čutno**

ne zaznavno gibanje.» (MEW 23—335) V apriorno jasnost znanosti, naj si bo naravoslovne, naj si bo družbenoslovne znanosti, spada torej dokaj razčlenljiva tematika. Najprej vodilna misel: z znanstveno analizo, t. j. z znanstvenim postopkom ni mogoče začeti in zato tudi ne priti do znanstvenih rezultatov, dokler ne zapopademo notranje narave stvari. Iz tega že sledi, da vnanja narava ne zadošča. Manj neposredna posledica vodilne misli je, da tudi kakršnokoli dojemanje ne zadošča, marveč mora biti to dojemanje prav zapopadanje: pojmovanje. Da sta si zapopadanje in notranja narava (bistvo) stvari sovisna, je razberljivo šele posredno in potrjeno v zaključku stavka, v vodilno misel spremljajoči in zaključujoči misli. Zaključna misel stavka ugotavlja povzemajočo apriorno jasnost znanosti: stvari so razumljive tistemu, ki mu je vnaprej jasna razdvojenost teh stvari. Razumevanje je poznavanje čutno nezaznavne, torej nadčutno zaznavne, t. j. zapopadljive narave stvari. Razumevanje je **razlaganje** čutno vidljivih stvari oziroma vidljive čutno pojavnne oblike stvari z njihovo čutno nevidljivo naravo oziroma z nadčutno vidljivim bistvom. Takšen uvid spada v apriorno jasnost vsake znanosti in ga je zato treba nenehno zatrjevati. Sam obstoj čutno vidljive in čutno nevidljive, čutne in nadčutne ravni stvari pa se je znova izkazal za pre-očiten, da bi mogel priti v območje zatrjevanja in zanikanja, v območje razpravljalnosti. **Toda ali to ne pomeni hkrati, da se vnaprejšnja jasnost lahko zarisuje le v senci pre-očitnosti?**

Vnaprejšnja jasnost znanosti, ki temelji na jasnosti o obstoju čutne in nadčutne ravni stvari, je **istovetna** z vnaprejšnjo jasnostjo filozofije kot metafizike: z jasnostjo o so-obstoju čutnega in nad-čutnega sveta, čeprav ne tudi **enaka**, saj se vnaprejšnja jasnost znanosti nanaša le na posamezna območja stvari, vnaprejšnja jasnost filozofije pa na svet kot celoto stvari. Ob tem se zdaj lahko začne neskončno razpravljanje, ali je filozofska vnaprejšnja jasnost v osnovi vnaprejšnji jasnosti znanosti ali pa je vnaprejšnja jasnost filozofije le rezultat vnaprejšnje jasnosti znanosti. Filozofija se sicer sprašuje: zakaj je čutno in ne rajši nič ter odgovarja: čutno je, ker temelji v nadčutnem. Vendar ji je sam obstoj čutnega in nadčutnega prav tako pre-očiten, kakor je preočiten znanostim. In te pre-očitnosti filozofija prav tako ne izreka, kakor je ne izrekajo znanosti. Pred pre-očitnostjo obmolknejo tako znanosti kot filozofija. In ker nerazpravljalnost vnaprejšnje jasnosti tako filozofije kot znanosti kaže na to, da se tako ena kot druga vnaprejšnja jasnost lahko zarisuje le v senci pre-očitnosti, se pogojevanje znanosti po filozofiji oziroma filozofije po znanostih umika pred senco pre-očitnosti.

Med vnaprejšnje jasnosti znanosti spada tudi jasnost o post-festnosti znanosti: »Razmišljanje o oblikah človeškega življenja, torej tudi njihova znanstvena analiza, ubira dejanskemu razvoju sploh nasprotno pot. **Začenja post festum** in zato z gotovimi rezultati razvojnega procesa.« (MEW 23—89) Glede na začenjanje na kraju se tukajšnja Marxova misel o znanosti ne razlikuje od Heglove obmejitve filozofije. Znanost začenja post festum; jasnosti, ki jih prinaša, so jasnosti o rezultatih in zato v odnosu do samega procesa aposteriorne. Vsaka znanost je zato po svojem bistvu zmeraj že vnaprej historična znanost. Znanosti so spomin in spominjanje procesov. Kolikor so ti

procesu ponovljivi, seveda tudi njihovo predvidevanje. Le zaradi ponovljivosti pa so tudi vse filozofske jasnosti, četudi bi bile aposteriorne, zmeraj že nepreklicno apriorne.

Znanost »ubira dejanskemu razvoju nasprotno pot« ne le v tem pomenu, da je potekal dejanski razvoj iz preteklosti k sedanosti, znanost pa prodira od sedanosti k preteklosti, ampak tudi v tem pomenu, da se proces razvija iz svoje notranje narave (bistva) k svoji pojavni obliki, medtem ko znanost začne pri pojavni obliki in stremlje k bistvu. Delo znanosti je v iskanju »dejanjskega, toda čutno nezaznavnega gibanja« izza čutno navzočega gibanja oziroma njegovih rezultatov. Dejstvo aposteriornih spoznanj znanosti, dejstvo njenih aposteriornih jasnosti na ta način v celoti izhaja iz njene izvorne apriorne jasnosti, iz one jasnosti, da je znanost možna šele, ko je zapopadeno bistvo stvari, namreč znanost v svoji analitičnosti in ne le deskriptivnosti. Ker mora biti bistvo stvari prej razvito, preden je možna znanstvena analiza, preden se ta lahko začne, znanost lahko in mora začeti le *post festum*. Čakanje je zato tisto najlastnejše znanosti. Zamudo si lahko dovoli, ne pa prehitavanja. Odločilen je seveda »pravi čas«.

Kolikor aposteriorne (postfestne) znanstvene jasnosti vselej že temeljijo v apriorni jasnosti znanosti, v jasnosti o razdvojenosti stvari na pojavno obliko in bistvo ter v jasnosti o prednosti bistva nasproti pojavni obliki, se morejo vsa znanstvena spoznanja gibati izključno znotraj tiste vnaprejšnje (apriorne) jasnosti. Vsa znanstvena dejstva so lahko razporejena le znotraj okvira bistvenosti in pojavnosti. Takšna razporejenost znanosti mora biti preočitna, sicer bi se izgubila v spraševanju po njej.

Vendar gotovost o posredovani razdvojenosti pojavne oblike in bistva pri tem ni nič manjša. Celoten sklop problematike, ki se s tem pojavi, je izredno presenetljivo podan v podpoglavju prve knjige Kapitala, v podpoglavju z značilnim naslovom: **Fetiški značaj blaga in njegova skrivnost**. Kaj imata skupaj opraviti znanost in skrivnost? Zlasti pa znanost in fetiš?

Skrivnosti ni, dokler ni odkrita kot skrivnost. In ni je več, ko je skrivnostnost skrivnosti razkrita. Pričujočnost skrivnosti je torej med odkritjem in razkritjem.

Marxu predstavlja skrivnost razdvojenost stvari na pojavno obliko in bistvo ter neprozornost stvari zaradi te razdvojenosti. **Skrivnost je neprozornost**. Pogled je zadrževan na površini in pristop do notranje narave stvari mu je odtegovan, toda ne odtegnjen. Videz, ki onemogoča pristop do bistva stvari, je mogoče s pogledom predreti in prodreti do bistva samega oziroma skrivnosti: »do skrivnosti, ki je zastrta pod pojavnim gibanjem (MEW 23—89)«. Odstrtje pojavnega gibanja, prodor izza videza razpre skrivnost kot bistvo, kar hkrati pomeni: »odkritje te skrivnosti odpravi (hebt auf) videz (prav tam)«. Z videzom pa obenem tudi samo skrivnost. Kajti bistvo, ki se s strani videza oziroma pojavnega gibanja kaže Marxu kot skrivnost, ob odkritju že ni več skrivnost. Tisto »odkritje skrivnosti« s strani bistva zato pravzaprav ni le odkritje, ampak razkritje in s tem odprava skrivnosti. Ostane čisto: odkrito: razprto: prozorno bistvo.

Z nastopom pro-zornosti bistva s skrivnostjo kot neprozornostjo ni nič več. Pogled, ki se je zaustavil na svojem iskanem kraju, se je spremenil v neposredno **zrenje**.

Znanstvena analiza je končana.

II. KONEC ZNANOSTI

Ko je bistvo v svoji prozornosti uzrto, je videz odpravljen. Če pa videza ni več, tudi razdvojenosti stvari na bistvo in videz, notranjo naravo in pojav, globino in površino ni več. Odpravljen je vselej začenjajoči vir (izvirni začetek) znanosti. Znanosti je konec.

Znanost živi torej lahko le tam, kjer biva skrivnost. Skrivnost kot neprozornost stvari ni le zapreka znanosti, ampak tudi pogoj znanosti. Znanstveno premaganje te zapreke je hkrati samopremaganje znanosti. Z odpravljanjem zaprek na svoji poti odpravlja znanost pogoje lastnega obstoja. Zato se tudi fetišizem in znanost ne izključujeta, marveč se neizogibno pogojujeta.

Ni znanosti, kjer ni mistike. In narobe: predpogoj odprave mistike in z njo religije je samoodprava znanosti: uveljavitev popolne prozornosti stvari. Uvid v takšno razmerje med znanostjo in religijo (mistiko) se je Marxu zapisal v že navedenem podglavju Kapitala: »Religiozni odsev dejanskega sveta lahko navdne izgine šele, ko predstavljajo odnosi praktičnega vsakdanjega življenja ljudem vsakodnevno PROZORNO umne odnošaje med njimi in do narave.« (MEW 23—94). Namesto pojmovnega sklopa »prozorno umni odnošaji« rabi Marx tudi izraz »PROZORNO ENOSTAVNI (MEW 23—93)« odnošaji. Da bi bila prozornost namreč res prozornost, zahteva enostavnost, t. j. izključuje zapletenost nekega sestavnega elementa: nevarnost porajanja skrivnosti: nevarnost razcepitve stvari na bistvo in videz. Soodvisnost prozornosti in enostavnosti temelji v naravi človekovega **pogleda**, ki je zmeraj enosmerno. Človek se ne more **ozirati** na več strani in k več stvarim hkrati. Prav zato je njegovo oziranje kot enosmerno **zrenje** vselej neposredno zrenje. Sicer je človekov **pogled** izgubljen in zamegljen. Tava. Skozi neprozorne sence. Iz tavanja, izgubljenosti in zamegljenosti vodi iskanje, ki je, kolikor je zares pravo iskanje, zmeraj že usmerjeno in usmerjeno iskanje: **k očividnosti** (svetlosti) znova najdenega ali iznajdenega. Biti večš takšnega iskanja pomeni zato **znajti se**: najti smer in s tem pot iskanja. V tem »znajti se« je osnova vsakemu **znanju** in vsaki **znanosti**. Zato se znanost tudi ne more nikdar znajti kje drugje kakor tam, kjer je vselej že bila. Kot usmerjeno, t. j. posredovano **gledanje** lahko **ugleda** le neposredno očividnost **pred-vidnega**, se lahko znajde le v okrožju **vidljivega**. Vsaka znanost je torej horizontalna znanost. Njen kraj je kraj **obzorja**. Njeno gibanje je gibanje v razmaku med temnim in svetlim obzorjem. Njen cilj je umiritev gibanja: dosežene istovetnosti **vidljivosti** in **obzorja**, sija in svetlobe same. Če je ta cilj dosežen, ni več mogoče reči: gledajo, pa ne vidijo. Dosežena je namreč tudi istovetnost **gledanja** in **videnja**. Ta istovetnost je **vedenje**, ki je dano **umu**, zaradi česar so stvari, ki so uzrte v tem umu in torej umu ustrezajo, **umne** stvari. Umu so

docela odprte: prozorne. Od tod tudi Marxovo enačenje izrazov prozornost, umnost in enostavnost. »Prozorno ENOSTAVNI« odnošaji so »prozorno UMNI« odnošaji. Tako enostavnost kot umnost pa se stekata v PRO-ZOR-NOST. Z drugo besedo: v **raz-vidnosti** (evidenci). Prozornost kot razvidnost je zmeraj že neposredno pri svoji stvari. Znanosti kot usmerjevanega, posredovanega uvidevanja zato ne potrebuje. Se v njej še ni izgubila ali pa se je že znova našla. Marxu gre za **ponovno najdenje** razvidnosti, ki ga je mogoče doseči edino z znanstvenim iskanjem, z dopolnitvijo tega iskanja. Dopolnitev iskanja, dokončanje znanstvene analize in z njo znanosti naj vzpostavi totalno evidenco: ne le razvidnost človeških odnošajev, ampak tudi odnosov v naravi, kajti odnošaji do narave ne morejo biti prozorni, če niso to hkrati naravni odnosi in če naravni odnosi niso prozorni prav kot naravni odnosi. Šele takšna totalna evidenca pomeni dokončno odpravo vsake skrivnosti, onemogočenje kakršnihkoli mističnih (religioznih) odsevov. Ker odsevov sploh več ni.

Totalna evidenca je post-znanstvena evidenca. To je evidenca brezpogojnega subjekta: »asociiranega uma«. Posredovana naj bi bila z znanostjo in epoho (rasti in preraščanja) kapitala. Je torej vzpostavljena evidenca, ki pa je vzpostavljanje samo pustila za seboj. Ker posredovanje vzraste lahko le na poprejšnji neposrednosti, navaja Marx tudi primere **pred-znanstvene evidence**: prozornost odnosov v tlačanstvu, patriarhalni kmečki družini ali prozornost odnosov, katerih nosilec je avtonomen in avtohton posameznik (npr. Robinzon). Iz območja primerov se izmika seveda **predznanstvena evidenca izvirnega, »samoniklega komunizma** (MEW 25—839)«, saj je le-ta predpostavka **postznanstvene evidence vzpostavljenega komunizma**. Kakor vodi pot do vzpostavljenega komunizma, do proizvedenega občestva le preko razcepitve samoniklega komunizma na posebne (drug drugemu neposredno zastrte) interese, tako je postznanstveni totalni evidenci kot proizvedeni neposredni evidenci samoumevno predpostavljena samonikla, predznanstvena (neposredna) evidenca, ki naj bi se zastrla z razcepom stvari na njihovo samo po sebi prozorno bistvo in na zamegljujočo pojavno obliko.

Z gledišča znanosti: kritike politične ekonomije se Marxu ta razcep stvari kaže kot »razcep delovnega produkta v koristno stvar in vrednostno stvar (MEW 23—87)«, pri čemer na stvari kot koristni oziroma uporabni stvari ni »nič skrivnostnega (prav tam, str. 85)«, medtem ko vrednostna dimenzija stvari pretvarja stvar v nekaj »čutno nadčutnega (prav tam)« in ji tako daje »mistični značaj (prav tam)«. Z razcepom stvari nastopi torej podvojitve stvari: na stvar po bistvu kot koristno stvar in na vrednostno stvar kot določeno pojavno obliko stvari. Vendar podvojitve ni enkratna, marveč dvokratna.

Politične ekonomije oziroma kritike politične ekonomije kot znanosti namreč koristna stvar, kolikor je uporabna vrednota in kolikor na njej ni zato »nič skrivnostnega«, ne zanima. Znanost najde svoje zanimanje le tam, kjer najde poprej že tudi nekaj skrivnostnega. Skrivnostna pa je stvar kot vrednostna stvar oziroma menjalna vrednost. Ta ima »čutno nadčutne« odnose in zato »mistični značaj«. Tu ima potemtakem opravka znanost, tu

mora odpraviti skrivnost. Tudi vrednostno stvar je zato treba razcepiti na bistvo in pojavno obliko. Ta razcepitev je drugotna razcepitev; je znotraj-znanstvena razcepitev, medtem ko je prvotna razcepitev stvari na koristno in vrednostno stvar zunajznanstvena razcepitev, saj je predpostavka, na kateri se politična ekonomija kot znanost sploh šele lahko začne. Glede na drugotno razcepitev se vrednostna stvar podvoji na vrednost (bistvo) in menjalno vrednost (pojavnost oblika).

Menjalna vrednost kot pojavnost oblika je nekaj površinskega, tudi čutno otipljivega, bolje: vidljivega; v cenah. Kar velja za menjalno vrednost nasploh, velja tudi za menjalno vrednost človeka, zakaj kakor druge vrednostne stvari, je po Marxu tudi človek razcepljen na svojo vrednost in svojo menjalno vrednost. Izza menjalne vrednosti se skriva vrednost kot bistvo človeka. Seveda tu ne gre za kakšno moralno bistvo človeka, temveč za ekonomsko bistvo človeka in torej za človeka kot ekonomsko bitje. Vrednost človeka je vrednost njegove delovne sile, menjalna vrednost človeka pa meza, ki mu pripada. Vendar nam ne gre za te vsebinske znotrajznanstvene Marxove opredelitve, marveč za njegovo metodo, za način njegove znanstvene analize in za opis te analize.

In ob analizi, tj. znanstveni: politično-ekonomski analizi vrednosti in menjalne vrednosti človeka, izpostavi Marx naslednjo metodološko ugotovitev: »**Sicer pa velja za pojavnost obliko:** ‚vrednost in cena dela‘ ali ‚meza‘, za razliko od bistvenega odnosa, ki se v njej pojavlja: vrednost in cena delovne sile, isto, kar velja za vse pojavnost oblike in njihovo skrito osnovo. Prve se reproducirajo neposredno spontano, kot običajne oblike mišljenja, drugo pa mora znanost šele odkriti. Klasična politična ekonomija približno zadene pravo stanje stvari, vendar ga zavestno ne formulira.« (MEW 23-564) Kaj pomeni zavestno **formulirati** pravo stanje stvari?

Prvi pogoj **zavestnega** formuliranja je **odkritje** »skrite osnove (Hintergrund)«, **skritega** ozadja. Ospredje, tisto, kar se najpogosteje in najpoprej pokaže vsakemu mišljenju, kar se ne skriva niti najobičajnejšemu mišljenju (zdravemu razumu), se re-producira spontano in neposredno, zato ne potrebuje zavestne: posredne in organizirane re-produkcije. Skrito ozadje oziroma bistveni odnos pa je mogoče privedi v ospredje le s posrednim in organiziranim spreminjanjem odkritja v razkritje. To spreminjanje je šele zavestna produkcija, tj. formulacija. In ker je ta produkcija kot formuliranje »pravega stanja stvari«, razmerja med skritim ozadjem in očitnim ospredjem, zavestna **ponovitev** tega razmerja, se produkcija kaže Marxu kot re-produkcija. Znanstvena dejavnost je torej reprodukcijska dejavnost, adekvatna ponavljavska dejavnost. Vsaka **zavestna formulacija** je zmeraj že reprodukcija in ne original. Vzrok post-festnosti znanosti je v njenem reprodukcijskem značaju. Znanost lahko producira le že sproducirano, ker se odkrivanje začne lahko vselej edino na že skritem, ker iskanje ni nikdar iskanje v docela neznanu.

»Produkt mišljenja, pojmovanja (MEW 13-632)« je vselej reprodukcija, ker je mišljenje kot pojmovanje: zapopadanje povzemanje danosti. Povzemanje danosti v nekaj skupaj zraslega: konkretno. »Konkretno je konkretno,

ker je povzetje mnogih določil, enotnost mnogovrstnosti. V mišljenju se pojavlja zato kot proces povzemanja, kot rezultat, ne kot izhodišče, čeprav je dejansko izhodišče in zato tudi izhodišče zrenja in predstavljanja. Na prvi poti je polna predstava izhlapela v abstraktno opredelitev; na drugi vodijo abstraktne opredelitve do REPRODUKCIJE konkretnega na poti mišljenja (prav tam).« Prva pot je pot sestopa od pojavne oblike k bistvu, druga pot je pot vzpostavljanja razmerja med bistvom in pojavno obliko, ozadjem in ospredjem; na ravni mišljenja med običajnim mišljenjem in zavestno formulacijo. Običajno mišljenje ima opravka s pojavno obliko kot »kaotično predstavo (MEW 13-631)«, ki jo mora znanstveno mišljenje na poti odkrivanja skritega bistva artikulirati ter jo nato podrediti »predelavi (Verarbeitung)« v pojme: ureditvi.

Reprodukcija kot zavestna formulacija se od spontane reprodukcije razlikuje torej v tem, da ni gola ponovitev, marveč hkrati tudi predelava. Predelava kaosa v red. V tem ko ponovi bistvo v razmerju do kaotične pojavnosti oblike, zavestna formulacija kaotično predstavo formulira, jo s tem izenači z redom bistva in tako odpravi njeno kaotičnost. Reprodukcija je reprodukcija bistva, ne pa pojavnosti oblike. Reprodukcija bistva je predelava pojavnosti oblike. V tem je presežek re-produkcije bistva nad produkcijo bistva.

Produkcija bistva je hkrati produkcija razcepa s pojavno obliko. Reprodukcija kot miselna formulacija: predelava pojavnosti oblike, njeno preoblikovanje in ureditev v skladu z bistvom, razcep znova odpravi. Znanstvena reprodukcija preko posredovanja, po poti k skrivnosti in nazaj v očitnost, znova vzpostavi pravično: nerazcepljeno stanje. Marx sicer opozarja, da takšna predelava še ni »dejanska«, da je torej zgolj pretvorba kaotične predstave v urejeno pojmovanje, običajnega mišljenja v znanstveno mišljenje: miselno formulacijo. Vendar Marx obenem naglasi razliko med naravoslovnimi znanostmi.

Reprodukcija bistva **medčloveških** odnosov skozi miselno formulacijo naj bi preoblikovala tudi človeka kot nosilca teh odnosov. To ne velja za »zajete (Befangenen)«. Rečeno skozi Platonovo prispodobo: za priklenjene med sence votline. Velja za tistega, ki se je napolnil iz votline, se še poprej seveda rešil okov. »Zajeti« pa ostanejo, kjer so bili. »Kar velja samo za posebno obliko produkcije, za blagovno produkcijo, da namreč obstoji specifično družbeni značaj med seboj neodvisnih privatnih del v tem, da so enaka kot človeško delo, in da privzame obliko vrednostnega značaja delovnih produktov, se **zdi, pred kakor po onem odkritju** (da so produkti dela, kolikor so vrednosti, le stvarni izrazi v njihovi produkciji potrošenega človeškega dela), v odnose blagovne produkcije zajetim prav tako **dokončno kakor to, da obstoji oblika zraka kot fizikalno telesna oblika še dalje tudi potem, ko je znanost zrak razstavila na njegove elemente.**« (MEW 23-88) Prav zaradi takšne nemoči znanosti, znanstvenega odkritja, čeprav pomeni to odkritje »epoho v razvojni zgodovini človeštva (prav tam)«, da bi »zajetim« spremenilo njihovo običajno mišljenje, vsakodnevno kaotično predstavljanje ali celo njihovo dejansko življenjsko ujetost, se Marx odpove predstavi o izjemni prepričevalni moči izjemnega osvoboditelja.

Če znanost nastopi zmeraj že post-festno, če je miselna formulacija kot reprodukcija zmeraj že neka ponovitev, tedaj mora biti, če je, že v sami tej formulaciji prisoten nek pokazatelj, ki kaže na možnost osvoboditve »zajetih«, ki jim kaže pot iz votline in jih sili k razklenitvi okov. Preoblikovalna moč družboslovne znanosti naj bi bila torej ravno v njeni nemoči. V njenem vzpostavljanju razumljivosti stvari.

Kateri je nakazani pokazatelj v miselni formulaciji? V miselni formulaciji kot zavestni: pojmovni formulaciji?

Najčistejša oblika zavestne formulacije kot najčistejše nasprotje kaotične predstave je **formula**. Formula je **najurejenejši** in hkrati **zadosten izraz** neke zavestne formulacije kot znanstvene teorije. V njej je torej navzoč **zadosten razlog** reproduciranih odnosov in procesov.

Marx je s svojo znanstveno analizo izpostavil naslednjo formulo sveta »zajetih«: $m = m'v$ (presežna vrednost je enaka pomnožitvi stopnje presežne vrednosti z variabilnim kapitalom). Odkritje zakona, katerega izraz je ta formula, je Marx imenoval za »končni smoter« Kapitala ter naj bi pomenil »ekonomski gibalni zakon moderne družbe (NEW 23-15)« oziroma »absolutni zakon (str. 64)« te družbe, tj. sveta kapitala. Formula presežne vrednosti je torej **osnovna formula** sveta kapitala. Iz nje je mogoče izpeljati vse druge formule; seveda z uvedbo dodatnih elementov. V njo se stekajo vse zakonitosti sveta kapitala kot predmeta politične ekonomije.

Formula presežne vrednosti kot osnovna formula sveta kapitala in s tem politične ekonomije je zato hkrati **zaključna formula** politične ekonomije kot znanosti. Politična ekonomija je z njo odkrila svojo poslednjo skrivnost. Politične ekonomije kot znanosti je z odkritjem formule presežne vrednosti kot zaključne formule konec. Dokončana je. Zato se lahko obrne vase in podvrže kritiki.

In ker je znanost post-festna ter reprodukcijska, pomeni odkritje zaključne formule politične ekonomije obenem tudi zaključno fazo njenega predmeta. Odkritje formule presežne vrednosti kot izraza »absolutnega zakona«: »gibalnega zakona« sveta kapitala izpričuje, da je tega sveta v njegovem bistvenem razvoju konec. Spreminjajo se lahko le še njegove pojavne oblike. Toda znanstvenemu očesu je notranja narava tega sveta očitna in zato so mu razumljiva tudi njegova čutno zaznavna gibanja. Spreminjanje pojavnih oblik mu glede na razkritost njihove čutno sicer nezaznavne, toda nadčutno: zavestno vsak čas dostopne osnove ni več zanimivo. Preostane mu le izdelava in reprezentanca celotne strukture te osnove, razgrnitev strukture bistva sveta kapitala, tj. implicitnih možnosti formule presežne vrednosti.

Predvsem je preko matematičnih pravil mogoče iz formule izpostaviti zdaj eden zdaj drugi element ter ga izračunati glede na enakost z drugima dvema elementoma. Zakaaj formula je enačba, torej izraz z ekvivalentno relacijo: reflektivno, simetrično in tranzitivno relacijo. Torej je mogoče izpostaviti ne le presežno vrednost, ampak tudi stopnjo presežne vrednosti ali variabilni kapital. Nadalje je iz formule presežne vrednosti, kolikor se presežna vrednost »cepi na različne podoblike (MEW 25-59)«, mogoče izpeljati vrsto podformul, ki ustrezajo različnim strukturnim zakonitostim. Z uvedbo

novih elementov v formulo, se formula seveda preimenuje. Uvedba konstantnega kapitala, ne le človeka, ampak stvari sploh, pretvori formulo presežne vrednosti v formulo profita. Ker gre v vsakem primeru za enačbo in številčne veličine, nas uvedba tega novega elementa še zmeraj ne premakne s povsem matematičnega območja. »Kolikor je profit kvantitativno povsem izenačen s presežno vrednostjo, je njegova veličina in veličina profitne stopnje, določena z razmerji enostavnih, v vsakem posameznem primeru danih ali določljivih številčnih veličin. **Raziskava se najpoprej giblje torej na čisto matematičnem področju**«. (MEW 25-59) Zaradi enačbe se namreč povečanje ene številčne veličine pretvori v zmanjšanje druge številčne veličine itd.

Tako Marx še povsem v okviru formule in matematike izračuna, da mora povečanje številčne veličine konstantnega kapitala, tj. razvoj produktivnosti dela, privedi do zmanjšanja presežne vrednosti v razmerju do celotnega kapitala, do zmanjšanja profitne stopnje. Kolikor je profitna stopnja »želo kapitalistične produkcije (MEW 25-251)«, njena »gonilna moč (MEW 23-269)«, iz tega sledi, da povečevanje produktivnosti dela, ki se mora v svetu kapitala neizogibno dogajati zaradi povečevanja konstantnega kapitala in s tem profita, prav tako neizogibno povzroča zmanjševanje profitne stopnje, torej »gonilne moči« tega sveta.

Po poti matematike, razreševanja enačbe, ki predstavlja osnovno formulo sveta kapitala, je bil torej izpostavljen pokazatelj, ki kaže na možnost osvoboditve »zajetih«. Ta pokazatelj je »progresivna tendenca obče profitne stopnje k upadanju (MEW 25-223)«. Moč te progresivne tendence je tedaj zamenjala moč onega izjemnega osvobojevalca in prepričevalca. Njena moč je nemoč kapitalskega sveta, njegovih okov. Je tista moč, ki bo tendenciozno tudi pojavne oblike kapitalskega sveta izenačevala z njegovim bistvenim koncem.

Zavestno, znanstveno formuliranje te moči daje moč tudi znanosti sami. Ne politični ekonomiji, ki je že prišla do svojega konca, temveč znanosti kot »kritiki politične ekonomije«. Kaj pomeni ta znanost in kaj tu pomeni kritika? Kaj pomeni znanost kot kritika znanosti?

S tem ko je politična ekonomija težila k svoji popolni zavestni formulaciji, k formuliranju svoje zaključne formule, k svoji dovršeni znanstvenosti, je težila tudi k svoji samolikvidaciji. Vprašanje, ki se tu pojavlja, koliko je težnja po samolikvidaciji navzoča v jedru vsake znanosti, mora za zdaj odstopiti pred vprašanjem, kaj je rezultat samolikvidacije politične ekonomije. Vprašanje se usmerja k preostalemu. Zaključna formula politične ekonomije ter njene izpeljave oziroma izvedbe so na teoretski ravni vnesle v odnose na ekonomiki temelječega sveta (kapitalskega sveta) enostavnost enačbe in s tem prozornost. Evidenca bistva je dosežena.

Bistvo se ne more več izmikati nadzoru. Je pod kontrolo. Z drugimi besedami: pod kontrolo je »absolutni zakon« obstoječega. Sprevrnjena je sprevrnjena situacija, po kateri se »sovisnost celotne produkcije produkcijskim agentom vsiljuje kot slepi zakon, ne da bi kot po njihovem asociiranem razumu ZAPOPADEN IN S TEM OBVLADAN ZAKON produkcijski proces podvrget njihovi skupni KONTROLI« (MEW 25-267). Ob vsem skupaj gre

torej le za to, da zavestna formulacija postane last »asociiranega razuma«, kolektivnega subjekta. Zakon, ki je zapopaden po tem razumu, je že tudi obvladan, kajti kot kolektivni subjekt je absoluten subjekt, subjekt, ki so mu prozorni odnosi vseh subjektov, saj so vsi ti odnosi njegovi notranji odnosi. Absolutni subjekt je tako adekvaten partner »absolutnemu zakonu« obstoječega.

Zakon je obvladan, ko je pod kontrolo. Beseda kontrola izhaja iz francoskega izraza contre-rôle in pomeni torej, gledano dobesedno, proti-vlogo ter se je nanašal na poti- oziroma nasprotni-register, drugi register, s katerim se je primerjalo in nadzorovalo prvi register. Kontrola predpostavlja potemtakem nek razmik, neko vlogo v igri, v kateri je mogoče nad-zorovati sicer »pro-zorne« stvari. Vendar pa je obvladujoča moč te vloge pomanjkljiva, če je šele post-festna, če zmore napake le ugotavljati, ne da bi jih zmogla tudi preprečevati. Prava kontrola je zato edino vnaprejšnja kontrola. Zaradi tega Marx zaključuje: »Podoba družbenega življenjskega procesa, tj. materialnega produkcijskega procesa, izgubi svoj mistični megleni pajčolan šele, ko je kot produkt svobodno podružbljenih ljudi pod njihovo zavestno plansko kontrolo.« (MEW 23-94) Kontrola je zares kontrola, ko je planska: načrtna, ko si torej poteze dogajanj začrtuje vnaprej.

III. GENERATIVNOST ZNANOSTI

Življenje ljudi izgubi kopreno skrivnostnosti, ko postane produkt njih samih, re-produkcija njihovega načrta. Izvirna produkcija je zdaj načrtovane, vpisovanje v zmeraj znova nedolžno belino. Evidenca in kontrola, prozornost in nadzorovanje sta nenehno totalni. Da med njima sploh obstaja razlika, izhaja od tod, da imata opravka z gibanjem, ki za svojo prozornost zahteva neprestano preHITEVANJE SEBE SAMEGA. Ravno ta nuja preHITEVANJA gibljive produkcije postavlja nad-zorstvo pred pro-zornost. Proizvodnja je prozorna, ker je v svojem zarisovanju nadzorovana. S tem se prenaša pou-darek na subjektu: na njegovo vselejšnjo in povsod-prisotnost (omni-praesentia). Totalna kontrola in z njo evidenca temeljita na totalni prezenci subjekta. Vse mu je prezentno, ker je sam povsod prezenten. Zanj ni skrivnosti. Niti v prihodnosti, ker je tudi prihodnost njegov lastni proizvod.

Težnja znanosti po razkritju skrivnosti, ki se zgodi z odpravo razcepa med bistvom in njegovo pojavno obliko, je potemtakem težnja po uveljavitvi totalne prezenze: čiste prisotnosti vsega, kar je. Konec znanosti je začetek čiste prisotnosti.

Z vidika čiste prisotnosti se potlej vzvratno razvija tudi **kritika** znanosti. Kritika se začne, ko je znanost v **krizi**, tj. pred odločilnim obratom. Odločilni obrat se je politični ekonomiji bližal, ko se je ta približevala svoji zaključni formuli. Zaključna formula je že formulirana v luči čiste prisotnosti: na razliki med vrednostjo in presežno vrednostjo, tj. na razliki med samozadostnim in presežnim živim delom, pri čemer je samozadostnost živega dela določena po pogojih ohranitve in stopnjevanja njegove življenjskosti: pri-

sotnosti. Kritika politične ekonomije v tej luči razmeji in s tem odloči, katere elemente je politična ekonomija pred formulacijo zaključne formule že upoštevala in katere ne. Obenem pa ji že pokaže mejo njene veljave, kakor tudi mejo same zaključne formule. Kakor politična ekonomija tako tudi njena zaključna formula velja zgolj v svetu razcepa stvari na bistvo in pojavno obliko, v svetu nerazkritih skrivnosti, ne pa v svetu čiste prisotnosti: totalne kontrole in evidence.

Znanost, ki lahko razvije takšno kritiko, je kritična znanost. Njena kritičnost izhaja iz njene usmerjenosti v nadzorstvo in načrtnost: nenehno proizvodnjo novih likov kot novih bistev najrazličnejših pojavnih oblik, s čemer ohranja čisto prisotnost vsega prisotnega. Prisotno je namreč vselej le reprodukcija svoje čiste prisotnosti v načrtanih likih. Kritična znanost tako ne prodira več k bistvom kot skrivnostim, marveč ta bistva sama načrtuje in načrtuje. Zato ni več post-festna znanost. Ni ji več za adekvacijo z bistvom stvari, marveč za adekvacijo stvari s planiranim bistvom.

Je takšna kritična znanost, ki izhaja iz zahteve po čisti prezenci stvari, tedaj sploh še znanost? Kolikor je znani, je zasnovano na ustreznosti s spoznavanim, znanost na premišljanju in ne na iz-mišljanju? Zakaj pri načrtovanju gre ravno za iz-mišljanje različnih modelov, kar pa ne izključuje domišljenosti, temveč jo predpostavlja. Ali pa morda s koncem politične ekonomije ni konec le neke znanosti, ampak znanosti sploh? Ni tudi z znanostjo tako kot s filozofijo? Ni tudi znanost odpravljena, ko je udejanjenja? Ni kraj filozofije tudi kraj znanosti? Je tedaj vztrajno in glasno ponavljanje: filozofija je na kraju, prišel je čas znanosti, zgolj samoprevara?

Koliko je Marxova analiza znanstvena analiza, je to klasična znanstvena analiza oziroma dovrševanje določene klasične znanosti: klasične politične ekonomije. Kritika te znanosti je dvojnostna: 1. da je klasična politična ekonomija nepopolna, da v smislu znanstvenosti še ni dovršena in 2. da ne vidi možnosti čiste prezence stvari, da je zanjo razcep med bistvom in pojavno obliko nekaj večnostnega, ki ga je po njenem mogoče le aproksimativno odpravljati, nikakor pa ne odpraviti z enkratno vzpostavitevjo čiste prisotnosti prisotnega. Prva kritika je naperjena iz znotrajznanstvenega območja: glede na zaključno formulo; druga z gledišča prevratne filozofije, za katero čista prezenca ni več cilj približevanja, marveč načrtani proizvod. Čista prezenca kot načrtani proizvod, proizvod »zavestne planske kontrole«, je istovetna s popolno razkritostjo vsega obstoječega, z uničenjem vsakršne skrivnosti (misterioznosti, religije, mitov). V obzoru kritike klasične politične ekonomije kot klasične znanosti je Marx kritičen tudi do sebe kot klasičnega znanstvenika. Njegova samokritika ni predvsem zunanja, v tem, da se opravičuje zaradi heglowskega jezika in heglowskih obratov, ampak je navzoča najpoprej in odločilno v zanikanju absolutne veljavnosti zaključne formule.

Klasična znanost, ki ve, da je njen začetek v razdvojenosti stvari na bistvo in pojavno obliko ter njen konec v odpravi tega razcepa, se svojemu koncu izmika s tem, da se sklicuje na aproksimativno odpravljanje razdvojenosti. Takšna aproksimativnost je navzoča še tudi v zaključni formuli politične ekonomije. Iz formule presežne vrednosti z dodatnim elementom

izvedena formula profitne stopnje, ki ob dotoku empiričnih podatkov izpričuje tendenco progresivnega padca, sama v sebi namreč ne more nikdar priti do ničelne točke. Ker je ta formula pač enačba, v kateri je razmerje med presežno vrednostjo in celotnim kapitalom izenačeno s profitno stopnjo, rezultat nobenega razmerja pa ni nula, če divizor ni neskončen, je približevanje profitne stopnje kot kvocienta nuli lahko le neskončen: aproksiomativen proces. Matematično upadanja »gonilne moči« kapitalskega sveta oziroma z »mističnim megljenim pajčolanom« torej ni konca. Zaključna formula same sebe ne zaključuje. Prav tako pa je njena zaključitev politične ekonomije le aproksiomativna zaključitev. Dokončno zedinitev bistva in pojavne oblike, dokončni vstop v čisto prisotnost predvideva in obljublja šele v neskončno oddaljeni in odlagani prihodnosti. Ta neskončno odlagana ali v neskončnost odložena prihodnost zavzame tako mesto same čiste prisotnosti, pri čemer pa se čista prisotnost ne more vzvratno nastaniti na mestu te niti kakršnekoli druge prihodnosti, zakaj prihodnost je zmeraj že tisto, kar v tem, ko je, tudi še ni. Prihodnost je prisotna v svoji odsotnosti, je torej z odsotnostjo onečiščena prisotnost, medtem ko je čistost čiste prisotnosti ravno v tem, da je edinole prisotnost in drugega nič.

Tendena progresivnega padca ostaja zato tendenca, pot padca ostaja pot: pristajanje brez kraja pristanka, tj. čiste prisotnosti. Posredovanje se izgublja v svoji posredovalnosti; med obstoječim (prisotnim) in čisto prisotnostjo uspelega posredništva ni: s čemer se vzpostavlja kot uspeh prav posredništvo. Uspeh klasične znanosti, njena možnost samoreproduciranja, temelji v uspehu posredništva: kompromis zasnavljaljočega kompromitiranja čiste prisotnosti, v nemožnosti izbriša **razlike** med **prisotnim** (obstoječim) in **čisto prisotnostjo**. Ker ima klasična znanost oziroma njena zaključna formula zmeraj vselej opravka le s prisotnim, ker njeno posredovanje ne more nikdar izposredovati nastopa čiste prisotnosti: odstopa obstoječe prisotnega, čista prisotnost pa je istovetna s čistim bistvom, to pomeni, da se klasična znanost v resnici giblje vselej le znotraj pojavnega, da je vsako njeno razkritje bistva v resnici lahko razkritje le ne-bistva, pošiljanje naprej, od sedaj **prisotnega** k prihodnje **prisotnemu**.

Ni znanstvene poti do čiste prisotnosti, ker do čiste prisotnosti POTI sploh ni. Kolikor čiste prisotnosti kot neposrednega sovpadanja (identite) pojava in bistva ni in kolikor torej tudi s posredovanjem ni dosegljiva, marveč je v posredništvu nenehno odlagana, kaj je tedaj z začetkom in koncem (klasične) znanosti?

Ker ni konca, tudi začetka ni. Konec sega v progresivno, začetek v regresivno neskončnost. Začetek znanosti, ki se utrjuje s proglašanjem razdvojenosti stvari na pojav in bistvo se lomi ob nedokončnosti konca znanosti. Če sovpadanje (istovetnost) pojava in bistva: prisotnega in prisotnosti obstaja le kot tendenca, se le kot tendenca začrtuje tudi nerazdvojenost stvari, razlika med pojavom in bistvom. Ob nemožnosti neizvorne izvornosti, dokončne preskočitve **zarez** med potjo (tendenco) in krajem čiste prisotnosti, se odmika tudi izvorna neizvornost razdvojitve (razlike). Kako naj bi bila možna več kot tendenciozna pot od istovetnosti do razlike, če pot od razlike

do istovetnosti ne more biti več kot tendenciozna? Toda ali se tedaj tendenca in z njo pot ne spreminjata iz sredine (posredovanja) v središče? V razsrediščujoče in razsrediščevano središče, pa vendarle središče?

Tu je treba poudariti, da analiza že vseskozi poteka z Marxovega gledišča, tj. gledišča čiste prisotnosti kot čiste navzočnosti, z gledišča možnosti ali nemožnosti njene **osvojitve**. Samo s tega gledišča se tudi da ugledati neizogibnost Marxove zahteve po prevratu. Revolucija je neizogibna, ker se edino še obstoječemu načinu osvojitve, osvojitvi po tendenciozni poti, čista prisotnost izogiba. Ker pot ne more preskočiti **zareze: prepada** med samo seboj in krajem čiste prisotnosti, naj ta preskok opravi prevrat. Prevrat je zato kritika poti, njene gole tendencioznosti in s tem kritika vsega obstoječega (prisotnega), torej tudi kritika doslejšnje znanosti, znanosti obstoječega prisotnega. Tej kritiki je kot taka podvržena seveda tudi Marxova znanstvena analiza prisotnega oziroma Marx se kot klasični znanstvenik v imenu prevrata podvrže avtokritiki: njegova kritika ni le kritika politične ekonomije ampak prav tako kritika same te kritike (zaključne formule politične ekonomije). Preskok od kritike na avtokritiko je zabeležen v že navedenem podpoglavju Fetiški značaj blaga in njegova skrivnost s prisposodbo zaokreta: »Predstavimo si končno, za spremembo (zur Abwechselung) ... (MEW 23-92)«. Tok znanstvene analize je nenadoma presekan, nastopi sprememba, zaokret, prevrat. Zapisani »končno« ni posledica predstavljanja, ni rezultat, temveč je postavljen »za spremembo«, kot novo izhodišče. Vpeljuje preskok na stališče čiste prisotnosti, preskok z golega gledišča čiste prisotnosti, na njen lastni kraj (stališče).

Preskok na stališče čiste prisotnosti, ki je tudi miselno izvedljiv le s prevratom, odpre vprašanje generativne (proizvodne) znanosti ne le v odnosu do klasične (interpretativne) znanosti, ampak predvsem v razmerju do same čiste prisotnosti. Miselni prevrat je najpoprej v tem: ne od pojava k bistvu, marveč od bistva k pojavu, ne od prisotnega k čisti prisotnosti, marveč od čiste prisotnosti k prisotnemu. Ta prevrat naj omogoči zavestno plansko kontrolo: nad-zorstvo.

Vendar pa **razlika**, ki raste iz tega prevrata, ona razlika med nad-zorstvom in pro-zornostjo, ter **prednost** nadzorstva nad prozornostjo, ki korenini v tej razliki, znova onečiščujeta čisto prisotnost. Če ni več **poti od** pojava k bistvu, pa ni izbrisana pot od bistva k pojavu. Pot ostaja. Z njo pa razlika med bistvom in pojavom, ki predpostavlja nadaljne razlike: razliko med proizvodnjo in nadzorstvom, razliko med prisotnostjo in prisotnim. Dokler je pot, dokler je ono »od ... k«, čiste prisotnosti, tj. istovetnosti prisotnega in prisotnosti ni. Dokler je pot, je prisotnost prisotna le tendenciozno: istovetna sta prisotno in odsotnost, ne pa prisotnost in prisotno. Prisotnost je odsotna, zakaj ni prisotnosti na poti, temveč je le prisotnost, kolikor je ta prisotnost čista prisotnost, prisotnost, ki je na svojem, njej lastnem kraju. Takšna prisotnost, prisotna prisotnost (bivajoča bit) pa je v svoji čistosti in enostavnosti tudi povsem prozorna, ob čemer postane vsakršno nad-zorstvo odveč, tako da se problem prednosti nadzorstva v odnosu do prozornosti ali prednosti prozornosti v odnosu do nadzorstva, produkcije do reprodukcije,

prisotnosti do prisotnega, sploh zastaviti ne more. Čista prisotnost je čista prozornost in drugega nič.

Toda, kar je docela pro-zorno, tega ne vidimo. Zremo skozi. Totalna pro-zornost je totalna evidenca, toda ne nje same. Ne pro-zornega samega, marveč tistega, kar vidimo skozi pro-zorno. Prozornost sama je nevidljiva. V tej nevidljivosti čista prozornost oziroma čista prisotnost nase ne pritegne nikakršne pozornosti, temveč usmerja vso pozornost na tisto, kar se skozi njo razpira. Kritična znanost kot generativna (ne le interpretativno znanost zaključujoča) znanost,* ki generira bistva (like, prisotnosti, ideje), je v svojem proizvajanju povsem apriorna ter tako tudi v tem izenačena s filozofijo. Kakor ima filozofija na svojem vrhu opravka le s čistimi bistvenostmi, kakor so v bogu pred stvarjenjem sveta, tako ima generativna znanost posla prav tako le z bitnostmi, kakor so pred svojo udejanitvijo: pred potjo do pojavnosti. Kako pa je s to potjo do pojavnosti? Ker generativna znanost ne začenja post festum, je pot njenih bitnosti do pojavnosti enakoznačna in istosmerna s potjo »dejanskega razvoja«.

Ključno vprašanje ob tem ostaja: čemu sploh pot do pojavnosti, ta pot onečiščevanja čiste prisotnosti? In kaj je z »dejanskim razvojem«? Hkratnost zahtev po generativni znanosti, po njenem udejanjenju in s tem po poti do pojavnosti, je pričujoča v Marxovi zahtevi po **zavestnem nadzorstvu** »dejanskega razvoja«: »družbenega življenjskega procesa, tj. materialnega produkcijskega procesa«. Materialni produkcijski proces, ki je enako značen in istosmeren s potjo udejanjanja idej generativne družbene znanosti, je pod nadzorom: teh idej kot prisotnosti?

Prisotnost, koliko je zares prisotnost, je čista prisotnost: čista pro-zornost in drugega nič. Kot taki ne more biti v nikakršnem odnosu do nadzorstva. Drugače rečeno: brž ko je vpeljeno nadzorstvo, je prozornost že tudi potisnjena, odrinjena v ozadje. Ne more biti razmerja med prozornostjo in nadzorstvom, ne da bi bilo nadzorstvo v ospredju, ne da bi bila čista pro-zornost v toku nadzorovanja zamegljena, kot taka odpravljena.

Od kod tedaj Marxovo vztrajanje na zedinitvi prozornosti in nadzorstva? Zakaj Marx spregleda, da sta prozornost v njeni čistosti in nadzorstvo nezdržljiva? In kako bi se dalo odnose sploh nadzorovati, če bi bili ti odnosi

* Izraz generativna znanost uvajam namesto izraza proizvodna znanost, ker so se začele tako poimenovati na proizvodnosti temelječe sodobne znanosti kot so »generativna estetika« itd. Noam Chomsky, ki je spodbudil te znanosti s svojo »teorijo transformacijske generativne gramatike (Cartesianische Linguistik, Tübingen 1971, str. 53)«, se giblje seveda povsem v Marxovem obzorju: »transformacijska pravila, ki pretvarjajo globinsko strukturo v površinsko strukturo (str. 49), tj. bistvo v pojav, so namreč pravila proizvodnje likov kot shem. »Sistem utrjenih pravil generiranja takšnih shem (str. 94)« naj v svoji trdnosti in nespremenljivosti zagotovi gibljivost in spremljivost npr. tudi »vrsto možnih družbenih sistemov (Sprache und Geist, Suhrkamp, 1970, str. 185)«: »kako naj bodo družbe nanovo strukturirane (str. 183)«. Ta pravila so torej nad-zorna (kontrolna) pravila, za katera v načrtni-zavestni kontroli tudi najbolj gre: »Imam občutek, da je najpomembnejša človeška sposobnost sposobnost za in želja po kreativnem samopovnanjanju, po svobodni kontroli vseh aspektov našega življenja in mišljenja.« (prav tam)

prozorni, tj. nevidni? Skratka: kako, da Marx spregleda, da je mogoče tisto, kar je prozorno, le spregledati, ne pa ugledati?

Pozornost generativne znanosti kot filozofije na njenem kraju, v epohi njenega **udejanjenja**, ki je prav v njenem **nenehnem udejanjanju**, je usmerjena predvsem, prav zaradi tendence k udejanjanju, v re-produkcijo in ne v samo produkcijo bistev (idej, predstav, prisotnosti). Pozorna je predvsem na pot bistva k pojavnosti in ne na omogočanje samih bistev; na istovetnos poti do pojavnosti in »dejanskega razvoja«, na to, da na »koncu procesa dela nastane rezultat, ki je bil že ob njegovem začetku v delavčevi predstavi (MEW 23-192)«, ne pa na generiranje same »predstave«. Zaradi dejanske udejanitve predstave (ideje, bistva), istovetnosti začetka in konca, je torej »za celotno trajanje dela potrebna tudi smotrnostna volja, ki se povnanja kot POZORNOST (prav tam)«.

Delo je po Marxu bistvo človeka. V samem bistvu človeka, v samem delu, četudi je to delo udejanjanje generativne znanosti, je torej to, da je njegova po-zornost usmerjena predvsem na proces dela, na pot predstav (bistev) do pojavnosti. Pozornost je »povnanjanje smotrnostne volje«, volje do predstav kot smotrov. Pred-stave so nekaj vidljivega, so iz-gledi (ideje); ne nekaj pro-zornega, pač pa nekaj neprozornega. Po-zornost je torej lahko usmerjena le na ne-prozorno. In prav kot takšna je pozornost, kolikor nadzorovanja brez pozornosti ni, pogoj nadzorstva. Nad-zorstvo je samozavedajoča se po-zornost.

Da je človek epohe generativne znanosti **pozoren** le na pot bistva do pojavnosti, pri čemer je najodlikovanejša pozornost ravno **nadzorstvo** odnosa med bistvom kot nečim **neprozornim** in »dejanskim procesom«, je potemtakem neizbežno. V toliko je neizbežno tudi Marxovo vztrajanje na nadzoro-vanju.

Nadzorovanje je neizbežna sestavina generativne znanosti. Vendar le v eni smeri. Videli smo namreč, da je generativna znanost dvoznačna in zato dvosmerna: je reprodukcija bistva, ki ji ustreza nadzorovanje, še poprej pa produkcija: omogočanje samih bistev. Proizvajanje bistev je proizvajanje iz-gledov: nečesa neprozornega. Neprozornega pa ni mogoče pro-izvajati sredi same neprozornosti. Pro-iz-vajati neprozorna bistva: razlikovane like je mogoče le v neki odprtosti, sredi prozornosti. Prozornost je odprt prostor proizvajanja neprozornih bistev: izgledov (likov) kot vzorcev (pralikov) re-produciranja.

Da pa ne bi bilo proizvajanje teh vzorcev po ničemer ovirano oziroma vsak čas možno, morajo biti vsak čas izbrisljivi (napravljlivi za prozorne) ne le odnosi kot vmesni prostor, ampak morajo biti vsak čas izbrisljivi in zamenljivi tudi sami vzorci. Torej je tudi pomen prozornosti dvoznačen, dvo-smeren. Enkrat dobi prozornost svoj pomen glede na brezpogojno probojnost pogleda, glede na vsakokratno očitnost bistva odnosov, zakaj po pre-vratu interpretativne v generativno znanost so odnosi skozi nadzorstvo primerljivi s svojim bistvom (vzorcem). Drugič dobiva prozornost pomen iz tega, da je prostor vsakega vzorca vsak čas pretvorljiv v brisan (prozoren) pro-

stor, v prostor za nek drugi vzorec, zakaj proizvedljivi vzorci so razpoložljivi vzorci.

Kolikor človek ne more gledati v dve smeri hkrati, kolikor je njegova pozornost najpoprej usmerjena le na nadzorstvo in kolikor se da prozornost kot tako edino spregledati, ne pa ugledati, Marx omogočevalne zmožnosti čiste prozornosti kot odpornosti (prostosti) odprtega prostora nikakor ni mogel **izrecno** zabeležiti. Zabeleži pa jo nehote ravno s tem, da spregleda spregledljivost prozornega, da očitnost bistva (tistega neprozornega) odnosov izenači s prozornostjo odnosov. Ko Marx očitnost neprozornega izenači s prozornostjo vmesnega prostora, nakaže hkrati, da prozornost ni brezmejna. Prozornost je prozornost, ker pogled skozi njo zadene na mejo prozornosti: na neprozorno. Tu pa se zaostri vprašanje tostranstva in onostranstva neprozornega. Tostranstvo neprozornega neizogibno napotuje na onostranstvo neprozornega in s tem na prostor, kjer nahajamo in kjer more nastopiti neprozorno.

Ker pa sta izenačena prozornost in očitnost, se Marx po preočitnem, po tem, kar je onstran neprozornostnega: prisotnosti (Platon: epekeina thes ousias) ne more spraševati. Ono je, toda kot nekaj nevprašljivega. Za filozofijo namreč.

Filozofsko gledano Marxovo prezrtje spregledljivosti prozornega, njegovo enačenje prozornosti in očitnosti, zato ni neka pomanjkljivost, marveč tista potrebna odlika, ki vzpostavlja filozofičnost njegovega mišljenja. Kajti od začetka filozofije (Platon) je filozofski začetek mišljenja v tem, da nahaja obvladujoči začetek vsega prisotnega onstran katerega ne teži, temveč si to teženje prepove. Ta prepoved filozofsko mišljenje vsakokrat, ko se približa obvladujočemu začetku, tistemu, kar je onstran prisotnosti, zavpogne nazaj vase, oziroma k izvoru možnosti te zaupognitve: k odsvitom (odrazom) obvladujočega začetka. Teh odsvitov ni brez »goste, gladke in sijoče površine (Platon, Politeia 510 a)«, površine, katere najizvrstnejši predstavnik je zrcalo, odsevalec slike: »kot neskritemu podobno napravljenega drugega (Platon, Sophistes 240 a)«. Zato tudi ni filozofskega mišljenja, ki ne bi mislilo v območju zrcala.

Filozofsko mišljenje je mišljenje čiste prisotnosti le, kolikor je hkrati tudi mišljenje zrcala; je prezenčno mišljenje, kolikor je zrcalno: reprezenčno mišljenje.

Zgodovina prisotnosti (biti) je zapisana, zgodovina zrcala, kolikor sploh ima zgodovino, še ne.

Kljub temu smo, če nas dosedanja razgrnitev Marxovega prezrtja prozornosti prozornega ni zadovoljila, zdaj prisiljeni, da si orišemo vlogo zrcala, kakršno ima pri Marxu. Kot marsikatere odločilna filozofska misel je tudi Marxova misel o zrcalu zapisana v pripombi in sicer v 18. pripombi k prve-mu poglavju Kapitala.

IV. SKRIVNOST ZRCALA

»Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: jaz sem jaz, se človek najprej BESPIEGELT v drugem človeku. Šele skozi odnos do človeka Pavla kot sebi enakega, se človek nanaša na sebe samega kot človeka. S tem pa mu tudi Pavel iz krvi in mesa, v svoji pavlovski telesnosti, velja kot pojavná oblika genusa človek« (MEW 23—67). Izraz bespiegelni sem prevedel iz dveh razlogov: najprej ni ustrezne slovenske besede, zaradi česar je mogoče ta izraz prevesti le s sklopom besed: ogledovati se v ogledalu ali ogledovati se kot v ogledalu, potem pa zato, da bi bila takoj očitna razlika med navedenim izrazom in nekim sorodnim nemškim izrazom: abspiegeln (zrcaliti, odsevati). Če bi namreč razliko med tema dvema izrazoma zbrisali, potem bi bil prvi stavek citirane pripombe nesmiseln. Če ta stavek beremo: Ker ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: jaz sem jaz, se človek najprej zrcali v drugem človeku, potem »drugega človeka« še zmeraj razumemo fichtejevsko ali kot odsevno zrcalo, s katerim prvi človek že pride na svet, torej kot čisto drugobit čiste prvobiti. S takšnim razumetjem torej že predpostavimo, da človek vendarle pride na svet z zrcalom. In kaj je tedaj z začetnim stavkom: »Ker ne pride na svet niti z zrcalom...«?

Zakaj človek ne bi bil fichtejevski filozof: jaz sem jaz? Ali kar je isto: Zakaj človek na svet ne bi prišel z zrcalom? Zakaj naj ne bi več veljala descartesovska misel: Mislim, torej sem? Dokaznega odgovora ni. Kakor v Descartesovem stavku »torej« ni posledica dokazne zveze, tako tudi v Marxovem stavku »ker« ne vpeljuje neke izvedene misli. Marxov stavek je prav tako absolutno fundamentalen kot je Descartesov. Zato v skladu s celotno filozofsko mislijo za njega ni nobenega fundamenta več, na katerega bi se ga dalo še zavesti, kar pomeni, da je nedokazljiv in kdor bi zahteval dokaz še zanj, bi — po Aristotelu — pokazal le filozofsko ignoranco. Dejansko bi se moral stavek zato začeti: Človek se najprej BESPIEGELT v drugem človeku, **torej** ne pride na svetu niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: jaz je jaz.

Človek se ne zrcali, se ne odseva v drugem človeku. »Drugi človek« ni niti odsev prvega človeka niti zgolj »gosta, gladka in sijoča površina«, od katere bi se odbijala podoba (slika) prvega človeka. Drugi človek, filozofsko rečeno, ni nikakršna senca prvega človeka, temveč je zares nekaj drugega in na določen način tudi pred prvim človekom. Prvi človek se v drugem človeku ogleduje kot v ogledalu (bespiegel sich). Drugi človek ni le površina zrcala, ampak zrcalo samo: celo zrcalo. Je zrcalo, ki na svoji površini ne zrcali likov, temveč like proizvaja. Toda ali je proizvodno zrcalo* sploh še zrcalo? In kako je s človekom, ki na svet ne pride z zrcalom, marveč med zrcala? Med zrcala, ki nenehno proizvajajo vna-prejšnje like njega samega? Katerih vnanjost mi šele kaže mojo notranjost? Kako je s človekom, ki na svet ne pride s svojo drugobitjo, temveč med druge biti?

* J. Derrida s prisposodbo ekrana dejansko opisuje prav proizvodno zrcalo. Glej La dissémination (5. L'écriT, L'écriAn, L'écriN), Critique, n. 261, feb. 1969.

Proizvodno zrcalo je zastor kot edino možno prizorišče. Odstira v tem, ko zastira, zakaj vselej je **čisto** prizorišče, ne da bi bilo kdaj **vse** prizorišče. Izza vsakokratnega prizorišča ni ničesar, pa vendar je prizorišče vsakokrat drugačno, kar pomeni, da je vsakokrat drugačen tudi oni prvi človek, da je njegova bit kot v drugem ugledana prisotnost vsakokrat en proizvod, toda nedokončan proizvod. Vsakokratno drugačnost prizorišča more proizvodno zrcalo kot zastor odstirati zato, ker ostaja v svojem odstiranju vseskozi prav zastor, ker je njegova vseskozna zaprtost pogoj vsakršni odprtosti. Kar se prikaže, je hkrati že tudi odtegnjeno, potegnjeno s prizorišča. Kam? Izza prizorišča, kjer torej ni mogoče ničesar uzreti. Kakor vsakršno prizorišče na prizorišču, vsakršna podvojitve ali pomnožitve prizorišča da lahko le prizorišče, tako po drugi plati izza prizorišča ne more biti še enega prizorišča kot prizorišča. Izza prizorišča ni **nič** prizoriščnega. Nas **nič** ne čaka. Nič nas **ne** čaka. Vendar vprašanje niča ostaja, kakor ostaja ob tem ničü vedenje, da bi odprtje zastora kot edinega prizorišča ne razkrilo novega prizorišča, marveč povzročilo razcep zastora, razrušenje prizora: razbitje zrcala.

Edino ta morda (?) nemožna možnost zagotavlja proizvodnemu zrcalu njegovo zrcalnost. Ker izza proizvodnega zrcala kot zastora ni nič, ker je njegova onstranost le v tostranosti, globina le na površini, bistvo le v pojavnosti, vir proizvodnje le v proizvodnji sami, se to zrcalo **ne more ozirati** nazaj vase ali sploh nase, **se ne more samo-reflektirati**, priti na svet z lastno podvojitvijo (zrcalo je zrcalo, to je prvemu, omogočalo gledanje in ogledovanje, mora biti samo do sebe slepo, se mora spregledati. Oziroma: če hoče ugledati samo sebe, mora prebiti svojo samotnost, mora imeti nezaustavljivo željo po drugem kot zrcalu. Zrcalnost proizvodnega zrcala je potemtakem v tem, da ne more biti zrcalo po sebi in za sebe, temveč zmeraj le zrcalo prvega kot drugega in za drugega. Proizvodno zrcalo je zrcalo, kolikor nenehno spregleduje samo sebe, ko na svoj zastor prepušča prehitevajoče se like kot slike drugega.

Kot vidljivi: kot izgledi so liki zato vselej že v položaju slik. Nikdar niso prepuščeni, odstrti kot taki v svoji čistosti. Odstirajo se torej skozi dvojno zastiranje: skozi zastiranje zrcala v njegovem nezastiranju nase in skozi medsebojno zastiranje v nenehnem prehitevanju enega po drugem. Poslednje zastiranje počiva v prvem, kajti prav to, da se zrcalo v svoji proizvodnji ne ozira nase, k izvoru svoje proizvodnje, spreminja ta izvor v nekaj neizčrpnega, kar poraja ono prehitevanje. Ker se proizvodnja ne ozira k svojemu izvoru kot svojemu **začetku**, se ne more nikdar **dokončno** zaokrožiti: dopolniti.

Tako ni nikakršnega vselejšnjega lika (prisotnosti: biti) in vsakokratni lik je vselej že prehitevan s proizvodnjo drugega lika, kar lik pretvarja v sliko: prisotnost v nekaj manj, proizvodnjo pa v nekaj več kot prisotno. Proizvodno zrcalo s svojo več kot prisotno proizvodnjo vzpostavlja torej neizbrisljivo razliko med prisotnostjo in prisotnim. **Ker je lik zmeraj že v položaju slike oziroma slika zmeraj že na mestu lika, ni prisotne prisotnosti.**

Človek, ki se najprej ogleduje v drugem kot zrcalu, ni nikdar prisoten v svoji čisti (izvirni) prisotnosti. Nikdar ni v neposrednem odnosu do samega

sebe, temveč le posredno preko drugega. Zato Marx že v Pripombah k Millu o razmerju med prvim in drugim, zapiše: »Recimo, da sva producirala kot človeka: vsakteri od naju bi v svoji produkciji **dvojno potrjeval** samega sebe in drugega ... zato bi bil **srednjik** med tabo in rodom ... **Najine produkcije bi bile prav toliko zrcal, iz katerih bi se najini bistvi svetili drugo drugemu** (entgegenleuchtete).« (MEW, Ergz. B. str. 462 in 463) Človekova refleksija zato ni nikdar čista samorefleksija, temveč vselej refleksija skozi drugega. Odsevam se v sevanju drugega. Ni moja produkcija tudi moje zrcalo, marveč je moje zrcalo produkcija drugega. Skozi svojo produkcijo še nisem v odnosu do sebe samega, kar pomeni, da sem kot tak, kot reflektiran, proizvod drugega. Sem proizvod drugega, (drugih) ali družbeni proizvod. V tem je bistvo Marxovega pojmovanja človeka kot družbenega proizvoda, kot družbenega bitja. Človek je samoproizvod, toda le skozi drugega in po drugem. Se natančneje: preden je človek proizvod samega sebe, je proizvod drugega. Dokler ni drugega, tudi prvega ni. Vnanost drugega je pred notranjostjo prvega.

Prav zaradi tega proizvodnja človeka ni nikdar le samopotrjevanje, ampak vselej »dvojno potrjevanje«. (Dvojno je seveda prva beseda množčnosti in zato je treba tu in povsod drugod brati »dvojno« kot **mnogokratno**: kar se ponavlja in vrača, toda nikdar ne vrne dokončno v neponovljivo, **enkratno**.) Najprej se potrjujem (1), v drugem, da bi se v tem potrjevanju (2) sam potrjeval (3) kot potrjevanje (4) drugega. Faktično se to »dvojno« potrjevanje zaradi »vzratnosti« (prav tam: »To razmerje je pri tem vzvratno /wechelseitig/, s tvoje strani bi se dogajalo, kar se dogaja z moje.«) takoj pretvori v mnogokratno, četverno potrjevanje, ki ga Marx v Pripombah tudi podrobno opiše. Katero potrjevanje predstavlja v tem razmerju prvo in katero četrto stran, je odvisno od razmerja samega. Od razmerja samega, v katerem tako proizvodnja prvega kot drugega človeka nastopa kot zrcalo, je odvisno, kdo je najprej prvi in kdo drugi, to je zrcalo. Zrcalo, ki ne odseva, temveč sveti nasproti (entgegen-leuchtet).

Na tem mestu se je že tudi izkazalo, da je drugi človek zrcalo kot proizvajalec, da je zrcalo pravzaprav njegovo proizvajanje, iz katerega seva bistvo (esenca) človeka, ne pa eksistenca: tisto obče (splošno), ponovljivo, ne pa posamezno in neponovljivo, tisto enako in zato skupno (vrstno), ne pa razno-vrstno. Če Marx v navedeni pripombi Kapitala govori, da je človek v odnosu do sebe samega le skozi odnos do drugega kot »sebi enakega«, da je torej v odnosu do samega sebe le, kolikor je to dvojen (beri spet: mnogokratno vzvraten) odnos in kolikor je dvojnost tega dvojnega odnosa v posredovanosti skozi nekaj enakega: občega: ponovljivega: enovrstnega: bistvenega, tedaj človek ne more biti v **odnosu** do samega sebe nikdar kot do nečesa od vsega drugega različnega (raznovrstnega), marveč le kot do nečesa eno (enako)-vrstnega: kot do, kakor pravi Marx, »pojavnne oblike genusa (rodu, vrste) človek«. Človek je lahko v **odnosu** do svoje **eksistence** le kot do **pojavnne oblike**, kakor mu je le **pojavnna oblika** tudi »telesnost« drugega človeka. Pri čemer pa je razmerje med pojavno obliko in bistvom seveda enako razmerju med prvim in drugim človekom: pojavnna oblika je kot zrcalo bistvu **pred** bistvom. Prvi človek zre svoje bistvo **najprej** v pojavnih oblikah drugega.

Svojo proizvodnjo moremo gledati, to je zapopasti samo, če obstaja proizvodnja (enaka) drugega. Šele ta proizvodnja mi omogoča zaupognitev nazaj vase: refleksijo.

Za odnos do samega sebe, ki je kot odnos za Marxa, prav tako kot za vso filozofijo, še zmeraj refleksijski odnos, mi zgolj moja proizvodnja potemtakem ne zadošča. Moja proizvodnja še ni moja refleksija. Med mojo proizvodnjo in mojo refleksijo obstaja razlika. Razlika, ki se kaže v **nezadostnosti** moje proizvodnje.

Kako more tedaj Marx ob analizi delovnega procesa kot bistva človekove proizvodnje, zaključiti: »Zadostovala sta nam človek in njegovo delo na eni strani, narava in njena snov na drugi.« (MEW 23—199) In stavek po prej: »Zaradi tega nam ni bilo treba predstaviti delavca v razmerju do **drugih** delavcev.« Za predstavitev delovnega procesa, v »njegovih enostavnih in abstraktnih momentih«, za predstavitev dela kot »večnega naravnega pogoja človeškega življenja«, zadošča **odnos** človeka do narave, odnos, ki ni nič drugega kot delo: delovni **proces** sam. Predstavitve odnosa do drugega, skozi katerega je šele mogoč odnos do samega sebe, ni potrebna, da bi bilo **zadosteno** predstavitvi delovnega procesa, t. j., da bi prišli do **zadostnega razloga** dela (proizvodnje).*

Kaj sledi iz **razlike** teh predstavitev? Pomeni, da obstaja **razlika** med tem, **kaj** je človek, in med tem, **po čemer** človek je to, kar je? Da obstaja nadaljnja razlika, razlika med predstavitvijo dela in delom samim, kakor tudi razlika med odnosom človeka do samega sebe in predstavitvijo tega odnosa? Da je odnos do samega sebe, čeprav refleksijski odnos, za Marxa še zmeraj predteoretski odnos? Da zaradi **razlike** med eno in drugo predstavitvijo nista mogoči obe predstavitvi hkrati? Katera predstavitev je pogoj drugi, če sta sploh medsebojno pogojeni? In če je predstavitev dela: odnosa človeka do narave pogoj predstavitvi odnosa med enim in drugim človekom, kakor tudi odnosa človeka do samega sebe, ali ni po drugi plati predstavljanje dela v resnici predstavljanje drugega kot zrcala? Kajti kako naj **predsta-**

* V Marxovih tekstih sicer lahko zasledimo večkratno razlikovanje med delom in proizvodnjo. V Pariških rokopisih je razliko pomena dela in proizvodnje mogoče razbrati iz naslednjih stavkov: »Nacionalna ekonomija zakriva odtujitev v bistvu dela s tem, da ne motri **neposrednega** razmerja med **delavcem** (delom) in produkcijo. Po nji se kaže narava kot njegovo delo in njegova dejanskost ... Izhajali smo iz nacionalnoekonomskega dejstva, **odtujitve** delavca in njegove **proizvodnje**. Izrazili smo **pojem** tega dejstva: **odtujeno, povnanjeno** delo.« (MEW, Ergzb. I 513 in 518) Torej ne gre za to, da bi bila proizvodnja za razliko od odtujenega dela ali sploh dela nekaj neodtujenega in izvirnega. Odtujeno delo je »pojmem« odtujene proizvodnje, delo »pojmem« proizvodnje.

V prvem zvezku Kapitala je razmerje med proizvodnjo in delom takšnote: »Če motrimo ves proces z vidika njegovega rezultata, produkta, se oba, delovno sredstvo in predmet dela pojavljata kot produkcijski sredstvi in delo samo kot produktivno delo.« (MEW 23—197). V pripombi Marx navaja, da ta opredelitev produktivnega dela ne zadošča za »kapitalistični produkcijski proces«, ker delo namreč ni produktivno delo glede na rezultat dela, temveč glede na povečevanje kapitala. Proizvodnja je torej uvajana glede na rezultat dela.

vim delo, si ga stavim predse kot moje delo, čeprav v njegovi »enostavni in abstraktni obliki«, kako naj predstavim svoje bistvo, če pa sploh še nisem v odnosu do samega sebe? Dokler nisem namreč v odnosu do drugega? Dokler nisem v odnosu do sevajočega: proizvodnega zrcala? Ni predstavljanje dela predstavljanje tega zrcala? Predstavljanje zrcala, **preden** se človek zapogne nazaj k sebi? Preden na površini zrcala zagleda svoj lik? Ali pa je to zagledanje že zagledanje njegovega lika, ne da bi ga prepoznal kot takega?

Za nas je odločilno, da sploh obstaja **razlika** med odnosom do dela kot bistva človeka in odnosom človeka do samega sebe kot človeka. Da obstaja **presežek** odnosa nad delom, da torej ni **čiste istovetnosti** med človekom in delom. Ker človek ne pride na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: jaz je jaz, marveč kot delavec, katerega nezadostna zadostnost je v tem, da je v svojem delu glede na sebe samega lahko in neizogibno slep, se mora najprej ogledovati v drugem delavcu kot ogledalu. Ker je človek kot delavec v odnosu edino do narave, ki je nekaj le v delovnem procesu, izven tega procesa »v ločenosti od človeka« pa »ni nič«, zaradi česar človek med njo in seboj ne more vzpostaviti **razlike**: pogoja samo-zrcaljenja (samorefleksije), je vezan na **razliko med njim in med drugim (izvorom in zrcalom)**, na razliko, ki ne dopušča, da bi bil delovni proces res kdaj povsem »enostaven in abstrakten«, temveč **dopušča**, le **različne** delovne procese, na različnost katerih zadene človek, brž ko pride na svet, to je, brž ko začne delati. Šele preko **razlike** med delovnimi procesi, iz **gibanja** razlik med njimi, ki delovne procese kot take **presega**, prihaja človek kot delavec do svoje **istovetnosti**: do dela kot svojega bistva (svoje prisotnosti).

Do sebe kot takega: kot delavca prihaja človek le preko razlike z drugim, preko razlike z drugimi v celoti. Preko te razlike z drugim, iz katere se mi drugi kaže kot zrcalo, iz katere se mi delo drugega kaže kot zrcalo mojega lastnega dela, sem prepuščen prostoru, ki pripušča delo drugega kot

Ta način vzpostavljanja razmerja med delom in proizvodnjo je še bolj razviden iz drugega zvezka Kapitala: »Toda **produkcijski proces** sam more pogojiti prekinitev **delovnega procesa** in zato delovnega časa, vmesni prostor, v katerem je predmet dela **prepuščen** učinkovanju **fizičnih procesov** brez nadaljnega sodelovanja človeškega dela. Produkcijjski proces, zato funkcija produkcijskega sredstva, se v tem primeru nadaljuje, čeprav je delovni proces prekinjen in zato funkcija **produkcijskega sredstva kot delovnega sredstva**.« (MEW 24—125) Ko je produkcija enkrat že povzročena po delu, se lahko nadaljuje tudi sama. **Toda ni produkcije brez dela.**

V vseh navedenih primerih nastopa torej delo kot bistvo proizvodnje. In dalje: vsako delo je proizvodnja, čeprav vsaka proizvodnja neposredno ni delo. Proizvodni proces je enotnost delovnega in fizičnega (naravnega) procesa, toda naravni proces ni proizvodni proces, če ni že usmerjen po delovnem procesu. Ostaja vprašanje, kaj je naravni (fizični) proces kot tak oziroma, kaj je narava? Kolikor je narava za Marxa nekaj le, če ni ločena od človeka, če ni »v ločenosti od človeka (MEW Ergzb. I, str. 587)«, torej izven delovnega kot proizvodnega procesa pa »za človeka ni nič (prav tam)«, ni tedaj narava za Marxa tisto, kar predstavlja drugo stran proizvodnje, drugo stran človeka kot zrcala? Narava, »v ločenosti od človeka«, kot ono izza površine zrcala, ni nič.

obvladujoči začetek (arhe) mojega začenjanja. Delo kot obvladujoči začetek je torej zmeraj že delo drugega oziroma, glede na mene, zrcalo. Ali: **obvladujoči začetek kot delo je zmeraj že v položaju zrcala**. Zato to zrcalo tudi je proizvodno, ne pa odsevajoče zrcalo.

Platonova razlika med obvladujočim začetkom, onstran katerega ni mogoče, marveč je mogoča le zaupognitev nazaj k njegovim odsevom na »gosti, gladki in sijoči površini« ter nad to površino kot zrcalo, je zdaj **kot taka** brisana, t. j. premeščena v razliko med tostranstvom (površino) in onstranstvom (globino) zrcala. Ker pa je globina zrcala le v površini zrcala, ker onstran površine ni nič, ker je onostranstvo torej nič, zaradi česar **je vse, kar je**, v tostranstvu, je razlika ne le premeščena, ampak nenehno odlagana. Razlika **se kaže** kot razlika do ničā ali nična razlika.

Čprav torej razlike med obvladujočim začetkom in zrcalom kot takim ni več, ostaja platonizem v tem, da je tudi zdaj onstran tega, kar je že tako in tako »onstran prisotnosti«, prepovedano misliti. Sama prepoved je prepovedana, zato se Marxu vprašanje po onstran sploh ne postavlja kot vprašanje. Vse, kar se dogaja, se dogaja v prostoru obvladujočega začetka (dela) kot zrcala.

Ker je površina globina zrcala: zastor edino prizorišče, je pro-zornost razumljena iz prostora pred zastorjem, iz neoviranega pogleda na pri-zorišče na-stopajočih likov. Prozornost prozornega prostora se kaže ne le kot omogočanje očitnosti likov, ampak kot očitnost likov samih. Prozorno prostora je v svoji prozornosti prezrto, ker je prezrta pre-očitnost prizorišča kot zastorja, prostora pred zrcalom kot pred-prostora. Prezrto ostaja, da je obvladujoči začetek vselej že v položaju zrcala lahko le zato, ker je površina tega zrcala kot proizvodnega zrcala zastor, torej zastirajoča in ne odbijajoča površina. Ko zastor odstira očitne: neprozorne like v prozorni pred-prostor, hkrati zastira te like v njihovem medsebojnem prehitevanju, ker poprej vselej že zastira sproščajoči prostor uprizarjanja: pro-zornosti kot pre-očitnosti, ki neprozornim likom v njihove očitnosti odpira kraj nastanitve.

Ta pro-zornost kot pre-očitnost, ki je kot taka nekaj ne-očitnega, je razločena le v »ločenosti od človeka«; zato kot **nič**, pri čemer je ta nič razumljen prav iz ne-očitnosti: ne-navzočnosti: ne-prisotnosti, iz **pro-zornosti**, ne pa iz **pro-zornosti**.

Tako (ali sploh) razumljeni nič ne onemogoča predstavitve položaja, v katerem je obvladujoči začetek vselej že nadomeščen z zrcalom in narobe, onemogoča pa misliti **isto** obvladujočega začetka in zrcala.

Vsekakor ob tem, ko je obvladujoči začetek zmeraj že v položaju zrcala, v položaju prehitevanja likov (bistev, prisotnosti) enega po drugem, nek stalen lik ali prisotna prisotnost ni mogoča. Kaj to pomeni za znanost? Za razmerje med filozofijo in znanostjo?

Znanost se je po Platonu prisiljena »posluževati predpostavk, v tem ko se ne vrača k začetku, ker se namreč ne more povzpeti čez predpostavke (Politeia 511 a)«. Predpostavke so znanosti nekaj popolnoma jasnega in zato znanstveniki ne polagajo računa »o njih niti sebi niti drugim«, kot da bi bilo to že vsem očitno: »od tu začenjajoč grede takoj dalje in prispejo na ta na-

čin upravičeno do tega, zaradi česar so začeli z raziskovanjem (510 d)«. Pot znanosti je enosmerna; od predpostavk do rezultata.

Filozofija kot »dialektična znanost (511 c)« ubira drugačno pot: »predpostavk ne jemlje za začetke, marveč resnično kot predpostavke, obenem kot pristop in stečišče, dokler tako, dospevši vse do brezpredpostavljenege na začetek vsega, tega ne dojame in se **zopet**, držeč se vsega, kar je sovsnvo z onim, ne povzpne h koncu, ne da bi se poslužila kakorkoli čutno zaznavnega, temveč le idej samih, ter konča tako pri idejah (511 b in c)«. Pot filozofije je sem in tja pot: od predpostavk do brezpredpostavljenege in nazaj k predpostavkam.

Brezpredpostavljeno je obvladujoči začetek vsega, kar je, zaradi česar preko njega ni mogoče, temveč je mogoča le zaupognitev nazaj k predpostavkam. Ob tej zaupognitvi se predpostavke izkažejo kot slike obvladujočega začetka.

Obvladujoči začetek je izvorni lik ali lik likov (prisotna prisotnost), predpostavke so odsevi: slike tega lika. Torej tudi samo območje idej obvladuje prispodoba zrcala. Filozofsko mišljenje ne more misliti, če ne misli glede na zrcalo: glede na razliko med izvornim likom in njegovo ponovitvijo v sliki. Edino v tej razliki je njegovo gibanje lahko sem in tja gibanje, t. j. dia-loško gibanje.

Filozofsko mišljenje, ki se giblje v krogu od predpostavk k brezpredstavlienemu (izvornemu začetku) in spet nazaj k predpostavki, v krogu od navideznege začetka k resničnemu začetku in spet nazaj k navideznemu začetku, torej k resničnemu koncu; filozofsko mišljenje, ki kroži v prostoru med resničnim začetkom in njegovim koncem kot zrcalnim odsevom, je ta konec (predpostavko) utemeljujoče mišljenje. Znanstveno dojemanie, ki že samo predpostavko, t. j. konec, jemlje kot resnično izhodišče (začetek), se nikdar ne vrača, nikdar ne zaupogne nazaj k sebi in k svojemu izhodišču, se torej nikdar ne utemeljuje, marveč gre vedno dalje in dalje. Ker znanost odseve zrcala privzema kot izvorne like same, ne pozna gibanja v prostoru **med** zrcalom in izvorom, temveč zgolj **premočrtno** v neskončnost izgubljaajoče se gibanje, ki pa se lahko seveda **kvantitativno** stopnjuje. Rezultati znanosti tega brezcilnega gibanja ne prekinejo, ker so vselej le začasni in sami v sebi neutemeljeni: brezciljni, če jih skupaj z utemeljitvijo predpostavk ne utemelji filozofija. Znanost sama v sebi je torej zmeraj že na poti, ki ni prava pot, namreč za filozofsko mišljenje, na poti, ki se, **filozofsko gledano**, nenehno končuje v brezpotju.*

* K. H. Vollkmann-Schluck: »Če je naša pot izginjanje poti nazaj, tedaj smo na kraju poti prispeli do razpotja, tako da je potrebno, če hočemo iti dalje, odpiranje neke nove poti, ki je po svoji plati, če naj ostane pot, enostnost poti tja in nazaj. . . Neskončne poti sploh niso nikakršne poti, ker na njih, čeprav se nenehno gibljemo, dejansko ne napredujemo niti koraka. Poti so 'končne', omejene namreč z nekim ODKOD in KAM, meja pa torej dopušča, da pot je pot.« (Put mišljenja u modernem svijetu, Praxis, 1971, šteV. 5, str. 726 in 727.)

Na poti je znanost le, kolikor nikdar ni zgolj samo v sebi, ampak obenem v filozofiji in po filozofiji, ki jo — izgubljeno — vrača na pravo pot. Ji v vsakokratnem brezpotju nanovo utira: začrtuje pot. Razkriva predpostavke prav kot predpostavke ter njene rezultate, rezultate znanosti razloži in razporedi v luči brezpredpostavljenega. V tem je materinstvo filozofije, otroštvo znanosti: razmerje, ki ga je spoznala in pripoznala, kakor smo videli, s Platonom prav filozofija, znanost pa ga skušala vseskozi prezreti in zanikati.

S premikom razmerja med obvladujočim začetkom in zrcalom, med brezpredpostavljenim in predpostavkami, se premakne, kolikor so znanosti vezane na predpostavke, filozofija pa na brezpredpostavljeno, tudi razmerje med filozofijo in znanostmi. Če je izvor zmeraj že v položaju zrcala, brezpredpostavljeno zmeraj že v položaju predpostavke, je tudi filozofija zmeraj že v položaju znanosti.

Vendar ti premiki ne pomenijo niti **zničitve** razmerja med nasprotji niti **izenačitve** med njimi, kar bi bilo navsezadnje isto. Razmerje in s tem napestost med predpostavko in brezpostavljenim ostaja. Edino tako **se** brezpredpostavljeno sploh lahko **znajde** v položaju predpostavke: zastorja kot edinega prizorišča. Edino tako **se** sploh lahko **znajde** v položaju znanosti: **se** meta-fizika sploh lahko **znajde** v položaju fizike; **se** znajde, ne pa izgubi.

Kakor izvor (obvladujoči začetek) v položaju zrcala ni poprejšnje odsevno zrcalo, temveč je proizvodno zrcalo, tako tudi brezpredpostavljeno v položaju predpostavke ni kar enostavno predpostavka: torej tudi filozofija ne kar enostavno znanost. Tako da bi preostale zdaj le predstavke oziroma le znanosti. V tem pomenu ne preostane ničesar. Predstavke so predpostavke le v razmerju do brezpredpostavljenega in znanosti obstajajo kot znanosti le v razmerju do filozofije; kraj filozofije kot filozofije je kraj znanosti kot znanosti. Brezpredpostavljeno v položaju predpostavke je še zmeraj tisto, onstran česar se ne da. Je razpoložljivo, t. j. nenehno znova vzpostavljivo in nadomestljivo: v svoji tostranosti, ne pa onostranosti.*

Onstran njega se ne da prav zato, ker je onostranost, kolikor JE, le tostran: na prizorišču zastorja. Razpoložljivo je (kolikor je nenehno v položaju predpostavke) brezpredpostavljeno, ni pa razpoložljiva sama ta razpoložljivost: neizogibnost nenehnega vzpostavljanja brezpredpostavljenega kot predpostavke, t. j. neizogibnost nenehnega začrtovanja poti. Nenehno začrtovanje poti je nenehno črtanje poti. V tej isti res da ni neke stalne poti, toda tudi brezpotja ni. Ne le, da ga ni, ampak se do brezpotja sploh priti ne da, ker **do** njega ničesar ni. Priti do brezpotja bi v tem gibanju pomenilo isto kot priti onstran brezpredpostavljenega. Kakor je razpoložljivo le razmerje med brezpredpostavljenim in predpostavko, ni pa razpoložljiva neizogibna igra znotraj tega razmerja, tako je tudi pot sicer nenehno razpoložljiva: v položaju brezpotja, toda prav zaradi tega nikdar nerazpoložljiva, izbrisana

* S. Žižek: »le prisotno — sedanja površina, prepuščena skozi zrcalo, je lahko razpoložljiva« (Rokopis Bolečina razlike, str. 26, primerjaj

v izenačitvi z brezpotjem. Nenehno začrtovanje poti; nameščanje brezpredpostavljenega na položaj pred-postavke: spravljanje filozofije v položaj znanosti, napravlja vsa ta razmerja, torej tudi razmerje med filozofijo in znanostjo, za nerazpoložljivo razpoložljiva. **Ce je obvladujoči začetek v položaju zrcala proizvodno, ne pa odražajoče zrcalo, je filozofija v položaju znanosti prav tako proizvodna oziroma generična, ne pa odražajoča znanost.** Predpostavka te znanosti je nepredpostavljena predpostavka oziroma izvorna predpostavka. Zato ne potrebuje še nekakšnega dodatnega: filozofskega utemeljevanja. Sploh nikakršnega utemeljevanja.

Narobe. Generične znanosti utemeljujejo, namreč mene kot prvega nasproti drugemu kot proizvodnemu zrcalu. Ker ne pridem na svet niti z zrcalom niti kot fichtejevski filozof: jaz je jaz, se najprej ogledujem v **drugem** človeku oziroma njegovi proizvodnji. Najodlikovanejša proizvodnja drugega pa je prav znanstvena proizvodnja ali proizvodna (generična) znanost. Najodličnejše drugega kot proizvodnega zrcala je proizvodna znanost, kajti znanstvena proizvodnja je tista proizvodnja, ki je istovetna z bistvom človeka kot subjekta: z »zavestno načrtno kontrolo«. Ker se kot prvi zmeraj prepoznam šele v drugem in ker me na ta način drugi utemeljuje **pred** mojim samoutemeljevanjem, **sem**, kolikor sem na ravni tega, kar zares je, utemeljevan po proizvodni (generični) znanosti ter se prav v njej prepoznam kot to, kar po bistvu sem.

Toda le po bistvu. Ker obstaja **razlika** med odnosom do dela kot bistva človeka — vseskozi se gibljem v razponih Marxove misli — in odnosom človeka do samega sebe kot človeka, **razlika**, ki se je skazala kot **razlika** med razpoložljivostjo in nerazpoložljivostjo same razpoložljivosti, mi prepoznano bistvo kot prizorišče zastorja le zastrto odstira svoje po-reklo v več-ali-manj-kot-pre-po-znanem: v več-ali-manj-kot-pri-sotnem. S tem pa tudi **razliko** do njega.

Ta razlika, ki se odstira edino skozi nemožnost odražajoče znanosti, da bi dospela od prisotnega do prisotnosti oziroma generične znanosti, da bi od prisotnosti same dospela do prisotnega, ta razlika, ki se odstira torej edino skozi nemožnost prisotne prisotnosti kot čiste prisotnosti, ostaja zato sama zastrta. Razlika, ki se odteguje in izmika; zakriva. Kot skrivnost, ki je prisotna le tostran zrcala, sicer pa ni nič.

Znanost, ki se je na svojem njej lastno nelastnem kraju izkazala kot proizvodna (generična) znanost, skrivnost potemtakem dokončno nikdar ne more odpraviti. Ker je pot **do** prisotne prisotnosti kot čiste prisotnosti nemožna, saj je ta pot zmeraj **že** v položaju brezpotja: v položaju prisotne prisotnosti, kajtip risotna prisotnost je za pot ravno brezpotje (konec poti), znanost ne more priti do svojega konca, do **čiste enosti** bistva in pojava kot **odprave** skrivnosti. Ne more priti, ker v položaju svojega konca zmeraj **že je**.

»Zmeraj že«: najpoprej seveda v svojem začetku kot **vselejšnjem** značenjanju. Začetek znanosti: **razdvojenost** stvari na bistvo in pojav je zmeraj **že** v položaju konca znanosti: v položaju **nerazdvojenosti**. Ni čiste nerazdvojenosti, ker ni čiste razdvojenosti. Ni čistega konca, ker ni čistega začetka.

Vprašanje konca znanosti se zato nenehno vrača k vprašanju začetka znanosti. Nenehno se vrača na njun medsebojni položaj. Krog tega vračanja je mogoče prebiti zato le tako, da se zaustavimo na položaju in v položaju položaja, raz-mislimo to **isto**, ki nudi hkratnost **istovetnosti** in **razlike** med začetkom in koncem, med brezpredpostavljeno in predpostavko, med izvorom in zrcalom, med filozofijo in znanostjo. Zakaj, to gibanje med enim in drugim je možno le, kolikor je tudi **istovetnost** zmeraj že v položaju **razlike**, v **položaju**, ki je ISTO razlike IN istovetnosti. To pomeni, da ni niti istovetnosti **pred** razliko niti razlike **pred** istovetnostjo, da ni niti čiste istovetnosti niti čiste razlike.

Zato iz tega, da »bi bila vsa znanost odveč, če bi pojavna oblika in bistvo stvari **neposredno** sovpadala«, ni mogoče zaključiti, da sovpadata **posredno**. Preden je možno kakršnokoli neposredništvo ali posredništvo, oni kompromis zasnavajoče kompromitiranje, je položaj razpoložljivosti: sovpadanje je zmeraj že v položaju razpadanja (razhajanja, razdvajanja). S tem pa se tudi vprašanje, ali je znanost odveč ali ne, preseli.

Preseli se v vprašanje po ISTEM pojavu IN bistva, znanosti IN filozofije, zrcala IN izvora. Po ISTEM, ki se na površini zrcala kaže kot skrivnost, sicer pa ni nič.

Bistveno zgodovinsko razmerje med utopijo in znanostjo

Ivan Urbančič

I. Razumevanje in pot

S postavitvijo teme »**utopija in realnost**« se filozofskemu razgovoru zastavlja neko tehtno vprašanje, ne da bi bila v njem že vnaprej jasno vidna tudi smer premisleka na poti odgovarjanja na to vprašanje. Poskus odgovarjanja zadene zato najprej na oviro nekega mnogopotja, kjer se zdijo vse poti možne in enakovredne. Le ozirajoč se na lastni bistveni zgodovinski horizont bi premislek morda lahko našel »pravo«, t. j. bistveno bitno zgodovinsko odgovorno pot premisleka utopije in realnosti. Tako najdenje je torej mogoče le, če smo kot zgodovinski ljudje že vnaprej izpostavljeni v tistem horizontu, kjer se odgovornemu, temu horizontu hote izročnemu premisleku šele lahko odpira njegova pot.

Širše izvajanje bi lahko pokazalo, da niti esteticistično izmišljanje idealnih utopij niti slikanje v njihovi luči grde realnosti, niti zgolj historično obravnavanje preteklih utopij niti iskanje in evidentiranje sedanjih, niti kritična ali celo sovražna analiza obstoječe »neresnične« družbe (sveta) v luči katere koli dane »resnične« utopije (npr. nekakšne »ideje« socializma, anarhizma ipd.) niti zavračanje vseh utopij kot kakih praznih sanjarij spričo »današnje zgodovinske realitete«, niti zgolj postavljanje kake »znanstvene« utopije proti pred- ali neznanstveni (in s tem povezano zavračanje danes nastajajočih »čisto utopičnih ali 'utopističnih' utopij«) niti določanje utopije kot realne možnosti v realnosti, niti raziskovanje osebnotne ali socialne mobilizacijske funkcije utopaje za revolucionarno spreminjanje obstoječega ali tudi le za »osmišljanje življenja« niti razvijanje utopije kot principa upanja podobno in nazadnje tudi ne »dialektično« razumevanje, ki hoče videti med utopijo

¹ Pričujoči zapis prinaša poskus premisleka okvirne teme letošnje VIII. Korčulske poletne šole, namreč teme »**utopija in realnost**«. Treba ga je razumeti kot skico za obširnejše delo.

(kot vendarle neko teorijo) in realnostjo neko stalno »dialektično razmerje medsebojnega prežemanja in oplajanja (po katerem ne bi bilo kake dokončne idealne utopije nad realnostjo in tudi ne kake povsem zavržene realnosti) itd. — dandanes več kot verjetno ne segajo v bistveni zgodovinski horizont utopije in realnosti. So sicer možni načini razumevanja te teme in bi lahko omogočili zanimive in tudi tehtne prispevke k razjasnitvi mnogoterih posebnih vprašanj, ne da bi kot taki lahko zadeli **tisto**, v premislek česar nas **najprej in pred vsem drugim** poziva naslov **utopija in realnost**.

Če gre za premislek o utopiji in realnosti **danes**, tedaj je pred vsakim ukvarjanjem s to ali ono utopijo ali realnostjo priporočljivo najprej takó odgovoriti na vprašanje, kaj je utopija in kaj realnost, da bo odgovor zadel tudi nas danes. **Takemu vprašanju gre torej najprej za zgodovinsko določeno bistvo utopije in bistva realnosti kakor tudi za bistvo njunega medsebojnega razmerja**, t. j. za tematično eksplikacijo besedice »IN«, ki utopijo IN realnost — kot je videti — nekako razlikuje in povezuje.

Če razumemo **bistvo** kot tisto, po čemer nekaj je, kar je, se mora naš premislek najprej odvrniti od same utopije in tudi same realnosti predvsem v tistem njenem pomenu, kot ga sugerira tradicionalno pojmovanje klasične utopije in/ali kot nasprotje nji izrekane realnosti. Bistvo utopije namreč ni že utopija in podobno velja za bistvo realnosti.

II. Klasična novoveška utopija

Ze historični pregled klasičnih ali tako imenovanih »predznanstvenih« utopij in v zvezi z njimi izrekane realnosti nam kaže, da imajo le-te od Th. Mora naprej do R. Owena idr. v mislih neko posebno področje bivajočega, namreč **človeško družbo**, njen globalni in posebni ustroj bodi v »ideji« (zamisli) ali v **realnosti**. Utopija in ta realnost zadevata torej področje človeškega oziroma socialno-politično bivajočega, kar je ena od pglavitnih potez utopije. Z **realnostjo**, ki se jo izreka v zvezi in/ali kot nasprotje utopije, torej ni mišljeno bivajoče v celoti in tudi utopija kot neka »ideja« ne zajema bivajočega v celoti. Utopija torej ni že metafizika, če le-ta odgovarja na vprašanje o bivajočem v celoti (t. j. o »realiteti«). Utopija tudi ne more veljati za filozofijo, če je metafizika jedro sleherne doseganje filozofije.

O Platonovi Državi kot utopiji tu ne bi govoril, ker mislim, da je o utopiji mogoče govoriti samó kot o **novoveškem zgodovinskem pojavu**, ki bi ga pri Platonu in sploh v antični Grčiji zaman iskali v tistem pomenu, ki ga utopija ima in edino more imeti v novem veku evropske zgodovine, kar bo določeneje vidno iz nadaljevanja.

Čeprav torej utopija in z njo v zvezi izrekana realnost ne govori o bivajočem v celoti, t. j. ni metafizika, se nam vendarle vsiljuje vprašanje, od kod dobiva utopija in ta nji pripadajoča realnost sploh svoje obmejeno **področje** bivajočega, v katerem horizontu se razpira to njeno področje bivajočega. V katerem horizontu se sploh giblje utopija? Vse to najbrž ni kar samoumevno. Utopija sama ne misli bivajočega v celoti in tudi ne razlikuje pglavitnih

področij bivajočega, zato si tudi sama ne izpostavlja svojega lastnega področja bivajočega.

V zgodovini evropske misli so bila poglavitna področja bivajočega izvirno vedno izpostavljena po metafiziki in z njo. Taka področja so predvsem duhovno in telesno bivajoče, dalje živo in neživo itd. Človek velja tu kot enotnost duhovnega in telesnega, od koder se šele odpira razgled na celotnost človeških odnosov, t. j. na socialno-politično realnost kot posebno področje človeško (zgodovinsko) bivajočega. To pa nam že nakazuje neko tesnejšo vez med utopijo in metafiziko oziroma filozofijo; metafizika je tedaj horizont utopije — vsaj klasične utopije.

Da bi zagledali ožjo zgodovinsko določenost te vezi med utopijo in nji pripadajočo realnostjo na eni ter metafiziko oziroma filozofijo na drugi strani, moramo opozoriti še na **drugo**, mnogo tehtnejšo potezo novoveških utopij. Vse namreč gradijo na **človeški dejavnosti**, vse so sploh šele možne na predpostavki bistvenega pomena človeške aktivnosti. Realizacije svoje idealne ureditve družbe ne pričakujejo od boga ali kake zasebne narave, od usode ali kakih drugačnih nad-človeških sil, temveč od neke določene — recimo že sedaj — **načrtne in načrtovane dejavnosti človeka samega**, vseh ljudi. Možnost utopije se torej odpira v tistem zgodovinskem novoveškem človekovem **samorazumevanju**, v katerem je človek po svoji lastni — svobodni — načrtni dejavnosti podlaga vsega človeškega obstajanja in dogajanja. Tako zgodovinsko samorazumevanje pa **dosledno in sistematično** izreka prav in samo novoveška **metafizika subjektivitete** od Descartesa naprej. Zato je klasična utopija zgodovinsko določno vezana lahko le na novoveško metafiziko subjektivitete, saj je sama mogoča le v horizontu samorazumevanja človeka kot **subjekta**. Ta metafizika torej utopiji ne razpira le njenega lastnega področja, temveč še odločilneje sam njen **način** mišljenja — torej utopijo v celoti.

Ta določna zveza med novoveško metafiziko subjektivitete in utopijo ni razumljena iz kakega vnanjega »vpliva« metafizikov na utopiste, temveč iz usodnejšega, zgodovinsko nepoljubnega človekovega samorazumevanja kot medija tako »teorije« kakor tudi »prakse« takratnega človeka.

Zveza med utopijo in novoveško metafiziko se še določneje pokaže iz **tretje** poglavitne poteze klasičnih utopij, da je namreč vsaka utopija veljala za ideal oziroma **idejo** nasproti neki socialno-politični realnosti, t. j. kot »**zamisel**« idealne ureditve družbenega življenja ljudi. **Ideja** pa v novoveški metafiziki subjektivitete nima več platonskega pomena, temveč pomeni sedaj toliko kot **percepcija** ali **kogitacija** v izvornem smislu teh besed (perceptio, cogito)², torej pravzaprav **pred-stava**, ki si jo subjekt (jaz) po svojem pred-stavljanju (= mišljenju, znanstvenem spoznavanju) postavlja predse v **gotovosti** neposredne razvidnosti. Za omenjeno pred-stavljanje (mišljenje, znanstveno spoznavanje, »teorijo«; je značilno, da je od česar koli sebi vnanjega

² **Per-cepicio** pomeni »sprejeti«, »vzeti«, »polastiti se česa«, namreč vedno v smislu »dostaviti sebi«, »postaviti pred-se«, »pred-staviti«; pri Descartesu pomeni ta termin »postaviti vzeto predse v gotovosti«, t. j. »pred-staviti« (znanstveno spoznati). **Cogito** pomeni predstavljati si, predočevati.

neodvisna **dejavnost** subjekta samega. Tudi utopija kot ideja je zato v celoti mogoča šele s **to** dejavnostjo ali **pred-stavljanjem**, po katerem ima subjekt v novoveški metafiziki fundamentalno vlogo. Seveda je tudi sama **realizacija** te ideje postavljena le na dejavnost ljudi.

Opisano pred-stavljanje kot »mišljenje« in podlaga znanstvenega spoznavanja pomeni v tej metafiziki toliko kot razum ali um, zaradi česar so klasične utopije **razumske** »zamisli«, ki so kot take tudi vedno bile v skladu s prav tako razumno naravo, kar je že **četrt** pomembna poteza utopije.

Zamisel utopije je torej kot ideja razumska pred-stava. Svoje ime ima utopija od grške besede **ou-topos**, ne-kraj, kraj, ki ga nikjer ni; torej zgolj »miselna predstava«, »teorija«, »spekulacija«. Videli pa smo, da je bistveni kraj tega ne-kraja (utopije) **ideja** v novoveškem metafizičnem pomenu. Pri tem je odločilnega pomena to, da se ta ne-kraj — **ou-topos** — izpostavlja vedno kot mera človekovega zgodovinskega kraja prebivanja samega, namreč kot mera socialno-politične realnosti, s skrajnim ciljem samodejavne človekove spremembe te realnosti po oni meri; torej s ciljem realiziranja (= utelešenja) ideje po človekovem lastnem delovanju, čigar bistvena stran je ravno prej omenjeno pred-stavljanje.

Utopija, čeprav po svojem izvornem pomenu ne-kraj — **ou-topos** — se nam torej kaže kot neka bistvena **topologija**, t. j. obča teorija kraja človeku primerne **prebivanja** in obenem kot **potokaz**, ki naj bi ljudi usmerjal in spodbujal v taki njihovi dejavnosti spreminjanja »nerazumne« ali »protirazumne« realnosti. To pa nam nakazuje še neko — že **peto** — temeljno potezo vseh klasičnih utopij, namreč njihovo postavljenost **proti** socialno-politični realnosti kot nerazumni ali »**protirazumski**«, kar kaže na **razcep** med to idejo in to realnostjo.

Iz doslej opisanih temeljnih potez klasične utopije še nikakor ni vidno, **kaj pravzaprav priključuje utopijo samo** v enotnosti vseh njenih potez, kaj je tisto, kar se pravzaprav oglašča in govori skozi utopijo in od kod to, da se realnost naenkrat prikazuje človeku kot protirazumna.

Videti je na prvi pogled, kakor da se utopija poraja povsem »**empirično**«, iz preprostega opazovanja neznosnih človeških razmer, razmerij in nečloveškega trpljenja ljudi v določeni socialno-politični realnosti, ki se prav zaradi tega tudi kaže kot slaba, »protirazumna« in tako poraja boljše »zamisel« ali idejo — utopijo. Iz slabe realnosti bi se tedaj kar sama kazala boljša možnost in iz te boljše možnosti bi se kar sama kazala obstoječa realnost kot slaba. Toda pri tem ne smemo spregledati nečesa **odločilnega**, da mora namreč v človekovem **samorazumevanju** ta **možnost** boljšega biti v njegovi lastni moči. Ne da bi se človek **razumel** kot od vsega vnanjega, transcendentnega neodvisni **subjekt** svojega družbenega življenja (ne glede na to, ali to tudi že eksplicite **pojmuje** ali ne), ne da bi se v tem smislu začutil v lastni dejavnosti odgovornega za trpljenje ljudi v določenih družbenih razmerah, ne da bi skratka svoje družbeno življenje v celoti jemal na svoj račun, mu tega trpljenja z nobenim empiričnim opazovanjem ne bo mogoče dojeti kot takega, t. j. kot po neki **človekovi** dejavnosti povzročene in po neki drugačni načrtovani **človekovi** dejavnosti odpravljivega trpljenja. To pa pomeni, da

mu tudi ne bo mogoče dojeti celotnega socialno-političnega področja bivajočega v razcepljenosti idealne ideje (utopije) in »protirazumske« realnosti. Dokler bi človek dojemal družbeno zlo, ki bi ga bil deležen v svojem družbenem življenju, kot po bogu ali kakih drugih od človeka docela neodvisni, nadčloveški sili nespremenljivo dano, tudi **načelno ne bi mogel** tega zla jemati za zlo in ne bi mogel priti na »misel«, da bi ga s svojo načrtovano dejavnostjo odpravil. Prav zato utopija zgodovinsko bistveno pripada tistemu usodnemu novoveškemu človekovemu samorazumevanju, v katerem **človek razume samega sebe kot subjekt**, s čimer mislimo tudi človekovo svobodno **samodejavnost** kot podlago celotnega njegovega družbenega obstajanja in dogajanja.

Prej smo to samodejavnost videli kot **pred-stavljanje** (cogito, perceptio, lahko bi ga tudi imenovali »teoretična produkcija«), ki velja za podlago in omogočujočo možnost znanstvenega spoznavanja, ki si samo v sebi zagotavlja gotovost svojih spoznanj (postav bivajočega). Iz tako razumljenega **spoznavanja** sta npr. Fr. Bacon in Descartes lahko določila znanost kot moč človekovega obvladovanja narave ali bivajočega v celoti za **njegove** lastne smotre (za njegovo tostransko veličino in moč). Taki znanosti je mogoče **načrtovati** vse po vnaprejšnjem preračunavanju in tako (seveda s pomočjo od nje nerazločljive tehnike) dejansko obvladovati ne le sedanje, temveč tudi prihodnje, kar odpira subjektu možnost obvladovanja časa in s tem utopiji neslutene možnosti, o katerih bo govora v nadaljevanju.

Iz doseženega razgleda na orisano tematiko lahko tvegamo odločnejši korak k odgovoru na vprašanje o **bistvu** utopije: v utopiji se oglašča in govori skoz njo **hotenje** uveljavitve in udejevitve človeka po lastni samodejavnosti kot subjekta, kot svobodnega, neodvisnega, vsem svojim razmerjem (samemu sebi) in bivajočemu v celoti vladajočega bitja. To **hotenje** se izpostavi na določen način v utopiji, ta volja jo prikljiče. **Utopija** kot ne-kraj ima svoj »kraj« v **ideji** (= pred-stavi, načrtu načrtovanja), je po bistvu **topologija** (teorija) človeka kot **subjekta** in s tem način izkazovanja volje za to samodejavno človekovo subjektnost. Pomen vsega tega se bo določneje pokazal iz prikaza prehoda klasične utopije v utopijo kot znanost.

III. Prehod utopije v znanost

O tem prehodu utopije v **znanost** nam pričajo predvsem Marxova in Engelsova dela. Za določnejše razumetje tega prehoda bi bilo treba prej orisati **destrukcijo** tistega neposredovanega nasprotja med idejo in realnostjo (najstvom in bitjo ipd.), ki smo ga našli pri klasičnih utopijah; torej tiste destrukcije, do katere je prišlo v dovršitvi novoveške racionalistične metafizike v sistemu duha, kjer ideja ni več tako nemočna, da bi bila zgolj ideja in ne že realnost, kot pravi Hegel v Enciklopediji, čeprav ostaja v sistemu duha realnost **bistveno** določena po ideji sami. Vendar za tak oris tu ni prostora.

Engels govori o razvoju **socializma** od utopije do znanosti, kar ima več pomenov. Najprej razberemo iz tega, da so zanj klasične utopije že izraziti

razvojni zametki **socializma**. Če razumemo s socializmom neki določen (načrtovan, obvladan) način **družbenosti**, je Engelsova misel o razvoju socializma od utopije do znanosti upravičena, saj smo videli, da se utopija in njena realnost nanaša na področje **družbeno** bivajočega, na **družbenost**.

Preseneča pa, da naj bi bil »rezultat« tega razvoja socializem **kot znanost**, saj se nam na prvi pogled zdi, da socializem ni zgolj znanost. Seveda je pri tem odločilno vprašanje, kaj meni Engels s to **znanostjo**, saj tega ne moremo jemati kar v obrabljeni samoumevnosti. Že sedaj pa je jasno, da Engels socializma kot znanosti nima za káko čisto razumsko idejo, ki bi bila docela v nasprotju z realnostjo.

Ne da bi mogli tu podrobneje izvajati, je mogoče reči, da se oris jedra klasičnih utopij, ki sta ga dala Marx in Engels, v glavnem ujema s prej orisanimi poglavitnimi potezami utopije. Najbolj jasno se to vidi predvsem iz njunega poudarka odločilne vloge **razuma** v klasičnih utopijah kot hotenjih uveljavitve socializma. Prav to razumskost, katere pomen je bil prej nakazan, pa je zadela najprej njuna kritika.

Poglavitno razlago nezadostnosti klasične utopije povzema Engelsova beseda: »Nezrelemu stanju kapitalistične proizvodnje, nezrelemu razrednemu položaju so ustrezale nezrele teorije. Rešitev družbenih nalog, ki je tičala še skrita v nerazvitih ekonomskih odnosih, naj bi se porodila v glavi.«³ (Z »glavo« je tu mišljen razum ali sploh teorija.) **Podlaga** Engelsove in Marxove **kritike**, ki sicer ne zavrača prej opisanega temeljnega bistvenega hotenja utopije, je **usodni prevrat v njunem** (sicer netematiziranem, neeksplicitnem) **razumevanju pomena biti bivajočega v bitno zgodovinsko odgovorni evropski metafiziki po Heglu**, ki mu sledijo Marx in Engels ter po svoje dosledno tudi Nietzsche in drugi misleci v svojih pojmovanjih bivajočega v celoti. Šele iz prevrata razumevanja pomena **biti** bivajočega v zgodovinskem samorazumevanju človeka se namreč lahko pokaže, da za **realnost** v celoti (torej za prvo odločitev o zares bitno bivajočem) ni odločilen razum ali ideja ali sploh teorija, da ni dejansko bivajoče po ideji (ni spekulativno v izvornem pomenu besede *speculatio*), temveč prav narobe: realnost se sedaj, po tem prevratu pokaže kot določujoča za »idejo« oziroma »teorijo«, pri čemer pa tudi ta realnost ni več »realnost« prejšnje metafizike. Žal tega odločilnega dogodka v poteku novoveške metafizike subjektivitete tu ni mogoče podrobneje opisati.⁴ Poglavitno pri tem je to, da se človek po svoji lastni dejavnosti — proizvodnji — dejansko vzpostavlja kot **brezpogojni in brezmejni samoustvarjajoči se subjekt** ter je šele s tem doseženo (Engelsovo) »zrelo stanje« človeške produkcije.

Marx in Engels in sploh »znanstvena utopija« ali socializem kot znanost nikakor ne kritizirajo klasične utopije kot hotenja udejanjenja človeka subjekta po lastni samodejavnosti, temveč samo njeno **bistveno slabost**, torej še **nemoč tega hotenja**. Ta **nemoč** se kaže kot »nezrelo stanje« takratne pro-

³ Razvoj socializma od utopije do znanosti, I.

⁴ Nekoliko določeneje je ta dogodek opisan v članku »Ontološki pomen potrebe v Marxovi prevratni metafiziki«, ki sem ga objavil v »Problemih«, št. 81—82, 1969.

dukcije. S tem je rečeno, da človekovo znanstveno-tehnično-organizacijsko obvladovanje narave, družbe in zgodovine še ni doseglo dovolj visoke stopnje svoje **moči**. Z drugimi besedami: moč volje do gospodovanja nad naravo, družbo in zgodovino se še ni dejansko stopnjevala do **brezpogojnosti in brezmejnosti**, ker tudi do **dejanskega** zgodovinskega utelešenja te **samodejavne volje** (oziroma **subjektivitete živega dela**) kot volje do brezpogojnega in brezmejnega obvladovanja bivajočega v celoti za večanje lastne moči, ki jo zgodovinsko nosi človek-proizvajalec, še ni prišlo v vzpostavitvi delavskega razreda po sebi in za sebe. To pomeni (Engelsova) »nezrelost« delavskega razreda, ki še ni dejanski gospodar družbenega obstajanja in dogajanja.

Edina razlika med klasično utopijo in utopijo (socializmom) kot znanostjo je radikalnost izpostavitve subjektivitete samodejavnosti človeka in obenem izpostavitve zgodovinske nujnosti dejanskega zgodovinskega utelešenja te subjektivitete v delavskem razredu. V utopiji (socializmu) kot znanosti se na radikalen način izkazuje brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja nad naravo, družbo in zgodovino kot človekova brezmejna svoboda praktične samokreacije. Z utopijo (socializmom) kot znanostjo se ta volja vzpostavlja v biti **po sebi in za sebe**.

Utopija (socializem) kot znanost ni katera koli pozitivna znanost in tudi ne vsota vseh teh znanosti, temveč vse njih zajemajoča in omogočujoča »**znanost**«, ki se imenuje »**zgodovinski materializem**«.

Ker vse pozitivne znanosti po bistvu, kakor je bilo določeno na začetku novoveške metafizike, npr. pri Descartesu in F. Baconu, utelešajo človekovo voljo do gospodovanja, je jasno, da se taka volja ne more vzpostaviti v svoji brezpogojnosti in brezmejnosti, če ne stopnjuje svoje moči in ne zavлада tudi nad celotno družbeno sfero, v kateri imajo vse te znanosti sploh šele svoja omogočujoča tla. Prvi poglavitni instrument tako stopnjevane moči te volje do gospodovanja (ali z drugimi besedami **proizvajalnih sil** kot utelešenja te volje) je zato tista »znanost«, ki celotno družbo v njenem obstajanju in dogajanju, v njeni biti in njeni zgodovini razkrije v tem, **kaj in kako je bila, je in bo**. Prav taka »znanost« je **zgodovinski materializem**. Le-ta razklepa zgodovino kot nenehni in nezadržan **proces razvoja** proizvodnih sil kot enotnosti proizvodnih sredstev in ljudi-proizvajalcev. Ta »razvojni proces« se po bistvu kaže kot nenehno in nezadržno stopnjevanje moči volje do gospodovanja nad bivajočim v celoti, zato je bistvo zgodovine kot razvoja proizvodnih sil stopnjevanje moči te volje do gospodovanja (ali z drugimi besedami pot samopostajanja človeka kot dejanskega subjekta). To pomeni, da brezpogojna volja do brezmejnega gospodovanja (ta subjektiviteta živega dela) v celotnem družbeno-zgodovinskem procesu odkriva samo sebe na svojih nižjih stopnjah moči. Tako postane, podobno kot narava, tudi zgodovina docela razpoložljiva in preračunljiva tej volji, tj. svobodi človekove samodejavnosti. S tem aktom obvladovanja zgodovine jemlje človek po utelešenju te volje v proizvodnih sredstev v planetaričnem smislu svojo usodo v lastne roke: odpira se možnost dejanskega preračunanega konstrui-

ranja prihodnosti in s tem vsakokratne sedanosti, tj. načrtovanja ali konstruiranja sveta, v katerem volja po svojih mnogoterih utelešenjih preračunano vlada naravi, družbi, zgodovini in predvsem sami sebi.

Utopija (socializem) kot znanost oziroma ta zgodovinski materializem je **emfatični samoizraz** in način samoutelešenja do brezpogojnosti in brezmejnosti stopnjevanje, **sami sebi gospodujoče volje do moči kot brezmejne rasti človeškosti človeka v svobodi samodejavnosti**. **Emfatično dejansko utelešenje te volje je v horizontu zgodovinskega materializma proletariata** (ta subjektiviteta živega dela) **kot te svoje vloge in pomena samoovedeni delavski razred**. Ker je tu vsa zgodovina kot razvoj proizvodjalnih sil po bistvu stopnjevanje moči volje do gospodovanja nad bivajočim v celoti in ker je človek tu določen kot proizvodjalno bitje ali po bistvu bitje one volje, je delavski razred nosilec tega razvoja sil ali stopnjevanja moči obvladovanja, zato mu pripada dejanska moč nad družbo in zgodovino. Živo delo kot ta dejanska moč, utelešena v delavskem razredu, mora tako ali drugače dejansko vladati nad družbeno-zgodovinsko realnostjo. To mu ni le možno, temveč nujno prav toliko kolikor je nujen nenehni razvoj proizvodjalnih sil.

Opisani **zgodovinski materializem**, ki z našega vidika pomeni docela isto, kar **utopija (socializem) kot znanost**, je dovršitev in dopolnitev tistega zgodovinskega evropskega človekovega samorazumevanja, ki ga je dosledno izrekla metafizika in v katerem se človek razume kot subjekt. Prej omenjeno **pred-stavljanje** kot postavljanje objekta v prostoru ideje oziroma teorije (razum) se na koncu te metafizike zgodovinsko preglašuje v **produkcijo** kot totaliteto človeka subjekta zajemajoče **prakse**, ki je po bistvu nenehno kroženje stopnjevanja moči volje do moči.

Bistvo utopije (socializma) kot znanosti je v subjektiviteti živega dela utelešena volja do brezpogojnega in brezmejnega gospodovanja bivajočemu v celoti s ciljem brezmejnega stopnjevanja svoje moči, kar si omogoča v svojih lastnih izpostavah: vseh znanosti in spoznanjih, v vsej tehniki, tehnologiji in organizaciji, skratka s celoto proizvodjalnih sil, predvsem pa s proletariatom kot delavskim razredom. Ta volja doseže za tako vladanje potrebno stopnjo moči, ko zavladava ne le naravi in družbi, temveč tudi zgodovini, tj. lastni sedanosti in prihodnosti ter tudi preteklosti — torej **času** samemu. Šele na tej stopnji **moči** so, če uporabimo Engelsovo besedo, proizvodjalne sile **»zrele«**, — namreč za brezpogojno in brezmejno vladanje bivajočemu v celoti zaradi večanja svoje moči, ki je razumljena kot **svobodno razvijanje vseh človekovih moči**.

Utopija kot znanost — ali zgodovinski materializem — se torej ne kaže zgolj kot **topologija** (= teorija) **subjektnosti**, ki naj bi bil edini kraj človeku primerne prebivanja, temveč se sama v sebi po sami sebi dejansko, v realnosti in kot realnost postavlja kot edini človeku primerni kraj prebivanja v subjektiviteti subjekta.

IV. Utopija-realnost

Parafrazirajoč že omenjeno Heglovo misel vprašujemo: ali je dandanes ta »ideja«, namreč zgodovinski materializem ali utopija kot znanost, tako nemočna, da je zgolj neka ideja nasproti realnosti ne da bi bila že realnost.

Socialistične in komunistične revolucije so po bistvu neki zgodovinski način neogibne odstranitve vseh ovir izenačenja te utopije in realnosti tam, **kjer do takega izenačenja ni moglo priti po drugačni poti**. Z drugimi besedami: socialistične revolucije so **po bistvu neki zgodovinski način** stopnjevanja moči volje do gospodovanja na stopnjo, ko postane to vladanje brez-pogojno in brezmejno. In ker človek ta »proces« kot rast človeškosti emfatično potrjuje, imamo utopijo kot znanost lahko za utelešeni **humanizem**.

V nakazanem zgodovinsko bistvenem smislu dojeta utopija (socializem) kot znanost je potemtakem tudi že **realnost** in se godi kot nenehno realiziranje; prav tako je ta realnost skoz in skoz utopija sama. **Vsako** načrtovano in sploh hoteno spreminjanje realnosti, ki izhaja iz človeka kot subjekta in samoustvarjalca, **vzdržuje** (realizira) že realizirano in prav s tem spreminjanjem nenehno obnavljajoče se realiziranje utopije kot utopiziranje realnosti. V tem dejanskem **kroženju utopije-realnosti** so zajete popolnoma vse prirodoslovne, družboslovne in duhoslovne empirične znanosti ter njihovi predmeti, vsa današnja metafizična filozofija, vsa tehnika, tehnologija in organizacija ali celotna proizvodjalna sredstva in sile (torej tudi ljudje), vse družbene institucije, dejavnosti, partije, vlade in države, pogon okrog umetnosti in izobrazbe, vse cerkve in veroizpovedi, vsi nacionalizmi in internacionalizmi, vse vojne in vsak mir, vse ideologije, vse revolte, revolucije in revolucionarna gibanja, nič manj kot ves tako imenovani »establishment« itd. itd. —skratka **bivajoče v celoti**. Ta utopija je zgodovinsko realna dovršitev evropske metafizike subjektivitete.

Če gre torej za vprašanje o utopiji IN realnosti, se pri tematični eksplikaciji zgodovinsko bistvenega pomena tega IN zruši in zniči sleherni razlika, ki naj bi jo ta IN — kot je najprej videti — nakazoval, med utopijo »IN« realnostjo. Namesto IN ostane JE kot ISTO: utopija JE (isto kot) realnost in narobe. Obenem z eksplikacijo pomena tega IN se pokaže tudi **zgodovinski način** istosti utopije »in« realnosti. Ta način sežeto izreka beseda **»svet tehnike«**, razumljene v najširšem možnem pomenu, ki je bil v poglavitnem nakazan z dosedanji oznakami. Ker pa moderna tehnika ni nič drugega kot utelešenje do brez-pogojnosti in brezmejnosti stopnjevanje volje do gospodovanja in moči nad bivajočim v celoti, je še bistvenejše ime načina istosti utopije »in« realnosti: **volja do moči**. Ta se v svojem nenehnem samopreseganju kaže kot nenehna rast **človeškosti človeka** in ima v človeku ustvarjalcu-proizvajalcu svojega emfatičnega potrjevalca. Te volje do moči torej ne bi bilo treba razumeti kar kot kaj slabega ali negativnega. Tako razumevanje bi bilo docela neodgovorno tu mišljeni stvari.

V. Utopija-realnost kot »kraj« človekove brez-krajnosti

Če se ozremona celotno doslej prehojeno pot — posebno na nazadnje doseženo točko — premisleka o **utopiji** in realnosti in si jo poskusimo zadržati pred očmi, tedaj se nam iz besede »utopija« oglasi neki glas, ki nas napeljuje na neko docela drugo pot premisleka o »utopiji in realnosti«, ki bi mogla biti bistvenejša, kot je dosedanja. Kroženje utopije-realnosti smo zagledali v brez-pogojnosti in brezmejnosti (brezkrajnosti) one sámo sebe presegajoče volje do moči (ali v brezkrainem razvoju proizvajalnih sil), ki se sama po sebi postavlja kot pravi človeku primeren kraj prebivanja. Ali pa more imeti človek svoj kraj prebivanja (tj. biti) v taki brezmejnosti in brezkrainosti? Ali ni človek s tem **brez-krajen**? Ali slišimo tu iz besede **utopija** oni že prej omenjeni drugačen glas? Iz besede utopija, nastale iz grške *ou-topos*, dojemamo sedaj mahoma oni v subjektiviteti utopije-realnosti samovzpostavljeni kraj človekovega prebivanja kot **ne-kraj** oziroma **brez-kraj**. Ta glas nam govori, da bi mogla biti utopija-realnost kot znanost, vzpostavljena v subjektiviteti volje do moči kot samovzpostavljeni kraj prebivanja človeka, vendarle v globljem smislu brez-kraj ali ne-kraj — *ou-topos*. Utopija sama, če mislimo njeno zgodovinsko skrajnost in prisluhnemo njenemu izvornemu besednemu pomenu, kot da govori tole: kolikor je človek po subjektiviteti svojega samopostavljanja postavljen v kraj svoje brez-krajnosti (brez-mejnosti), kolikor se sam postavlja na to, da sam sebi iz samega sebe odmerja in planira kraj *topos*) svojega prebivanja v brezmerem in brezmejnem brezpogojnega vladanja nad bivajočim v celoti, ostaja tudi v svoji lastni *u-topiji*, tj. **brez-krajnosti** (ali brezdomnosti). Utopija kot znanost oziroma utopija-realnost, ki se hoče na način sveta tehnike ali volje do moči nenehno izpostavljati kot človekov edini kraj prebivanja, ostaja prav zato njegov **ne-kraj**, njegova brez-krajnost (brezdomnost), torej v izvorno pristnem smislu besede utopija.

In vendar človek šele po svojem človeškem **kraju prebivanja** **JE** človek, če **prebivati** pomeni še prej **biti**, ki govori v onem **JE** človek. Kraj človekovega zgodovinskega prebivanja je tedaj njegov **bitstveni** prostor, zakaj v njem je človek izroččen biti in bit njemu. Kraj človekovega prebivanja je prostor soizroččenosti biti in človeka, prostor, kjer se nahajata človek in bit. **Brezkrajni (brezmejni) človek bi bil tedaj brezbitni**, svojega **bitstva** **ogoleli človek**, ker ne bi imel kraja svoje biti (prebivanja). Toda kako naj bi bil človek brezbiten, če o njem kakor koli še lahko izrečemo, da je? Brezbiten je človek, ki mu ta **JE** ali **BIT** pripada kot kateremu koli drugemu bivajočemu, **ne da bi se mu izrecno izročala in odpirala kot horizont vsega bivajočega (in tudi vsega izrekanja »je« o tem bivajočem)**. Brezbitnost kot brez-horizontnost pomeni toliko kot brezsvetnost in brez-časnost (brez-zgodovinskost), kar so načini brezkrainosti ali brezdomnosti kot bitstvene človekove ogolelosti.

Tako v bitstvenem smislu razumljena utopija-realnost (subjektiviteta) kot zgodovinski epohalni »kraj« človekove brez-krajnosti bi bila torej naj-prej skrajni ne-kraj biti ne-biti ali nič take negacije. Utopija-realnost kot epoha biti ne-biti ali epoha nič te negacije je epoha nihilizma.⁵ To je epoha

brez-kraja kot »kraja« dogajanja ne-dogajanja biti brezbitnemu človeku. Imena zgodovinski materializem oziroma utopija (socializem) kot znanost, kakor tudi istost utopije-realnosti ali realizirani-realizirajoči se humanizem in volja do moči kot metafizično bistvo tehnike so oznake epohe nihilizma. »Kraja« brez-kraja kot brezbitnosti človeka vzdržuje in vzpostavlja subjektnost človeka s tem, da se mu sama daje kot njegov edini kraj; torej: utopija-realnost kot realizirana »topologija« subjekta (torej nikakor ne več zgolj »logija«, »teorija«).

Vendar utopija-realnost prav kot skrajni brez-kraj razpira obenem tudi človekov **bitstveni kraj sam**, pa čeprav danes le kot pokaz dogajanja ne-dogajanja biti ali primerneje rečeno: kot pokaz izročanja ne-izročanja biti človeku, tj. pokaz brezbitnosti ali brezhorizontnosti (brezdomnosti) **kot take** in s tem »kot take« samim, v nji sami **kot taki** vendarle, še neke horizontalnosti (svetovnosti in časnosti) človeka. V s-krajnosti brez-kraja utopije-realnosti, v razprtju po nji oskrbovanega dogajanja nedogajanja biti in kot to dogajanje nedogajanje se **dogaja** bit sama; z dopolnitvijo skrajnega brez-kraja se vrača slutnja kraja samega. Kakor človek JE šele po **tem** dogajanju biti človek tako tudi **to** dogajanje biti potrebuje človeka.

Da bi se torej pokazal in kazal izvorni kraj človekovega prebivanja, človekov topos, je treba najprej misliti in se izročati utopiji-realnosti (tj. »svetu« tehnike ali volje do moči) **kot brez-kraja**, ki nakazuje izvorni bitstveni kraj sam, nikakor pa se ne od nje odvracati ali jo hoteti kakor koli zgolj zavračati ali odpraviti (npr. z načrtovano ali nameravano spremembo sveta ali revolucijo), ker s tem puščamo, da nas v njeni s-krajnosti zagrinja **samó** tisto njeno brez-krajno, ne da bi kdajkoli **dopustili** pri-hod kraja človekovega prebivanja — topos sam.

Ostaja nam morda le, da v »**topologiji« subjekta** najdemo pot k »**topologiji« biti**, če nam ne bi sama ta beseda (topo-»logija«) že zagrajevala te poti; ostaja nam vsaj to, da bi poskusili razumeti, **kaj pravzaprav je topos.**

VI. Pomen današnjih utopij v kroženju utopije-realnosti

Po vsem dosedanjem premisleku utopije-realnosti se vsiljuje vprašanje, kaj pa so torej današnje, dandanes porajajoče se utopije, kakšen je njihov bistveno zgodovinski pomen, če nam je bistveno zgodovinska tematizacija novoveške klasične utopije kakor tudi njenega prehoda v utopijo (socializem) kot znanost pokazala zgodovinsko **istost** utopije »in« realnosti. Mar je treba danes porajajoče se utopije razumeti kot teorije ponovne razcepitve idealne ideje (te utopije) in »neidealne« realnosti? To bi seveda obenem pomenilo, da se dandanes ponovno postavlja zahteva po realiziranju neke ideje (teh

⁵ Nihilizem je tu razumljen v tistem smislu, kakor ga je opisal M. Heidegger v svojem delu »Evropski nihilizem« (slovenski prevod v zbirki »Misel in čas« pri Cankarjevi založbi).

današnjih utopij) v podobnem smislu, kot je to pokazal naš dosedanji premislek, kar bi dalje pomenilo, da se v zgodovini novega veka ni ničesar bistvenega dogodilo in da se tudi ničesar ne dogaja. Videli pa smo, da se je v tej zgodovini, razklenjeni v luči razvoja proizvodjalnih sil, vendarle dogodila radikalna **sprostitev** ali **samoosvoboditev** človeka po lastni samo-produkciji od vseh **vnanjih** pogojev in omejitev kot samoprisvojitve **moči** volje do gospodovanja nad bivajočim v celoti in da se v tej zgodovini dogaja nenehno stopnjevanje moči te volje do gospodovanja oziroma z drugimi besedami: nenehni razvoj proizvodjalnih sil, ekspanzija moderne tehnike, ki jo nosi subjektiviteta živega dela, delovno človeštvo, današnji planetarični delavec (ustvarjalec-proizvajalec). Med tem pa današnje utopije, kot je znano, spet govorijo o šele prihodnji samoosvoboditvi človeka, kakor da se ni že dogodila. Kdo bi tedaj pravzaprav naj bil nosilec te domnevne, v današnjih utopijah pričakovane »samoosvoboditve« človeka, kdo naj bi prevzel nase te dandanes nastajajoče utopije, v katerem bitnem prostoru bi se to moglo goditi, **če predpostavimo, da imajo tudi te današnje utopije isti zgodovinski bistveni pomen**, kot smo ga opisali v našem dosedanjem premisleku.

Ker je domneva o »ponovitvi zgodovine«, kot smo pravkar videli, enako absurdna kakor domneva, da se v dosedanji zgodovini novega veka ni prav nič »zgodilo«, mora zaradi tega tudi pasti predpostavka, da imajo dandanes nastajajoče utopije isti bistveno zgodovinski pomen kot klasična utopija in njena dovršitev v utopijo kot znanost, v utopiji-realnosti.

Če je tematizacija bistveno zgodovinskega razmerja utopije »in« realnosti zničila ta »in« ter pokazala dejansko kroženje utopije-realnosti, če je subjektiviteta živega dela dejansko zavlada bivačemu v celoti, če njeno vase sklenjeno kroženje je svet tehnike ali po bistvu nenehno samopresejanje moči volje do moči kot nenehna rast človeškosti človeka, tedaj moramo tudi uvideti **drugačen** bistveno zgodovinski pomen današnjih utopij.

Brez podrobnega izvajanja je mogoče tu le nakazati bistveno zgodovinski **pomen** današnjih utopij, ki ga v njegovi enotnosti označujeta dva poglobilna momenta.

Prvi moment pomena današnjih utopij zagledamo, če pogledamo, kako se pravzaprav godi nenehni razvoj proizvodjalnih sil. Ne da bi se spuščali v podrobnosti, vidimo, da je mogoče vsako dano stopnjo razvitosti proizvodjalnih sil razvojno **preseči** le tako, da je ta dana, dosežena stopnja tudi dejansko **zagotovljena**, zavarovana v svojem **stanju** (obstoju). V tem »razvojnem procesu« je zato **zagotavljanje** vsakokratne stopnje enako neogibno kot **preseganje** te vsakokratne stopnje razvitosti. To zagotavljanje in preseganje pa tvorita v enotnosti tega »razvojnega procesa« neko dvojnost, neko dejansko »protislovje« (»dialektiko«), ki je neodpravljlivo, če naj ta »razvojni proces« proizvodjalnih sil sploh traja. Prav isto vidimo tudi, če opazujemo ekspanzijo moderne tehnike, saj ta ne pomeni kaj drugega kot »razvoj« proizvodjalnih sil.

Ker pa smo videli, da razvoj proizvodjalnih sil ali ekspanzija tehnike **po bistvu** ni nič drugega kot nenehno samopresegajoče se stopnjevanje moči volje do brezpogojnega in brezmejnega gospodovanja,⁶ je tudi tej volji prav tako nujno lastno na eni strani **zagotavljanje** vsakokratne dosežene stopnje moči kakor tudi **preseganje** vsakokratne dosežene stopnje moči na drugi strani, da bi ta volja do moči sploh krožila v nenehnem samopreseganju in tako bila. Zaradi tega si mora ta samopresegajoča se volja do moči vzpostavljati mnogoteri sredstva tako za zagotavljanje kakor tudi za preseganje sebe same.

Na družbenem polju se to kaže v zahtevi po ohranjanju obstoječih institucij, proizvodnih sredstev in sploh vsega danega na eni strani ter v zahtevi po spremembi ali revolucioniranju danega in vzpostavitvi »novega«, »boljše prihodnosti« na drugi strani, kar implicira tudi celotno družbeno polarizacijo, ki se izkazuje na vseh nivojih družbenega življenja. S tem v zvezi pa »nastajajo« tudi nasprotujoče si ideologije, ki pravzaprav niso drugega kot sredstva do moči za namen njenega samopresegajočega se stopnjevanja. In ker so današnje utopije docela na strani še ne ostvarjenega prihodnjega, na strani radikalnega revolucioniranja danega, ker gojijo radikalno **zahtevo in upanje** po še »nepredvidljivem« presežku prihodnjega, so po svojem bistveno zgodovinskem pomenu **konica presegaajoče** se volje v kroženju moči volje do moči in s tem pravzaprav vedno konica najradikalnejšega **stopnjevanja** volje do moči; so njeno **sredstvo** ali **ideologija**.

Skoraj da mi ne bi bilo treba omenjati, da nimajo le današnje utopije takega pomena, temveč tudi vsa znanstveno-tehnična in organizacijska človeška »ustvarjalnost«, in še mnogo drugega, kar spreminja in revolucionira obstoječe (tudi študentski revolt) spada sem. Dadašnje utopije se v tem sklopu odlikujejo le po tem, da so **konica** in **vzmet** te **presegaajoče** (»napredne«) strani volje do moči nasproti njeni zagotavljajoči (»konzervativni«) strani.

Z drugimi besedami lahko isto rečemo takole: subjektiviteta živega dela si ohranja in prerašča vsakokratno doseženo stopnjo svoje moči tako, da si utrjuje **obstoj** IN **razvoj** proizvodjalnih sil. Za ta namen potrebuje kot neko — sicer ne več odločilno ali najbolj pomembno (parcialno) — sredstvo (ideologijo) tudi današnje utopije, kolikor so te konica in vzmet za »spreminjanje« obstoječega oziroma za ustvarjanje »boljše prihodnosti«.

Drugi pomenski moment današnjih utopij pa se nam pokaže, če pomislimo, da je volji do moči v njeni zahtevi po samoohranjanju in po nenehnem samopreseganju neogibno potreben neki patos, emfaza samopotrjevanja, da bi sploh mogla biti to, kar je. Taka emfaza samopotrjevanja, ta volja do volje, ta ljubeči-potrjujoči DA volje sami sebi je volji do moči v njenem samopresegajočem kroženju najbolj lastna in obenem docela neskalena samó, če se volja do moči (kot stopnjevanje človeškosti človeka) sicer kaže iz izka-

⁶ O tem govori tudi študija »Leninova filozofija ali o imperializmu«, ki mi jo je izdala v zbirki »Znamenja« založba Obzorja v Mariboru 1971.

zuje, vendar obenem také **kaže**, da to kazanje samo prikriva oziroma samo s seboj prekriva njeno **skrajno** (ki se nam je prej nakazalo kot **brez-skrajnost**). Najbolj skriti »interes« volje do moči je ohranjanje neskaljenosti lastne emfaze v prikritosti njenega **skrajnega**. Miselna topost kakor tudi najvišja **razumnost** lahko pri tem služita temu njenemu »interesu«, kar se tudi dejansko godi. Vendar ta »skritost« ni kaka »luciferska« poteza volje do moči, temveč njen bitni način, le tako ona **je**. Vsi načini mišljenja danes, ki služijo **temu** »interesu« volje do moči, morajo sami s seboj prikrivati ono njeno skrajno in so kot taki od nje same vzpostavljeni za njo samo, so **ona sama** v »pozabi« svojega skrajnega in také v svoji polni emfazi. Ker je volja do moči zgodovinsko dogajanje, ki se nam je pokazalo kot epoha nihilizma, so vsi prej omenjeni načini mišljenja pravzaprav **nihilistični**.

Današnje utopije so, kot že rečeno, obrnjene proti obstoječemu, so revolucionarne, kritične, vzdržujejo upanje v neko še ne realizirano prihodnje, bistveno drugačno od sedanjega, česar še ni, pa je še čista možnost upanja itd. Njihove kritike »obstoječe« realnosti so temeljite, vseobsežne, uničujoče ter vzpodbujajo človeka v akcijo spreminjanja obstoječega na vseh ravlinah, pri čemer se ta akcija opira na upanje. Celo smrt sama mora postati za misel sodobne utopije najbolj notranji impulz obrnjenosti od obstoječega k spreminjanju, k prihodnosti v upanju.⁷ In prav kritike, radikalne kritike vsega obstoječega, revolte, hotenja po dejavnem, radikalnem spreminjanju obstoječega, revolucije itd. se pravzaprav hoče nenehno samopresegajoči se volji do moči; to jo vzdržuje, to ji daje mladostno svežino in polet, s tem priigrava neko »novost«, s tem se spolnjuje njen smoter — večanje moči, samopreseganje; tako ona sama sebe ohranja v svojem nenehnem **VEČ**.

Prej smo videli, kakšen je bistveno zgodovinski pomen današnjih utopij v njihovi radikalni kritiki obstoječega in naravnosti k radikalni spremembi obstoječega, ki naj bi prinesla nekaj bistveno novega. Pomembneje pa je sedaj uvideti, da današnje utopije same sebe razumejo in se izdajajo kot misel, ki zajema in misli zgodovinsko **realiteto** v celoti in iz njenega temelja. Prav s tem pa, ko današnje utopije to realiteto **tako** mislijo, t. j. **kritično**, kot to, kar je treba **preseči**, pravzaprav že same s seboj prikrivajo prej omenjeno **skrajno** te zgodovinske realitete, zastirajo pogled na to skrajno. S tem prikrivanjem pa današnje utopije brez izjeme služijo najintimnejšemu »interesu« volje do moči v prej nakazanem pomenu. Ta služba pa je tudi v tem, da same s seboj — vzpostavljajoč se kot edina legitimna (in povrh še »kritična«, »napredna«) misel realnosti — zagrinjajo in onemogočajo vsako nadaljnjo vprašanje o tej realnosti, s čimer je potisnjena možnost, da bi se pokazalo njeno skrajno.

Če se nam je dejansko kroženje utopije-realnosti pokazalo v prejšnjih premislekih kot epoha nihilizma, tedaj se nam iz tega današnje utopije v obeh orisanih momentih svojega bistveno zgodovinskega pomena kažejo kot

⁷ Primerjaj: E. Bloch: **Das Prinzip Hoffnung**, posebno 3. zvezek, str. 1378—1391. V tej knjigi je Bloch povzel in razvil osnovo vseh današnjih utopij ter postavil utopijo kot princip upanja.

skoz in skoz **nihilistične**. Sodobna utopična misel (vse današnje utopije) je po bistvu sama sebi neprozorna nihilistična oskrbovalka epohe nihilizma, neko ne najbolj pomembno sredstvo samovzdrževanja volje do moči. Današnje utopično mišljenje (ki vključuje vse možne kritike obstoječega in zahteve po spreminjanju, bodi revolucionarnem ali drugačnem) je bistveno zgodovinsko ne-odgovorno, t. j. tako, ki **ne misli** iz skrajnega zgodovinskega horizonta današnjega mišljenja (prej nakazane **brez-krajnosti**).

Zdi se na prvi pogled, da bi bilo oba navedena momenta pomena današnjih utopij mogoče pripisati prav tako tudi klasični utopiji in utopiji kot znanosti, kar bi pomenilo, da pravzaprav nismo navedli prave razlike med današnjo in klasično utopijo. Vendar ostaja pri tem prav vprašanje omenjene bistveno zgodovinske odgovornosti. Ali bi lahko tudi o klasični utopiji in njeni dovršitvi v utopijo kot znanost rekli, da je bila bistveno zgodovinsko prav tako neodgovorna? Če bi mogli o nji to trditi, tedaj bi tudi veljalo, da opisana dva pomenska momenta današnjih utopij docela izčrpa tudi **njen** pomen.

Mesčevo zlato*

Ratko Močnik

V času, ko se je, pogojena z vrsto neenakih protislovij, na družbenem prizorišču naznanila revolucionarna akcija delovnih množic v nadzidavi,¹ dobiva poseben strateški pomen filozofska intervencija dialektičnega materializma in znanstvena produkcija historičnega materializma na specifičnem področju **teorije**. Na posebnem področju, ki je bilo s pojmom »literarna tradicija« doslej deležno malone izključno ideološke obdelave — od kapitaliziranja, ki iz tradicije izceja ideološko presežno vrednost, do anarhične destrukcije, skoz katero se iz tradicije tihotapi, kar je v njej nemara najbolj tradicionalno — je naloga znanosti o zgodovinskih produkcijskih načinih, da izdelata koncept označevalne ekonomije in njenih produkcijskih načinov — in da, kot morebitna marksistična sociologija »literature« (pojem, ki ga bo treba še situirati: saj je le ideološko ime za neko specifično označevalno prakso — njen (stranski, posredni) učinek v določeni zgodovinski fazi njene ekonomije; za zdaj je jasno predvsem, da »literatura« ne more biti spoznavni predmet kake fantazmične »literarne vede«, pač pa označuje ravno specifično zuna-

* Spis je del raziskovalne naloge »Bistvo, sociološke razsežnosti in organizacija znanosti«, ki poteka s pomočjo sklada Borisa Kidriča.

¹ Dogovor o kulturni akciji, ki sta ga predložila organizacija delovnih množic zveza sindikatov in ustanova samoorganizacije množic v razmerah kulturnega razlaševanja ZKPO. Ni naključje, da poseg v družbeno nadzidavo sledi zaostritvi razrednega boja v ekonomski bazi, zaostritvi, ki jo buržoazni ideologi še zmerom skušajo predstaviti kot »gospodarsko krizo«, utvarjajoč si, da bodo razredni boj delovnih množic pod vodstvom proletariata lahko zavrlji, zatrlji ali kanalizirali z vsakršnimi »sistemskimi rešitvami«.

njost polja, v katerem naj bi se proizvajala znanost, ki bi v okviru historičnega materializma proučevala specifične označevalne prakse z njihovimi (ideološkimi) učinki: vse obmejitve bo treba še začrtati, jasno pa je, da bi bil učinek take znanstvene produkcije ravno epistemološki rez, s katerim bi se odmejila od ideologije »literature«, koncipira kompleksno in protislovno (naddeterminirano) medsebojno delovanje različnih označevalnih praks v širšem družbenoekonomskem (kon)tekstu.

Gre torej za dvojen: znanstven in »filozofičen« (…političen) poseg na ideološko področje »umetnosti«:² za katerega naj bo tale spis, s svojim pretežno idealističnim delovanjem, zgolj uvodnik — zbrisljiva podlaga, na katero se kot nastavki vpisujejo: lingvistično-strukturalni dispozitiv v težavah svojega večrazsežnostnega delovanja; gnoseološki prispevek semiotike; možnost križanja konceptov historičnega materializma in Freudovih konceptov... vse v luči mesčevega soneta, v zmeraj preloženi, odloženi svetlobi označevalca, označevalčevega dela, v katerem se iz metaforičnega zasuka proizvaja subjekt vedenja.

VPISOVANJE MEJE

Toda »sistem diagramatizacije«, očitno in obvezen v celotni sintaktični in morfološki strukturi jezika, skrit in virtualen pa v njegovi leksični razsežnosti, razveljavlja Saussurovo dogmo o arbitrarnosti, medtem ko razstavljanje fonemov na različnevalne poteze spodbija drugo njegovih »splošnih načel« — linearnost označevalca. (Roman Jakobson, Iskanje bistva govornice.)

Radi bi pokazali — in prav zato, ker brez pridržka sprejemamo ta Jakobsonov stavek, kako pri Saussuru ta postulata kot »izhodišči« vstopita na natančno določenem kraju teksta, da sta kot izhodišči proizvedena v težavnem momentu Saussurovega diskurza (v momentu, ki nikakor ni na »začetku«): da z njima Saussure svoj diskurz pripne (fiksira) na tradicijo zahodne **episteme**, da ju postavi kot mejna koncepta (Grenzbegriff, Freud), s katerima v tekstu potegne epistemološki rez, rez, iz katerega ravno črpa energijo celotna produkcija znanstvenih konceptov lingvistike; da zato oba koncepta — in še posebej koncept arbitrarnosti znaka³ — delujeta v nje-

¹ Prim. tudi zarez v pojmovnik meščanske ideologije umetnosti: Braco Rotar, Nekaj vprašanj o vedi o likovni umetnosti, Problemi — Razprave, št. 98—99/1971.

² O »dvosmiselnem« delovanju koncepta arbitrarnosti v samem znanstvenem lingvističnem diskurzu govori npr. tudi to, da Benveniste in Jakobson, ki se vendarle gibljeta v polju, določenem s **Kurzom**, kljub temu in ravno zato morata polemizirati proti Saussuru. Gl. npr. Nature du signe linguistique, v: Problèmes de linguistique générale (izključitev »naravne« motiviranosti znaka, t. j. postavka o njegovi arbitrarnosti glede na referent, odpira lingvistično polje, in je zato **hkrati** afirmacija **sistem-ske** motiviranosti znaka v njegovi totaliteti; gl. še posebej zadnja dva stavka, ki govorita o gibalnem **protislovju** v Saussurovi doktrini in o potrjevanju saussurovske misli **onstran** Saussura). Prim. tudi Jakobson, Lingvistika i poetika, Nolit 1966, str. 160, 167, 174, 180, 272 et passim.

govem tekstu dvosmiselno — kot, grobo rečeno, nekritični ideološki usdek⁴ in kot vzvod za produkcijo diskurza znanstvenega vedenja. Da je njuna produkcija zato nujna, tako rekoč prisilna operacija, ki jo moramo brati kot simptom samega postopka znanosti: da torej epistemološki rez poteka zmerom znotraj znanstvenega teksta kot način, kako se v sam diskurz znanosti vpisujejo pogoji njene **materialne ekonomije** (ekonomije označevalca). Vse to v izjemnem primeru jezikoslovja — znanosti, ki dela na mejnem področju (**terrain limitrophe**, Saussure), in to ne le na meji med znanostmi, temveč nemara najprej na meji med vedenjem in nezavednim sploh — jezikoslovja, ki ga preprosto ni mogoče imeti za regionalni diskurz, katerega usoda naj bi bilo (samo)preseganje v resnici nekega drugega vse bolj gospodujočega diskurza: da lingvistika (in naprej nemara znanost nasploh) ne more biti podlaga za prelog (svoje) resnice, da torej ni različnih resnic različnih (hierarhično urejenih) diskurzov. Temveč da je resnica kot učinek označevalca v diskurz zmerom že vpisana (nemara — in v nekem določenem tipu diskurza tudi predvsem kot metalingvistično prelaganje-preseganje, čeprav, kakor bomo videli, resnica kot teleologija prelaganja-preseganja pripada sami praksi diskurza): in nas zato celotno vprašanje pelje k problematiki materialne ekonomije označevalca kot produkcije »resničnega« diskurza.⁵

In naprej: da je zato vsakršno nadaljnje pisanje lingvističnega (znanstvenega) diskurza (po Saussuru konkretno: fonologija) možno ravno kot operacija s konstitutivno incidenco na epistemološki rez, torej kot vnovično zapisovanje (— prepisovanje, premikanje; zamejevanje) reza v znanstvenem tekstu; da lahko potem branje konkretne operacije, ki jo na Saussurovem tekstu opravlja fonologija, **spet** izsledí (toda onstran vsakršne preproste analogije) nujni minimalni dispozitiv mejnih konceptov, ki zaznamujejo, denimo, hkrati »še tesnejšo« pripetost na tradicijo in hkrati, prav kot koncepti pripetosti, fiksacije na neko določeno mesto (koncept = na neki določeni **označevalec**) te tradicije, njeno izsrediščevanje, tj. subverzijo, kot učinek označevalčevega dela. Pri fonologiji tako: figura križa (paradigma/sintagma), nečasna rezerva (paradigma), teleološkost časnega potekanja (sintagma) ...

⁴ Meja, ki pa je navsezadnje zmerom **tudi pregraja** te politične literature, imenovane filozofija; kakor filozofija ne more brez znanosti, v katere tekstu opravlja svojo politično dejavnost, tako tudi znanost v nekem določenem produkcijskem obdobju svojega teksta ne more brez jamstva, ki ga izvaža v povzemajoči diskurz svojega parasita. Izgovorimo se torej na tisti končni »nasploh«, da za splošno opredelitev razmerja med teoretičnim nebom in zemljo materialne ekonomije navedemo tale stavek: »Kar jih dela za zastopnike malomeščana, je to, da v duhu ne morejo prek pregraj (Schranken), prek katerih ne more malomeščan v svojem življenju, da jih torej v teoriji žene k tistim nalogam in rešitvam, h katerim žene v praksi malomeščana materialni interes in družbeni položaj. To je nasploh odnos **političnih in literarnih zastopnikov** nekega razreda do razreda, ki ga zastopajo.« (Marx, Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta.)

⁵ »ti ekonomski odnosi so nepretrgana rdeča nit, ki edina vodi k razumevanju« (Engels). Skušali bomo torej navezati na to rdečo nit označevalca.

Takšno funkcioniranje lingvističnih konceptov je vendarle možno le v nekem posebnem načinu njihovega prepisovanja — prenašanja, ki jih uporabljaja za analizo — pogojno rečeno — drugotnih sistemov pomenjanja: v semiotični operaciji. Ta operacija nam s svojo dvojno — in v sam semiotični postopek vselej vračunano — incidenco na predmet svojega delovnega postopka in na delovno orodje (orodje, ki je zmerom že produkt, torej s svojo produkcijsko zaznamovano — in ravno na njeno sled bo semiotika namerila svoje pisanje) odpira vrsto vprašanj, od katerih se nam za začetek zdi vendarle najustreznejše naivno vprašanje o interpretativni relevantnosti lingvističnega konceptualnega instrumentarija (zakaj še ne vstopivši v semiotično polje se gibljemo v njegovi specifični zunanosti: v zunanosti, ki jo opredeljuje ideološki diskurz literarne interpretacije). Vprašanje, ki ga lahko v tem vmesnem času začetka postavimo tudi takole: na kaj naj v literarnem besedilu interpretacija namerja sposojene lingvistične koncepte, če hkrati: hoče z njimi raziskati nekaj drugega, kot je tisto, za kar in v čemer so bili izdelani; ti koncepti zahtevajo enopomensko opredeljeno in enopomensko delujočo ravnino jezika, na katero se edinole lahko nanašajo. Ali če v tej degradaciji vprašanj stopimo še malo bolj ven, da bi si olajšali vstop: kako se literarno besedilo glasi, če ga vsak bralec ubira po svoje?

INTERPRETACIJA V PRELOGU

Kaže, da moramo jasnost in razločnost, ki nam ju jamči jezikoslovna odločitev, plačati z verigo izbir, med katerimi je znanstveni rez le člen, morda tisti, ki drži problemsko polje razvidno pred nami, a vendarle ves prepet z drugimi, ki jih pokriva: kakor bi vedenje prihajalo na podlagi svojevrstne amnezije; pozabljenja o izbirah, ki ga v hudih trenutkih vendarle vznemirjajo: kot vprašanje o enotnosti besedila, o subjektu branja in subjektu interpretacije. Kot vprašanje o subjektu in objektu: vprašanje, v katerega težavnosti se subjekt cepi v tistega, ki bere, in onega, ki interpretira; zakaj v tej stiski se subjekt diskurza literarne vede zateka po pomoč k bralcu, da mu zagotovi enotnost objekta. Da mu pove, kako se besedilo glasi: interpret kot posrednik si išče oporo v neposrednosti branja. Bralec je tako interpretu tisto, kar je jezikoslovcu govoreči subjekt: sidrišče v neposrednosti. Kakor se jezikoslovec opira na prisebnost subjekta v glasu, tako se bo interpret umestil v neposredno prisotnost reprezentacije. Tu bo diskurzivni dvom našel svojo utemeljujočo gotovost: in vsa razločevanja bodo možna iz začetne neodločnosti govorečega-predstavljaljočega subjekta.

Poroški podobi bralca in govorca bosta vendarle v diskurzu vedenja potisnjeni na rob: če naj ta rob ne bo notranja guba, ki se vleče skoz vse besedovanje, ga mora vedenje izriniti iz sebe; v svojo specifično zunanost, ki je vselej samo zunanost vedenja, sicer zunanost drugega, a vendarle temeljito enakega vedenja. Tako stoji govorec na križpotju lingvistike in psihologije in fiziologije, in tako bo interpret postavil bralca na križišče svoje vede s sociologijo in lingvistiko: kot varnostno znamenje na prepre-

gališču ved, zapuščeni postaji, ki naj prikriva, kako nič ne vemo o pokrajini onstran. Potovalska metafora, vseskoz solidarna z epistemološkim voznim redom: ki naj odžene vprašanje o vozni progi, prepričujoč nas, da je tlo teh poti vendarle že vrisano v zemljevid vedenja. Empirizem (oranje ledine) kot spontana ideologija znanosti ne more brez temeljne usmerjenosti, usmerjenosti v neko obzorje — tako da ledina, ki jo utira, ni popolna divjina, le polje, ki ga je drugi diskurz pustil v prelogu. Obzorje: preglednost, rednost in usmerjenost zora, teoretskega zrenja; tu zrenja v tekst, katerega vprašanje se nam je postavilo — če se za hip povzamemo in prehitimo — kot vprašanje o glasu in črki.

Kaj omogoča bralcu-govorcu prisebnost v razvidnosti? To vprašanje ne sprašuje po sredstvu, saj gre za tisto, kar omogoča, ne da bi bilo po sredi — kar se kot sredstvo briše, da bi zagotovilo neposrednost. Tudi tega vprašanja ne smemo odpraviti z večno nedoločeno interpretacije: saj je tudi polisemija, na katero se lahko zgovarjajo ideologije »odprte umetnine«, vendarle večpomenskost v nekem obzorju — če že ne v obzorju enopomenskosti, ki ji je le dopolnilo, pa pomena. Če naj tekst pomeni več, mora najprej pomeniti eno: tako je enopomenskost, torej absolutna pomenskost, pogoj za presežek pomena v možnosti različnih interpretacij. Ta presežek, ki ga mora zmerom postavljati zgolj pomensko branje, je pravzaprav hipotetični podaljšek diskurzivne linije tam, kjer se linija zgublja: med označevalcem in označevalcem, torej v označevalcu.

Lingvist svojega govorca opremlja z naravnim jezikom, interpret pa bralcu pripisuje tisto, čemur pravi materin jezik. Če namreč svoj spoznavni predmet kot predmet branja koncipira kot diskurz, mora določiti jezik (langue), ki se nanj diskurz kot govor (parole) opira. V množici diskurzov seveda ne more odkriti druge enotnosti kakor enotnost materinega jezika, sidrišča vseh treh subjektov, ki k diskurzu pristopajo: pesnika, bralca, interpreta. Naravni, materin: kakor bi se jezik šele s tema prilastkoma, težkima od metafizične opredeljenosti, priličil subjektu. Postopek, ki se vsa njegova težavnost izpoveduje že v lingvistovem temeljnem stavku: jezik je sistem; ki se nadaljuje: sistem razlik. O jezikovnem sistemu bo lingvist povedal marsikaj, kar se izmika začetnim podmenam. A daleč od tega, da bi mu jih bili zaradi tega voljni spregledati, nas mora to narobe prepričati v trdnost, s katero te podmene držijo lingvistov diskurz v oblasti: če se jim izmika, izmakne se jim nikoli — včasih mu kaj uide, nehote, na način sporokljaja, lapsus pa ni znanilec subverzije, temveč kaže vselej le na moč zatora.

Interpret ravna tu bolj »naravno« kot jezikoslovec, saj se rad nepremišljeno zaleti k bolj svojim, k strokovnejšim preudarkom; pa vendar tam, kjer je interpretacija najbolj interpretativna, tej problematičnosti ne more uiti: nasprotno, prav psihoanaliza s tem, da kaže na konstitucijo besedne govorice kot materinega jezika, opisuje označevalno ekonomijo interpretacije in prakticira njeno delo.

Izrabimo zdaj to ekonomsko moč, da bomo skoz zadihanost besede morda le prišli k tekstu.

33 Premisliti moramo le še odnos interpretacije do razčlenjevalnih metod, ki si jih sposoja pri lingvistiki; ali bolje, kako lingvistični spoznavni predmet, njegovi koncepti in metodološki postopki delujejo v interpretativnem besedilu. Lahko bi namreč sodili, da s tem, ko sega prek svojih meja, interpretacija že spodjeda svoj temelj, da vsaj ostri notranjo gubo svojega diskurza: saj se zajeda v navčno branje, katerega problematičnost sicer načelno odpošilja drugim vedam. Že vnaprej nam je jasno, da temu ni čisto tako: že spontanost giba,⁶ s katerim sega interpret po drugih orodjih, kaže, da tu sama varnost obzora ni nikoli v nevarnosti. Če prestopimo za hip v fonologijo, bomo zato še zmerom ostali v objemu naravnega ali materinega jezika: saj se tudi fonologija, ko opredeljuje svoje temeljno konceptualno orodje, distinktivno fonološko opozicijo, zateka k intelektualnemu pomenu besede⁷ — pomenu, ki se lahko jezikovnemu domorodcu pač le neposredno da, ko besedo zasliši; resda je to pribežališče v pomenu fonologu, bolj ko postaja njegov diskurz **tehničen**, vse manj potrebno in lahko pozneje govori o fonološki opoziciji le kot o potezi, ki besedo razločuje od drugih besed: a kako naj bi se izmaknil vsaj tihemu sklicevanju na pomen, vse dokler govori o **besedi**: besedi, ki je za fonologa kot za vsakega lingvista vselej vzeta iz slovarja, tj. iz knjige, ki materialno utrjuje domačinovo duhovno veselje.⁸

Vendar se pri interpretaciji le nekaj zgodi: sredstva, ki jih lingvist izdeluje za raziskavo prvotnega pomenskega sistema, tj. jezika, bo uporab-

⁶ Spontanost, ki se v znanstvenih naslednikih literarnih ved kaže kot podredi-tve »interpretacije« (tj. poetike, ali semiologije) lingvistiki. Prim. Jakobson, *Linguistics and Poetics*, v: *Style in Language*, MIT 1960, str. 350: »... poetiko imamo lahko za integralen del lingvistike.« (Gl. tudi srb. prevod, op. cit., str. 286.) Vzporedna poteza pri Barthesu, *Communications* 4, *Présentation*: »... semiologija je del lingvistike.«

⁷ Trubeckoj, *Načela fonologije*, franc. prev., str. 33: »Fonične opozicije, ki lahko v nekem jeziku diferencirajo intelektualna pomena dveh besed, bomo imenovali **fonološke opozicije** (ali **distinktivne fonološke opozicije** ali **distinktivne opozicije**).«

⁸ Npr.: Gramatično ozadje našega materinega jezika vključuje ne le način, kako sestavljamo propozicije, temveč tudi način, kako razčlenjujemo naravo in razkosavamo izkustveni tok (flux of experience) v objekte in entitete, o katerih potem sestavljamo propozicije... Razprostiranje in tok dogodkov členimo in organiziramo na svoj določeni način v veliki meri zato, ker smo skoz svoj materin jezik na ta način dogovorno vezani, in ne zato, ker je narava za vse poglede natančno tako razčlenjena... To razkosavanje daje enote leksikona... Vsak jezik drugače opravlja to umetno razkosavanje kontinuiranega razprostiranja in potekanja izkustva.« B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, **passim**. Pozorni moramo biti prav na dvojno delovanje teh stavkov, ki skoz nekritične pojme izkustvenega toka itd. vendarle vseskoz poudarjajo jezikovno »diakritičnost«. — Prim. tudi vzporedno Benvenistovo trditev: »Tu hočemo pokazati samo to, da je jezikovna struktura grščine pojem »biti« predisponirala za filozofičen poklic.« S presenetljivim in simptomatičnim dostavkom, ki trditev takoj problematizira v vsej njeni jezikoslovni naivnosti: »Kitajska misel je lahko bila iznašla tako specifične kategorije, kakor so **tao**, **yin** in **yang**; a ni zato nič manj sposobna, da asimilira koncepte materialistične dialektike ali kvantne mehanike, ne da bi struktura kitajskega jezika bila temu ovira.« (*Catégories de pensée et catégories de langue*, v: *Problèmes de linguistique générale*.)

ljala za razčlenjevanje drugotnih pomenskih procesov (npr. literarnega besedila). Ko tako preloži diskurz na drugo raven, bo interpretacija vselej — tiho ali izrecno — problematizirala vprašanje besede in njenega pomena; odnos med glasom ali materijo in duhovnim pomenom se neverjetno zaplete: zakaj če interpret ugotovi, da člene pomenske verige varijo ravno enote označevalca (in nemara prav kot fonične enote) — kako naj rokuje s tem empiričnim prvenstvom označevalca? Se je s tem, da mora ugotoviti paronomastično členitev označevalca,⁹ izneveril prvotnemu pomenu fonoloških konceptov — in paralogistično zaprl obe področji v začarani krog, v katerem se njuni polji ločita le po prednosti, ki jo dajeta »materialnemu« ali »duhovnemu«: fonologija, ki dela na materialni strani, duhovnemu — interpret, ki deluje na duhovni strani, pa materialnemu? Jasno je, da sta potem ti kategoriji le alibija obeh diskurzov.

Dvojnost, ki se na tehnični ravni diskurza kaže v opoziciji paradigma/sintagma; interpretacija namreč jemlje fonološke koncepte kot paradigmatske enote, s katerimi razčlenjuje proces sintagmacije. Kolikor sintagmatski vidik problematizira fonološko paradigmatsko, vendarle ne smemo fetišizirati njegove »subverzivne« moči: generativne gramatike kot najdoslednejša konceptualizacija sintagmatike namreč kažejo, da sam koncept sintagme vendarle mora jemati označevalno verigo vseskozi linearno. Nujno dopolnilo te linearnosti je generativistični »leksikon« — slovar, ki postaja vse bolj tog, če naj razloži medsebojno afekcijo besednih enot v sintagmi. Ta problem je v generativni gramatiki rešljiv le z neko določeno mehaniko sintagme in paradigme, z delno dialektično rešitvijo (ki vendarle le plašno problematizira temeljni nedialektični linearizem), ki jo predlaga Weinreich, ko slovarska gesla koncipira kot generativna drevesa. Dualistični mehanizem, medsebojno povzemanje-ohranjanje polarnih konceptov (paradigma/sintagma, sinhronija/diahronija, primarna raven/sekundarna raven... označevalec/označenec) se tu jasno kaže kot največja moč ne le interpretacije, ampak tudi lingvistike. To prelaganje se bo v lingvistiki uveljavilo z vodilno podobo križa (ki je narisano v Saussuru in Hjelmslevu, ki ga razbiramo v Jakobsonovih vrsticah): s križanjem konceptualnih dihotomij razpenja lingvist koordinacijski sistem, v katerega bo lahko ujel in tako z njim določil sleherni znak. Igra razlik (Saussure) se bo lingvistu izmikala, vse dokler ne dvigne obvladujočega križa, skoz katerega bo pripeljal v navzočnost spoznavni predmet jezik: spoznavni predmet, ki ni eden med drugimi in bi moral dati odgovor o splošnih pogojih konstrukcije spoznavnih predmetov, pa odgovarja le s tem, da njegova konstrukcija ni nikoli dokončna in da križna zvižaja ne uspeva — ali da uspeva le, kolikor jo vselej že načenja dekonstrukcija.

⁹ Jakobson: »V poeziji besedne enačbe postanejo konstitutivno načelo teksta... Fonološko podobnost čutimo kot semantično sorodnost. Besedna igra ali... paronomazija vlada pesniški umetnosti.« (Essais de linguistique générale, str. 86.) Gl. tudi Lingvistika i poetika, str. 176, 294, 314 in sploh članek istega naslova kakor zbornik, passim.

V to neskončnost diskurza žene seveda tudi interpretacijo: kolikor se opira na križ, da bi se dvignila, da bi stala — čeprav le zato, da neizbežno tudi pade. A ta neizbežni padec, ta notranja guba diskurza (ki jo diskurz kot diskurz gladi in iz katere torej črpa svojo energijo, pri čemer moramo za zdaj pustiti brez odgovora vprašanje, kako je ta ohlapnost, ta ničelnost produkcije »vir« produktivne energije) bo prav v tistem trenutku, ko jo bo interpretacija najtemeljiteje izrinila, v nekem določenem trenutku semiologije — v času semiologije kot znakovslovja (ki je vendarle prej konec »interpretacije« kot začetek semiologije) — deležna posebne radikalizacije:

V načelu nič ne preprečuje, da bi neka metagovorica sama ne postala govorica-predmet neke nove metagovorice... če bi se strinjali, da humanistične znanosti opredelimo kot koherentne, izčrpne in preproste govorice..., to je kot **operacije**, bi se potem vsaka nova znanost pojavila kot nova metagovorica, ki bi si vzela za predmet poprejšnjo metagovorico, namerjajoč se na realno-objekt, ki je na dnu teh »deskripcij«; zgodovina humanističnih znanosti bi bila tako v nekem smislu diahronija metagovoric, in vsaka znanost, tudi seveda semiologija, bi vsebovala svojo lastno smrt v obliki govorice, ki jo bo govorila... vendar pa (semiologovo) objektivnost dela provizorično sama zgodovina, ki obnavlja metagovorice. (Roland Barthes, *Éléments de la sémiologie*.)

V idealistični interpretaciji znanstvenega diskurza, zabeleženi v tem odlomku z ideološkimi usedlinami kakor »realno-objekt, ki je na dnu«, »objektivnost«, neko določeno implicitno razumevanje zgodovine itd., je torej vselejšnja nepopolnost diskurza, ki je zmerom hkrati in predvsem njegova »nepolnost«, nujno misliti kot njegovo preseganje, tj. »smrt« v njegovi resnici, ki je postavljena kot hipotetični konec njegove linije, a za katero — to pa v odlomku seveda ni izrecno povedano, čeprav se skozenj razbira — diskurz sam ne ve, sam ne more vedeti, dokler ne pride drugi metalingvistični diskurz, da jo vzame v svoje naročje.

Ko svojo notranjo gubo diskurz izrine iz sebe kot smrt, sicer svojo, a vendarle »zunanjo«, kolikor je vezana na prihod nove govorice, »ki ga bo govorila«, mora ta gib neizbežno dopolniti z neskončnim sedimentiranjem metagovoric (vzdolž linije »zgodovine« kot linije pojavljanja resnice). Neskončno plastenje govoric je tako vseeno neustavljivo usedanje, sesedanje diskurzov in za svoje življenje je moral diskurz vendarle priznati smrt za gonilo — pa čeprav na ravni metagovorice. Na ravni, za katero ni mogoče reči, da bi bila zunaj njega: zakaj kateri diskurz ni metagovorica in kateri diskurz že s svojim odvijanjem ne proizvaja prostora govorice, ki ga bo govorila? Tako da se živi diskurz v radikalnem trenutku interpretacije razodene za njeno fantazmo, za fantazmo identitete, po kateri se nemara zavestno usmerja, a ki jo v svojem delu razgalja kot fantazmo, prebito s smrtjo — s svojim energetskim virom; z virom, ki pa je v življenju diskurza vselej preložen (odtod podoba vira kot smrti-konca), odložen: odlaganje smrti, ekonomija življenja.

Interpretacija, ki živi v pomenski, to je znakovni razsežnosti te ekonomije, radikalizira svoj načrt prav v hipu, ko se spozna kot znakovslovje: prav takrat se tudi lahko začrta kot metagovorica, saj je ta koncept neločljiv

od koncepta znaka. Znak kot enotnost označevalca in označenca po Barthesu ponazorimo z obrazcem EC, kjer E pomeni »izraz« — označevalec, C pa »vsebino« — označenec. Popolna formula je sicer ERC, kjer R pomeni »relacija«, saj gre pri znaku ravno za odnos med E in C; zaradi preglednosti ta R spuščamo, izraz pa beremo seveda še zmerom »odnos, enotnost E in C«.

Obrazec metagovorice je E(EC), kar pomeni, da je metagovorica označevalna veriga (E), katere označenec je znakovni sistem, sam spet sestavljen iz označevalca (E) in označenca (C). Ker pa je predmet interpretacije, njen označenec, drugotni znakovni sistem (npr. »retorični« sistem, literarno besedilo), v katerem je prvotna znakovna veriga s svojima E in C označevalec za sekundarni označenec, je ustrezní razviti obrazec: E((EC)C).

Če zdaj še upoštevamo, da metalingvistični načrt sproža neskončno plastenje metagovoríc in da je na drugi strani s fonetično pisavo zapisano literarno besedilo le označevalec svoje glasovne podobe, je jasno, da moramo naš obrazec odpreti na obeh straneh, na strani označevalca tako kakor na strani označenca: ... E(E(((... EC)C)C)).

Tako se nam na eni strani verižijo označevalci, ki si jemljejo za označenec celotne znakovne sklope z njihovim označencem in označevalcem, na drugi strani pa se s členitvijo označevalca v položaju označenca kopičijo označenci v položaju označevalca.

Da bi se izognili mehanično redukcioniistični rešitvi, h kateri nas napeljuje obrazec — ravno kot obrazec členitve znaka — in ki bi jo izrazili »označevalec je označenec in označenec je označevalec«, moramo poudariti njegovo korenito nesimetričnost. Ta nesimetričnost se ujema z nesimetričnostjo znaka (ki pri Saussuru še ni izrecna, postane pa jasna z načelno predvljivostjo znaka v jezikoslovju in znakovslovju, ki postavljata načelno prisotnost označenca ne glede na konkretni označevalec, tj. ne glede na označevalec — ne glede na znak) in ji je obratno sorazmerna: zato se lahko tudi izrazi le v »negativističnem« stavku »označenec je zmerom že označevalec«. Označenec beži proti desni: tako kaže, kako se odlaga končni označenec, ki bi lahko ustavil neskončno usedanje metagovoríc; ustavil bi tudi sesedanje označevalca, če bi se ta lahko zasedal v presevanju prisotnosti takega dokončnega označenca. Tako pa vsak označevalec sicer postavlja svoj označenec, ki pa se, če se mu posveti nov označevalec, spet razkrije le kot označevalna veriga. Vsaka metagovorica s svojim označencem proizvaja svojo »smrt«, ko pušča označenec kot označevalec v prelogu — proizvaja svojo specifično zunanost, v katero se bo začrtala dodatna označevalna veriga in, vzpostavljajoč nov učinek označenca, spodbila ta učinek prejšnjega diskurza. Tako se vsak diskurz ubija z učinkom prisotnosti označenca, ki je vir njegovega življenja. Diskurzivna ekonomija je ekonomija odlaganja označenca.

Če govorimo tehnično, se metalingvistično dodajanje dogaja tako, da nove označevalne sekvence pokrivajo sekvence jezika-predmeta. V teh sekvencah delujejo, se vzpostavljajo nove — dodatne metalingvistične enote, hkrati pa pokrivanje jezika-predmeta ni nič drugega kot razkosavanje predmeta v nove znakovne enote. Metagovorica proizvaja nov znakovni sistem,

ki je spoznavno orodje za konstrukcijo novega sistema v jeziku-predmetu: sistema, ki ga narekuje jezik-predmet, ki pa ga sam (na svoji ravnini) pušča v prelogu.

Jasno je, da metalingvistični postopek vključuje, da bo vsak svoj predmet koncipiral kot jezik; v metalingvističnem načrtu je nemogoče, da bi se označevalec pojavljal kako drugače kakor v okrilju jezika; prav v tem je vsa njegova moč. Tako je predmet metalingvistične interpretacije zmerom že prisoten kot jezik; prav ta »zmerom že«, ta varnost metalingvističnega obzora omogoča interpretaciji, da proizvede učinek označenca, in jo zadržuje, da ne zdrsne po pobočju označevalca. Meja jezika, ki je s tiho odločitvijo zmerom vnaprej postavljena, zapolnjuje metagovorici njeno notranjo vrzel; to je druga stran iste nujnosti, ki žene diskurz, da svojo notranjo mejo, svojo »smrt« izriva na rob, v zunanost nove govornice — obrambna poteza, ki jo amortizira neskončno usedanje metagovorice.

Očitno je torej, da je obrazec metagovorice neustrezen, in to dvakratno napačen:

1. Metalingvistične operacije ne moremo koncipirati na ravni posamičnega znaka, saj si en znak enega jezika ne jemlje za označenec drugega znaka drugega jezika, pač pa ena govornica kot metajezik govori »resnico« druge govornice kot jezika-predmeta (celoten problem metagovorice je zgoščen ravno v vprašanju tega »kot«: govornica kot jezik).

2. Sam obrazec je izpeljan že po opravljeni metalingvistični operaciji in zato — kakor ta operacija sama — prikriva, da je možnost vsakršne (navsezadnje zmerom fiktivne) metagovorice dana že v sami verigi označevalca (ki je potem ne moremo poimenovati »prvotna ali drugotna«). Eksplikacija tega materialno (označevalno)-ekonomskega pogoja metagovorice onemogoča ravno v točki 1 omenjena pomanjkljivost — znakovna formulacija obrazca.

Toda če izključimo aposteriorno hipotezo, da gre pri »metalingvistični« (že samo poimenovanje je tu ista odločitev, ki je zdajle ne sprejemamo) operaciji za nanašanje enega jezika na drugi jezik — in če torej v obrazcu zberemo okrepaje (ki nam predstavljajo vertikalno stratifikacijo jezikov), lahko razberemo: da je verigi označevalca vselej možno dodati še označevalec več in da je mesto tega označevalca več lahko tudi med označevalcem in označevalcem; da je možnost označevalca več povezana z bežanjem označenca proti desni (če pišemo z leve na desno), torej z odlaganjem označenca tja, kjer je označevalec **manj**. Torej je možnost metagovorice kot označevalca več prav v tem v označevalni verigi manjkajočem označevalcu — v manku, ki ga v označevalni verigi zapolnjuje označenec. Iz tega lahko sklepamo, da je metalingvistično prelaganje funkcija subjekta — ravno tista operacija, s katero se subjekt, izključevan-izključujoč se iz označevalne verige kot vselej manjkajoči označevalec, konstituira kot lingvistični govoreči subjekt, kateremu jezik kot zmerom že metajezik (vendar ne kot tisto, kar je »prek« nekega drugega jezika, temveč kot prehajanje, preseganje označevalca) daje moč nad označevalcem.

A ne zapuščajmo prehitro ravnine, ki jo razgrinja lingvistični instrumentarij, in poskušajmo vendarle vprašanje metagovorice kot jezika **prek** ozna-

čevalca obdelati v sami dvopomenskosti njenega načrta; saj je postopek materialistične gnoseologije ravno v tem, da z »izvažanjem«¹ konceptov sproži delovanje njihove »notranje«² meje.

Kolikor gre za prekrivanje enega jezika z drugim, za proizvodnjo meta-jezika s členjenjem jezika-predmeta, se celotno metalingvistično podjetje odloča prav v vprašanju odnosa med dvema jezika: odnosa, ki je, četudi gre za odnos med dvema prisotnima jezika in čeprav se postavlja kot vprašanje ustreznosti, aдекватnosti, odnos med različnima jezika. Vse vprašanje ustreznosti ali primernosti, ki je izrecno vodilo metagovorice, se odpira iz razlike med členoma merskega odnosa; merjenje, ki bo navsezadnje vselej numerično merjenje, je kot vzpostavljane istosti vendarle možno le iz začetne razlike.

ZNANOST O NEMIH GLASOVH JEZIKA

Podprimo zdaj ta stavek, na katerega mislimo navezati še nekaj nadaljnjih opomb, s stališčem Trubeckoja na odločilnem mestu, ko utemeljuje fonologijo:

Nalog fonologije navsezadnje te (fonometrične, statistične) metode sploh ne zadevajo, zakaj jezik je zunaj mere in števila. (Načela fonologije, franc. prev., str. 9.)

Jezik je zunaj mere in števila in merjenje in številčenje šele omogoča iz tegale razloga:

Toda norma, na katero se opirajo govoreči subjekti, je »nasploh«, tega pa mere ne računani ne morejo določiti. (ibidem.)

Jezik je normativni sistem in ni nič empiričnega, je nekaj »splošnega in stalnega«³ (str. 1) in »temelj neštevlnih konkretnih govornih dejanj«. Jezik in govor »drug drugega predpostavljata«, a tako, da jezik »omogoča govorno dejanje«, da je to dejanje govor le, kolikor se na normo sklicuje. Res, da »brez konkretnih govornih dejanj jezika ne bi bilo«⁴ — dejansko sta govor in jezik res »dve med seboj pokrivačo se strani istega fenomena: ‚govorice‘; a temeljno in po pravici gre jeziku prvenstvo, zakaj tu gre za odnos norme in konkretne realizacije, ki se normi približuje — in ki je predvsem brez norme biti ne more: norma ni le realizaciji juridično nadrejena, ampak je tudi dejansko »pred«⁵ njo, ker brez nanašanja na normo, »ki obstaja v zavesti vseh članov jezikovne skupnosti«⁶ in »je torej vnaprejšnji pogoj vsakršnega govornega dejanja«, ni mogoče fonema ne izgovoriti ne zaslišati. Po tej hierarhiji se ravna tudi hierarhija znanosti; Trubeckoj navaja presenetljivo Jakobsonovo primerjavo: »Odnos med fonologijo in fonetiko je isti kakor odnos med nacionalno ekonomijo in trgovskim letopisom, ali med finančno znanostjo in numizmatiko«⁷ (str. 12). Šele iz matrice »žive govorce ... članov jezikovne skupnosti«⁸ je možno merjenje in preštevanje konkretnih značilnosti govornih dejanj — ne le v tistem, kar je na njih naključno, subjektivno, čustveno ali iz položaja vanje položeno (saj to, strogo rečeno, ne izpada le iz fonologije, temveč je obrobno tudi v fonetiki) — temveč pred-

vsem v celoti njihovih foničnih značilnosti, ki pa niso vse glotično — in torej fonološko — pertinentne; za fonologa pa je »večina (zvočnih) posebnosti čisto postranskih, saj ne funkcionirajo kot distinktivne poteze besed« (str. 12). Za fonologa je pomembno le, kar je v jeziku distinktivno, kar razločuje; ali potem še lahko rečemo, da se ukvarja z glasovi, da je **fonolog**? Trubeckoj se ne vpraša; toda stavku, kjer govori o neuspešnih poskusih fonetike, da bi sama, s kontinuiranim postopkom, določila foneme (torej tisto, iz česar je možna, kar pa ni v njeni zakonodaji — »glas govornice lahko definiramo le v njegovem odnosu do fonema. A če izhajamo iz glasu govornice, da bi definirali fonem, se najdemo v začaranem krogu.« — Str. 41), dodaja dvoumen in vsaj presenetljiv oklepaj:

Prizadevanje nekaterih fonetikov, da bi znotraj te kontinuirane celote (konkretnega govornega toka) razmejili »glasove govornice«, temelji na fonoloških predstavah (prek posredovanja **pisane** podobe). (Str. 14, podčrtujemo sami.)

Kljub zaničevalnemu prizvoku tega namiga na pisavo — in prav zaradi njega: kaj je potem fonologija tista »prava« grafologija? Je mar zmeta nekaterih fonetikov v tem, da se naivno zatekajo k posredovanju nepravne pisave — tiste, ki je le znak za zvok, ki torej sama že temelji na neki drugi razdelitvi, fonetikom nedosegljivi, na glotični razmejitvi v jeziku, ki naj jo opiše fonolog? In če fonologija piše tisto pravo pisavo — ali potem ne potrebuje nikakršnega posredovanja; izvira fonologov ponos iz neposrednosti njegove vede?

Fonologija je »znanost o glasovih jezika« (str. 3), znanost o jezikovnem označevalcu. »Jezikovni označevalec sestavlja množica elementov, katerih bistvo je v tem, da se eden od drugega razlikujejo« (str. 11). Tako fonologija ne proučuje nič materialnega, njen predmet so »abstraktne vrednosti. Te vrednosti so predvsem odnosi, opozicije itd., torej čisto nematerialne stvari, ki jih ni moč zaznati in jih ni mogoče proučevati ne s sluhom ne s tipom« (str. 14). Predmet je nezaznaven in ga ni mogoče raziskovati s sluhom: fonologija reducira celotno čutno raven in ji gre za **a priori** te ravni. Temeljna distinkcija torej razloči čisto zvočno pojavnost, pojavljajoči se zvok od njegovega fenomena; ali v izražanju Trubeckoja: »fonetika (znanost o glasovih govora) je čisto fenomenološko raziskovanje glasov govornice, medtem ko je fonologija (znanost o glasovih jezika) raziskovanje lingvistične funkcije teh istih glasov« (str. 12). Razloček med fenomenom in funkcijo, fonetiko in fonologijo je hkrati distinkcija med naravoslovnimi in družbenimi znanostmi: »znanost o glasovih govora, ki se ukvarja s konkretnimi fizičnimi fenomeni, mora uporabljati metode naravoslovnih znanosti; znanost o glasovih jezika pa mora nasprotno uporabljati čisto lingvistične, psihološke ali sociološke metode« (str. 3). Torej ni nikakršnega pozitivističnega ideološkega uvoza modelov iz naravoslovja: nasprotno, sama možnost fonologije izvira iz natančnega razlikovanja med naravoslovjem in lingvistiko. Zato tudi »strukturalizem« (v lingvistiki, antropologiji, poctiki, psihoanalizi...) nikakor ne uresničuje pozitivističnega ideala »naturalizacije« družbenih ved; tudi ideal matematične eksaktnosti je treba jemati s pridržki: Trubeckoj

zavrača matematično statistično (fonometrično) metodo E. Zwirnerja; »fonologija mora uporabljati predvsem metode, s katerimi proučujemo gramatični sistem jezika« (str. 12). Jasno je, da gre za epistemični »ideal«. Še več: strukturalizem je **neznanstven** (dobesedno, torej: je ideološki) vselej, kadar nekritično uvaža matematične vzorce; težava je v tem, da gre predvsem za delovanje konceptov strukture in modela v nekaterih strukturalističnih besedilih.¹⁰

Meja med čutnim in funkcionalnim, med govorom in jezikom, naravnim in lingvističnim pa je tudi meja med produkcijo in tistim, kar to proizvodnjo omogoča. Seveda Trubeckoj govori o konkretnem proizvajanju govornih glasov. Produkcijo reducira v pojavljanje, — zato da lahko skonstruira paradigmatični sistem, iz katerega poteka pojavljanje kot iz svoje rezerve in jamstva. Hkrati čas označevalčeve produkcije, ki ga iz paradigme izloča, reducira v sintagmo. Paradigma (ali fonološki sistem) je zato zunaj časa, a ni nečasna: kot vrsta drugih dualističnih lingvističnih konceptov je v značilnem komplementarnem odnosu s sintagmo. Druga drugi sta pogoj — in hkrati sta druga druge rezultat. Zato je brez pomena, da bi dajali enemu členu take dvojice prednost in ga izigrali proti drugemu, pa tudi nika-kršne »globlje« ravni ne moremo postaviti, iz katere bi potem oba komplementarna člena »izvirala«: oba sta učinka označevalca in ostane nam, da ju beremo skupaj, a z vso pozornostjo na njuno medsebojno afekcijo, ki je, kakor pri vsakem členu označevalčeve verige, hkrati konstruktivna in destruktivna. Tu npr. nujnost, da se izriv produkcijskega časa v paradigmi vrne v sintagmi kot teleologija pomena.

Da pa noben člen sintagmatske verige iz tega pomena ne sestoji, da je označenec zmerom že označevalec, itd., ima spet incidenco nazaj na paradigmo, ki se potem pokaže kot sproduciran sistem s privilegiranimi razmerji členov, razmerji, ki jih določa le določeno funkcioniranje sintagme itd. Najmanj, kar je — se bo sintagma pokazala kot zmerom nedopolnjena, in manjkajoči sintagmatski člen bo predstavljen kot v paradigmi neobstoječi, a vanjo vpisani center, ki jo edini lahko ureja.¹¹ Paradigma je tako urejenost sintag-

¹⁰ Gl. A. Badiou, *Le concept de modèle*, Maspero 1969.

¹¹ Središče se vpisuje npr. v imena, zaimke ali v tisto med vsemi odlično obliko — imenovalnik. Saussure je tu spet zabeležil dve točki; najprej v Kurzu: »število sklonov je določeno; nasprotno pa njihovo zaporedje ni prostorsko urejeno in čisto arbitrarno dejanje je, da jih slovničar razporeja raje na en način in ne na drugi; ... nominativ nikakor ni prvi sklon deklinacije...« (str. 175); potem pa — in to mesto moramo natančno premisliti, ravno v topologiji celotnega Saussurovega teksta — Anagramih: »S čisto **foničnega** vidika je bilo torej treba — da zadovoljijo bogu ali poetičnemu zakonu — paziti na variante imena: in to — ne pozabimo — ne da bi kakšna posebna oblika kakor nominativ imela vlogo (za nas sicer goljivo), ki jo je za nas dobila po grški sistematični gramatiki.« (Jean Starobinski, *Les anagrammes de F. de Saussure*, v *Mercure de France*, 2/64, 251.) Jakobson pa meni drugače: »Celo tako očitno začetnemu sklonu, kakršen je **le cas zéro**, t. j. nominativ, gre po Saussurovem mnenju le čisto poljubno mesto v sistemu sklonov.« (Tipološke študije ... v: *Lingvistika i poetika*, 272.) Tu lahko le opozorimo na odločilni Benevenistov prispevek (*Pour l'analyse des fonctions casuelles: le génitif latin*, in celotni V. razdelek, v: *Problèmes de linguistique générale*).

me za tisto, kar v sintagmi manjka, torej predstava »iluzorične« redukcije-dopolnitve manka v sintagmi.

Ali: sintagma je linearna, paradigma je nelinearna naddeterminacija. Sintagma je nikoli dopolnjen pretek paradigme. Sintagma je »iluzorična« redukcija paradigmatike naddeterminacije — redukcija zmerom manjkajočega več paradigme. Pomen je v sintagmi nadomestilo, umestilo za izključeno nedopolnjenost paradigme. —

Jezik ni ne proizveden ne dojet; biti mora že poprej (mora preeksistirati), zakaj tako tisti, ki govori, kakor oni, ki posluša, se opirata nanj. (Str. 13.)

Jezik, ki je že »vnaprej«, je pogoj za produkcijo in čutno dojetje; subjekta govornega procesa sta subjekta in občujeta le zaradi neposredne prisotnosti jezika v spominu (Saussure), v zavesti (Trubeckoj). Subjektiviteta in možnost intersubjektivnosti sta v neposredni prisebnosti govorca v jeziku kot nečutni idealni zvočni podobi. Lingvistova govorica je govorica glasu, njegov jezik je govorni, glásovni jezik — a nečuten, torej tih. Subjekt je subjekt po glasu, a ta glas je nem: le nemi subjekt je priseben.

V tej nemi govorici tudi linevist najde svojo gotovost, iz katere se lahko loti jezika kot sistema razlik. Zakaj razlika, kakor bomo videli na začetku pri Saussuru, vselej ogroža njegov diskurz — in ne le na začetku, kar nam kaže, da najeda samo podobo začetka.

Tu — pri jeziku — se nemara ustavi intenca Trubeckoja; za znanost o nemih glasovih jezika tudi ni treba naprej. Toda tekst, iz katerega nastaja znanstveni diskurz, deluje drugače: ta tekst ne deluje po zakonitostih jezika in je spoznavni predmet jezik šele njegov »produkt«. Čeprav je jezik, kakor razberemo iz Trubeckoja, hkrati produkt in pogoj za produkcijo. — To drugačno testovno delovanje mora pustiti sledove v samem diskurzu: na njegovih robovih, na obrobni znanstvenih področjih, v lapsusih in med oklepaji; en oklepaj Trubeckoja smo že omenili; kmalu bomo izkoristili njegove stavke o obrobnem področju fonološke stilistike, ki je »sama le del ‚fonostilistike‘« (str. 29). Kaj torej tudi lahko razberemo iz tega teksta?

Prek običajnih določitev jezika in njegovih dveh strani (v katerih pa vendarle podčrtujemo: »Če ‚označena‘ stran jezika sestoji iz **pravil**, ki **razrezujejo** svet pomenov v **fragmente**, katere **urejajo** (razporejajo) — potem lahko ‚označujoča‘ stran jezika sestoji edino iz **pravil**, po katerih je **urejena** fonična stran govornega dejanja.«) pridemo do definicije fonema:

Tiste fonološke enote, ki ... jih ni mogoče več razstaviti (analizirati) v še manjše in zaporedne (sukcesivne) fonološke enote, imenujemo **foneme**. Fonem je torej najmanjša fonološka enota jezika ... Označujočo stran vsake besede v jeziku lahko razčlenimo v foneme in predstavimo kot neko določeno zaporedje fonemov.

Ker je fonem najmanjša **enota**, lahko torej o jezikovni sintagmatiki govorimo samo izhajajoč od fonema in iz njega: pri njem se začne zaporedje jezikovnega toka — fonem je atom zaporednosti, linearnosti govorice; črta

se začne pri fonemu. Ali lahko rečemo, da se pri fonemu kot najmanjši enoti začne tudi enotnost? Tako bi enotnost-celovitost v skupnem izviru zbližali z zaporednostjo-linearnostjo.

Stvari seveda ne smemo preveč poenostavljati (str. 38). Trubeckoj svari pred »atomizmom« in opozarja, da si fonemov ne smemo predstavljati kot stavbnih kamnov v besedni zgradbi. Zakaj **tudi besede** (in predvsem besede) so celote in celovite — »vsaka beseda je predvsem fonična celota, **silhueta**, in poslušalci jo prepoznajo kot silhueto, približno kakor na cesti spoznamo človeka, ki ga že poznamo, po celotnosti njegove silhuete«. V čem je načelo te celotnosti, ki jo lahko primerjamo z živim bitjem (in z vzorom živega bitja: človekom), te organske celovitosti, kaj je organizacijsko načelo besedne individualnosti; po čem govoreči subjekt spoznava postave, ki jih srečuje na cesti govornega toka?

Prepoznavna silhueta pa predpostavlja, da se silhueta razlikuje od drugih, in to je mogoče le, če se razne silhuete med seboj razlikujejo po določenih potezah.

Izkaznica istovetnosti je razlikovalna poteza: identiteta je iz razlike. »Fonemi so torej **distinktivne poteze** besednih silhuet.« Iz tega stavka Trubeckoj takoj sklepa na radikalno konsekvenco:

Kot silhueta vsaka beseda vsebuje zmerom nekaj več kakor vsoto svojih členov ali svojih fonemov, namreč načelo enotnosti, ki veže skupaj to zaporedje fonemov in podeljuje besedi njeno individualnost. Toda v nasprotju z raznimi fonemi tega načela enotnosti ne moremo lokalizirati v telo besede in zato lahko rečemo, da lahko besede **razčlenimo** v foneme, **ne da bi še kaj ostalo...**« (str. 38—39, podčrtuje Trubeckoj.)

Načelo njene individualnosti besedi sami ne pripada: organično načelo ni nič telesnega. Tisto, kar jamči besedi njeno istost, je nekaj drugega. Najprej zato, ker fonemi kot razločevalne poteze podeljujejo besedi njeno individualnost le zato, ker se prikazujejo »tudi v drugih besedah«. Enotnost besede je v zaporedju glasov, celovitost je v črti — toda to črto vleče pred nami in pred nas tisto, kar ni tukaj, besedo postavlja v njeni celovitosti tisto, kar ji ne pripada in kar ne pripada niti drugim besedam, ker je vsem drugo. To drugo pa ni nič telesnega, enotnega, celovitega itd. ... nič prisotnega: vselej že odloženo, preloženo in tako vir neodloženega, nepreloženega, prisotnega. Zakaj to drugo tudi ni nič zunaj besed: ker potem bi nam bilo lahko, postavili bi pač še eno pod- ali nadbesedno raven, npr. jezik. Tako znanost o jeziku tudi stori; vsaj v enem momentu svojega diskurza: v drugem momentu bo namreč poudarila diferencialnost tega sistema.

... vse to pelje k istemu: da namreč vsak jezik predpostavlja distinktivne »fonološke« opozicije in da je fonem člen teh opozicij, člen, ki ga ni mogoče več deliti v še manjše distinktivne »fonološke« enote. V tej popolnoma jasni in nedvoumni definiciji ni nič spremeniti. (Str. 44.)

Jezik predpostavlja distinktivne opozicije in te opozicije so »fonološke« samo v narekovaju (odkod nenadoma ta pridržek, ki »spodkopuje« ves fonološki sistem).

loški načrt? kako se more znanstveni diskurz prevesiti čez svojo mejo? ali moramo torej mejo drugače interpretirati?): zakaj te razlike niso samo neme, kakor je nem jezik, teh razlik ni. V teh razlikah, ki postavljajo jezik, seveda tudi subjekta ni; Trubeckoj čuti potrebo, da popravi svojo nekdanjo zmotu:

Fonema torej ne moremo definirati niti kot »fonično predstavo« niti kot »zavestno fonično predstavo« ... Izraz »fonična intenca«, ki ga je pisec teh vrstic uporabil v svojem poročilu na II. mednarodnem kongresu lingvistov v Ženevi, je bil le prenos definicije fonema kot »fonične predstave« na področje volje: torej je bil prav tako zmoten. ... Vsi ti psihološki izrazi niso primerni naravi fonema in jih je treba zato zavreči. (Str. 42.)

»Naravi fonema« neprimerni voluntarizem pripisuje Trubeckoj nekritičnemu uvozu iz psihologije; toda ali ga ne moramo pripisati epistemičnemu diskurzu kot takemu, diskurzu, ki bo ob »naravi fonema« nujno zatrepetal in se upehal — in najprej zato, ker fonem kot razločevalna poteza, člen opozicij itd. nima narave? In ali »psihologija« ni tukaj ime specifične zunanosti znanstvenega diskurza, ideološkega polja, ki ga obvladuje subjekt v svoji neposredni prisobnosti?

Seveda fonolog ne more, da ne bi s fonemom rokoval kot z enoto: enoto, ki ima svojo naravo, ki je prisotna v diskurzu itd. Pa čeprav bo Jakobson spet zanihal čez mejo, ko bo fonem opredelil kot snop, sveženj razločevalnih potez:

Vsi fonemi označujejo samo to, da gre za nekaj **različnega od ostalega**. Ta nezmožnost, da bi označevale karkoli konkretnega, ločuje distinktivne poteze in tudi njihove kombinacije, iz katerih sestojijo fonemi, od vseh drugih jezikovnih enot. (R. Jakobson, *Fonologija i fonetika*, v: *Lingvistika i poetika*, str. 226.)

Fonem je sveženj razločevalnih potez, torej križišče razlik. Spet se pojavlja podoba križa — kakor bi križ stal povsod tam, kjer se iz razlik poraja prisotnost. Seveda ta enota ni nič materialnega: saj materialno ne more biti enotno, saj prejema svojo enotnost in enovitost le iz idealnega — iz tistega, kar se ponavlja vselej isto: iz znaka. Znaka kot institucije: tu je lingvistika, neprimerljiva z naravoslovnimi znanostmi, primerljiva z družbenimi:

A analogno stanje stvari najdemo v vseh družbenih znanostih, kolikor se te znanosti ukvarjajo z družbeno uporabo materialnih predmetov. V vseh tovrstnih primerih moramo družbene institucije kot take skrbno ločevati od konkretnih dejanj, s katerimi se, če se tako izrazimo, uresničujejo in ki brez njih ne bi bila možna: institucijo moramo proučevati v njenih odnosih in funkcijah — dejanje, ki se nanjo nanaša, pa je proučevati s fenomenološkega stališča. (Trubeckoj, op. cit., str. 13.)

(Mimogrede je vredno opozoriti: lingvistika, ki je postala vzor družbenih ved, se na svojih začetkih zgleduje prav po njih; spomnimo hkrati na Saussurove izjave o ekonomiji.)

Tako je fonem vendarle lahko vsota: »Rečemo lahko, da je fonem vsota fonološko pertinentnih posebnosti neke fonične podobe.« (Str. 10.) Lahko je

vsota in enotnost pertinentnih potez, ki jih določajo opozicije, še posebno, če razliko z neko posebno epistemološko inverzijo discipliniramo v opozicijo, ki je vselej opozicija med enotami; zato se poglavje Temeljni pojmi lahko odpre le s stavkom:

»Ideja razlike predpostavlja idejo opozicije.« (Str. 33.)

Ta formula je malone dobesedna inverzija procesa, s katerim Saussurov tekst iz razlik vzpostavlja lingvistično spoznavno polje.¹² Trubeckoj se že giblje v obzorju tega polja — in proces njegove produkcije samo diskurzivno kondenzira — a ta kondenzacija je nujno inverzija. Lahko bi rekli, da se tukaj tok diskurza usmerja proti delovanju teksta: s pripombo, da je vsaka smer, usmeritev, intencija — namen že iz teksta in hkrati **proti** njemu, da iz te napetosti diskurzivni namen tudi dobiva svojo energijo; to točko bomo lahko semiotično razčlenili na pesniškem besedilu, ki bo tekstualna predloga tega spisa.

Ta diskurzivni namen (toda kako bi bil namen drugačen kot diskurziven — diskurz pa drugačen kakor namenski) se navsezadnje usmerja vedno enako: v obzorje pomena. Fonemsko križišče je že zavarovano in podprto z neposrednostjo pomena; razlike kot opozicije so razlike v pomenu: fonološke opozicije so tiste, ki v jeziku »lahko razlikujejo intelektualne pomene besed« (str. 33). Členi teh opozicij pa so enote (str. 36). V tem sklepanju je vsaka odvrnitev k pisavi čista degradacija: Jonesova uporaba izraza »fonem« je neustrezna prav zato, »ker je smiselna **zgolj** glede na pisavo« (str. 43, podčrtujemo sami). Drugotni sistem pisave je stranpot, ki ne more pripeljati v zanesljivost fonološkega diskurza.

Denimo zdaj za hip, da stavkov Trubeckoja, v katerih govori, da je ta pomen zmerom že razrezan, da je prav tako kakor označevalec tudi označenec diferencialen (prim. besede, ki smo jih maloprej podčrtali; zanimivo tudi, da tu razločenost označevalca izpeljuje prav iz razločenosti označenca — ki pa jo v vsej knjigi le implicitno predpostavlja), da teh stavkov ni treba razumeti preveč dramatično. Odrecimo se temu nemara prelahkemu dokazu. To je mogoče retorično paralipsa — toda ali ni vsak diskurz paraliptičen, temeljno eliptičen, ali ne prodiramo v tekst Trubeckoja skoz njegove izpuščaje (sicer ne retorične, a vseskoz diskurzivne), ki so hkrati tudi pege na čistem licu prisebne besede?

Za nas je pomembno, kar Trubeckoj pove o obrobnem področju »ekspresivne fonologije«; in to, da pove na obrobnem področju tisto, kar se na glavnem skriva; in da je to ravno ekspresivna raven jezika.

V ekspresivno fonologijo spadajo edinole postopki, ki so konvencionalno določeni in ki govoreči subjekt fonično karakterizirajo. Ker je jezik predvsem družbena institucija, so konvencionalno določeni le tisti fonični postopki, ki go-

¹² Prim. npr. Cours de linguistique générale, Payot, str. 167: »Brž ko pa znake — pozitivne člene — primerjamo med seboj, ne moremo več govoriti o razliki ... dva znaka ... nista različna, samo ločita se. Med njima je le **opozicija**.«

voreče subjekte karakterizirajo kot pripadnike določenih človeških tipov ali skupin in ki so bistveni za obstoj neke jezikovne skupnosti. Ti postopki označujejo npr. pripadnost neki starostni skupini, družbenemu razredu ali spolu, označujejo kulturno stopnjo ali pa krajevno pripadnost subjekta, vse to pa so posebnosti, ki so bistvene za notranjo strukturo jezikovne skupnosti in za vsebino in obliko občejanja. (Str. 19.)

Fonološke so le tiste poteze, ki se nanašajo na družbene institucije. Fonološka kodifikacija je torej možna le glede na neko drugo kodifikacijo (tu družbeno; prej pomensko). Ali: fonološke opozicije so le tiste razlike, ki se križajo z drugimi razlikami. Opozicija ali člen je križišče različnih razlik.

Ali pa, recimo, da fonološka institucija odseva družbeno. Ta institucija postavlja tipe, ki jih karakterizirajo na primer obleke. Kakor nam je povedal Trubeckoj, so te silhuete tipične ali značilne po tem, da se razlikujejo od drugih: razlika označuje. Razlikujejo se na primer po obleki ali po govoric:

Človeške skupine, ki jih karakterizirajo etnografsko pomembne razlike v obleki, so pogosto malone iste skupine, ki jih razlikujejo lingvistične (*glotične) značilnosti in še posebej značilnosti ekspresivne fonologije: spola, starostni razredi, družbeni razredi ali položaji, kulturni razredi, meščani in podeželani in nazadnje lokalne skupine. (Ibidem.)

Oblačilna ali glasovna poteza izraža (ali odseva) subjektov status; ta poteza je znak za idealni družbeni tip. Toda ta tip je spet znak v svojem znakovnem sistemu. Poteze in tipi so znaki, ker so vselej enaki, ker so idealni. Znaki pa so spet samo, ker se razlikujejo; in razlikujejo se med seboj, ker se nanašajo na **drug** sistem razlik. Idealizacijo kot ponavljanje istega poganja različnost: različnost kot razlika razlik; in tisto, kar se v enem trenutku tega gibanja pokaže kot označenec, deluje v drugem trenutku kot označevalec. Vendar tako, da je ta tren možen le, ker je označenec že označevalec, da je znak kot namig prisotnosti možen le iz razlike, ki jo najeda že druga razlika. Prisotnost = znak za prisotnost, je namig, tren, trenutek, ki v svojem **hic et nunc** zadržuje poprejšnji moment in se nanaša na drugi — se razteza, razprostira, razločuje. Prav to je tisto križanje razlik: točka kot znak za točko, točka, ki se prostira.

Zato je identiteta subjekta ravno v dodatku k njegovemu lastnemu telesu, v obleki ali v spakovanju, kakor se na primer pačijo popi, ki jih omenja Trubeckoj in ki izgovarjajo γ namesto **g**, pa se prav po tem razločujejo kot popi. Teza o naravnem ali materinem jeziku se tu znajde pred vrsto vprašanj. Jakobson jih rešuje v polemiki proti predstavi o monolitnosti jezika s stališčem, da je jezik sistem pod-kodeksov.¹³ Toda z drugega vidika so ti podkodeksi sekundarni sistemi (drugotna diferenciacija na podlagi enotnega naravnega jezika; konotativne vrednosti jezikovnega znaka): kako naj interpretiramo vsiljujoči se sklep, da naj bi v jeziku drugotno »bilo pred« prvotnim?

¹³ Jezik ni nikoli monoliten; njegov splošni kodeks zajema vrsto podkodeksov. ... **Konvertibilni kodeks jezika** ... (R. Jakobson, *Lingvistika i teorija komunikacije*, v: *Lingvistika i poetika*, str. 187.)

Seveda nimamo nobenega razloga, da bi se upirali morebitni uvrstitvi fonoloških ekspresivnih pojavov v konotacijo. Vendar moramo hkrati poudariti, da nastavke za konotacijo nudi že primarna jezikovna raven (v našem primeru: dovoljeni fonični ekvivalenti). A vsaka delitev denotacija/konotacija predpostavlja nekakšno ničelno stopnjo konotacije. Ta ničelna stopnja je nedoločnost konotacije, a ta nedoločnost je lahko samo razločena nedoločnost, razločanje pred določitvijo; prvotna čistost materinega jezika je tako njegova »prvotna« razločenost, prvotna le v narekovaju, zakaj iz definicije fonema vemo, da ni ne prvotna ne čista: saj je le v razločevanju razlik, različnih — drugačnih in drugih razlik. γ je lahko stilno zaznamovani ekvivalent g le, če ga jezik dopušča kot »nadomestni glas« (cf. str. 23); hkrati pa je lahko ekspresivno sredstvo popovskega stanu le, če je jezikovna skupnost družba, katere razredna struktura sestoji tudi iz tega sloja. Kakšen je tedaj odnos med jezikovnim in družbenim razlikovanjem? To vprašanje je vsekakor prelahko, da bi lahko nanj odgovorili. Kako naj bo v odnosu nekaj, iz česar odnos šele je; nekaj, ki se pravzaprav piše ne-kaj, saj kajstva nima in je dvojno in ga le glas, ker je belina neizgovorljiva, dela za zaimек, nadomestek za ime.

Namesto odgovora: razloka križa. Družbeno in jezikovno kot diferencialna sistema sta dva momenta v križanju razloke. Sled tega križanja se vpišuje tudi v diskurz Trubeckoja, ki je kakor vsak diskurz v svoji čistosti križan, bastarden kot tekst k čistosti. Kakor sramoten presežek udarijo vanj ženska spogledljivost in pobabljenost mož, hinavstvo otrok in kastna razslojenost družbe, moda, spopad generacij, govorniško pretvarjanje in zavažanje poslušalca, salonski snobizem in državniška senilnost (str. 21—28) — izliv zatrtih želja, preboj teksta v diskurz, sled označevalca, ki jo zavestni (znanstveni) diskurz cenzurira v spisek deviacij od jezikovne norme, deviacij, ki pa so vselej normirane, torej razločene deviacije, in družabna anekdota in družbeni škandal prisilita jezikoslovca h kočljivemu vprašanju: »zares, kaj lahko štejemo za nevtralen stil?« (Str. 279.)

Vse prej kot da bi to vprašanje spodbijalo splošni fonološki načrt, ga nasprotno krepi. Najprej neposredno: če ni nevtralnega stila, če torej ni nevtralnega govora, je še toliko bolj upravičena konstrukcija spoznavnega objekta »jezik«. Naprej pa — posredno, a vse odločilnejše: če je v fonologiji proučevanje stila možno le kot raziskovanje na ravni razločevalnih potez (cf. str. 286), kaj to ne pomeni, da **po** fonologiji stila ni?¹⁴ Tam, kjer se v razločevanju razlik producirajo sistemi kot različni sistemi — in kjer označevalno razločenost enega znanstvenik opira na razločenost drugega kot segmentacijo označenca, razmerje, ki se lahko vsak hip obrne ali — natančneje — odpre, in se označenec pokaže kot izrinjen označevalec, izrinjen kot označevalec prav po praksi prezentirajočega diskurza — le tam je v prihodnjiku produkcijskega časa označevalčevega zmerom že zapisan prihod subjekta,

¹⁴ »... le style est l'homme même. Stila torej ni moč ne odvzeti, ne prenesti, ne spremeniti...«

morebiti kot človeka, ki se bo izražal (in poudarjamo ta srednji način, ki ga govoreči subjekt **post festum** bere kot aktiv) umerjajoč svoj stil.¹⁵ Zato pa si Trubeckoj tudi ne more kaj, da ne bi omenil revolucije, družbene razslojenosti na razrede in zgodovinske delitve vas/mesto... itd., vsega kot nečesa zunanjega, a kar ima vendarle incidenco na lingvistični fonološki sistem. Zakaj ta sistem, čeprav ni nič zgodovinskega, vendarle ni nezgodovinski: je v zgodovini kot njena vselejšnja »ničelna stopnja«,¹⁶ naddeterminiran odsev zgodovinskih protislovij, ki jih predstavlja sinhronični paradigmatični sistem in ki ta spoznavni objekt zmerom od znotraj obdelujejo.

Sklenimo to poglavje s temile stavki o času v jeziku — kot z nastavkom za nadaljnje branje:

Vsaka glasovna sprememba je, dokler traja, sinhronično dejstvo. Začetek in konec neke spremembe nekaj časa koeksistira. Če je način, kako se sprememba izraža, odvisen od generacijske razlike..., med tema generacijama vendarle obstoji neka medsebojna zveza, in sprejemnik sporočila, ki pripada eni... generaciji, je navajen, da prenaša na svoj kodeks tisto, kar sprejme od pripadnika druge generacije... Tako mora sinhronična analiza zajeti tudi lingvistične spremembe, velja pa tudi narobe: lingvistične spremembe lahko razumemo le v luči sinhronične analize. (R. Jakobson, *Fonologija i fonetika*, v: *Lingvistika i poetika*, str. 266.)

»TO NEKAM SKRIVNOSTNO DEJSTVO«

Merjenje in primerjanje kot vzpostavljajanje istosti bo navsezadnje vselej možno le iz razlike. Zakaj proizvodnja vsakega jezika (metajezika ali jezika-predmeta) je vselej proizvodnja členov tega jezika — členov v njihovih odnosih: torej členjenja. Členjenje pa je najprej vzpostavljajanje razlik; razlik, ki konstituirajo jezikovne člene. A še več: če je proizvodnja metajezika členjenje jezika-predmeta, je vzpostavljajanje enega sistema razlik členitev drugega sistema razlik, torej se eno razlikovanje zatoka k drugemu razlikovanju — ali: sistem razlik je sistem različnih razlik. Proizvodnja in členitev sta dva obraza istega procesa, procesa členitve kot določanja razlik v členih in proizvodnje kot opredeljevanja členov iz razlik — procesa, ki igra razlik umirja in pripeljuje pred nas delovno sredstvo ali predmet dela. Jezik je zmerom dvojen, iz te dvojnosti prihaja njegova enotnost, enotnost, ki še v svoji prisotnosti pred zorom vedenja ohranja znamko te dvojnosti: jezik bo zmerom sredstvo in predmet; kar kaže, da je jezik — kot sistem, kot sistem križa, kot križni objekt: diahron/sihron, primaren/sekundaren...

¹⁵ Opomnimo še mimogrede na etimologijo, ker bo o tem bodanju beseda še v drugem delu spisa. *steig — ideja »bosti«; in nekaj tistega, kar se je zapisalo v to polje: stizō; stigma; instigare; distinguere; instinguere; instinctus; stimulus; stilus.

¹⁶ Izraz povzemamo po predavanju, ki ga je imel Jean-Louis Schefer v seminarju oddelka za svetovno književnost in literarno teorijo filozofske fakultete 12. 10. 1971, ne da bi seveda predžirali na tako natančno in široko obdelavo vprašanja »časa«.

označujoč/označen — iz tistega, kar sredstvo in predmet in subjekt obeh omogoča, da je polje produkcije subjekta, objekta.

Lingvisti so od nekdaj opozarjali na metalingvistične procese v samem jeziku, malo manj so priznavali, da je prav iz teh procesov možen njihov znanstveni načrt. Zato je lingvist zmerom metalingvist in Saussure podredi svojo znanost semiologiji, znakovslavju — a tudi vedi o sekundarnih znakovnih sistemih, kakor se pokaže pozneje.

Zamislimo si torej lahko **znanost, ki proučuje življenje znakov v okvirju družbenega življenja**; bila bi del socialne psihologije in torej del splošne psihologije; imenovali jo bomo **semiologija** (iz grškega semeion, znak). ... Lingvistika je le del te splošne znanosti ... (Saussure, Cours ..., 33.)

Zato je metalingvist zmerom lingvist in Barthes podredi svojo znanost lingvistiki, jezikoslovju — a v svojih težkih trenutkih tudi razmišljanju o splošni možnosti znaka.

Skratka, že zdaj moramo dopustiti možnost, da nekega dne obrnemo Saussurov stavek: lingvistika ni del, pa čeprav privilegirani del, splošne znanosti o znakih, pač pa je semiologija del lingvistike: čisto natančno tisti del, ki bi se ukvarjal z **velikimi označevalnimi enotami** diskurza; tako bi se pokazala enotnost raziskovanj, ki trenutno potekajo v antropologiji, sociologiji, psihoanalizi in v stilistiki okoli koncepta pomenjanja. (Communications 4, Présentation.)

Že bežen pregled tistih Saussurovih strani, na katerih vzpostavlja spoznavni predmet lingvistike, nam pokaže lingvistove težave in strategijo, kako jih premaguje.

Vse doslej povedano se steka v trditev, **da so v jeziku samo razlike**. Še več: razlika na splošno predpostavlja pozitivne člene, med katerimi se vzpostavlja: toda v jeziku so samo razlike **brez pozitivnih členov**. (Cours, 166.)

Toda to je samo ena stran: druga stran je pozitivna in tu se bo angažiral lingvist. Druga stran — to je znak:

... brž ko gledamo znak v njegovi celotnosti, stojimo pred nečim, kar je v svojem redu pozitivno. Jezikovni sistem je vrsta razlik med glasovi, kombiniranih z vrsto razlik med idejami; ta povezava nekega določenega števila akustičnih znakov z ravno tolikimi razrezi (découpures) v miselni masi pa poraja (engendre) sistem vrednosti; in ravno ta sistem je tisto, kar dejansko povezuje fonične in psihične vrvine znotraj vsakega znaka. Čeprav sta označenec in označevalec, vzeta vsak zase, čisto diferencialna in negativna, je njuna kombinacija pozitivno dejstvo ... jezikovni instituciji je lastno ravno to, da vzdržuje paralelizem med tema redoma razlik. (Ibidem.)

Znak kot pozitivna združitev dveh negativnih razrez: križanje dveh diferencialnih serij zaplodi znakovni sistem kot vrednostni sistem. Ta sistem pa je že križen in znanstvenemu diskurzu obvladljiv:

Brž ko pa znake — pozitivne člene — primerjamo med seboj, ne moremo več govoriti o razliki ... dva znaka, od katerih vsak vsebuje označenec in označevalec, nista različna, samo ločita se. Med njima je le **opozicija**. (Str. 167.)

Z redukcijo razlike v opozicijo — redukcijo, ki je križanje različnih razlik — dobi lingvistika svoj spoznavni predmet — znak, ki je že umeščen v sistemske koordinate: diahronija/sinhronija, paradigma/sintagma... To križanje kot redukcija, ki pripelje v prisotnost spoznavni predmet, se v lingvistiki kaže kot arbitrarnost znaka; arbitrarnost, ki pa je še zaznamovana s tistim, kar odpravlja («presega»):

Arbitrarnost in diferencialnost sta korelativni kvaliteti. (Str. 163.)

A kako je s tem križanjem, o tem lingvistika ne more nič reči: zanjo je križanje zmerom že dano. Tako se bo jezikoslovje utemeljilo na nečem, kar je zanj vendarle skrivnost:

... pač pa gre za to nekam skrivnostno dejstvo, da »misel-zvok« implicira razdelitve in da jezik izdeluje svoje enote, konstituirajoč se med dvema amorfnima masama. (Str. 156.)

Toliko skrivnostnejše, ker jezik, ki je za lingvista produkt tega križanja, vendarle to križanje posreduje — posreduje svojo lastno produkcijo:

Značilna vloga jezika v njegovem odnosu do misli ni v tem, da ustvari materialno fonično sredstvo za izražanje idej, temveč da služi kot posrednik med mislijo in zvokom v takšnih okoliščinah, da njuna združitev nujno pripelje do recipročnih razmejevanj enot. (Ibidem.)

Jezik kot produkt — pogoj svoje lastne produkcije: **circulus vitiosus**, ki ga znanstvenik ne razrešuje, pač pa se na njem utemelji, utemeljuje svojo možnost — podpirajoč se z najtradicionalnejšo grožnjo metafizike: s kaosom.

Misel, kaotična po svoji naravi, je prisiljena, da se precizira tako, da se razstavi. (Ibidem.)

Če odmislimo njeno izražanje v besedah, je naša misel psihološko le amorfná in nerazločna masa. Filozofi in lingvisti so se zmerom strinjali v priznanju, da bi brez pomoči znakov bili nezmožni, da na jasan in stanoviten način razločimo dve ideji. Sama na sebi je misel kakor meglenica, v kateri ni nič nujno razmejeno. Ni vnaprej vzpostavljenih idej in nič ni razločno, preden se ne pojavi jezik. (Str. 155.)

Filozof in lingvist sta se od nekdaj strinjala: zavezništvo filozofije in vedenja, njuna skupna usoda in skupna zasidranost v podobi kaosa. (Čeprav bi nemara lahko o obeh rekli ravno nasprotno: in da se Saussure v besedi zateka k izročilu ravno tam, kjer ga v tekstu najbolj spodbija.)

Kaosa, ki ga bo razdelila prva skrivnostna združitev, prvo parjenje — odveč je opozarjati, da je ta podoba še starejša od filozofa in znanstvenika in sega nazaj v mitologijo, kot bi se oba upornika vendarle morala, in to v odločilni točki, opreti na mythos:

... ravno ta valovanja nam bodo dala predstavo o združitvi in, če se tako izrazimo, o parjenju misli s fonično materijo. (Str. 156.)

Iz te prve paritve se bo dvignil križ (križ, ki bo obstal, ki ga bosta podpirali, s svojim diskurzom kar naprej dvigovali znanost in filozofija), s katerim bodo obvladljive vse razlike; obvladljive: vidne. Zakaj evropski

modrec ne vidi, ne more in noče videti tiste razlike, ki je **prej** in ki njegovo **razliko kot formo** proizvaja:¹⁷

Lingvistika dela torej na mejnem področju, kjer se kombinirajo elementi dveh redov; **ta kombinacija proizvaja formo, ne substance.** (Str. 157.)

Gledal bo formo, gledal bo, kar je vidno. Kombinacija, sparitev bo zanj zmerom že opravljena: ker ni v njegovem obzoru, ker njegov obzor in zor šele proizvaja.

Toda če je na začetku parjenje, če je to kombinacija, je torej pred začetkom že razlika: razloka, ki ni vidna, ki je v obzorju le podoba zunanjega kaosa, ki zor omogoča in formo formira, razlikuje razlike. Razloka — razločevanje razlik.

Tisto rezanje, iz katerega je šele možen epistemološki rez kot postavitev znanstvenega spoznavnega predmeta; definicija označevalca:

... reženj zvočnosti, ki je, ob izključitvi tistega, kar je v govorni verigi pred njim in kar je za njim, označevalec nekega določenega koncepta. (Str. 146.)

Razločevanje, ki pa ni nič zavestnega: ker ta igra razlik, ki je jezik, je prehitra, je preveč rahla, da bi jo bilo zlahka razčleniti.

Toda eno je čutiti to hitro in rahlo igro enot, drugo pa jo je pojasniti z metodično analizo. (Str. 148.)

Tako hitra in tako rahla igra, da jo je prej čutiti kot razumeti — da jo je sploh nemogoče razumeti, dokler nismo razločevanja umirili v pravila, razlik pa v opozicije; še več: dokler nismo pripeljali v prisotnost enote — znaka.

Toda kakor je šahovska igra vsa v kombinaciji različnih figur, prav tako ima jezik naravno sistema, ki ves temelji na opoziciji svojih konkretnih enot. Ne moremo si prihraniti, da jih ne bi poznali, niti ne moremo storiti enega samega koraka, ne da bi se zatekli k njim po pomoč; in vendar je njihova razdelitev tako kočljiv problem, da se človek vpraša, ali so sploh resnično dane.

Jezik ima torej to nenavadno in presenetljivo lastnost, da ne kaže na prvi pogled opaznih entitet, pa vendarle ne moremo dvomiti, da te entitete obstajajo in da ravno njihova igra konstituira jezik. (Str. 149.)

Ta nenavadna semiotična ustanova (enkratna nemara zato, ker je — bolj kot ustanova — možnost vsakršne ustanove), ta šah brez figur, je tudi šah brez pravil:

¹⁷ To spregledovanje označevalčevega razločevanja je izriv ekonomske baze: »Resnične gibalne sile, ki ga ženejo, mu ostajajo neznane, sicer ne bi bil to ideološki proces. Mislec si torej zamišlja napačne ali navidezne gibalne sile. ... Dela samo z miselnim gradivom, ki ga nepreverjeno sprejema, kot da ga je ustvarilo mišljenje, ter ga ne raziskuje dalje v procesu, ki je količkanj oddaljen in od mišljenja neodvisen.« (Engels.)

Reči hočemo, da v jeziku nobena sila ne jamči, da se bo pravilnost obrdžala, kadar na nekem mestu velja. (Str. 131.)

Le na eni točki primerjava odpove; igralec šaha **ima namen**, da premakne figuro in da deluje na sistem; medtem ko jezik ne premisli naprej; njegove figure se premikajo — ali natančneje, se modificirajo — spontano in po naključju.

... Da bi šahovska partija bila docela podobna jezikovni igri, bi morali predpostaviti nezavednega ali neinteligentnega igralca. ... slepa sila, ki se spopada z organizacijo sistema znakov. (Str. 127.)

Nezaveden ali nerazumen igralec: kot bi se govoreči subjekt — zavedni, zavestni in razumni subjekt vzpostavljal na tej nerazumni, nezavedni figuri. Postavljal na njej, a tako, da jo zatira: kot subjekt zavesti in vedenja. Njegovo vedenje ne bo nikoli prenehalo izvrševati tega zatora; in njegov znanstveni diskurz gladiti svoje notranje gube, izrivati svojega energetskega vira, ki je maloprej imel podobo smrti, zdaj pa dobiva lik kaosa in norosti. Kar naprej bo prelagal na začetek, na konec tisto, kar to prelaganje žene, za bežni učinek označenca, v katerem se sidra kot subjekt, zatiral tisto, v čemer sta označenec in subjekt le razločena momenta.

Nemara je v tej smeri razumeti Saussurova stavka, ki ju bo prekrila cela knjiga — a iz katerih vsa ta knjiga jemlje svoj zagon:

... bistveno v jeziku je, kakor bomo videli, tuje fonični naravi jezikovnega znaka. (Str. 21.)

... rekli bi lahko, da človeku ni naravno dana (prirojena) govornica govorica (langage parlé), temveč zmožnost, da konstituira jezik, to je sistem razločnih znakov, ki ustrezajo razločnim idejam. (Str. 26.)

Razumeti tako daleč, da bi drugega obrnili: lahko bi rekli, da ni govornica govorica naravno dana človeku, ampak da zmožnost tvoriti jezik, to je sistem razločnih znakov, ustrezajočih razločnim idejam, postavlja človeka.

RAZLOČENA OSVELJAVA

Semiotični proces Prešernovega soneta **Na jasnim nebi mila luna sveti**, pesmi, ki jo hočemo obdelati, lahko začnemo razlikovati pri njegovem rezultatu, pri — recimo pogojno, saj za zdaj izhodišča še ne moremo natančno umestiti in je ta začetek lahko že kar se da izpeljan izhod — pri neposredni pomenski vrednosti, ki nam jo zapusti branje. Pesem vzpostavlja eno nasprotje in eno podobnost; splošni rezultat lahko takoj nanese mo nazaj na besedilo in ga pripišemo dvakratnemu pojavu zgednega poetičnega operatorja »ko, kot«, ki ga lahko zaradi njegove minimalne rekurence uporabimo tudi kot površinsko vodilo za prvo in najbolj grobo razdelitev besedila. Intuitivno in formalistično lotevanje nas tako v okviru semiološke problematike pripeljeta na isto miselno stezo.

Na jasnim nebi mila luna sveti,
 Sijerkoli žarki nji so rasijali;
 Pozimi so snega, ledu kristali,
 Demanti rose bliskajo poleti.
 Vsi čudeži noči so razodeti,
 Stari svetila moč brez te, ki pali,
 Da luna jih ko sonce ne raztali,
 De nenavarna je stvarim na sveti.
 Ne bojte pšsem se, ki jih prepéra
 Tvoj pévíc, ti, tvoj ljúbi, tvoja mati.
 In ki jih pél o edonjiga bo dnéva,
 Brez té moči, ko luna žarki zlati,
 Se v njih le tvoja cóna razodéva,
 Pred njimi nóče led sercá bozati.

Faksimile Prešernovega soneta: Na jasnim nebi mila luna sveti

Operator »kot« je prvič zanikan, drugič brez predznaka, torej zatrjen. Zanikan postavlja operator podobnosti¹⁸ paradigmatsko nasprotje: »luna ni kot sonce«,

~ (A ~ B) ali A/B

— drugič pa uvaja podrobnost »pesmi so kot luna«,

C ~ A

S tem smo vzpostavili osnovne odnose med členi v paradigmatskem sistemu besedila, postavili smo minimalni in zadostni sestav relacij (podobnost in njeno negacijo) in z njim opredelili elementarne člene. Pričakovali bi zdaj lahko, da bo sintagmacija, ki bo črpala iz te paradigmatske aksiomske zaloge, na primer silogistično izpeljala veljavne relacije med osnovnimi elementi:

¹⁸ Znak ~ lahko interpretiramo kot nominalni operator in ga beremo »je kot«. Izraža torej relacijo, in sicer relacijo podobnosti. Vendar postavljamo, da ta relacija ni samo simetrična in refleksivna, ampak tudi transitivna. Zanj je za logično relacijo podobnosti ne velja. Zato imamo dve možnosti: ali da v poetičnem postopku vidimo paralogizem ali pa da apodiktično uvedemo relacijo ~ in ji pripišemo ustrezne formalne lastnosti, ki jih potrebujemo za razčlenjevanje. Izbrali smo drugo možnost.

Prva možnost je bržčas bolj »zanimiva«. Povezali bi jo lahko z Aristotelovim izvajanjem v Poetiki 1460 a 20, ki tudi govori o paralogizmu (fallacia ex consequenti) in ki daje slutiti, da je »napačno sklepanje« eden od glavnih vzvodov poetičnega učinka.

Vsekakor se tu jasno kaže vsaj to, da ravnina govornice — ali natančneje: red označevalca — ni ista kot ravnina logike. Transitivnost lingvistične (sc. označevalne, označujoče) podobnosti velja s posebnimi pogoji, ki so hkrati pogoji metafore, paradigmatske osi jezika (»navznoter«) in (»navzven«) pogoji *mimesis* sploh, tj. pogoji govornice kot *mimesis* in poetične *mimesis* še posebej; to so pogoji, ki jih jeziku postavlja red označevalca, zato tudi navsezadnje pogoji jezikovne, lingvistične analize, ki se v njen konceptualni aparat sicer tako ali drugače vpisujejo, a so ji kot določevalni pogoji »v bistvu« nedosegljivi.

Ti pogoji določajo-omogočajo tako koncept paradigme (lingvistične naddeterminacije) kakor postopek metafore; metafora jih upošteva, a jih ne eksplicira, iz česar ravno izvira poetični-mimetični-spoznavni učinek kot užitek (tako tudi pri Aristotelu); ravno ti »implicitni« pogoji so zaloga, iz katere črpa tisti »presežek« metafore, ki prinaša užitek.

Transitivnost paradigmatske podobnosti pomeni tudi, da je besednjak (leksikon) jezika krog, v katerem se pomenska enačba navsezadnje sprevrže v tautologijo — in se v kroženju besedišča pomen zgublja. Hkrati je zato tudi jasno, da je negacija paradigmatske podobnosti ~ paradigmatska opozicija.

»Metaforično« podobnost bomo pozneje koncipirali kot pripadnost podobnih si členov istim razredom (tj. podobni členi so označeni z istimi razlikovalnimi potezami). Pri tem se postavlja vprašanje pomenske, semantične različnosti členov, ki se uvrščajo v iste razrede, vprašanje, ki ga bomo skušali vsaj nakazati. Če se dva člena, ki jima lahko pripišemo npr. dve isti razločevalni potezi, pomensko vendarle razlikujeta, pomeni, da se po »tretji« potezi razlikujeta; zakaj sta si potem podobna, če sta na drugi strani npr. v opoziciji s členom, ki se od njiju razlikuje samo po »prvi« razločevalni potezi. Očitno bomo torej prisiljeni, da uvedemo hierarhijo razločevalnih potez ali semantičnih ravnin.

$$\sim (A \simeq B)$$

$$\frac{C \simeq A}{\sim (C \simeq B)}$$

$$\sim (C \simeq B)$$

Ali pa da bo iz tega jedra producirala nove paradigmatške člene:

$$(A/B) \simeq (C/D)$$

in se nemara razvila v analogično verigo, ki bi jo bilo mogoče poljubno podaljševati:

$$(A/B) \simeq (C/D) \dots \simeq (X_{n-1}/X_n)$$

Vendar ni tako.

Ce iščemo v besedilu model za silogizem, vidimo, da je sklep v besedilu zamolčan in da nam pesem daje samo premisi; prav tako sonet ni model analogične verige parnih nasprotij, saj ne pove, kateremu x naj postavimo nasproti člen »pesmi«.

Nasprotno od aristotelovske metafore, ki premisi spušča in daje samo sklep, se primerjalni proces v našem procesu omejuje zgolj na premisi. V tej obratni simetriji je za nas vendarle najpomembnejše, da sta oba primerjalna postopka eliptična silogizma: primerjava deluje s svojo nepopolnostjo in za semiološko analizo je dragoceno, da lahko to metaforično nedopolnjenost formaliziramo kot manjkajoči člen v analogični verigi.

Metaforo »Aresova kupa« lahko razvijemo v sklepanje »kupa je Dionizu isto kakor ščit Aresu« (Retorika, III, 1407 a 15); ali bolj formalno, pri čemer pa bomo morali uvesti splošnejše in bolj ohlapne relacije kakor je relacija zanikane podobnosti ali opozicije (/); relacija — nam pomeni zgolj obstoj razmerja brez indikacije njegove vsebine (to čisto prazno razmerje dobi svojo specifikacijo ravno ko ga z znakom podobnosti \sim , »je kot«, priličimo nekemu drugemu analognemu razmerju):

$$\frac{\text{ščit}}{\text{Ares}} \sim \frac{\text{kupa}}{\text{Dioniz}}$$

$$\frac{\text{ščit}}{\text{Dioniz}} \sim \frac{\text{Aresova kupa}}{\text{Dioniz}}$$

$$\text{ščit} \sim \text{Aresova kupa} \left(\frac{1}{\text{Dioniz}} \right)$$

Ustrezno lahko zapišemo primerjalni postopek v naši pesmi:

$$\frac{\text{luna}}{\text{sonce}} \sim \frac{\text{pesmi}}{x} \quad \text{ali} \quad \frac{\text{luna}}{\text{sonce}} \sim \text{pesmi} \left(\frac{1}{x} \right)$$

— pri tem x označuje manjkajoči člen. Sonet ugotavlja, da so pesmi kot luna, in to kakor luna v svojem razmerju do sonca, pri tem pa preskakuje tisti člen primerjave, ki primeru pravzaprav omogoča (namreč v katerem razmerju je mogoče pesmi priličiti luni).

Dosedanji razčlenjevalni postopek nas očitno lahko pripelje samo do tega, da določimo mesto manjkajočega člena, kaj več o njem pa nam ne more povedati. Do samega koncepta manjkajočega člena smo prišli s pomočjo »analogične« formalizacije, ki nam je omogočila, da smo si ga konstruirali, ravna se po zahtevi njene logike. Rečemo tudi lahko, da je »manjkajoči člen« zapis, ki ga pušča v formuli klasičnega primerjalnega postopka ta drugi primerjalni proces, na katerega formulo nanašamo; manjkajoči člen je pečat, ki ga v formulo vtiskuje razkrek med strukturo in njenim modelom, torej sled neustreznosti te formule v formuli sami. Člen x je način, kako se v formulo umešča njena razdalja do predmeta, ki ga »posnema« — način umeščanja razlike med posnetkom in posnemanim v sam posnetek, nadomestek konstitutivne mimetične razlike v sami **mimesis** kot spoznavnem procesu.

Semiološki metodi ta analogični postopek iz razumljivih razlogov in za začetek najbolj ustreza. Vendar bi nas tudi silogistična formula pripeljala do istih sklepov; predvsem zato, ker je njen sklep zamolčan. Potem ko ga logično izvedemo, se moramo v semiotičnem obzorju vprašati, kakšna je semiotična, tj. diferencialna struktura dobljenega paradigmatkega sistema — in takoj vidimo, da je implicitni sklep v površinskem semiotičnem postopku umeščen namesto nečesa drugega, da je tako rekoč logični nadomestek za **semiosis**, ki je v govorici zmerom že stekla, »še preden« se je pustila nadomestiti s svojimi logično-jezikovnimi izdelki.

Silogistična formalizacija bi nas pripeljala do istih sklepov tudi, če bi jo popolnoma deskriptivno zapisali takole:

$$\frac{A/B}{C/X} \\ C \sim A$$

— če bi primerjalni postopek razložili kot klasično komparacijo, ki daje sklep, preskakuje pa izpeljavo sklepa. Tak obrazec bi nujno zahteval dodatnih pojasnil, saj kakor je zapisan, nikakor ne dokazuje nujnosti, da iz premis sledi ravno ta sklep. Podrobneje bi morali opredeliti strukturo, v kateri veljajo ti (in samo ti) odnosi (gl. opombo 18).

Vrnimo se torej k paradigmatškemu jedru in pogledjmo, kakšna je struktura njegovih opozicij. Po vzoru fonološke metode binarnih opozicij bomo člene določili kot »svežnje« razločevalnih potez, tj. kot križišča relacij, ki povezujejo člene med seboj. Opozorimo mimogrede, da je metoda, ki je eno najmočnejših orodij, kar si jih je izmislil človeški um na tem in na sorodnih področjih (strukturalna metoda, filozofi bi jo bržčas radi mislili v pojmih volje, moči, tehnike itd. — nam naj zadostuje, da svojo imperial-

nost črpa iz ideologema znaka), in bi jo zato lahko a priori uporabili na kateremkoli in tako tudi na tem predmetu, da je torej ta metoda našemu sonetu še posebej primerna, saj jo ta pesem tako rekoč sama rabi, ali bolje, v sami tej pesmi deluje strukturalno diferencialno načelo diskurzivnega členjenja; še bolje: rekli bi, da naša metoda, »znanstvena«, in poetična metoda soneta pripadata istemu tipu diskurza, ko bi nas pravkaršnja parentetična radikalnost ne silila, da v tej skladnosti vidimo temeljno ujemanje nekega določenega vedenja in nekega določenega pesništva — in še prek njiju skupno ujetost **episteme** in **poiesis** na sploh, ujemanje in ujetost v istem obzorju, ki ga nikakor ni mogoče dojeti s kakršnokoli tipologijo diskurzov, temveč zmerom zaobjema in že zajema diskurz kot diskurz v njegovem konceptu in v njegovi praksi.

Člen »luna« v tej strukturi opredeljuje »svetila moč brez te, ki pali«, medtem ko za nasprotni člen »sonce« po njegovem žaljivem in nevarnem učinku izvajamo, da ga določa obojna moč. »Luni« priličeni členi »pesmi« so analogno »brez te moči« (sc. ki pali, žali), pač pa ravno tako razodevajoče delujejo, torej jim lahko pripišemo moč svetjenja. Ali takole:

	sveti	pali
luna	+	—
sonce	+	+
pesmi	+	—

Razločevalne poteze členov specificirajo strukturo paradigmatškega sistema ne glede na to, ali ta sistem izrazimo s silogistično ali z analogično formulo. V obeh primerih distinktivne poteze, ki jih pripišemo členom, izražajo in specificirajo relacijo, pravzaprav povejo, v čem je relacija (ne)podobnosti; dobimo takšne hibridne in redundantne izraze:

~ (sonce \approx luna

++ +—

luna \approx pesmi

+— +—

~ pesmi \approx sonce

+— ++

Ali če vpeljemo znak paradigmatške opozicije / :

sonce / luna

+— +—

luna \approx pesmi

+— +—

pesmi / sonce

+— ++

Ali pa analogična formula:

(sonce / luna) \simeq (pesmi / x)

++ +— +—

Glede na simetričnost znaka / se postavlja vprašanje, s kakšnimi razločevalnimi potezami naj opremimo umeščeni člen x. Od tega je odvisno, kako bomo obravnavali desno stran izraza: ali bo čista ponovitev leve strani in se bosta njena člena prirejala vsak ustreznemu členu z istimi razločevalnimi potezami na levi strani ali bo »šibka« ponovitev leve strani in bo člen x po svojih razločevalnih potezah enkratn.

V prvem primeru, če pripišemo členu x razločevalni potezi ++, je desna stran zrcalna podoba leve na neki »drugi ravni« in moramo postaviti problem čiste semantične različnosti z distinktivnimi potezami enako ovrednotenih členov. Če smo znak \sim , ki v izraz zapisuje primerjalni proces, doslej interpretirali zgolj kot relacijo podobnosti, bi ga morali v tem primeru interpretirati tudi kot relacijo različnosti, tj. kot znak, ki v izraz zapisuje metaforični prenos kot prenašanje med različnim; povrh je nujnost, da člene interpretiramo glede na njihovo semantično raven (ali celo vsebino) neodvisno od razločevalnih potez popolnoma v nasprotju z izhodiščno zahtevo, da jih opredelimo zgolj kot snope razločevalnih potez. Naš sistem je za obe interpretativni nalogi očitno prešibak, hkrati pa nalogi že s tem, da ju postavimo, podreta izhodišča, iz katerih smo sistem postavljali.

V drugem primeru, če pripišemo členu x razločevalni potezi — —, je desna stran »šibka« ponovitev leve. Potem ostane vprašanje specifične razlike med členoma z isto razločevalno karakteristiko; problem dveh ravni bi tako omejili na problem enega člena z dvema semantičnima interpretacijama, kar pa celotno stvar le še otežuje, ker zmanjšuje možnost, da bi težavo strukturno razčlenili.

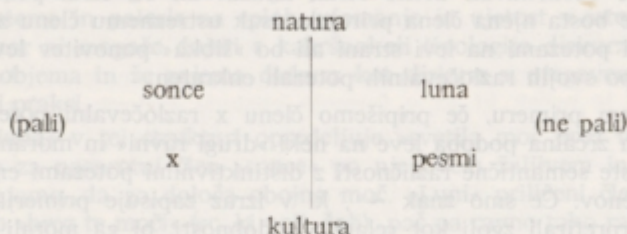
Očitno je torej, da moramo model ojačiti ali pa skonstruirati drug močnejši model, ki bo uspešno reševal navedene protislovnosti.

Vpeljimo zato začetno in splošno semantično opozicijo, ki ustreza razdelitvi soneta na kvartinski in tercinski del (in za katero bi lahko našli zadosti utemeljil v splošni strukturi romantične poezije in ideologije), opozicijo natura/kultura. Pod to generalno dierezo se elementi razporejajo po opozicijah, ki smo jih že določili, in tako dobimo:

	sveti		ne sveti	
	pali	ne pali	pali	ne pali
natura	sonce	luna		
kultura	?	pesmi	?	?

Vprašaji označujejo mesta, kamor lahko vstavimo manjkajoči člen x. Če predpostavimo, da križišče —+ (ne sveti, pali) za umestitev ne pride v poštev (ker bi si očitno obe strani izraza potem ne bili več podobni), nam ostaneta že ugotovljena kraja, med katerima x popolnoma neodločljivo niha.

Lahko pa bi splošno opozicijo natura/kultura koncipirali tudi kot semantično os v Greimasovem pomenu¹⁹ in ob njej razporedili člene glede na pozitivno ali negativno vrednost sema »paliti«:



Vendar ta formalizacija vsekakor manj kakor tabela razločevalnih potez očituje, da je tisto, kar v sistemu členov manjka, pravzaprav celotni razred ne-svetil, da torej manjkajoči člen x v izrazu predstavlja prav to izključitev razreda, ki ga logika sistema vendarle mora konstruirati (njegove binarne opozicije smo koncipirali kot opozicije tipa prisotnost/odsotnost, +/—); semantična os natura/kultura v našem sistemu sema »svetiti« očitno ne more upoštevati in če ga vnesemo vanjo, je vseskoz redundanten, saj ga vsi členi enako vsebujejo v pozitivni vrednosti.

Iz tega sledi, da je semantična os (ali opozicija) natura/kultura parasit-ska razločevalna opozicija, ki se vzpostavlja na izključitvi razreda ne-svetil, t. j. na odpravi opozicije svetiti/ ne svetiti. Ko uvedemo opozicijo natura/kultura, nasprotje svetiti/ne svetiti preprosto ni več pertinentno. Opozicija natura/kultura torej ne samo izključuje neki razred členov, ampak vrzel, ki po tej izključitvi nastane, tudi dejavno za-polnjuje, tako da kar zbrše dejavnost opozicije, katere eno krilo je izgnala.

Svet, ki si ga delita natura in kultura, je svet pod soncem, svet svetil, palečih in hladnih, toda brez nežarnih teles, in še posebej brez temnih ognjev.

Bolj kot Greimasov strukturalni semantični model in celo bolj kot njegova elementarna struktura pomenjenja nam za naš namen pomagajo nekatere novejšje obdelave Greimasovega četverkotnika (elementarne strukture pomenjenja)²⁰, ki pa jih tu uporabljamo v nekoliko prirejeni obliki. Gre predvsem za ponovno vpeljavo binarnih opozicij v semantični četverkotnik.

Če križamo ugotovljeni opoziciji, razporedimo člene takole:

¹⁹ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Larousse, 1966; *Du sens, Le Seuil*, 1970.

²⁰ Marc Derycke, *Manipulation de la structure élémentaire de signification*, neobjavljeno.

	(svetiti)	
++		+-
(paliti)		(ne paliti)
-+		--
	(ne svetiti)	

To je zdaj globinska struktura pomenjanja, ki generira površinsko strukturo besedila; interpretiramo pa jo lahko ustrezno našemu prvemu izrazoslovju tudi kot paradigmatško nuklearno strukturo, iz katere črpa sintagmacija, ko členi svojo verigo: ta druga poenostavljena različica nam celo bolj ustreza, ker lahko potem v opoziciji natura/kultura vidimo produkt sintagmacije, produkt selektivnega sintagmatskega veriženja, ki ne upošteva celotne paradigme in tako, izključujoč nekatere paradigmatske člene, konstruira nekakšno sekundarno paradigmo: sekundarno paradigmo, ki v sintagmi stoji na mestu, stoji namesto izključene paradigme.

S tem smo tudi skoraj že izčrpali polje, ki ga vzpostavljajo uporabljeni lingvistični koncepti: vstavimo lahko še imena členov (Greimasova »leksikalizacija«) in si ogledamo, kakšno funkcijo opravlja poimenovanje v našem besedilu, določimo kraj izključitve in opredelimo znakovno tehniko šivanja brazgotin, ki jih pušča opuščanje členov — da pa bi lahko to izključitev interpretirali in dognali energijo sintagmatskega (diskurzivnega) zapolnjevanja opuščajev, potrebujemo bolj analitično tehniko, kakor pa jo zmore naše sedanje konceptualno orodje. **Semiosis** očitno uhaja znanosti, ki jo skuša koncipirati kot jezik; nenazadnje zaradi načina, kako je ta veda v **semiosis** zmerom že vpletena.

— Sintagma bo zdrsula po zgornji stranici četverokotnika, pri drugem členu se bo zapela in začela ponavljati; ne bo ponovila samo člena — in ponovila ga bo tako, da mu bo dala drugo ime — pač pa bo zajecjlala v pravi hudournik sinonimij na semantično temo »sveti, ne pali«: ne razžali, je nevarna, razodeva, pred njimi noče led srca bežati. Hiti nam ponavljati isto semično sestavo, kot bi ne hotela ali ne mogla v nova pomenska križišča; moč, ki jo prihrani, ker ne gre naprej, bo izcepeta na mestu, a paradigmatska energija le preveč prekaša pičli strošek sinonimičnega avtomatizma: ta semantični cepet bi si zato raje razložili kot nehoteno dejavnost, ki jo vsiljuje neznanški pritisk izključene paradigme, kot prisilni gib, da bi zmanjšali napetost, ki žene naprej. Nadležni prihranek je treba nekam odložiti in sintagma ga bo vložila v zidavo nadomestne formacije: opozicije natura/kultura.²¹ Česar nismo hoteli porabiti na eni strani, prenesemo na drugo; postavili

²¹ Da je substitutivna formacija prav opozicija, ne preseneča, saj nadomestek je označevalec; in izrinjeno je tudi — je prav označevalec; označevalec namesto označevalca, označevalec več na mestu označevalca manj — to je ustrezna oblika vprašanja o nadomestni formaciji. Vprašanje dodatne opozicije je vprašanje druge označevalne verige kot možnosti za označevalno verigo nasploh — kar bo v logiki in lingvistiki dobilo fantazmično obliko vprašanja o metagovorici: vendar nam ta fantazem natančno določa kraj, kjer naj vprašanje poveže izključitev (izključevanje) subjekta s prihodom (prihajanjem) resnice.

bomo simetrično zgradbo, ki bo posrkala presežek moči: novo paradigmo, nov sestav imen, podoben sestav — metaforična imena, tore prenesena, ki pa ravno s tem prenosom razodevajo novo razsežnost stvari in z estetičnim užitek tega spoznanja prikrivajo, kako lažejo. Prikrivajo, kako prikrivajo.

Prihranek porabimo za poimenovanje in na začetku imena je prenos, metafora — in ko rečemo prenos imena, smo že na varnem v estetičnem užtku, v sferi podobnosti in poetične mimesis, in smo že zvarili razo tistega neusmiljenega zadržka, ki nam je omogočil prenos — in najprej tistega, čemur smo tu rekli »moč, energija«. Poetični užitek bi bil potem ravno olajšanje, ki ga prinaša substitutivna (estetska) formacija, sprostitev, ko z odvečno energijo razgrebemo nadomestni pomenski sestav: užitek v nadomestku. Specifična estetska vrednost bi bila vrednost nadomestka, vrednost nadomestnega pomena, natančneje dopolnila, dopolnilnega pomena, ki ga prinaša sintagma in z njim zapolnjuje razpoko izključitve — užitek v pomenu kot dopolnilu.

Če pravimo, da je pomen dopolnilo, ki polni vrzeli v sintagmi, sledi redukcije v paradigmi, s tem očitno obračamo karto, glede katere ima lingvistična analiza vse razloge, da jo skriva. Toda še preden pogledamo, kaj je lingvistični adut, si ravnokar orisani ekonomski proces oglejmo še kot primerjalni postopek — t. j. kot vzorni poetični postopek: metaforični proces.

Metafora je eliptični silogizem: daje nam sklep in preskakuje pot, ki pelje k njemu — veliko moči prihrani, ko postavi v zvezo stvari, katerih podobnost ni očitna na prvi pogled (cf. Aristotel, Retorika, III, pogoji dobre metafore): nudi nam spoznanje, in to poceni, s prihranjeno močjo, ki nam je ni bilo treba porabiti za to spoznanje, pa konstruira estetični presežek — spoznanje je užitek, in metaforično še svojevrstni, poetični užitek. Užitek v dopolnilu, ki zapolnjuje izločitev: najprej izločitev posnemanega-spoznavanega predmeta. Metafora je najprej paradigmatška elipsa: stvar, kateri je neko ime lastno, zamolčuje (ali: ko prelaga ime, odlaga lastno lastnega imena, »neposredni, pravi« pomen); potem tudi sintagmatska: silogistično sklepanje preskoči; in nazadnje »semantična«: mimesis sama je zmerom elipsa, metafora pa je neločljiva od spregledovanja podobnosti, od izdelovanja podobnosti, torej od mimesis (cf. Poetika 1459 a) — in kot učinek mimesis, odločilni v vseh pomenih, izključuje »stvar« in postavlja namesto nje ime, a v prenesenem pomenu. Na mesto stvari postavlja ime kot pomenski prenos; ali pomen kot prenos: iz katerega izvira spoznanje, kot užitek — mimetično spoznanje, eliptični užitek. Pri metafori ne le epistemični, ampak tudi poetični. Poetični užitek, ki je kakor vsak umetniški užitek užitek v spoznanju, torej predvsem v nadomestku: v nadomestku kot dopolnilu in zapolnilu.

Če nam mimetična izključitev »stvari« odpre semantično spoznavno dimenzijo, kaj pa je s paradigmatškimi-sintagmatskimi elipsami v sami **lexis**? Kaj je z izključitvami, ki jih izsleduje semiologija?

Zdaj lahko pokažemo lingvistične karte: iz samega teksta pač ne izhaja, da je potezi »sveti« nujno postaviti nasproti njeno negacijo; ta zahteva po uniformni determiniranosti členov in enotni členitvi opozicij, zahteva po doslednem binarizmu (ki je navsezadnje zmerom zahteva po nasprotju prezen-

ca/absenca, torej zahteva po prezenci) je zahteva metode, plodna, a vendarle del metode, ki ne pozna drugačne določenosti kakor enolično določenost: ne pozna in ne more dojeti naddeterminiranosti. »Manjkajoči člen« je čisti konstrukt metode, sled njene neustreznosti v njej sami, to smo že rekli, in sled natančno določene nezadostnosti: nemoči pred neenolično, raznolično določenostjo.

Po čemer je, kakor rečeno, ta metoda solidarna z neko določeno poezijo ali kar s poetično tehniko nasploh.

Če je poezija redukcija naddoločljivosti v določenost, torej energijo svojega užitka črpa prav iz naddoločljivosti in možnost poetične tehnike je dana ravno z naddoločnostjo členov, ki z njimi rokuje. Ta možnost ostaja v poetičnih tehnikah zapisana — a kot njihova negativnost. Metafora, vzor — ni poetični prijem, je možna prav zaradi postopka, ki ga Aristotel imenuje **antikategoreisthai** in ki omogoča, da predikat esence zamenjamo s predikatom lastnosti, ne da bi prizadeli resničnost izjave. Če je sklepanje iz esence na lastnost enakovredno obratnemu sklepanju iz lastnosti na esenco, moramo pač predpostaviti »stransko« ali »drugotno«, »poševno« — t. j. metonimično (npr. *pars pro toto*) določenost ali naddeterminiranost esence in s tem tudi naddeterminiranost lastnosti, ki jih je potem možno potegniti v igro premeščanja in nadomeščanja — v igro metafore. Da pa bi naddoločljivost ne podivjala — in kako naj bi se naddoločljivost členov govornice, enkrat sprožena, ustavila — jo je treba ustaliti v določljivost in preprosto določenost, da nas na koncu metafore vendarle čakata esenca in lastno ime; zato vsaka metafora ni dobra. Odložimo tokrat nalogo, da skrbno prepisemo pogoje, ki jih Aristotel predpisuje za dobro metaforo, za naš namen naj zadostuje, da pokažemo najsplošnejši pogoj, ki iz že povedanega sicer tudi neposredno izhaja.

Dobra metafora bo predvsem tista, ki bo čimbolj reducirala svojo negativnost — ki bo torej čimbolj zatrla svoj razpršeni izvir, ustanovila (svojo) naddoločnost. Torej tista metafora, ki bo obvladala (svojo) paradigmo. Zakaj paradigma je v jezikoslovju tisto, kamor se odlaga naddoločnost in naddoločljivost, in iz tega lahko tudi naslutimo, zakaj nekatere sodobne teorije o jeziku dajejo tolikšno prednost raje sintaktičnim strukturam — in odkod vse težave, ki jih srečuje leksikologija.²² Kakor smo tudi na našem primeru videli, je metafora redukcija paradigme na način izključevanja, katerega posledica je mnogotera (pri nas dvojna) semantična vrednost člena ali členov, ki se umeščajo v zev opuščaja. Ta mnogotera semantična vrednost člena je seveda njegova mnogotera paradigmatična določenost, ki ravno odpira, kakor smo rekli, splošno možnost metafore. Vendar poetična metafora ravno to mnogotero določenost briše — in če se odslej držimo našega primera — s tem, da odpravlja razliko med različnima paradigmatičnima sistemoma, med katerima deluje, in da enako določa različno naddoločena sistema. S substitutivno formacijo si omogoči, da prehod iz enega sistema v drugi obravnava kot linearno ponovitev, kot sintagmatsko nizanje podobnosti. Substitu-

²² Gl. npr. Alain Rey, *Un texte compromettant: le dictionnaire*, v: *Critique* 273, 1970.

tivna formacija — opozicija natura/kultura — je prav zato najsplošnejša, da se lahko sintagma znotraj nje mirno razpleta v enolično ponavljanje, substitutivna formacija vse obvladuje, ker je sredstvo obvladovanja — obvladovanje paradigmatike naddoločenosti, ki v sintagmi odpira razmike. Metafora je redukcija naddoločljivosti na način obvladovanja z nadomestkom; nadomestkom, ki postane dopolnilo za sintagmatske izpuste.

Zato elips, ki jih izsleduje semiologija, ni težko interpretirati: elipsa v paradigmi je izključitev naddoločenosti; elipsa v sintagmi pa pravzaprav spada k nadomestni formaciji. Je sicer tudi sama zapis izključitve v sintagmo, vendar ne tako, da bi si s tem, da jo izpolnimo, izključeno že povrnili. Narobe: metaforični sklep je nadomestna formacija prav kot sklep silogizma, ki ga je treba dopolniti, obnoviti. K obnovi vabeči silogizem je nadomestilo za izključeno naddoločenost. Odtod tudi užitek, ki nam ga ta obnova pripravi; brž ko izvajamo silogizem, smo že ujeti v igro metafore: obnavljamo določenost kot nadomestilo za naddoločljivost. Izvajamo silogizem kot nadomestno formacijo in smo deležni spoznavnega užitka: spoznanje je užitek, ker amortizira energetske prihranke, tako rekoč prisilno ali avtomatično sklepanje — spoznanje brez muke.

TEORIJA KOMUNIKACIJE

Vendar primerjalni postopek našega soneta ni aristotelovska metafora. Metafora daje sklep silogizma in opušča premisi; v sonetu pa nikjer ni takega silogizma: dve primerjavi, od njiju ena zanikana, obe na način simila — razširjene metafore po Aristotelovi Retoriki. Mehanizem primerjanja je očiten, prilikovanje in razlikovanje potekata glede na izrecna merila moči in nemoči, trpne moči razodevanja in tvorne moči paljenja. Zato se tudi formalizacija po vzoru obrazca metafore hudo zatika. Predvsem pa je zelo nepopolna: pogledjmo samo prvo tercino — nikakršnega razporejanja, nobenih sklepanj in sklepov, ampak preprosta in neposredna zapoved. Zanikan velelnik. Res, kdo veleva, kdo govori v tretji kitici? Kdo si jemlje pravico, da izgovarja poanto, ki sledi iz podobe v kvartinah, daje nauk, ki ga argumentira sicer spet z metaforično klasifikacijo — a ki velja za vse drugačne stvari, kakor sta luna in sonce? Kdo je tretja oseba, ki razsoja o pesniku in bralcu, o odnosu med oddajnikom in sprejemniki, in ki govori o strahu?

Ce govorca ne moremo najti v besedilu, je seveda še tem manj verjetno, da bi si ga lahko poiskali po ljubljanskih gostilnicah. Toda če ga besedilo že ne imenuje, in domnevamo lahko, da ga imenovati ne more, v njegovem tkivu je besednik vendarle moral pustiti kako sled. Nemara je semiotičnemu modelu vendarle uspelo, da je tako ali drugače pobral zanko skrivnostnega tkalca. Povrnivši se k odloženi globinski strukturi bomo delitev na levo in desno stran metaforične enačbe zamenjali z razdelitvijo na globino in površino, resda obremenjeno in težko, a brez katere veda o znakih pač ne more — in ki nam ima nemara še kaj ponuditi.

Na strani nočne svetlobe so torej pesmi; ves čas smo se spraševali, kaj naj vpišemo v sončev obod. Konstrukcija elementarne globinske pomenske strukture nas je opozorila na strukturno možnost primere. Primere, ki drsi le po zgornji stranici četverokotnika in si omogoča enostavno ponovitev, tj. izključitev s tem, da vzpostavlja nadomestno nasprotje. Kar smo povedali o tej prenašalno-primerjalni ekonomiji, lahko tu še dopolnimo. S tem, da se na prvi stopnji zgornji del četverokotnika razvije — ustrezno nadomestni opoziciji — kot »podoba iz narave«, se v površino besedila očitno umešča predstava z manjšim energetskim nabojem, kot pa ga ima celotno globinsko jedro. Drugi del opozicije, tj. pesmi, je na drugi stopnji »processa manifestacije« že vnaprej postavljen v opozicijo s šibko nabito reprezentacijo in vsebuje zato spet manjši naboj energije, kakor je tisti, ki bremeni nepodvojeni člen v globinski strukturi. Energija za površinsko reprezentativno proliferacijo (podvajanje členov, kopičenje enot z enako semično vrednostjo) očitno ustreza razliki med celotno energijo globinskega jedra in nabojem posameznih površinskih reprezentacijskih členov, med katere se ta energija porazdeli. Izključitev in nadomestno formacijo lahko zatorej mislimo v eni sapi: kot prihranek energije in njen prenos oziroma ponovno uporabo. Hkrati nam ta razlaga edina lahko utemelji apriorno semiološko razdelitev globina/površina, struktura/manifestacija — oziroma pokaže naddeterminiranost teh nasprotij.²³

Kdo torej veleva? Vsekako nekdo, ki pravi »ti«. Med tega anonimnega govorca in sobesednika, v katerega znak je prvi vpisal svojo sled,²⁴ se bo razgrnil mesčev sonet — kakor nepravo zlato brez kupne moči, kakor plamen brez toplote — in prižgal metaforično sonce. Kakor bi se takšni usodi izročal nekako vsakdo, ki pravi »ti«: da se ne bo našel v govoru in da ne bo našel sobesednika, v katerega znak se edinole lahko vpišuje.

Vselej metaforično sonce: toda v razliko od Aristotela, kjer metafora zapolnjuje brezimnost sončne dejavnosti (Poetika 1457 b), kjer metaforično sonce sveti namesto temnega sonca za njim, nadomešča sonce v naši pesmi neki drugi anonimnat. Bo to anonimnat govorca — in če, kaj pomeni njegova izključitev; kaj pomeni, da govorca ni v njegovem govoru? Pesnika v pesmih: v pesmih, ki jim kakor sonce luni svojo luč daje moč razodevanja, a podobno ne palijo. Tako da — paradokсна posledica — »jih pel do zadnjega bo dneva«.

Očitno je torej, da je manjkajoči člen — in rekli bomo: člen, ki zmerom manjka v diskurzivni verigi — prav »brezimni« subjekt izjavljanja. Njegov nadomestek v diskurzu je (njegov) označevalec: podvojeni označevalec; tako izključitev subjekta sproža uniformno repetitivno plastenje semantično ena-

²³ Ne da bi se mogli spuščati v obširno in zapleteno problematiko Freudovega koncepta »Repräsentanz«, bi radi s temi vrsticami opozorili, kako nujno ga bo obdelati, če hočemo v polju semiotike izdelati materialistično teorijo pomenjanja okoli koncepta označevalčeve ekonomije.

²⁴ V drugi osebi je »ti« nujno designacija, ki jo izreka »jaz«, in ga ne moremo misliti zunaj položaja, vzpostavljenega izhajajoč od »jaz«; hkrati pa »jaz« izjavlja nekaj kot predikat »ti«. (E. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, str. 228.)

kovrednih enoličnih členov. Subjektov nadomestek je subjektov predstavnik, njegov predstavljavec: »pesmi, ki jih prepeva tvoj pevec«: označevalec, ki predstavlja subjekt za drugi označevalec. (To nadomeščanje-dopolnjevanje je seveda misliti vseskozi v redu označevalca, saj če lahko lingvistika misli ta problem s konceptom **shifters**, ki se v neizbežnem šibkem trenutku svojega funkcioniranja mora opreti na govoreči subjekt kot predstavljenec, je ta miselni postopek jezikovnega vedenja zmerom že in hkrati: rezultat materialne operacije v označevalcu in izriv te operacije iz diskurza. V označevalcu »govoreči subjekt« skušamo videti simptomalno metaforo, ki je produkt lingvistični diskurz vzpostavljajoče izključitve: tj. njen predstavnik v diskurzu in polnilo, ki briše njeno sled. Izključitev zadeva prav subjekt kot neidentiteto in je zato nujno izključitev nezavednega: jamči za identiteto, monosemijo, logično-linearno sintagmacijo... tj. za resnico (katere koncept je izdelati). Ta operacija kot odpiranje možnosti za diskurz vedenja: usmerja označevalec v »linearno gibanje« in povzroča »samodejni« učinek — fikcijo metagovorice. Metagovorico bi zatorej morali koncipirati kot vračanje izrinjenega (sc. reda označevalca) v diskurz(u) vedenja. Izrinjeno se vrača kot metalingvistična resnica.)

Namesto manjkajočega člena globinskega četverkotnika se bodo na površini pesmi vpisale pod luno in jo ponovile: v odvisniku bodo nosile svojega avtorja, kot še en nadomestek, kot subjektovega dvojnika: subjekt izjave. Toda v tretji osebi — tj. v ne-osebi: kakor bi se označevalec za hip iztrgal z verige — pesmi predstavljajo pevca, a pevec je v tem hipu že dvojen in že tudi sam označevalec: predstavljeno ima v predstavi svojega dvojnika, ki predstavlja predstavo — kakor bi se izključevanje ne hotelo več ustaviti in bi sprožalo nove in nove označevalne verige; kakor bi diskurz izključitev neenakega lahko uravnotežil le z neskončnim ponavljanjem istega. Ali natančneje: kakor da diskurz po vsaki svoji poistovetujoči izključitvi čuti potrebo, da pove še resnico o tej resnici — in da na svoj jezik nanaša še en metajezik. Mehanizem, ki je popolnoma isti v neki določeni znanosti, ki je zmerom isti v vsakršnem znako-slovju: vsak jezik nosi svojo smrt v sebi v podobi resnice, ki jo bo govoril njegov metajezik. Zakaj resnica je le podoba smrti jezika v jeziku samem: teleologija resnice kot lingvistična teleologija je življenje jezika kot ekonomija smrti.

(Sicer pa se v našem tekstu ta resnica, ta smrt vpisuje na natančno določenem kraju — tam, kjer zmanjka subjektu izjavljanja tisto, kar mu pač mora zmerom manjkati. Besedilo to rano zaveže: »se v njih le tvoja cena razodeva« — odsotnost dobi ime cene, ker jo je pač mogoče imenovati le nekako tautologično, imenovati z imenom, in vsako ime je cena, tako da je cena ime vseh imen. Ime — samostalnik, genitalni obliž smisla in resnice — prav samo-stalnik, ki označuje istovetno bivajoče, samostojno stoječe, kot cena (lunino zlato, razodevajoče=poimenujoče, a brez moči — izvedeno zlato, znak zlata, znak znaka) označuje-nadomešča neki vse drugi samostalnik, sončen in žaljiv.

— Hkrati pa je za nas pomembno, da je v pesmi potekanje označevalčeve verige predstavljeno kot plastenje metagovorice: najprej kvartinski del,

ki je »pesem kot taka«; potem tercinski del, ki pokaže, da sta kvartini prisposoda za »pesem kot tako« in da je torej sonet pesem o pesmi; v prvi tercini pa je nazadnje — in nesimetrično — predstavljen pesnik — kot tisti, ki poje prvo pesem »kot pesem«, vendar hkrati **in tacite** tudi kot predstavnik subjekta izjavljanja. »Pevec« je na križišču metagovoric — torej predstavnik subjekta kot izključenega operatorja metalingvističnega prelaganja. In če je potekanje označevalca prikazano kot metalingvistično plastenje — kaj to ne pomeni, da je metalingvistično plastenje predstava označevalčevega potekanja? in če je izključen operator tega prelaganja subjekt, ali ni torej subjekt tisto, kar se »išče« v potekanju označevalca — tisto, kar za označevalno verigo predstavlja njen prihodnjik? Tako da subjekt (se) »pel do zadnjega bo dneva«: pel (se) bo v prihodnjiku, v prihodnjem označevalcu, a v tisti prihodnosti, ki bo prišla pred nečim drugim — pred smrtjo. Zakaj kakor se subjekt piše v prihodnjiku, v sedanjiku zapisan umira: in lahko ta »do« kot smernik označevalčevega časa beremo v označevalni verigi tudi »prostorsko«.)

Vendar se bo diskurz ujel, in to s klasičnim prenosom: zakaj možnost govornice ni samo v tem, da pove resnico, temveč tudi, da prepričuje. V tem razmaku znotraj govornice je prav gotovo možnost poezije: v zmožnosti govornice, da prepriča ne glede na resnico. Iz te možnosti še posebej črpa vrsta poezije, v katero sodi tudi naš sonet — tista poezija, ki jo obvladuje ideologem znaka in ki tako opozarja na bistveno povezanost doumevanja govornice kot jezikovnega sistema znakov in razumevanja govornice kot občevalnega sredstva.

Zato pravi pevec »ti«. A poželenje, ki ga žene k drugemu jazu, se ne bo moglo ustaviti pri njej. Od razcepljenega subjekta k zrcalnemu jazu in naprej prek ideala jaza vse do matere; neverjetni **enjambement** nam zbere vse akterje komunikacijske subjektive drame v enem verzu: »tvoj pevec, ti, tvoj ljubi, tvoja mati«. Vse do matere, glasnice materinega jezika — ki postavi nepreklicno in dokončno mejo poželenju, da se bo za zmerom prebijalo v označevalcu: »ki jih pel do zadnjega bo dneva«.

PESNIKOV ROKOPIS

Pesmi izključujejo svojega pesnika in so »brez te moči ko lune žarki zlati«; razlika med luno in soncem je v tem, da je luna »nenavarna stvar na sveti«; pesmi so kakor luna, zanje torej velja isto in v globinski strukturi jih predstavlja isti člen; vprašanje, s katerim smo se bodli na začetku (kateremu x naj postavimo nasproti pesmi) se v pertinentni obliki torej glasi: kakšna je razlika med pesnimi in pesnikom?

Odgovor naj pokaže način pesnikovce izključitve iz pesmi. Tisto, česar v pesmi ni, smo predstavili s spodnjima ogliščema globinskega četverokotnika; člen x, ki ga je bilo mogoče razločevalno dvojno notirati, predstavlja, kakor rečeno, spodnji oglišči na površini, tj. predstavlja četverokotnik v liniji. Dosedanja izpeljevanja nas napeljujejo, da konstrukt x koncipiramo

kot beleg izključitve subjekta kot izključitve označevalca. Ostane vprašanje dvojne razločevalne notacije: vprašanje torej označevalca, ki ga v **strukturi** moramo dvojno beležiti, ki torej strukturno ni en, enovit, sam sebi enak. S čimer smo se znašli pred vprašanjem **ekonomije** označevalca, ki konstituira $+ -$ sekvenco — pred vprašanjem strukturirajoče ekonomije v njegovih dveh oblikah: kako se označevalec vračajoč se konvertira v binarno opozicijo in kako se ta sekvenca sklene v permutativni strukturi četverokotne paradigme.

Skratka: koncept strukture kot ekonomsko naddeterminirane igre pri-sotnosti/odsotnosti. Če se lingvistični diskurz vzpostavlja na izključitvi, katere učinek je postavka »govoreči subjekt«, to operacijo nujno dopolnjuje s konstrukcijo paradigme, v kateri se umirja neskončna znakovna sekvenca — in v kateri **a posteriori** ta sekvenca dobiva svojo rezervo, svoje jamstvo, svoj »kapital«. Paradigma je tako način, kako se ekonomska naddeterminacija predstavlja v lingvističnem diskurzu — hkrati pa je tudi ukinitelj te naddeterminacije: njena preložitelj na/kot raven diskurza in odložitelj v »drugo« označevalno verigo s presegaajočim učinkom metalingvistične resnice.

— Subjekt v njegovem odnosu do označevalca predstavljata dva strukturna člena (ker se vprašanja lotevamo z greimasovskim lingvističnim modelom, odlagamo specifični problem označevalne ekonomije in raziskujemo (skoz) njen učinek; a ker strukturo vendarle — in kakor skušamo dokazati v prejšnjem odstavku — koncipiramo kot naddeterminirani učinek, v dopolnilo, da še enkrat opozorimo na dvojni obraz vprašanja o subjektu v označevalcu, denimo še: kakor označevalec kot člen v strukturi subjekt predstavlja, tako je subjekt kot predstava na mestu izriva učinek označevalca):

1. Člen z razločevalnima potezama $+ +$; njegova razločevalna karakteristika je zrcalno somerna s karakteristiko člena $+ -$, ki v globinski strukturi predstavlja pesmi (luno). Da bi »palil« in »ne svetil«, je seveda subjektova želja, zaradi katere postane pevec — toda njegova želja, »še preden« je pevec in zaradi katere je petje njegova žalost. Člen $+ +$ torej predstavlja subjekt kot subjekt želje — in ta želja mora skoz označevalec, toda pesmi so $+ -$, »brez te moči«, odkoder fantazma sončnega označevalca, ki bi kot označevalec svetil, a bi hkrati imel moč, da uresniči željo. Naboj člena $+ +$ bo na površini sprejel »tvoj pevec«, vendar tako, da bo — s pomočjo operacije poimenovanja — subjekt izjave stopil na mesto subjekta želje.

Toda subjekt izjave je zapisan kot subjekt izjavljanja: »prepeva tvoj pevec«. Ta inverzija opravlja dvojno funkcijo: kaže, da se subjekt izjavljanja vpisuje kot subjekt izjave; prikriva željo, ki poganja izjavljanje, saj bo kot subjekt izjavljanja subjekt izjave le agens »pesmi«, torej agens tistega, kar ima karakteristiko $+ -$. Tako bo subjekt želje s karakteristiko $+ +$ v drugem mahu — v »semantični« vrednosti subjekta izjave ali kar v njegovem **označencu** — sicer prišel do svoje identitete — a jo bo že v istem hipu tudi izgubil, saj se mu bo po označevalni verigi vrnila le njegova obrnjena podoba.

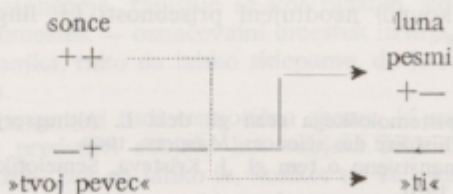
Iz tega sledita dva sklepa: da je označenec zmerom že izrinjeni označevalec; in da je označevalec želje tisti označevalec, ki v označevalni verigi

manjka, tako da moramo reči, da označevalca želje ni — ali da željo predstavlja označevalna veriga (v sami svoji nedopolnjenosti). S tem pa se je pojasnilo tudi, zakaj moremo in moramo dvojno rokovati s konstruktom x: v semantični smeri (v smeri označenca); in v formalni smeri (v smeri označevalca kot člena paradigme).

2. Člen — —, negativna vrednost obeh razločevalnih potez in čisto nasprotje močnemu označevalcu ++. Fantazmični sončni označevalec bi označeval predmet želje in hkrati dajal moč nad njim — njegov označenec bi bil hkrati njegov referent, kdor bi z njim označeval, bi si jemal v posest (bi »palil«, nemara torej kar uničeval). Hkrati ko se v označevalčevo strukturo označenec vpisuje lahko le kot negativna vrednost označevalčevih različovalnih potez in hkrati ko se objekt želje (»referent«) v subjektu vzpostavlja na mestu manka — je v označevalni verigi komunikacijski sprejemnik tisti člen, katerega belina čaka drugih označevalcev, da mu — kot instanci svojega razumevanja, torej kot znaku svoje razumljivosti, tj. pomenljivosti — dajo funkcijo, ceno in pomen. Torej zadosti strukturalnih in transstrukturalnih razlogov, da člen — — interpretiramo kot tisto, kar se na površini zapisuje s »ti«, kot drugi obraz subjekta, subjektov zrcalni jaz, kot podvojeni subjekt komunikacije.

Želja po tebi mora skoz označevalec, in v njem bo subjekt skusil svojo nemoč — iz katere bo hkrati, ko se bodo v njej kot čudeži razodevale stvari na sveti, vzšla tudi fantazma sončnega označevalca, ki, paleč ledeno oblogo smisla, prinaša strah in užitek. Vendar brez mojstrskega označevalca ni pomena, ker ga bo veriga označevalcev zmerom postavila med sebe in drugače drsečo verigo smisla, z njim se bo zasedrala v svoji resnici in se prepričala, da ima nad njo vendarle moč. Tako je sončni označevalec hkrati podoba nemogočega (in strah zbudajočega, zakaj tudi pevec — in predvsem on se boji, saj je prav sam prišel na misel, da pesmi zbudajo strah) uživanja v referentu in porok, prerok resnice, ki stopa na mesto užitka; skratka, ta označevalec je ravno Saussurov znak, tisti, pretanki list papirja, ki zdrkne med označevalec in označenec — da jima zagotovi enosmiselno povezanost in da prepreči označevalcu, da bi se raztrešil na referentu.²⁵

Če v globinsko strukturo vnesemo imena, ki jih bodo člani dobili na površini, dobimo torej shemo:



²⁵ Odtod nemara tudi strah, da ta list ne zgori. »so jeziki, v katerih je nemogoče reči »sesti se na sonce«. (Cours, 161.)

Metonimija želje (sklenjena puščica), tj. veriženje označevalca se križa z metaforično uperjenostjo (pikčasta puščica) močnega označevalca k označencu. Prekrižani, jezikovni osi vzpostavljata diskurzivno ravnotežje, v katerem pomenski (metaforični) učinek varuje označevalno verigo, da (metonimično ne zdviha v neskončnost, označevalčevo veriženje pa onemogoča, da bi metafora kdajkoli prebila označenčevo opno in označevalec uničila v referentu (saj je metafora zmerom operacija med označevalci).

Globinsko strukturo lahko torej beremo kot shemo funkcioniranja označevalca kot jezika **in** kot shemo jezikovnega komuniciranja med subjektoma. Kaže torej na strukturo **zgodovinsko-ekonomsko**, tj. materialno naddeterminiranega **produkcijskega načina** govorice kot jezikovno komunikacijske prakse; kaže tudi, kako lingvistični koncepti »jezik, znak, komunikacija« pripadajo temu zgodovinskemu produkcijskemu načinu — kot diskurzivni **odsev** funkcioniranja njegove ekonomije. S čimer je tudi jasno opredeljen njihov spoznavni učinek — tako v znanstveni kakor v ideološki razsežnosti. Semiotična manipulacija znanstvenih konceptov je prav v tem, da jih giblje hkrati v obeh teh razsežnostih — torej v »prepisovanju« epistemološkega reza,²⁶ ki poteka **znotraj** teksta znanosti; ko semiotika prenaša koncepte ven iz polja njihove izdelave, mora proti njihovi »naravni« zajamčenosti v spontani razmejitvi znanstvenih področij uveljaviti koncept njihove materialno-produkcijske določenosti, tj. naddoločenosti znanstvenega diskurza v zgodovinskem tekstu produkcijskega načina — in se tako nujno koncipira kot **materialistična gnoseologija**.²⁷

Iz globinske strukture sta razvidni predvsem dve značilnosti produkcijskega načina, v katerem govorica deluje kot občevalni jezik: hierarhija označevalcev in to, da označevalec funkcionira kot znak. Ne glede na vprašanje o »materialni« opori označevalca (vprašanje, ki ga je, strogo rečeno, možno postaviti le iz obzorja znaka) naš sonet opozarja, da je hierarhiji različnih označevalnih verig (zvon, pisava, gib...) korelativna hierarhija znotraj vsake od njih — vsaka se namreč vrtili okrog nekega »sončnega« označevalca, ki naj zapolni označevalčevo diferencialnost in v katerem je resnica v označevalcu **pri sebi**. — Na drugi strani je ena od glavnih značilnosti znaka ta, da komunikacijski partner prihaja k oddajniku kot cena — zaradi česar postane komunikacijska izmenjava analogija blagovne zamenjave z istim ideološkim učinkom: humanizmom, za katerega je za znakom zmerom še človek v svoji (znakovno) neodtujeni prisebnosti (+ lingvistične različice družbene pogodb).²⁸

²⁶ O konceptu epistemološkega reza gl. dela L. Althusserja; še posebej pa: Fichant-Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, 1969.

²⁷ Širše in bolj znanstveno o tem gl. J. Kristeva, *Semiotike, recherches pour une sémanalyse*, Seuil, 1970.

²⁸ Morebitna sociologija literature, ki bi se skušala proizvesti kot del znanosti zgodovinskega materializma, bi morala izdelati prav koncept označevalnega produkcijskega načina, koncept diferenciranih označevalnih praks in njihovih ideoloških (literarnih itd.) učinkov. Odločilna bi bila torej obdelava **ekonomske baze** literarnih itd. pojavov.

Obdelava globinske strukture nam omogoča tudi, da izoblikujemo obrazec sintagmatskega poteka pesmi. Sintagmacija soneta bo, črpajoč iz paradigmatiskih opozicij sveti/ne sveti (S/S) in pali/ne pali (P/P), s parjenjem razločevalnih potez konstituirala člene in eksplicirala nekatere odnose med njimi, hkrati pa bo implicite — denimo, na način »izključitve«, ki jo bomo zaznamovali z oklepaji — postavljala nekatere druge odnose med temi istimi členi ali med členi, ki se na površini sploh ne pojavijo. Potek soneta bomo zapisali kot transformacijo (znak \rightarrow), ki vzpostavlja formalno enako vredne izraze z razlikujočimi se semantičnimi učinki. Prvi obrazec izraža sestav paradigmatiskih opozicij, drugi pa je obrazec sintagmacije.

	$\frac{S}{S}$		$\frac{P}{P}$			
$\frac{SP}{SP}$	$\frac{S}{S}$	—————	$\frac{1}{SP}$	—————	$\frac{\bar{P}}{P}$	$\frac{SP}{SP}$
	1.		2.		3.	

1. Nasprotje luna/sonce, z izključitvijo nesvetil postane opozicija S/S nepertinentna.

2. Kakor luna so pesmi SP, z izključitvijo člena x v nasprotju pesmi/x je izključen subjekt kot subjekt želje (SP).

3. Nasprotje moč/nemoč (paliti), izrinjena je kontradikcija med označevalcem in referentom, ki jo tu pišemo kot nasprotje SP/SP; naša notacija kaže, da je ta kontradikcija materialni pogoj za učinek »smisel«, njen izriv se v sintagmi dogaja kot prihod »cene« v razodevajočo svetlobo pesmi.

DODATNA OPOMBA K SEMIOTIČNEMU OBRAZCU SONETA

Predvsem tu izriv deluje na mestu, kjer naj bi se subjekt vpisal v označevalno verigo. Torej na mestu nadomestka (tako da tudi, ko obnovimo tisto, kar je izrinjeno, dobimo označevalec, tj. nadomestek ali — nemara bi bilo bolje reči — umestek) in zato na kraju, kjer se subjekt zapisuje izključujoč se — ali, spet natančneje, zapisuje se kot razklan, kolje se zapisan. Torej se subjektov nadomestek — označevalni umestek izrinja tam, kjer (si) subjekt nepopravljivo manjka, tako da lahko sklepamo, da je ravno ta manko tisto, kar zapade izrivu.

Ravno to nam govori tudi semiotična shema, ki nakazuje, da se izrinja tisti člen, ki naj predstavi subjekt kot subjekt želje. Saj, ker mu »nekaj« manjka, subjekt želi: želi pa lahko le, kolikor ne ve, »kaj« mu manjka. Torej je izriv manka pogoj za željo — in predvsem pogoj za prošnjo ali zahtevo, s katero se obrača k bližnjiku.

Ta zahteva, ki je — denimo »tradicionalno«, saj je izraz prav tu na svojem mestu — sporočilo soneta, bo nenavadno zavita in — mogoče bomo

videli — prav zvita: izgovorila se bo kot nemoč zahteve, kot subjektivno priznanje, da ne more tistega, česar si želi, ravno zato, ker mora svojo željo sprožiti v označevalno verigo, prožiti k bližnjiku, od katerega pa — spet po tej označevalni verigi — ne more dobiti drugega kot svoje sporočilo, sporočilo kot pomen ali smisel označevalca. Kar hkrati pomeni: da subjekt ne more (dobiti) tistega, česar si želi, in da toliko tudi ne ve, kaj želi. (Ravno koliko ve, kaj hoče.) Pri tem je želja ravno spletanje označevalne verige, ki, metonimično hiteč k »drugi stvari« (nič več želeč »nekaj« oz. »ne ve se, kaj«, temveč želeč si tega ali onega), tj. k objektu, metaforično izključuje subjekt, vpisujoč ga, in ker se bližnjik umešča ravno v tisto mesto drugega, kjer se veriži želja, vrača subjektu označevalec njegovo sporočilo — denimo, kakor v tej pesmi, kot cena in smisel, tj. spet le kot »prevaro«. Zakaj če se predstavlja kot »ti«, torej kot objekt želje — kot objekt, za katerega subjekt ve in ki ga hoče, kaj naj bo drugi drugega kot drugi jaz, moj alter ego, torej subjektivna zrcalna-idealna podoba. »Prevara«, ki lahko veliko pove o narcisizmu tistega, čemur s pesnikom pravimo ljubezen, a ki se ne more posrečiti: zakaj kakor subjektu nekaj manjka, bo manjkalo tudi zrcalni podobi — in moški subjekt, ki se je kakor pesnik sprijaznil z mankom, bo ljubil žensko, objekt, ki se bolj kakor po tem, da mu nekaj manjka, odlikuje, ker je v njem »negativno« vpisan označevalec manka (a kako naj bi bil ta označevalec drugačen kot negativen) — torej označevalec želje, torej označevalec označevalcev, označevalec par excellence. Označevalec, ki se bo po označevalni verigi vrnil kot označenec, tj. kot pomen, smisel ali »cena« in na katerega v objektu opozarja svareči prst matere (»ti . . . tvoja mati«) (mesta, lahko rečemo po priljubljeni metafori kar zemlje, iz katere se poraja objekt), ki ravno toliko kaže manko v objektu, kolikor se dviga v prepovedi (zapovedi, po drugi metafori lahko rečemo kar jezika, iz katerega se poraja pesnik). Ko smo tako po vselej neizbežnem ovinku prišli do označenca, ki se vrača po označevalcu, in vrača se »k« subjektu, torej k tistemu, kar v označevalni verigi ni drugo kot možnost označevalca več, torej v verigi večni označevalec manj, se pravi, ko smo prišli do koncepta označenca kot tistega, kar v naprej poganjajočem se označevalcu »teče nazaj«, lahko dopolnimo začetni izraz takole: označenec je zmerom že izrinjen označevalec. Pri čemer »časovno« določilo »zmerom že«, kakor pa ne opozarja posebej nedoločna oblika deležnika, določa prej označevalec in šele po tem ovinku tudi označenec. Ko tako združujemo znana stavka, denimo še, da če je označevalec tisto, kar predstavlja subjekt za drug označevalec, je označenec tisto, v kar prestavlja (tj. kakor predstavlja) označevalec manko subjekta (tako in drugače: genitivus subjectivus in gen. »possessivus«, če se lahko ima nekaj, kar je manko). Zaradi česar povzroča označevalna veriga označenec tam, kjer je »neki« označevalec izrinjen — in je v diskurzu označenec krpa, ki naj diskurz dopolni, tj. zakrpa njegovo nepopolnost: njegov pomen ali cena. In je za subjekt označenec tisto, kar mu omogoča metaforo, tj. označevalec več, zmerom še označevalec več. Torej je označenec zanj označevalec njegove želje — tj. tisto, kar mu omogoča, da se vključi v označevalno verigo; znak na križišču subjekta in označevalne verige, torej

zapolnilo manka. In tudi kot to zapolnilo in tudi kot označevalec želje izrinjen kot označevalec.

— V gornjem smo verjetno malo na hitro in preveč neupravičeno odpravili razliko med označencem in pomenom (»smislom«). Ta razlika je predvsem v tem, da pomena nikjer ni, da pa je označenec sestavni del znaka in to še celo tisti, ki naj bi načelno bil ne glede na označevalec (ali vsaj na vrsto označevalca). Tudi pomen »insistira« v označevalni verigi, medtem ko vsak njenih členov — vsaj po lingvistiki — sestoji ravno tudi iz označevalca.

Če konvencionalno strukturalistično in zato netočno rečemo, da Saussure (ali vsaj tisto, kar je od njegovega učenja opredelilo strukturalno znanost) označenec določa kot funkcijo označevalca, vzpostavljamo označenec kot funkcijo v sistemu odnosov med označujočimi členi, v sistemu, ki gibanje razloke umirja v lingvistično razliko, da jo potem izroča v last obvladujočemu subjektu, ki mu je neposredno (in brez označevalca) lasten ravno označenec, tako da se lahko suvereno umešča v os, ki kot znak ta neposredno dani in podarjeni označenec veže z označevalcem.²⁹ Iz »strukture« je tako izključen ravno subjekt — da lahko kot govoreči subjekt sprejme kompetenco jezikovne strukture v last in razpolaganje.

Zato strukturalizem označevalec nujno tako ali drugače substancializira v znak in mu — prav tam, kjer se v označevalec vpisuje sled drugih označevalcev — pridodaja označenec kot neločljivi sestavni del znaka. Označenec je v znaku predstavnik sledenja označevalcev v njegovi redukciji; predstavnik izrinjenega razločevanja drugih označevalcev. S tem povemo, da tisti označevalec, kateri označenec zmerom že je, spada v drugo označevalno verigo, ne paralelno ne homogeno tej, ki prek nje kot označevalna drsi, v katero pa se ta označevalec, ki mu pripisujemo označenec, vendarle vključuje, saj, kakor pravimo, v označencu nosi njeno sled.³⁰

Iz vse te problematike šele dobi ves svoj pomen to, da se »pesnik« obrača k »tebi« s priznanjem, da s svojimi pesmimi nič ne more — da mu torej ves čas nekaj manjka in da namesto tega, »kar« mu manjka, dobiva — torej »ti« daje — le »tvojo« ceno. Zahteva se zato glasi: »Nič ti ne morem, pridi k meni!« ali: »Ne pošiljaj mi le svoje cene, saj z njo mi vračaš moj manko.« Od tebe prihaja prek označevalca le moj manko v podobi cene — se pravi, edino sporočilo, ki ti ga (lahko) oddajam, je cena-pomen, ki se prek označevalne verige vrača k meni kot oznanilo mojega manka, kot razkritje moje podobe nepopolnega subjekta.

Da ta izmenjava poteka pod znamenjem »tvoje matere«, nas mora napeljati k dvojnemu vprašanju: da govornica ni mogoča brez sankcije zakona,

²⁹ Na tej ravnini — in samo na tej — lahko arbitrarnost znaka približamo njegovi razpoložljivosti; približamo k njej in ne prevedemo vanjo, zakaj arbitrarnost znaka je ravno kraj, kamor se v to ravnino vpisuje tisto, česar produkt je ta ravnina kot sistem.

³⁰ O tem, kako ta druga označevalna veriga v svoji temeljiti drugačnosti ni vendarle nič drugega od zavestne verige, in o težavnosti, da to drugost mislimo, gl. npr. vse metafore, s katerimi Freud opisuje »drugo prizorišče«.

vklepajočega subjekt v nikoli sklenjeno pogodbo (prav to je tudi mesto, s katerega sprašujemo lingvistično temeljno izbiro, da je jezik konvencija, za katero pa lingvist ne sme vprašati, kdaj, kako — tj. zakaj je bila sklenjena, saj jo je sam sklenil, še preden je postal lingvist — in je njegova plodna delovna hipoteza le čista denegacija, ki jo izraža negativno: jezik ni motiviran, ni naraven; ali pozitivno: je arbitraren, je konvencija — in s katero onemogoča izrinjenemu povratek in si hkrati lajša njegov pritisk, lajša ga v zagnanosti svojega neskončnega diskurza), ki ga določa kot dolžnika (dolg, ki ga ne bo nikoli povrnil, bo pa iz njega črpal izključno pravico do govornice — ali: ki ga bo odplačeval z obsojenostjo na govorjenje, izgovarjanje svoje nikoli potešene želje), kar je prvo vprašanje, glede katerega sicer, kakor kaže doslejšnje pisanje, nismo bili v dvomu; da pa, na drugi strani, ta zakon nosi materino ime, nas z vso pravico preseneča, navajene, da na tem mestu srečujemo očeta, tj. njegovo ime.³¹

— Če na tem mestu zapis sklepamo, vendarle ne mislimo, da smo analizo izčrpali. Menimo pa vseeno, da smo razkazali delovanje neke semiotične metode, možnosti, ki jih ta postopek daje rokovanju z lingvističnimi koncepti — s problematiko, ki jo takšna uporaba iz teh konceptov sprošča, in da smo nazadnje zapisali nastavke, na katere lahko naveže nadaljnja obdelava označevalne ekonomije z njenim posebnim učinkom »literaturo«.

³¹ Literarnim zgodovinarjem prepuščamo zaenkrat, da pojasnijo, kaj za »slovensko literaturo« pomeni, da je mati ne le znanilec kastracije (to je ta željo zbujajoča ženska navsezadnje že tako in tako kot učiteljica materinega jezika — a ta pouk poteka pod očetovim ravnateljstvom), ampak da se dejavno vključuje na kraj manka v subjektu — kaj torej od Prešerna pa vsaj in predvsem do Cankarja pomeni, da je mati imetnik falosa.

Nekaj o naravi literarne kritike predvsem normativne in tematizirajoče

Taras Kermauner

Rad bi nekaj povedal o naravi kritike; pri tem se bo moje premišljevanje vrtele okrog dveh njenih poglavitnih lastnosti ali (sklopov) vprašanj. Prvo: kritika kot ubijanje in porajanje teksta. Drugo: kriterologija ali vrednotenje v kritiki. Izhajal ne bom iz postavke o kritiki kot taki, temveč bom reflektiral konkretno kritiko, predvsem tisto, ki jo pišem sam.

Najprej se — vsakemu vsaj nekoliko samoreflektiranemu kritiku — zastavlja vprašanje, kaj hoče s kritiko doseči. Konkretna umetnostna — omejil se bom na literarno — kritika temelji na predhodni vrednostni opredelitvi. Poglavitni sta dve. Ena bi rada zanikala in hvalila, druga razpirala. Eni je literarno delo predmet, ki ga sooča z določenim, natanko obrazloženim filozofskim, religioznim, psihološkim, estetskim, ideološkim, političnim kánonom, ga ob tem kánonu kot vrednostni lestvici meri in empirično ugotavlja: v tem je tekst dober, se pravi, da je s kánonom skladen, v tem slab, se pravi, da od njega odstopa. Kritika je torej analiza, v kateri se ugotovi dejansko stanje, je nekakšen sodni proces, v katerem kritik nastopa najprej v trojni vlogi tožnika, zagovornika in sodnika, ta med procesom pazi, da se proces — analiza — odvija dovolj objektivno, po pravilih, na nivoju; na koncu je kritika še sodba — razsodba, obsodba in oprostitev ter obrazložitev sodbe.

Primerjava med sodnim procesom in kritiko ni naključna in analogična. Oba, sodni in kritični proces, namreč temeljita na enem, na skupnem pojmovanju resnice. Resnica — kot osnovni kriterij in cilj, ki ga morata doseči — se ugotavlja tako, da se neko empirično delo ali dejanje sooči s predhodno

opredelitvijo te resnice, z Resnico, z metafizičnim temeljem sveta in človeka (torej sleherne empirije in prakse). Ta Resnica je dana, ker je konkretnosti, praksi, danosti, empiriji, proizvodnji predeksistentna: je Ideja (Logos). Različni kritiki, pripadajoči različnim ideološkim in drugim sistemom, se sicer sklicujejo na različne Resnice, vendar to pomeni, da se sklicujejo le na različne interpretacije, pojmovne vsebine, Resnice, ki so med sabo lahko celo v konkurenčnem, izključujočem se odnosu (recimo Resnica kot katoliški Bog, interpretiran glede na uradno cerkev ali neko sekto, kot Bog drugih cerkva, kot Um zgodovine, kot naravni um, kot interes socializma, kot naravni okus, kot katera koli izmed zelo številnih opredelitev človeškega ali moralnega ali lepega itn.); sama temeljna struktura — predeksistentnost Resnice praksi — pa ostane. Doseči konkretno resnico v literarnem delu ali resnico dela pomeni najti v tem delu sled prave, primarne, že obstoječe Resnice. Ta postopek iskanja in najdevanja je seveda v rokah ljudi, se pravi, empiričnih posameznikov ali grup, ki se zlahka zmotijo in so sploh opredeljeni po svojih posebnih, od temeljne Resnice odstopajočih interesih. (Odtod tudi toliko različnih sodb.) Da bi se zavarovala čim večja objektivnost, to je čim manjša možnost deviaranja k posebnemu in zasebnemu, je bil iznajden formalni postopek (v kritiki je to tudi nujnost analize) sojenja. S tem pa je hkrati tudi že rečeno, da je sleherni prisotnost temeljne Resnice v človeškem eo ipso že sodba. Človek je pred obličjem Logosa a priori kriv — ker ni Logos, temveč snov, praksa, deviacija.

Sam zavzemam do tega postopka — sodnega procesa — odklonilno stališče. Ne pristajam na razlago sveta, po kateri je — človeška — praksa deviacija oziroma ena od — celo problematičnih — stvaritev Logosa (Boga). Menim, da je ta razlaga mistifikacija in da za njo — kot njen pomen — stoji konkretna praksa določenega tipa človeškega družbovanja. Družba, ki je utemeljena na razredih, na delitvi med elito in maso, na vladanju in poslušnosti, na izkoriščanju in izkoriščanih, na zatiravcih in zatiranih, torej na moči in nasilju, te svoje moči noče prikazovati kot čiste moči (saj bi bila v tem primeru še bolj ogrožena od nenehne kompeticije drugih moči), temveč jo skriva, se preoblači v zaščitno obleko (barvo), se ideologizira in mistificira: nastopa, kot da je le empirična zastopnica nečesa, kar jo je za vladanje pooblastilo — to pa je zmerom nekaj višjega, najvišjega, temeljnega, predeksistentnega, idejnega in idealnega. Ker je idejno-idealno Pravo, so se dolžni vsi, vse mase, temu Pravemu pokoriti. Ker je zastopnik tega Pravega (Logosa) določena elita, so se dolžni vsi, vse mase, pokoriti tej eliti, njeni interpretaciji Resnice (Ideje), ker je edina le-ta avtentična elita in pooblaščenca, da jo zastopa. (Ali ne velja vse to — zadnji stavek še posebej — za normativno kritiko?) Da družbena ureditev ne bi bila anarhična — brezredje je največja nevarnost za sleherni sistem — in da bi se tudi člani elite držali skupnega dogovora, ki vse enako ščiti in obvezuje, morajo biti v družbi nenehoma navzoče institucije, ki tako teoretično kot praktično zagotavljajo prisotnost Ideje-Resnice. Teoretično skrbijo za to znanstveniki, umetniki, duhovniki, praktično državna uprava; oboje se prepleta. Morala — ena od metod Pravega — zahteva identiteto med praktično in temeljno

Resnico, to identiteto ali odstopanje od nje duhovno-duševno, z vestjo, kontrolira. Ker pa v svetu moči in nasilja takšna kontrola ne zadošča, pozna država — to je kot splošni interes predstavljajoči se in v določenem smislu tudi zastopajoči ga vladajoči razred — tudi svoje represivne organe, ki vzpostavljajo omenjeno identiteto na silo, s silo, če ne gre zlepa, po poti prijateljskega ali moralnega prepričevanja.

Vse to so same znane reči, saj jih je že zdavnaj odkrila marksistična analiza razredne družbe — povedali smo jih, tudi v zelo poenostavljeni obliki; pričujočo kratko obnovitveno analizo smo potrebovali le kot uvod ali temelj, na katerem bomo zidali naprej, kot temeljno analizo, ki jo bomo aplicirali na posebno področje. Namreč: sodni in kritični proces sta prav tako represivni instituciji ali organa, ki sta nenehoma budna na delu in njuna dolžnost je, paziti na odnos med Resnico in empirijo, signalizirati, opozarjati in vzdigovati preplah, pa tudi obsojati in kaznovati, kadar je potrebno, se pravi, kadar se identiteta razlomi, kadar se katero koli konkretno delo ali dejanje preveč odmakne od predpisane resnice. Oba organa, ki sta v stalni, nočni in dnevni službeni pripravljenosti, branita obstoječi sistem.

Vemo, da države vstajajo in padajo, da se elite bore med sabo za oblast, da so novjši časi porodili tudi kontraelite (recimo meščansko zoper fevdalno, proletarsko zoper meščansko, barvno rasno zoper belo rasno, elito nerazvitega sveta zoper elito razvitega itn.). Kontraelite se prav tako borijo za moč, za prerazdelitev moči, v mnogih primerih je z njihovim bojem neogibno povezan boj za večje razparceliziranje moči, to je zoper koncentracijo monopolne moči — recimo temu prizadevanju pot v demokracijo; vendar obadva boja nista nujno povezana. Dejstvo je, da gre v pravem pomenu tega boja za boj med močmi in za prerazdelitev moči; to je povsem realen boj današnjega (ob)lastniškega sveta. V njem so kontraelite v veliki, če ne odločilni meri reprodukcija danega, vladajočega sistema. Nasproti oblastniškimi sodiščem postavljajo revolucionarna: ta niso nič manj krvava od onih, nič manj strastna v obsodbi in pohvalna v odobravanju; oboja bi rada identiteto, le njena vsebina (vsebinska opredelitev) je različna. Poleg revolucionarnih sodišč imamo tudi revolucionarne ali — najrazličnejše — opozicijske in revoltniške in kontraelitarne, se pravi prav tako elitarne umetnostne kritike. Ta kritika — recimo danes, pri nas, v Sloveniji — obsoja, ker v določenem literarnem tekstu ni glavni kriterij nacionalnost, ona, ker ni socialnost, pojmovana na ta način, spet tretja, ker ni socialnost, pojmovana na oni način, četrta, ker tekst ni človeško zrel, a je človečnost pojmovana spet na poseben način, različen od vrste drugih pojmovanj človečnosti itn. Ene so bolj, druge manj stroge, vendar to bistva ne spremeni. Vse skupaj, uradne, poluradne in neuradne, ki pa so spet uradne za nekoga ali nekaj, kar kompetira po oblasti (materialni ali duhovni), kar hoče upostaviti nov sistem, tvorijo bojno polje obsojanja in pohval, se pravi duhovno vojsko, idejno orožje povsem določenih socialnih koncepcij: koncepcij v boju za prerazdelitev oblasti (moči); seveda ni nujno, da se tega zavedajo, marsikateri med kritiki in kulturomani so tako naivno-hinavsko-sakralni, da sami

verjamejo v svoje idealno poslanstvo. Država, ki zastopa zmerom bolj ali manj monoliten interes določene elite, in druge, poelitne sloje, le bolj ali manj priteguje v svojo bližino, nekatere pa, to je pravilo, demagoško farba, seveda ne more dovoliti obstoj več sodišč; v določeni državi vlada en sam tip sodišč. Kultura, ki je po svoji naravi precej bolj subverzivna in demokratska, pa omogoča znotraj iste države obstoj vrste različnih, celo nasprotujočih si manifestacij različnih socialnih sil; deloma je to mogoče, ker se te različne socialne sile prikrivajo in nastopajo kot čiste idejne sile (to pa je v temeljnem sistemu, v katerem še živimo in ki je sezidan na logocentrizmu, na predeksistenci Logosa-Resnice, stalen pojav, stalna mikrija, saj celo nekateri oblastniki verjamejo v avtonomijo Duha, v nepovezanost Duha z — socialno — močjo in konsekventno temu v možnost ter primernost kulture kot avtonomnega, prijaznega, igrivega, pomembnega, resnega, a neodločilnega socialnega segmenta); deloma pa obstoj takega posebnega segmenta ugaja vladajoči oblasti, saj jo opozarja na situacijo, na nastajanje in odmiranje določenih njej tujih socialnih interesov, ji je odličen barometer, glede na katerega uspešneje ukrepa — poleg vsega pa je še koristen socialno-psihološki ventil in ustvarjanje demokratičnega videza, se pravi koeksistence različnih socialnih moči, ki je v ekonomsko-socialni realiteti ni. Sleherno kulturno delo je namreč mogoče dešifrirati glede na njegovo pomensko strukturo (ne le glede na formalno), ta pa je — kot idejnoeksistencialna — zmerom zelo blizu socialnohistorični in pomeni mediacijo med umetnostjo in družbo — zgodovino. Agens tega dešifriranja je kritika, se pravi specialistično, elitno — ne kakršno koli, ljubiteljsko — branje, ki metodično spaja socialnost (ta ali oni logos, kriterij) in umetnost. Kritika je torej najprej privilegiran postopek v službi socialne kompeticije za prerazdelitev — in ohranitev — moči, nato pa — seveda obenem — še postopek za mistifikacijo-ideologizacijo te socialne kompeticije. — Glede na to, da je vmes med grobo socialnostjo in specialno umetnostjo, mora razviti zares diferenciran, občutljiv sistem mediiranja-prevajanja, da bi bila oba pola nenehoma navzoča, vendar tako, da navidez ne bi nobeden posilil drugega in da bi bila transformacija uspešna; kar dejansko pomeni, da se bi posrečilo subordiniranje umetnosti — prek bolj ali manj zakritih ideologij — socialnim silam.

Moja vizija — in praksa — tega, čemur ponavadi rečemo kritika, je od opisane drugačna. Naj jo skušam pojasniti.

Ne bi rad, da bi bila moja kritika sodba in obsodba; torej sploh ne bi rad, da bi bila kritika. Rad bi, da moja temeljna — in opredeljujoča me — življenjska potreba ne bi bil boj za čim več (socialne) moči, čeprav vem, da se temu kot sin svoje dobe in tega sveta ne bom mogel radikalno izmakniti in da bom implicite kritičen že s svojim izborom interpretiranja, morda tudi s tonom, poleg tega pa sem skrajno kritičen v nastopanju zoper različne, zunaj literarnega teksta, vendar znotraj kulture nastopajoče ideologije, stališča in dejanja, se pravi, da nekaj, čemur se v obravnavanju umetnosti metodično izogibam, v nečem zunajumetnostno-kulturnem izjemno vroče gojim, (polemiko; čeprav te moje polemike ne služijo vrednotenju,

remveč demistifikaciji mitoloških vrednot; metafizičnih pomenov.) Rad bi — ves čas govorim o svojih željah, ki jih pač le relativno uresničujem — umetnostno delo bral kot komunikacijo. Kaj se to pravi? Ni mi do tega, da bi sodil, primerjal empirično s kánonskim. Rad bi, da bi se mi tekst čim bolj odprl in da bi se mu čim bolj odprl jaz. Je res Zupančič zato boljši pesnik od Stritarja, kakor nam pravi Josip Vidmar v svojem eseju *Vzporedja* v 11. št. letošnje *Sodobnosti*, ker je **nepopisno hrabra duša**, nekaj domači ničejanec, ki je zmožen ostati brez strahu v neznanski osamljenosti noči in vrhov, medtem ko je Stritar slab ali slabši, ker je **ostal pri dnevu, se prestrašil in se zatekel v radost in bolečino zemeljskega rodu?** Po Vidmarjevem gre za preprosto vprašanje, s kakšnim človekom smo se v pesmi srečali; njegova primerjava ... je skušala samo predstaviti dva človeka, ki sta se tu izrazila. A sklep te primerjave: **Toda sodba, ki iz njiju izvira, je jasna.** Jaz pa se sprašujem, zakaj bi morala biti jasna: zakaj bi moral biti Zupančičev pogum človeško, s tem pa tudi umetniško višji, vrednejši, boljši od Stritarjevega strahu? Priznam, tudi meni je Zupančičeva pesem brez primere bolj všeč od Stritarjeve, vendar nikakor ne zato, ker bi mi bil bolj všeč od strahu pogum. Priznam, tudi sam se silovito trudim, da bi bil v življenju pogumen, čeprav ima ta pogum zame zelo drugačno vsebino kot za Vidmarja; on hoče biti prvi v isti vrsti, meni do tega prvaštva ni, rad bi bil eden med drugimi, a tako, da bi bil v drugi vrsti od drugih, ali pa celo sam. Pogum mi torej pomeni vzdržati svojo osamljenost, sredinsko pozicijo med skrajnostmi, med generacijami, pozicijo, ki je tu in tam, a ravno zato izdaja oboje, ker ni od nikogar. Rad bi sodeloval v tem svetu, in moj pogum mi mora služiti, da se ne pustim iztisniti ne na prvo mesto ne v zagrenjenost, sovraštvo, pasivizem — čeprav sodelovanja ne pojmem kot iztisnjenje sebe v svet, zapustitev sebe v drugosti ali instituciji, kot stopanje v vrsto in red, temveč kot skrajno intenzivno delovno razmerje med mano in drugim, torej kot nenehno premoščanje, spajanje nečesa, kar ne gre skupaj in med čemer vlada temeljna razlika, razpoka, drugost. Iz izkušnje, ki jo imam, vem, da zahteva takšna pozicija dovoljšen pogum. Iz sebe preganjam svoj strah, ki je neizmeren in stalen. Se pravi, da ta strah je v meni, da ničkolikokrat ta strah sem. A ker umetnost ni moralka in pedagogika, res ne morem uvideti, zakaj bi bil pogum umetniško — in človeško — višji od strahu, zakaj bi torej pesem, ki to kaže, bila boljša od one, v kateri zmaga strah? Ali ni strah prav za prav moje bolj »avtentično« čustvo? Ker ga izganjam, pomeni, da je globlje in bolj v meni, pogum, ki ga kličem, mi je najbrž bolj tuj. Vem, Vidmar noče biti — in ni — pedagog. Vendar — njegov svetovni nazor — ideologija — je takšen, da bolj ceni pogum od strahu, samotno veličino, ki je seveda nekje v spoju z občestvom (človeškim rodod), naturo in zgodovino (tu si preskrbi alibi), od vračanja med ljudi, od krščanskega ali filo-krščanskega padanja k človeškim nogam. Vidmar ne opazi, da je svojo ideologijo, ki je ena izmed številnih, zamenjal z Resnico kot tako, pri tem pa izključil druge ideologije, druge interpretacije odnosa med strahom in pogumom in ostalimi neštetimi človeškimi eksistencialijami. Sam, ki bi bil rad samokritičen, samoreflektiran, obenem pa ne bi rad v branju umet-

nostnih tekstov zastopal neke ideologije kot idealne krinke boja za socialno moč, torej nočem načelno, vrednostno razlikovati med strahom in pogumom in ostalimi neštetimi eksistencialijami in človeško-življenjskimi situacijami. Vse jih jemljem kot človeške, torej temeljne in za literaturo primerne. Pri tem mi je simpatična igra, pri onem groza, pri tretjem mir, pri četrtem vzvišenost, pri petem sadizem, pri šestem nasilje, pri osmem čustvo uboja — da, tudi vse te negativne eksistencialne kategorije se nahajajo v meni, v moji notranjosti in praksi — in še pohota in požrešnost in mazogizem in ljubosumje in še in še — a, kot sklepam, tudi v notranjostih ter praksah drugih; v njih se nahajajo tudi zelo različne zveze med njimi in zakaj bi moral preferirati to zvezo, one pa ne? Moj namen ni, da bi — zaradi tega ali onega vzroka ter načela — sodil o teh eksistencialijah in njihovih zvezah, da bi jih usklajeval z nečim njim predeksistentnim. V tem ne vidim naloge literature in lastnega branja — kritike — literature. Ali ni najbolj čudežno, da skušam vse te kategorije in zveze odkriti, jih tematizirati, predstaviti občinstvu? Brati tako, da pridejo čim bolj do izraza? Brati tako, da bojo tudi drugi — v tem je ena temeljnih nalog kritike — brali za mano na enak način, se pravi ne na način odklanjanja ali nerazumevanja, temveč sprejemanja, odpiranja. Zakaj naj govorim, da je Stritarjeva pesem slaba, če pa jo lahko tematiziram in odkrijem, da vnaša v literaturo — v neprekinjen, zmerom dopolnjujoč se in spreminjajoč se tok literarnih tekstov, ne pa v Celoto, ki ima že določen vrednosten in hierarhičen sistem — novo barvo, drugo barvo, nov odnos, drug odnos, nov svet, drug svet, s tem pa tudi moji svet. Ali z načinom tematiziranja literature, ne pa kritiziranja (sojenja) sveta ne razširjam, ne pomagam razširjati, ali se s tem ne odzovem ravno tistemu najbolj privlačnemu bistvu literarnih tekstov, da so namreč pisani za druge, da te druge kličejo, da skušajo vreči brv čez razpoko med njimi in bravci, med avtorjem in bravcem, med avtorjem in tekstom, med bravci in bravci? Če jih izbiram in sodim, jih obravnavam kot predmete, ki simbolizirajo neko moč (neko ekskluzivno resnico), če pa jih tematiziram, vidim v njih simbole odprtih ljudi, njihovih praks, ne njihovih ideologij, njihovih eksistencialnih skušenj, ne nazorov; skušam videti torej tisto, kar ideološki sistemi skrivajo: njihovo svobodo. Naj bi bili le kanali, odprti, prehodni, drsni, privlačni, ki vežejo, kar je na tem svetu tako razvezano in ločeno (priznam, vežejo samo začasno in delno, vendar vežejo, vsaj iskra preskoči... ali ni ta iskra že ves svet?). Znamenja so mi, ki jih dešifriram, ne pa krompirji, ki jih gledam postrani. Prenašajo mi sporočila, a ne sporočila njihovih ideologij, tega, kar so hoteli povedati, temveč sporočila — znamenje — svoje eksistence, žive prakse, ki se skriva za njimi, odprte in ekstatične človeške svobode in izkušnje, trpljenja, slasti, dela, tehnike, programov, strahu in nemoči, vsega, kar se ne da — ali pa vsaj ne bi rad, da bi se dalo — zapreti v vrednostno hierarhijo ideološkega sistema razredne, to je hierarhične družbe (se pravi take, v kateri so najbolj zgoraj tisti, ki so najbolj ljudje, potem pa jim postopoma pod stopali sledijo nižji in nižji). Nočem takšne družbe, zato je v svoji kritiki — tematizaciji — nočem ponavljati in obnavljati. Hočem družbo, v kateri so vsi njeni člani horizontalno

enakovredni, vsak od nas prispeva k drugemu svoj — krvavi in lepi — svet (ne pa del, ker družba ni Celota, Sistem, temveč odprta praksa).

Pravkar sem govoril o tem, kaj bi rad, česa si želim, kaj poskušam delati, ne pa o tem, kaj je. Je to, kar delam in kar si želim, je pa tudi nekaj drugega. Je tudi sistem. Žal je tudi vsaka družba Celota, Struktura, v kateri sem samo funkcija. Žal so vsa literarna dela tudi institucije in zato zaprta. Žal jih zmorem brati vendarle in kljub vsemu samo na določeni način, s tem pa ne vidim, brišem ostale načine. S tematiziranjem zares prinesem na dan mnogo več sveta in temeljnejši svet kot s kritiziranjem, odklanjanjem, vendar z eno tematizacijo zapiram pot drugi. Tekst enemu branju odprem in drugim zaprem. Sploh morem drugače? Da, če bi zmerom tematiziral na več načinov — na ravni pomenske analize, stilne, historične, jezikovne —, kar pa skorajda ne more biti delo enega človeka. Vendar ta način zapiranja literarnega teksta ni bistven — nek drug je mnogo hujši.

S pisci-umetniki imam obilo skušenj. Mnogi, ki še nimajo imena, so z mojim pisanjem kar se da zadovoljni, saj ga pojmujejo kot reklamo, kot njihovo uvajanje v kritično pregledano slovensko literaturo, prek kritike-informacije-priporočila dobivajo socialno-družabni status, ki ga potrebujejo kot zasebniki in proizvajalci (več možnosti za delo itn.); ti njihovi razlogi so zunajumetniški. Večkrat sem imel priliko, da so tedaj, ko so zunajumetniški razlogi odpadli, isti pisci, ki so prej moje pisanje o njihovem delu hvaliti, začeli postajati do njega skeptični in nerazpoloženi. V glavnem niso znali povedati, zakaj. Postopoma pa sem odkril vzrok njihovega nezadovoljstva. Pisati golo informacijo o njih ali pa hvaliti jih, to se jim je zdelo v redu, pa čeprav bi bila hvala še tako neumna; celo neumno grajo bi laže prenesli, kajti hvala in graja, poleg informacije, se narave, bistva njihovih del ne tičeta, segata le v njihov družabni ovoj, manipulira le s tistim, kar ona niso; tako ostanejo povsem čista, zase, taka, kot so. Moj tip tematizacije pa je segel globlje vanje; ne da bi jih hvalil ali grajal, jih skuša razumeti v njihovem vsaj »vsebinskem«, »idejnem«, pomensko strukturalnem funkcioniranju, torej — po Barthesovo — na nivoju forme označenega. O njih ne govori nasploh ali pa jih jemlje samo za pretevo in ob njih razpravlja o vélikih stvareh življenja. Tudi v teh primerih bi se dotaknil le njihove zunanosti. Skuša odkriti njihovo specifično diferenco v nenehni, ponavljajoči se, korigirajoči se, precizirajoči konfrontaciji z ostalimi, že obstoječimi in ravnokar nastalimi teksti. Rad bi ujel njihovo »dušo«, da bi si omogočil komunikacijo z bistvom, ne le z blagom in embalašo. Mislim, da se mi je vsaj do neke mere posrečilo približati se »naravi« pesniških tekstov, da pa je ravno to njih avtorje ogorčilo in prestrašilo. Občutili so namreč nevarnost, da bi jim zares vzel njihovo »dušo«, se jih polastil in jih tako uničil. Začutili so, da v rokah kritike, ki skuša biti razumevajoča, literarni tekst začenja izgubljati tisto, po čemer sploh je. Prepričani so, in ne brez razloga, da so umetnostni teksti svoboda, spontanost, neujemljivost, to, čemur se je včasih, v romantiki reklo »kreacija«, avtonomna zakonodaja, avtodeterminiranje, čudež, skrivnost, fantazija, torej svet, ki je sicer na-

menjen komuniciranju, vendar takšnemu, da z njim nezemska substanca umetnine ni nič poškodovana.

Pa sem jim, avtorjem, zmerom odgovarjal: če je tekst umetnost, ne pa blago-denar, potem ga moje branje, pa naj bo še tako nasilno, enosmiselno, reducirajoče, ne more uničiti, saj je vsem ostalim branjem — bravcem na razpolago še enako svež, kot je bil, preden sem ga dobil pred svoje oko. Ne, brate, so mi odvrnili, ne boš; ti ustvarjaš klimo, interpretacijo, ki postane socialno veljavna: utrjuješ nek način branja, ki se neopazno vsede v možganih in oči drugih bravev in se tam najde kot predrazumevanje, kot pomensko polje, ki bo bravčevu le navidez lastno branje že ujelo, ga usmerilo po svoje, ga reduciralo (v smeri tvojega razumevanja). V redu, sem jim spet odvrnil, v vaših očitkih je nekaj resnice. A če tega ne bom delal jaz, bo kdo drug in vaša dela bojo dobila slabšega, še bolj nasilnega, še bolj reducionističnega interpretatorja. In — kar je pomembneje: ali lahko takšna branja, kot je moje, prepoveste? S tem sami v imenu svobode, spontanosti, čudeža počnete novo represijo? Na tej točki je naš pogovor zmerom začel prehajati v nesporazum. Umetniki bi radi prepričali kritike, naj se umaknejo, naj se bodisi ukvarjajo s tem, kar ni »ideja« teksta, temveč njegova forma (to mislijo zaenkrat, ko še ne vejo, da so moderne formalistične metode prišle že do izjemno natančne specifične difference teksta in da s tem prav tako pretendirajo na njegovo »dušo«); ali pa da o njih sploh samo informirajo in to zgolj z zunanjimi podatki. (To je želja določene grupe avantgardistov.) A ta njihova želja je brez možnosti realizacije: če smejo bravci tekst brati — sami pri sebi — na poljuben način (to pa je pogoj komunikacije z umetnostjo), torej tudi s pomensko analizo, s tematiziranjem, potem je brezupno pričakovati, le tega privatnega tematiziranja ne bi smeli objaviti, se pravi postati iz privatnih javni, družbeni kritiki; le kdo bi jih lahko prisilil, da bi se te prepovedi držali. Kaj privatno širjenje mnenja ni že kritika (sam vem, da sem v določenih letih, ko svojih spisov nisem objavljaj, morda celo bolj definiraj določen tip branja in odnos do konkretnih tekstov kot danes)? Je, pa še kako močna! Torej bi se morali odpovedati tudi ustnemu širjenju kritike, interpretiranju? Zaboga, ali s tem, komunikacije med braveci, med teksti, med braveci in teksti itn. vendar maksimalno ne zanemarimo: v bojzani, da bi jo blokirali, se ji odpovemo in dopustimo, da umre, vsak od nas bravev pa se zapre v lasten, od vseh drugih ločen svet? To je konec jezika. Totalna formalizacija. Redukcija na čute, ki bi s tem neogibno postajali vsak dan bolj prazni, saj se ne bi napajali pri nikaki pomenski kulturi. Je totalno brisanje označenega in vzpostavitev označujočega kot edinega sploh mogoče?

Stojimo pred dovolj nesrečnim paradoksom: tekst je tu zato, da bi z njim komunicirali, zares intenzivna komunikacija pa ga zapira, reducira na enopomenskost, mu jemlje skrivnost, ker ga racionalizira, čudež, ker ga civilizira, svobodo, ker ga sistematiizira. Zdi se, da ne moremo skočiti iz svojega sveta: da danes — ali sploh kdaj bomo? — še nismo zmožni niti misliti na način, ki bi bil onkraj lastniškega sveta, kaj šele živeti. Moje branje — s tematiziranjem — se vsaj ogiba hierarhizaciji vrednostne ali

vrednotujoče kritike, ki je čist refleks hierarhične sheme lastniške družbe in njene kompeticije po moči, se pravi po moji moči, se pravi po Pravem, se pravi po (edino) mojem pravem. Zadnjič sem debatiral z mladim poetom, ki je definiral umetnost kot tisto, kar še ni tradicija. Samemu mi je bilo takoj jasno, da je kritika, tudi tematizirajoča, ravno tista praksa, ki spreminja umetnost v tradicijo. Tudi če ne ocenjujem, tekste z »vsebinskim« branjem spravljam v zvezo z družbo, z zgodovino, z obstoječim načinom mišljenja, se pravi, da jih reduciram če ne čisto na znano pa vsaj v bližino znanega. In jaz to zares delam, saj svoje tematiziranje razširjam v sistematizacijo makrostruktur, torej večjih pomenskih sistemov, ki so sinhroni in diahroni in ki se s prejšnjimi stikajo. Dejstvo, da postane nekaj razumljeno, je za mladega poeta že znak, da je — kot umetnost — umrlo; polastila se je je civilizacija, institucija. Po svoje ima prav; kaj pa je tradicija drugega kot največja institucija? Tisto, kar je bilo ob nastanku živo, vržemo v formalin, zapakiramo, uskladiščimo, muzealiziramo; res umetnost smo s tem ubili. Vendar, prvič, ali lahko v tej naši lastniški družbi ravnamo drugače, ali lahko to družbo in njene metode kar tako, tebi nič meni nič presežemo? In drugič, kar je mnogo pomembnejše, ali ni napisal Eliot nekaj zelo pametnih esejev ravno o tradiciji? Ali nam ravno tradicija — to uskladiščenje — ne omogoča, da ostanejo teksti v nekakšnem zamrznjenem stanju izjemno dolgo in da jih lahko vsak bravec znova prime v roke in jih neposredno, spontano bere, iz starega dviga v novo, prepomenja, s tem oživlja, čeprav se bo čez hip spet dogodil stari proces: intenzivna komunikacija s tekstem ga bo spet zarinila, v to ali ono — redukcioniistično — razlago, v ta ali oni predal. A v predalu — v tradiciji — bo spet varno spravljen za kakšno koli oživljanje, nič manj ga ne bo, nič bolj ne bo mrtev. Zdi se torej, da je kritika sicer res ubijanje umetnosti, da pa to ubijanje umetnosti prav nič ne prizadene: da sleherna interpretacija in tematizacija navali na tekst vrsto so-pomenov, ga ko-notira v zelo različne sisteme, s tem predpiše razumevanje teksta v določenem času, a v drugem času druga kritika bere drugače in ga spravlja spet v druge sisteme. Ker je naš svet sam tudi sistem, naj bi to radi ali ne (kot sistem se nam ohranja, sploh obstoji, kot spontanost bi ga pri priči vzel hudič; torej je represiranost sistema tudi za nekaj — morda za temelj? — dobra), mora postajati sistem tudi umetnost. Sicer pa nobeno socialno odločilno branje določene kritike nikakor ni samo branje pobijanja in konserviranja, temveč tudi način komunikacije: način, kako bere določene episteme, določen družbeno-svetovno-zgodovinski sistem svoje tekste. Najboljši kritik bo tisti, ki bo tekst prebral najbolj v skladu s to epistemo. Tega načina komunikacije sploh ne moremo preprečiti, ker je človek le proizvajalec obeh sfer, socialne in umetnostne, on ju povezuje in ni je sile, ki bi mu mogla preprečiti, da ju ne bi povezoval. Instatucijalizacija umetnosti je neogibna. Lahko rečemo, da ustvarja Tradicijo ravno kritika, da je ta po svoji naravi nekakšna anti-umetnost.

Poleg para vrednostna — razumevajoča (tematizirajoča) kritika imamo še za naše premišljevanje zanimiv en par. V tem paru je na eni strani kritika, ki bodisi sodi ali razumeva, vendar oboje s stališča že obstoječe tra-

dicije, že doseženega pomenskega in drugih nivojev tekstov. Ta tip prav za prav lahko pretendira, da bi bil komaj razumevajoča kritika, saj je bistvo razumevanja v tem, da bravec razume razno novo, nastajajoče; zato ga lahko skoraj izenačimo z ocenjevalno kritiko. (Znano je, da je največ anatem izrečenih ravno s stališča starega, ki ga je zmerom najlažje identificirati s Pravim, ker je že dolgotrajno, stabilno itn.) Drugi tip tega para, ki sicer prav tako lahko vrednoti ali razumeva, pa skuša razumeti (in hvaliti: kadar vrednoti, hvali) ravno novo produkcijo. In prav ta umetnike in avantgardiste najbolj moti, kadar seveda ni samo zunanja hvala in nedolžna reklama, kadar skuša zadeti bistvo novega. Novo je po definiciji tisto, česar še ni (bilo), kar je neznano in torej nepoimenovano. Namen razumevajoče kritike novega pa je ravno v tem, da to novo razume, se pravi, ker je pač razumevajoča kritika racionalizirajoča, da ga poimenuje in s tem napravi za znano. Priznam, to je strahota: to je nesramna, v vse vmešujoča se, vsega polasčajoča se represija logocentričnega sistema, ki hoče vse identificirati, v vsem odkriti identiteto, identiteto pa odkrije tako, da da nečemu ime, ga spravi v relacije z že znanim in vklopi v sistem; brez dvoma, tu gre za nadvlado imena nad spontano-svobodno produkcijo, ime pa je beseda, ideja, Logos, torej za vlado Logosa nad živim in realnim. Vendar — spet se sprašujem: kako se temu izogniti v svetu, kjer jezik ne služi samo komunikaciji, temveč tudi poimenovanju, oziroma je komunikacija sama opredeljena po poimenovanju? Poimenujem, to pomeni: imam: imam sliko predmeta, njegov pomen, njegovo bistvo (idejo), označeno. Torej svet obvladuje. Vendar — kako doseči neposredno komunikacijo, ki ne bo nič uskladiščila, nič omrtvila, nič vzela in vse samo puščala, da nastaja? Se to sploh da? Ali ni model naše proizvodnje ravno obraten? Ne ustvarja po predhodnem modelu. Ni realizacija načrtovanega, obstoječega kot zasnova na papirju ali v glavi programerja? A kje se potem svet poraja, kje prehaja znano in najdeva novo? Recimo da v invenciji, fantaziji, spontanem, svobodi, umetnosti, znanstvenem raziskavanju itn. Prav — vendar kako bi svet mogel obstajati, če ne bi bilo mostu med obema nasprotjema, med spontanostjo in repetitcijo, svobodo in sistemom, novim in znanim? Svet se nenehoma poraja; odlično. A svet tudi enenehoma obstaja; prav tako odlično. Razumevajoča kritika, kakor jo razumem, vrši na področju literature ravno to funkcijo pretakanja novega v staro — v tradicijo, vendar z neko malenkostno deviacijo, ki je bistvena; novega ne more, če je količkaj res razumevajoča, spraviti brez ostanka v staro, totalno reducirati ga na že znano; staro okuži z novim, novo zastrupi s starim, oboje dobi sicer obliko starega, namreč razumljenega, imenovanega, mrtvega, v tej mrtvosti, ki pa je, kot smo videli, le navidezna (le zamrznitev), pa je vključen, priraščen že lep del novega, ki je bilo prejšnjemu staremu neznano in kar še nikoli ni obstajalo na tem svetu. Če razumemo to, potem razumemo tudi nezadovoljno reakcijo avantgardistov in ustvarjavcev novega, ki jim razumevajoča — tematizirajoča — kritika nenehoma puli spod rok njihovo delo, ga mrtvi, tradicionalizira; razumemo tudi, da jim je takšna kritika bolj zoprna od one tradicionalne, ki je očitno neinteligentna, ki brani stare elite, staro razporeditev moči, akumulirano moč; ta eksplicirano

konservativna kritika ovira novo in avantgardno le s socialno represijo, z brutalnim nasiljem, ki ostaja novim tekstom zunanje, saj jih prav nič ne razume in jih zato odbija v celoti — teksti ostajajo še naprej nerazumljeni, torej novi, sveži, neznani. Razumevajoča kritika pa je — tako mislijo avantgardisti in tudi nekaj resnice je na tem — agent sistema, ki se je diverzantsko prebil v notranjost novega, to novo zastruplja na njegovem najbolj občutljivem, vitalno pomembnem mestu. Na ta način je razumevajoča kritika res v službi sistema, vendar ne samo v njegovi službi: je v službi obeh, sistema in novega, ki se mora ohraniti, je nekdo ali nekaj, kar je nenehno v sredini, med obema ekstremoma, sovražno motrena z ene in druge strani, saj po mnenju enih čisto tradicijo maže z nevrednotami, žali z nedostojnim in problematičnim (vse novo je nedostojno, problematično in nevredno), po mnenju drugih pa vrši funkcijo ubijavca novega in nove vrednote subsumira pod stare. V redu, pravim, naj si oboji tako mislijo; jaz pa tudi vem svoje.

Na koncu tega premišljevanja o kritiki smo prišli do nekega spoznanja, ki je morda splošnejšega pomena; mislim reči: ne samo o literarni kritiki, temveč o opredelitvi kritičnosti kot take. Ali ni naš rezultat nekoliko neprijeten za nas vse, tudi za tiste levičarsko in novolevičarsko razpoložene mlade ljudi, ki so prepričani, da z brezobzirno in radikalno kritiko vsega obstoječega opravljajo najbolj pošten in življenja spoštuječ posel? Kajti ugotovili smo, da kritika ni in ne more biti le kritika sistema, mrtvosti, institucij, temveč je zmerom hkrati tudi kritika — celo ubijanje živega, neznanega, spontanega, svobodnega s stališča načel ali racionalnosti, ki niso svobodno in spontano, temveč shematično in — metodološko — dano. Spoznali smo, da je kritika dvorezna, dvoumna, nevarna, izdajavska amfibija; da pa je hkrati tudi nepogrešljiva vez v službi svetovnega obstoja. S kritiko je torej vse v redu.

Samo: biti kritik — to pa je drugo vprašanje.

O triadi: umetniška kritika /umetnost/ zgodovina

umetnosti¹

Braco Rotar

A: V tej razpravi nam nikakor ne gre za to, da bi ustvarili temelj za »pravilno« kritiko umetnosti ali zgodovino umetnosti kot humanistično disciplino, še manj pa za to, da bi znanstveno utemeljili umetnost. Smoter, ki si ga tu zastavljamo, je teoretična tematizacija odnosov triade iz naslova, katere termini so očitno v medsebojnem razmerju.

1. Odnos med kritiko in umetnostjo lahko koncipiramo kot odnos med produkcijo in potrošnikovim odzivom na to produkcijo, tako lahko kritiko in umetnost kadarkoli vključimo v komunikacijsko shemo s feed backom (kakor so jo — z različicami, nebitvenimi za naše razpravljanje — razvili D. Macdonald, M. McLuhan, L. Lowenthal, A. Toffler in drugi avtorji s področja množične kulture).² Ta koncepcija se vključuje v obsežen korpus problematike, ki tare tako moderne (in manj moderne) kritike kot umetnike: plod so številna prizadevanja po popularizaciji umetnosti, ki segajo nazaj

¹ Ta zapis v marsikaterem pogledu navezuje na našo razpravo »Nekaj vprašanj o veči o likovni umetnosti«, Problemi — Razprave 98—99, zato predlagamo branje pričujočega teksta v kontekstu onega.

² D. Macdonald, »A theory of Mass Culture« v Mass Culture, ed. by Rosenberg, B. in D. Menning, White, The Free Press, Illinois 1959; M. McLuhan, Understanding Media: The Extensions of Man, McGraw-Hill 1964; L. Lowenthal, Literature, Popular Culture and Society, 1961; A. Toffler, The Culture Consumers, Art and Affluence in America, 1964.

v francosko rojstvo 19. stoletja,³ so zelo razprostranjena v Sovjetski zvezi,⁴ so intenzivno navzoča v moderni umetnosti.⁵ To je korpus problematike, ki je — tako kaže — vsaj že dve stoletji zelo aktualen — lahko rečemo, da je eksplicitno aktualen od meščanskih revolucij naprej.

Ta podatek lahko razumemo kot indic za specifični status izhodiščne koncepcije tako glede na samo umetniško produkcijo kot na pogoje te produkcije. Samoumevnost omejene komunikacijske sheme — ta shema je samoumevna, saj je v tekstih, v katerih jo odkrivajo, govora samo v njeni eksistenci in eventualnih izboljšavah, ne pa o njeni zgodovinskosti ali celo sproduciranosti — utrjuje absolutnostni videz te sheme (ki ni brez analogij s shemami obtoka vrednosti v domeni kapitalističnega gospodarstva): shema ni nikjer koncipirana kot efekt zgodovinsko danih produkcijskih pogojev, zato lahko z vso pravico trdimo, da je ta shema ena od naddeterminiranih točk, točk, skozi katere vstopajo ideološke investicije sodobne kapitalistične družbeno ekonomske formacije v domeno »družbenih ved« oziroma v domeno scientističnih ideologij o družbi in njenih manifestacijah, seveda, če se lahko sklicujemo na marksistične ekonomske in družbene koncepcije in jih prek nujnih ovinkov apliciramo na domeno, za katero niso eksplicite izdelane.

Za nas je torej pomembno, da lahko docela legitimno govorimo o tej shemi kot o zgodovinski (tj. časovno, družbeno in prostorsko omejeni) tvorbi, kot o efektu specifičnih (meščanskih) pogojev produkcije, ki producirajo — prek ideoloških in naddeterminacijskih ovinkov — (tudi) obravnavano shemo kot zaprt sistem (simbolne) menjave. Ta zaprti feed back sistem pa ni več kot ena od form prezence specifične diskurzivne prakse (produkcije) v zgodovinskih družbeno ideoloških razmerah. Iz koncepcije zgodovinske omejenosti bi po foucaultovskem zgledu lahko analizirali diskontinuitete diskurzivnih korpusov, ki konstituirajo termine triade iz naslova, in diskontinuitete znotraj teh korpusov: lahko bi se šli arheologijo terminov omejene komunikacijske sheme, kar bi brez dvoma dalo zanimive in instruktivne rezultate, predvsem bi lahko razkrili njihovo asinhrono formacijo in specifične koincidence v posameznih formacijah meščanske ideologije.

Osnos med kritiko in umetnostjo, v katerem igra kritika vlogo feed backa z nekaterimi specifikacijami, kakršna je na primer poseben vrednostni sistem: termini-kriteriji kvaliteta — novost — izvirnost — avtentičnost so med determinativi tega sistema, kar — vsaj navidez — dviga ta sistem kot dezinteresirano merilo (ta dezinteresiranost je seveda omejena na meje vladajoče ideologije) na druga merila drugih produkcij — odnos med kritiko

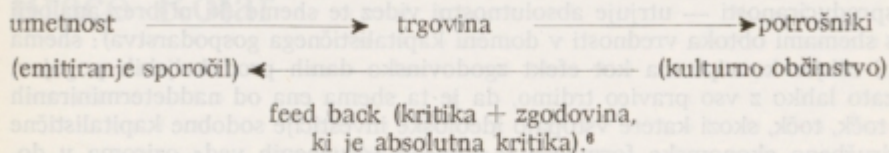
³ »V splošnem je umetniški trg vseh vrst edina institucija za občevarjanje umetnika z narodom, za kontakt laika z umetnino. Ker mora umetnik živeti, je trg regulativna ureditev, povezujoča življenje in umetnost.« F. Mesesnel, Umetnost in kritika, »Naše razmerje do umetnosti«, DZS 1953.

⁴ Realistična umetnost, preraphaeliti, secesija in drugi stilni koncepti, ki so spekulirali s socialnim odzivom.

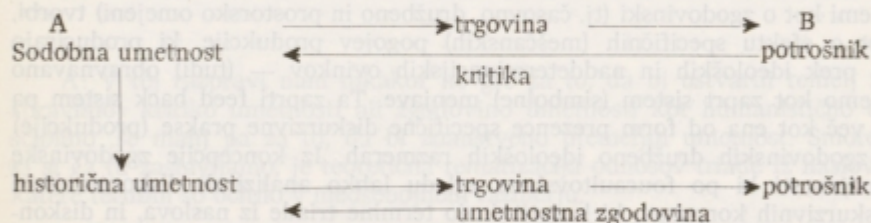
⁵ Tako imenovani socialistični realizem, ki je v bistvu časovna ekstenzija umetnostnih konceptov iz časov romantike.

in umetnostjo je torej odnos med emitiranjem (umetnost) in feed backom (kriteriji umetnosti, kakor jih postavlja kritika). V skladu z samoumevnostjo komunikacijske sheme so tudi termini kritičnega (estetskega) sistema samoumevni — razločki so pomembni samo znotraj obravnavane koncepcije kritike, za samo koncepcijo kritike in za njen status v triadi, za njen epistemološki status pa so nepomembni — v nobenem (intencionalnem) pogledu ne prekoračujejo vloge in statusa kritike.

Tako se na mv naslovu postavljena triada prikazuje kot »klasična« shema komuniciranja s feed backom:



Zgodovina umetnosti se torej v kontekstu obravnavanega korpusa problematike prikazuje kot vrhovni arbiter v pomenu: »o tem, kaj bo obveljalo, naj presodi zgodovina«. Shema takšnega funkcioniranja terminov triade je naslednja:



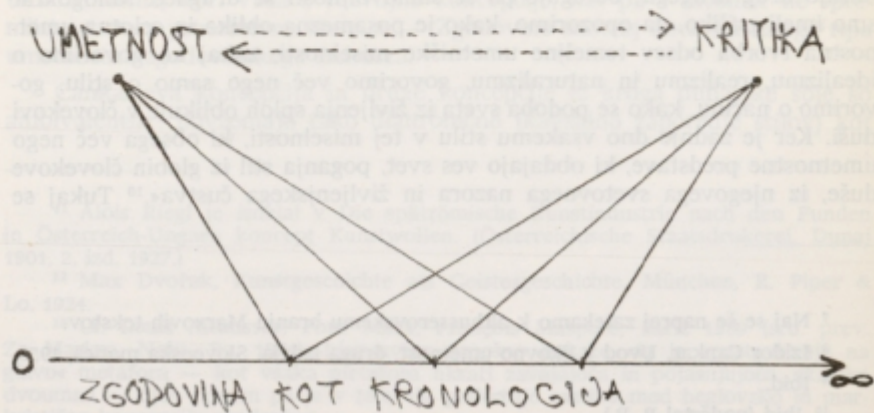
Umetnostna zgodovina tako implicira iste vrednostne determinative kot kritika, poleg tega pa še tako imenovano zgodovinsko vrednost, kar pomeni, izraženo v »univerzalnem« vrednostnem substitutu — denarju, da nominalna vrednost umetnin, ki jih že potrdi umetnostna zgodovina kot posvečeni arbiter, ne more pasti (vsaj v okviru ene družbene-ideološke formacije ne), temveč lahko s časom (ki ima tukaj vlogo mističnega potenciranja) nenehno narašča. Razlika med umetnostno zgodovino in umetnostno kritiko v obravnavanem rezu torej ni v funkciji temveč v stopnji iste funkcije in v kompetenci. Seveda gre pri tem rezu za specifično optiko: za enega od pogledov, ki so možni iz samoupravnega in neproblematiziranega statusa pojma umetnosti v novoveški zahodni civilizaciji.

Glede produkcijskih pogojev tako umetnosti kot umetnostne kritike in zgodovine, glede statusa njihovih diskurzov glede na »realnost«, tj. glede na produkcijske odnose v bazi in vrhnji stavbi, ki kot ideološki efekt producirajo vse tri termine triade, pa z vključitvijo triade v osnovno shemo

⁶ Na primer arte povera, pop-art, nova tendenca itn.

komuniciranja nismo nič pametnejši. Tu je kritika refleks dveh simbolnih repertoarjev: simbolnega repertoarja, označenega na sliki z A, v simbolnem repertoarju, označenem na sliki z B. Pri čemer je jasno, da sta oba repertoarja efekt iste ideološke situacije, sicer bi bila entropija prehuda in ne bi mogli govoriti o komuniciranju. Zvemo torej, da sta ta dva repertoarja **podobna** (kar je pogoj za feed back) in da nista docela enaka in skladna (kar je efekt individualnih razlik in uvajanja »novuma«, to pa je vzrok entropije, ki se pozneje izkaže za maneverski prostor umetnostne zgodovine, saj zgodovina umetnosti včasih uveljavlja tudi nepriznane in v »svojem času« nerazumljene umetnine). To neskladje med repertoarjema A in B in entropija sta sicer lahko simptomatična, vendar ti simptomi zaznamujejo samo premike in prelome znotraj istega horizonta čutno nazorne prezenze ideoloških koncepcij, ki je po definiciji efekt specifičnih produkcijskih odnosov⁷ in strukture produkcije, producirajoče specifično naddeterminacijsko optiko in v specifični naddeterminacijski optiki. Ničesar ali vsaj ničesar eksplicitnega pa ne zvemo v zgodovinskih produkcijskih pogojih komunikacijske sheme, še manj pa seveda o pogojih produkcije triade umetnostna zgodovina/umetnost/umetnostna kritika, čeprav lahko trdimo, da je ta trinarna opozicija — to bomo še podrobneje razvili — na ravni prezenze simptom produkcije vsakega od terminov triade.

2. Če koncipiramo umetnostno zgodovino kot generativno matrico pojavljanja umetnin in skupkov umetnin z interno adekvacijo lastnosti (stilov), ki na eni strani spočenja logično ali logijsko zaporedje (časovni odnos) stilov, na drugi strani pa enako ali vsaj podobno zaporedje tipov kritike »od prazgodovine do današnjega dne«, pridemo do nekoliko drugačne, zato pa nič manj aktualne ali uveljavljene ideološke predstave, ki jo lahko ponazorimo z shemo: gre za binarno opozicijo, katere en termin je dvojen (umetnost/kritika) in se na različnih in na »kvalitativno« napredujočih nivojih permanentno reproducira iz zgodovinske matrice po naslednji shemi:



Kronologija zgodovine kot generativna matrika kontinuiranih in modificirajočih se diskurzov je podana zdaj kot kavzalna logika, zdaj kot spontanistični princip zaporedja stilističnih tipologij v mističnem in nereflektriranem kontinuumu časa. Tak tip umetnostno zgodovinskega diskurza docela jasno prezentira opus Izidorja Cankarja: »Umetnostni zgodovinar v ožjem smislu besede opisuje umetnost z izvenumetnostnega vidika. Umetnostna zgodovina se sicer peča z umetnino zato, ker je umetnina, a je vendar prav tako historična disciplina, kakor mnoge druge, le da ima svoj poseben predmet in deloma različno metodo, ki jo narekuje narava predmeta sama, to je historično filološka znanost, ki posamezno umetnino in kar je z njo zvezanega zgodovinsko opredeljuje ter upodablja vzročne zveze med to umetnino, prejšnjimi in naslednjimi. Dokler ostaja umetnostni zgodovinar pri svojih prvotnih nalogah, se mu ni pečati z umetnino kot posebnim likovnim organizmom.⁸ Če vskladimo to Cankarjevo tezo z našo shemo, moramo glede na ekvivalenco zamenjati Cankarjeve termine za termine, navedene v shemi: kritika je tisto, kar obravnava umetnino z imanentnih izhodišč (po Cankarjevem izrazu: subjektivno), zgodovina-filologija pa prek komparacij ugotavlja vzročne zveze (generativni postopek), tj. kronologijo in generativno matriko umetnin različnih tipov in stilov. V prid naši opredelitvi ekstenzije zgodovinske matrice pa govori še naslednja trditev: »Umetnostnozgodovinsko polje je brezbrežno, ker se širi preko vedno novih dob, ozemelj, kultur, umetniških individualnosti.«⁹

Mistična (potencirajoča) vrednost Časa intervenira vzdolž matrice spođenjanja stilov in posameznih umetnin in ni samo premica, ki teče iz ene neskončnosti v drugo (na shemi označeno z 0 —), temveč matrika, ki ima »brezbrežno« prostorsko (geografsko, socialno) realizacijsko ekstenzijo: »Iz vsega tega, kar smo govorili o stilu, sledi, da je umetnina zakonito urejena, organična tvorba, v kateri se posamezna tvorba podreja smislu celote in ta misel na svoj način podpira in pojasnjuje. Popolna umetnina ni torej **likovno samovoljna stvar**, njeni deli rastejo drug iz drugega in hkrati formirajo drug drugega; odteguje pa se samovoljnosti še drugače. Mnogokrat smo imeli priloiko, da opozorimo, kako je posamezna oblika in celotna umetnostna tvorba odsev temeljne umetniške miselnosti, zakaj ko govorimo o idealizmu, realizmu in naturalizmu, govorimo več nego samo o stilu, govorimo o načinu, kako se podoba sveta iz življenja sploh oblikuje v človekovi duši. Ker je zadnje dno vsakemu stilu v tej miselnosti, ki obsega več nego umetnostne predstave, ki obdajajo ves svet, poganja stil iz globin človekove duše, iz njegovega svetovnega nazora in življenjskega čustva.«¹⁰ Tukaj se

⁷ Naj se še naprej zatekamo k althusserovskemu branju Marxovih tekstov.

⁸ Izidor Cankar, Uvod v likovno umetnost, druga izdaja, Slovenska matica, 1959.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid (podčrtal B. R.).

takoj spomnimo, da je Cankar zvest Dvořakov učenec. Riegl¹¹ in Dvořak¹² (slednji je še razvil koncepcije prvega) sta — če si lahko dovolimo tako splošen povzetek — trdila, da obstaja socialni aspekt vsake umetnine, ki vstopa v določeno fazo razvoja form in se pokriva s trenutkom zgodovinskega razvoja.

Dejansko pa gre za heglovsko koncepcijo zgodovine kot fenomenologije duha — prepričani smo namreč, da lahko z določenega vidika (ki je vidik tega teksta) decela legitimno obravnavamo Hegelove koncepcije zgodovine, fenomenologije in estetike kot derivacije nekakšne heglovske »prakoncepcije« — ta fenomenologija-zgodovina je resnica — recimo — zgodovinskega razvoja, resnica pa kot zgodovinska matrica spočenja v sinhroniji in diahroniji fenomene, ki so glede na resnico v »vzročni zvezi«, čeprav je načelno možna tudi interakcija fenomenov kot »vplivov okolja«, ki pa kavzalnosti ne zanikuje, ampak jo samo zastira. Gre torej za koncepcijo zgodovine (dialektike), ki jo je Marx »postavil na glavo« in ki je s to postavitvijo na glavo bila enkrat za zmeraj definirana kot ideološka koncepcija zgodovine,¹³ to pa bi nas lahko — in nekatere »marksiste« je — zavedlo v deterministično koncepcijo, ki ostaja enako ideološka, le da se zgodi substitucija izhodišč (ne pa vrednosti izhodišč).

V ta kontekst sodi tudi teleologija zgodovine (za Cankarja razvoj od idealizma prek realizma do naturalizma, od ploskovitega prek plastičnega do slikovitega stila), ki implicira po eni strani samorazvoj matrice (miselnosti) po drugi pa paralelni razvoj fenomena (v Cankarjevem primeru »kavzalno« zaporedje stilov umetnosti, koncepcija, ki jo lahko legitimno raztegnemo tudi na kritiko). Če je tak razvoj postavljen kot razvoj v ciklusih — pri Cankarju gre za že opisani triadični ciklus: idealizem-realizem-naturalizem v »miselnosti«, ki se uteleša v umetnosti kot paralelna triada: ploskoviti stil-plastični stil-slikoviti stil, — ki se na čedalje višjem nivoju ponavljajo, tj., če gre za razvoj v spirali, lahko to razumemo kot efekt dialektike heglovskega tipa, pravzaprav gre za investicijo te dialektike v starejše (humanistične, npr. Vasari) razvojne koncepcije, kar pa v ničemer ne spreminja statusa generativne matrice — Zgodovine znotraj obravnavanega tipa umetnostno zgodovinskega diskurza.

Cankarjeva koncepcija in druge koncepcije iz kroga dunajske šole so ambivalentne: povzemajo tako diahronično (kavzalno zaporedje stilov) kot

¹¹ Alois Riegl je izdelal v Die spätrömische Kunstindustrie nach den Funden in Österreich-Ungarn koncept Kunstwollen. (Österreichische Staatsdruckerei, Dunaj 1901, 2. izd. 1927.)

¹² Max Dvořak, Kunstgeschichte als Geistesgeschichte, München, R. Piper & Co. 1924.

¹³ Cf. Louis Althusser, Pour Marx, François Maspero, Pariz 1969 (srb. prev. Za Marksa, Nolit, Bg. 1971), kjer avtor uspešno dokaže, da je »postavljanje na glavo« metafora — kot vsaka metafora hkrati zavajajoča in pojasnjujoča, skratka dvoumna — njen pomen pa je v tem, da podčrtuje **razliko** med heglovsko in marksistično koncepcijo zgodovine.

sinhronično (socialno, estetsko) ekstenzijo zgodovinske matrice v fenomenologiji umetnosti:



Do skrajnosti izvedena koncepcija, vključena v sicer implicitno opozicijo sinhronija/diahronija ob času (zgodovini), koncipiranem kot idealno teleološko potekanje dogodkov, bi dala koordinatni sistem, v katerem bi lahko grafično eksaktno locirali posamezne stile in umetnine glede na njihovo časovno in socialno dozorelost, krivulja, ki bi tako nastala, bi kazala razvoj umetnosti.

Pri Wölfflinu¹⁴ imamo opravka z izpopolnjeno in nekoliko modificirano razvojno koncepcijo, kakršno najdemo pri Cankarju: okus sicer teži k prehajanju od linearnega (linear) k slikovitemu (malerisch), od površinskih verzij (flachenhaft) h globinskim (tieffenhaft), od sklenjenih form (geschlossene Form) k odprtim formam (offene Form), od mnogoterosti (Vielheit) k enotnosti (Einheit), ti pari terminov, pa dejansko pomenijo samo izpopolnjevanje že koncipirane doktrine, ne pomenijo pa prehajanja njenih meja ali demarkcije znotraj meja zgodovine umetnosti.

Pač pa vstopa v Wölfflinovo koncepcijo nekoliko intenzivneje empirični vidik Sichtbarkeit, ki je tukaj postavljen v posebno, z dvořakovsko koncepcijo usklajeno hierarhijo terminov: fiziološke vrednosti — življenjska ob-

¹⁴ Heinrich Wölfflin, Kunstgeschichtliche Grundbegriffe, Das problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst, F. Bruckman, München 1915 (srb. prev. Osnovni pojmovi iz istorije umetnosti. Problem razvitka stila u novijoj umetnosti, Veselin Masleša, Sarajevo, 1958).

čutja — moralne vrednote in duševna razpoloženja. Vsaka stilistična forma, vsaka *Darstellung* se pokriva s kakim duševnim stanjem, z *Gesinnung*. To pa je že model kritičnega vrednotenja po scientistično koncipirani ideološki shemi, ki postavlja kritiko kot reducirani substitut umetnosti, vendar pa na podobno mesto v strukturi fenomenologije duha.

Focillonov »materializem«, ki naj bi pomenil drugačno koncepcijo zgodovine umetnosti, pa se izkaže le za varianto iste koncepcije: »Človeška zavest zmeraj teži h kakemu govornemu izražanju in celo h nekakšnemu stilu. Zavedati se, pomeni priti do forme« in »Umetnost je hkrati etično in ideološko delovanje«. ¹⁵ Hkrati pa focillonovska koncepcija umetnosti in njene zgodovine kaže nekaj razpok, ki bi bile plodne za nadaljnjo obravnavo: govorno izražanje je sicer izraz, ki docela sodi v obravnavano — ideološko koncepcijo zgodovine umetnosti, vendar pa je to hkrati termin, ki — nehote in nevede — napoveduje drugačno koncepcijo umetnosti in njene zgodovine, ker imamo lahko za simptom premikov v domeni zgodovine umetnosti. Gre za zametek koncepcije umetnosti kot specifičnega ekspresivnega sistema in za koncepcijo zgodovine tega sistema, kar je sicer še zmeraj derivacija idealistične zgodovine, vendar pa omogoča drugačne vstopne v problematiko domene in drugačne koncepcije v domeni umetnosti in zgodovine umetnosti. Ekspresivni sistem in Focillonova doktrina sta efekta specifične konjunkturo, ki se je ob koncu prejšnjega stoletja in po prelomu stoletja dogajala v domeni umetnosti in zgodovine umetnosti in ki se manifestira v različnih disciplinah ali »prijemih«, kakršna sta na primer ikonologija ¹⁶ ali »strukturna« analiza, ¹⁷ z zelo različnimi epistemološkimi implikacijami.

Če tako osvetlimo odnose med umetnostjo, kritiko in zgodovino v okviru obravnavane koncepcije umetnosti in njene zgodovine, lahko rečemo, da je zgodovina koncipirana vseskozi kot generativna matrica (kot vesoljni duh, *Geistesgeschichte*, zavest, mišljenje, itn.), ki spočenja umetnost in kritiko kot fenomena in kot termina opozicije: umetnost/kritika. Glede na zgodovino kot »zadnjo instanco« se neodvisno vrši bipolarna cirkulacija, zajeta v prej obravnavani komunikacijski shemi. Toda zdaj je bolj jasno, da gre za cirkulacijo dveh efektov, spočetih med Zgodovino in Človekom, ki je navsezadnje, kot arbiter, le drugi obraz generativne matrice: človek iz duše (zgodovine) črpa in po duši (zgodovini) meri umetnine. Kavzalnost se tu razodene kot substitutivni termin za logos, za govorico, red, ki je zmeraj že v (neki) formi in je hkrati Princip formiranja. Skaže se tudi, da odnos med umetnostjo in umetnostno kritiko ni kavzalen: kritika ne povzroča umetnosti in umetnost ne kritike.

L. Venturi, Crocejev učenec še eksplicitneje razvije hegllovsko koncepcijo umetnosti (in s tem tudi njene zgodovine) ali bolj natančno meščansko koncepcijo umetnosti (in zgodovine), ki jo je najpopolneje formuliral Hegel. »S preučevanjem zgodovine umetnosti in zgodovine kritike se prepričamo,

¹⁵ Henri Focillon, *La vie des formes*, Librairie E. Leroux, Pariz 1939, V. poglavje.

¹⁶ A. Warburg, E. Panofsky i. dr.

¹⁷ Hans Sedlmayr, *Die Revolution der modernen Kunst*, Rowohlt.

da imajo prav »zakoni umetnosti« naključen in minljiv značaj, da veljajo za eno obdobje ali eno šolo, nikakor pa ne za vse čase in vse kraje. So elementi okusa, ki v slepeči svetlobi umetniške osebnosti, ki jih uporablja, ustvarjajo iluzijo, da so zakoni.«¹⁸

V tej izjavi gre Venturi mirno prek očitnih — tj. očitnih v horizontu prezenca, se pravi empirično ugotovljivih — diskontinuitet v »razvoju« umetnosti. Stilne simptome in znamenja vrednostno reducira na okus, ki je zanj nekaj relativnega in naključnega, odvisnega od umetniške osebnosti — tj. odvisnega od izjavljajočega subjekta, ki je subjekt po sebi in zase in ki stoji kot svobodna ustvarjalna volja zunaj svoje produkcije kot njena podlaga in cilj — medtem pa je umetnost subjektu implicitirana kot eden njegovih obrazov, saj je prav tako absolutna in večna, je »pogovor človeka in boga«.¹⁹ Kot dodatna determinanta nastopa še mistika, ki ima po Venturiju odločilno vlogo v umetnosti, saj ji pripada »mesto absolutnega prvenstva med elementi umetnine.«²⁰ Inspiracija — božanska emanacija, kakor pravi Venturi — je ekstenzija subjekta v dialogu z bogom, je torej še eno ime za temelj produkciranja umetnosti v utelesitvi posameznih okusov. Idealistična shema zgodovine in umetnosti je že razberljiva: generativna matrica zdaj ni več samo zgodovina kot fenomenologija duha, ampak se skriva za skupkom zamenljivih terminov: ustvarjanje,²¹ umetnost,²² estetika,²³ subjekt,²⁴ spontanost,²⁵ domišljija,²⁶ morala.²⁷

¹⁸ Lionello Venturi, *Storia della critica d'arte*, Edizioni U, Roma-Firenze-Milano 1945. (srb. prev. *Istorija umetniške kritike*, Kultura, Beograd 1963.)

¹⁹ L. Venturi, *Il gusto dei primitivi*, 1926.

²⁰ L. Venturi, *Storia della critica*...

²¹ »Umetnost je pogovor človeka in boga«.

²² »Da bi bila kaka forma umetniška, mora biti ustvarjena.« »Od posnetka ali iznajdbe se umetnost razlikuje po ustvarjalnosti.« (oboje iz *Storia della critica*...)

²³ »Naloga estetike je, da najde skupno lastnost, glede na katero bi lahko poetična, slikarska, kiparska, arhitekturna, glasbena in druga dela imeli za umetnine, to je, da definira pojem umetnine.« (*Storia della critica*...). To pa pomeni, da estetika biva v samem bistvu umetnosti, kot diskurz tega bistva.

²⁴ »To pomeni, da je merilo vrednosti vsakega okusa (tj. konkretnega utelešenja večne umetnosti, ki je idealiteta, pojem — op. B. R.) samo v osebnosti umetnika, ki je sprejel ta okus.« (*Storia della critica*...). Subjekt (umetnikova osebnost) je torej nekaj, kar prevaja absolutno umetnost v realizacije okusa in je pri tem absolutno svoboden kot svobodna volja, hkrati pa tiči ta subjekt v večni umetnosti, je isto z njo, kar daje **garancijo**, da je njegova realizacija ustvarjanje, se pravi umetnina v poljubnem okusu.

²⁵ »Važno je, da poudarimo, da bi druga narava ali paralelna narava, ki je lastna umetnosti, morala biti ustvarjena spontano.« (*Storia della critica*...)

²⁶ »Če je umetnost produkt domišljije, moramo odkriti doslednosti te domišljije same, ne pa zunaj nje.« (L. Venturi, *Painting and Painters: How to look a Picture: from Giotto to Chagal*, 1945.)

²⁷ »Toda moralna zavest je potrebna umetniku, da bi bil do sebe iskren, da bi zavrnil vsako masko vrline in dal svojemu delu tisti pečat dezinteresiranosti, brez katerega ni mogoče ničesar ustvariti.« (*Storia della critica*...) Morala seveda ne sme biti zunanja, aplicirana, biti mora notranja, imanentna. Po Venturiju umetnina ni demonstracija, temveč utelešenje morale.

O perifernosti razlike med umetnostno kritiko in umetnostno zgodovino, o tem, da gre samo za površinsko, ne pa funkcionalno ali celo epistemološko razliko, nas prepriča Venturi z naslednjo izjavo: »Do skladanja zgodovine umetnosti in umetnostne kritike ni prišlo. Toda zgodovina in kritika sta se vsaka zase poglobili. Ostane še problem, da ju med seboj povežemo.«²⁸ To povezavo lahko dosežemo z dodatno (zgodovinsko) izobrazbo kritika in (kritično, se pravi estetsko) izobrazbo zgodovinarja, v bistvu gre za vprašanje kulturne in šolske politike, ki ne sodi v teoretično razpravljanje.

Incidenca teh dveh diskurzov v umetnost je več kot očitna: pozicije terminov obravnavane triade so nekoliko obrnjene, vendar pa gre zgolj za modifikacijo nomenklature, ne pa za spremembo vrednosti pozicij v triadi.

V vlogi generativne matrice nastopa tudi resnica, ki jo F. Mesesnel koncipira kot iracionalno kategorijo, kot nekaj, kar je dostopno »s srcem« in prek »odprtosti«. Na retorično vprašanje: »In kako najti resnico (umetnosti)?« odgovarja: »Brez teorije, z močjo svojega instinkta in svojega z ritmom človeštva utripajočega srca jo bo našel novi umetnik.« Umetnost oziroma njena resnica torej — enako kot za Venturija — ni nekaj razumu dostopnega,²⁹ vendar pa je resnica prav tisti faktor, ki naredi neko reč lepo, se pravi naredi iz nečesa umetnino. Druga taka iracionalna kategorija naj bi bila po Mesesnelu intuicija.³¹ Status subjekta glede na umetniški diskurz in na diskurz o umetnosti je še bolj jasen: subjekt je generativni princip, ne pa termin koncepcije, ki s tem diskurzom stoji in pade.³²

Kritika ima pri Mesesnelu prav tako kot pri Venturiju enak status kot zgodovina, le da je poudarjena njena sinhronična os: »Na zahtevah kritike lahko spoznamo ideal modernega človeka v razmerju do umetnosti.«³³ Umetnost je tako že lastna zgodovina (dogajanje idealitete, ki je matrica fenomenologije ali organizacije/kronologije realnih dogodkov). »Pravi kritik združuje v sebi lastnosti pedagoga, sodnika, in razlagalca. Umetnost je polje za njegov razvoj, za njegovo sodbo; zgodovinski podatki pa so potrebna snov za delo njegove fantazije. Vse te lastnosti so pogoji kritike, da more tvoriti reprodukcijo v svrhu uživanja. Bistvo kritike pa leži v naslednji stopnji:

²⁸ L. Venturi, *Storia della critica* . . .

²⁹ France Mesesnel, *Umetnost in kritika*, »Umetnik in njegova doba«, DZS 1953.

³⁰ »Lepota je v umetnosti istovetna z resnico. Umetnikova tvorba je le takrat čista in umetnostno pomembna, če je umetnik ustvaril in brez zadržka izpovedal ves svoj notranji svet, kadar je ustvaril novo resnico iz svoje intuicije.« (F. Mesesnel, op. cit. »Naše razmerje do umetnosti«.) — »Ali naj torej umetnost zapusti svojo suvereno izolacijo in naj zopet služi? Da, služi naj resnici, ki jo je doslej varno vodila, kadar je iskala izgubljeno pot.« (F. Mesesnel, op. cit. »Umetnik in njegova doba«.)

³¹ »Ko se rodi iz intuicije umetnina . . .« (F. Mesesnel, op. cit., »Naše razmerje do umetnosti«.)

³² »Njegovo (umetnikovo) delo ni namenjeno nikomur, odmev najde le v majhni meri, ker je produkt docela samosvoje miselne in čustvene organizacije.« (Ibid. »Naše razmerje . . .«)

³³ F. Mesesnel, op. cit. »Naše razmerje . . .«.

reprodukcija se spremeni v sodbo in problem kritike se glasi: ali je umetniškova intuicija — izražena v umetnini — resnica ali neresnica?«³⁴

Kritika je torej polje verifikacije umetniškega diskurza, ki mora ustrezati idealu, se pravi resnici oziroma lepoti. Zgodovina je v tem kontekstu koncipirana kot skupek »zgodovinskih podatkov«, ki so »snov za delo (kritikove) fantazije«, torej zgodovina za Mesesnela ni dogajanje ali samodogajanje, to je zanj resnica-lepota, pač pa snov, dana v prebavo domišljiji, ki bo vanjo prek reproduciranja vložila resnico-lepoto in tako dosegla merilo umetnosti. Dogajanje (zgodovinska matrica) je pri Mesesnelu označena in prekrita s skupkom terminov: umetnost, morala, osebnost in podobno. »Velika umetnost ohrani svojo vrednost za vse večne čase, pa ne kot vzorec, ampak **kot merilo duha** in kot zahteva naši dobi, naj producira v svoji umetnosti novo življenje.«³⁵ »Mišljenje človeštva se je v teku časa bistveno spreminjalo. Menjale so se osnovne ideje, z njimi pa tudi njihove občine, v okviru teh se je spreminjala tudi upodabljajoča umetnost, ki je — tesno zvezana z ostalimi emanacijami človeškega duha — **živ tok, večno se presnavljajoč v novo življenje**. Ni se spreminjal samo izraz umetnosti, ampak še prav posebno njeno stališče v občini miselni organizaciji človeštva.«³⁶ Tako je umetnost neskončni kontinuum, ki se sicer spreminja, hkrati pa ostaja v srčiki vseskozi enak in sam sebi identičen.

3. Do take distribucije vrednosti v triadi in sploh do konstitucije triade umetnostna kritika/umetnost/zgodovina umetnosti je prišlo zaradi specifične predominacije ekspresivne ravnine v umetniških diskurzih meščanske ere, predominacije, ki temelji na zamenjavanju označenca z referensom, predmeta upodobitve s pomenom upodobitve. Predominacija te ekspresivne ravnine omogoča instrumentalizacijo diskurzov (kot semantično instrumentalizacijo jezika v lingvistiki) in cirkuliranje informacije po v začetku našega razpravljanja opisani »temeljni« komunikacijski shemi. Ta shema, ki je v okviru meščanske ideološke formacije »večna in absolutna«, pravzaprav kot svoj predpogoj zahteva prevlado ekspresivne ravnine in iz nje izvedeno instrumentalizacijo jezikov in simbolnih kodeksov v funkciji izmenjave vrednosti oziroma, če govorimo s humanističnim jezikom, vrednot. Komunikacijska shema torej v skladu s semantično logiko Ch. Morrisa odreže distinkcije in opozicije terminov in znakovnega sistema, ko koncipira znak kot materijo, formo, kot materialni nosilec pomena, ki se nanaša na svoj objekt pri čemer je objekt hkrati referens in označenec, torej docela enopomenski. Upodobljeni objekt je umetniška resnica objekta upodobitve; ta izjava je, če jo razčlenimo, sicer tautologija, kar pa ni nikakršna ovira, da ne bi veljala za temelj diskurza umetnosti in diskurza o umetnosti.

Resnica je absolutna ideološka vrednota, ki prek umetnine, ki »vsebuje« svoj predmet, pride v komunikacijski obtok in se tako kot resnica in vrednota množično (»demokratično«) potrdi, kar pa pod videzom splošne vred-

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁴ Ibid.

note skriva emitirano vrednost odločitvene skupine (umetnikov). To je hkrati družbena vrednost umetnine in umetnosti: emitiranje absolutne vrednote z minimalnim feed backom, saj je umetnik navsezadnje govoreči subjekt in se obrača k drugim subjektom, kot da mu je (in v tej optiki božanskega objekta: prvi je v posesti resnice, drugi pa njen izraz in kot tak resnico na določen način vsebuje. Iz te koncepcije nujno sledi, da izdelovanje umetnine ni **delo**, temveč **ustvarjanje**, dialog »človeka in boga«, »inkarnacija kozmičnega duha« itn. To pa pomeni, da je domena umetnosti globoko prepojena z meščansko ideologijo (humanizmom), še več, da je sam pojem umetnosti, kakršnega smo v našem izvajanju izluščili, termin, ki je nezamenljivo vzidan v meščansko ideologijo in le znotraj te ideologije lahko polnokrvno igra svojo vlogo.³⁷

Kjer se v umetnostno zgodovinskih ali kritičnih tekstih srečujemo z odporom do estetike ali teorije (cf. F. Mesesnel), gre za odpor do potencialne znanosti, ki bi — kot nekaj, kar je umetnosti bistveno in intencionalno tuje ter zato »nevarno« — lahko analizirala meščansko koncepcijo umetnosti in njene zgodovine kot historični ideološki koncept, umetnino pa kot element diskurzivnega korpusa umetnosti in s tem sekularizirala sam temelj umetnosti, umetnost pa »reducirala« na specifično prakso diskurza in pisave. Ta bojazen je — simptomatično — kar najbolj navzoča v slovenskih kritičnih in zgodovinskih tekstih, kjer prihaja včasih do pravega fetišizma srca, duše in podobnih atributov človeškega božanstva.

Koncepcija Zgodovine je substitut za koncepcijo Umetnosti, je generativna matrica zgodovinskih dogodkov (stilov, umetnin), je Kronologija, saj je kot fenomenologija časa že vpisana v čas — vesoljnem duhu. Kritika igra v tem kontekstu vlogo posrednika med fenomeni, porojenimi iz Zgodovine: med umetnino in »družbo«, hkrati pa je verifikacijski instrument — je pomerjanje resnice umetnosti na njeni reprodukciji, se pravi prek ovinka na sami sebi.

Naša triada torej stoji na (ideološki) predomnanci izrazne ravnine, katere efekt je tudi ideologem znaka (cf. J. Kristeva, Semeiotikè) in iz te predomnancije lahko izvajamo koncepcije umetnostne zgodovine in umetnostne kritike.

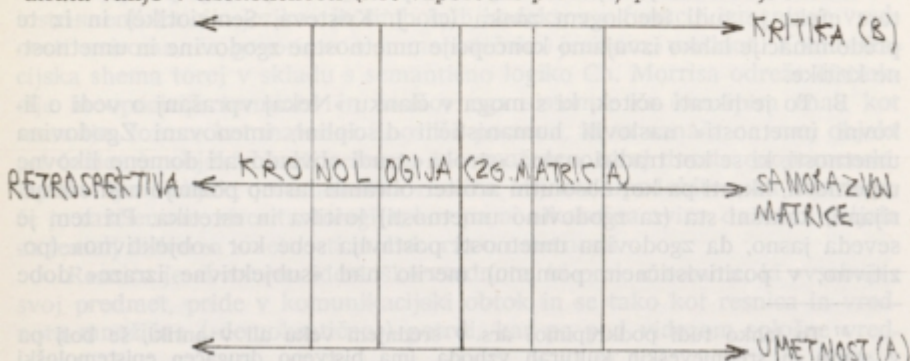
B. To je hkrati očitek, ki s moga v članku »Nekaj vprašanj o vedi o likovni umetnosti« naslovili humanistični disciplini, imenovani Zgodovina umetnosti, ki se kot tradicionalna »stroka« trudi obvladovati domeno likovne umetnosti, hkrati pa kot absolutni arbiter ohraniti lastno pozicijo nad efemerijami, kakršni sta (za zgodovino umetnosti) kritika in estetika. Pri tem je seveda jasno, da zgodovina umetnosti postavlja sebe kot »objektivno« (pozitivno, v pozitivističnem pomenu) merilo nad »subjektivne izraze« dobe

³⁷ To lahko tudi podkrepimo: ars v srednjem veku ali v antiki, še bolj pa v starih in srednjeveških kulturah vzhoda, ima bistveno drugačen epistemološki in socialni status kot v zahodnem novem veku ter vključuje docela drugačne dejavnosti in drugačno hierarhijo dejavnosti. Buržoazni pojem umetnosti tudi v radikalni historični empiriji ni nekaj večnega, marveč nekaj, kar se pojavi s preobrati v strukturi produkcije in ideološki strukturi z nastopom srednjih slojev.

ali stila (okusa). Se pravi, da se ta humanistična disciplina — kot filologija in historiografija (diskurz zgodovine) — ima za Znanost (objektivno nasprotje subjektivne filozofije/estetike, navsezadnje fiktivno nasprotje), čeprav je njen spoznavni predmet koncipiran empiristično, kot dani fenomen, se pravi ideološko,³⁸ ima se torej za Znanost z relevantnim diskurzom³⁹ »znanstveno metodo« (pri tem pomeni znanstvena metoda dejansko pozitivistični ideološki diskurz); hkrati pa dvoumni predmet te »znanosti« nenehno uvaja to ali ono »praktično ideologijo« (v pomenu, kakor ga opredeljuje L. Althusser v Pour Marx), ki intervenira kot »teoretiziranje« in hkrati kot zasebno navdihnjenja mu tudi zares je) njihova resnica tj. Umetnost — bolj dostopna, razberljiva kot njim samim.

Ta predominacija izražanja (emitiranje resnice subjekta) postavlja umetnikovo »osebnost«, tj. emitirajoči subjekt ven iz njegovega izjavljanja kot (absolutno) merilo tega izjavljanja (ki je individualiziran izraz subjektivnega merila). Subjekt sicer figurira kot determinativ umetnostne izjave, ne pa tudi kot njen termin, ki se konstituira s specifičnim (umetnostnim) tipom izjavljanja.

Z drugimi besedami: pojem umetnosti v zahodni meščanski kulturi je utemeljen na ideologiji transcendentalnega subjekta in transcendentalnega mnenje posameznega umetnostnega zgodovinarja. Tako pride do najrazličnejših (in skoraj zmeraj znotraj »stroke« spornih) spekulacij o izvoru, funkciji in statusu umetnosti, vendar pa so te spekulacije — kljub navideznemu antagonizmu posameznih »šol« zgodovine umetnosti — po pravilu reduktabilne na evolucionistično (zgodovinsko) matrico (fenomenologijo, kronologijo) spočenjanja fenomenov (dogodkov) (po analogiji s »pravo« zgodovino namreč v umetnostno zgodovinskem diskurzu figurirajo kot dogodki umetniške in različne formalne modifikacije). Evolucionistična tj. »zgodovinska« koncepcija umetnosti je torej generativna matrica kritike in pojavljanja umetnin, ki sta njeni (zmeraj znova) aktualni inkarnaciji in ki v retrospektivi incidirata vanjo v neskončnosti (kot vzporedni premici) po naslednji shemi:



³⁸ Cf. Louis Althusser, Lénine et la philosophie, François Maspero 1969, in M. Fichant, M. Pécheux, Sur l'histoire des sciences, F. M. 1969.

³⁹ Odnos med to »znanostjo« in njenim diskurzom je tako analogija odnosa med umetnostjo in umetnino, fenomenološko (kronološko) matrico in fenomenom.

Lahko torej rečemo, da tako pri obravnavani konceptiji zgodovine (kronologiji, fenomenologiji) sploh ne gre in more iti za znanost kot specifični tip diskurza z definiranimi epistemološkimi zahtevami (cf. M. Fichant, M. Pécheux, Sur l'histoire des sciences in članka T. Herberta: Réflexions sur la situation théorique des sciences sociales et, spécialement de la psychologie sociale, Cahiers pour l'analyse 1—2⁴⁰ in Remarques pour une théorie générale des ideologies, Cahiers pour l'analyse 9⁴¹) — pozitivistični scientizem je zgolj prevlekla specifične (ideološke) diskurzivne prakse, ki prekriva njeno samoumevno (spontano) konstrukcijo spoznavnega predmeta (umetnosti) in izspekuliranost evolucionistične matrice (zgodovine kot teleologije) — temveč za ideološko kónstrukcijo par excellence: za empirično verificirani **vrednostni sistem** z vsemi implikacijami besede empirični, kakor so opredeljene v tekstih L. Althussera in njegovega kroga. Ta vrednostni sistem v skladu s svojo preverjenostjo sestavljajo »večne« vrednote aktualne meščanske ideologije (humanizma), investirane kot »subjektivne« vrednote prek sodobne kritike ali estetike: retrospektiva je tako transfer, ki pretvarja — z določeno selekcijo, ki je lahko tudi naključna in samovoljna, brez katere pa se zgodovina ne bi mogla konstituirati kot arbiter — subjektivne vrednote (mnenja, okuse) v objektivne in večne vrednote »zgodovinske« konceptije umetnosti.

C. Neskladje, ki v »aktualnosti« vlada med kritiko in umetnostjo (ki smo ga v začetku tega pisanja opisali kot intervencijo feed backa v modelu izjavljanja in opredelili kot vir entropije) se v zgodovinski (kronološki) matrici izbriše ali postane nebitveno: kritični diskurz tedaj figurira kot **vir** oziroma **dokument** za diskurz zgodovine umetnosti. V tem slednjem diskurzu se zmeraj izkaže, da tisto, kar je »vredno«, kar je umetnost, kljub morebitni preveliki entropiji (nerazumevanju) v času nastanka, »preživi« — kajti umetnost je kot transcendentalni pojem meščanske ideologije in kot transcendentalni spoznavni predmet zgodovine umetnosti in drugih »znanstvenih« diskurzov o umetnosti znotraj horizonta meščanske ideologije (ki je hkrati horizont zahodne metafizike) **večna**⁴² in hkrati teleološki smoter zgodovinske teleologije umetnostnega razvoja. Ta diskurz je hkrati empirična verifikacija

⁴⁰ »Družbene znanosti so direktno nadaljevanje ideologij, ki so se konstituirale v stiku s politično prakso.« »To nas opozarja na dvojno zmoto, ki je ne smemo narediti: razglasiti za znanstveno vsako rabo instrumentov, pozabiti vlogo znanstvenih instrumentov v znanstveni praksi.«

⁴¹ »(...) vsaka znanost — pa naj sta njena aktualna raven razvoja in mesto v teorijski strukturi kakršnakoli — je sproducirana z delom konceptualne mutacije znotraj konceptualnega ideološkega polja, v odnosu do katerega ustvari distanco, kar 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.« — »To prav potrjuje, da se vsaka forma neideološkega spoznanja razvija v ideološkem elementu in zoper njega. To sicer pomeni, da se ne moremo lotiti niti spekulativnega dialoga s prvimi sobesednikom, ki ga srečamo niti eksperimentiranja v kakršnihkoli okoliščinah, temveč da ideološka mutacija nima vsiljuje postajno točko, iz katere bi se potrdila ali izničila. Zdi se, da zgodovina znanosti in politična zgodovina v konjunkturni formi njunega razvoja prav to vsak dan znova zatrujeta.«

objektov, ki pretendirajo na naslov in status umetnine: temu lahko tudi rečemo »zgodovinska izkušnja«, o kateri nas »zgodovina pouči«.

Hkrati pa je umetnostna zgodovina diskurz, ki se razlikuje od splošno zgodovinskega diskurza po dvojem: 1.) zaradi transcendentnega spoznavnega predmeta bolj od blizu zadeva »duhovno bistvo človeškega dejanja in nehanja« in 2.) zato je lahko koncipirana kot avtonomna stroka oziroma disciplina, ki predpostavlja samorazvoj umetnosti kot zgodovine (kronologije, fenomenologije) same, ki je tako njen metafizični temelj in vzrok (ne pa pogoj, ta je kot subjekt zmeraj — v optiki diskurza tega tipa — postavljen zunaj diskurza kot njegov generator in ni nikoli koncipiran kot zgodovinska konstituenta, termin samega diskurza), ter se nanaša na omejen in »posvečen« sektor »fenomenov« vrhnje stavbe — slednje seveda v historično materialistični optiki.

Glede na to so vsi konceptualni dodatki, ki prihajajo kot derivati ali investicije drugih diskurzov istega ideološkega horizonta, so pa termini drugih »znanosti« o drugih skupkih »fenomenov« vrhnje stavbe, za umetnostno zgodovino (za samorazvoj umetnosti) zunanji in jih ni mogoče primerno vključiti v diskurz umetnostne zgodovine (na ta odpor so naletele na primer sociologije umetnosti od A. Hauserja prek P. Francastela do L. Goldmanna).

Umetnost je večna.⁴² Umetnostna zgodovina pa se kot diskurz začne z Vasarijem. Toda ta začetek je za Vasarijeve naslednike samo razodetje zgodovine umetnosti, ki je dotlej potekala implicitno, skrita v toku splošnega kulturnega razvoja (še en izraz za fenomenologijo duha), nereflektirana v adekvatnem diskurzu. Vite torej lahko označimo kot prelom znotraj komaj konstituiranega humanističnega diskurza o umetnosti, preloma, ki je — mogoče mitološko — porodil novo disciplino, novo vejo na tedaj mladem drevesu humanistične ideologije, vejo, ki je bila v tem drevesu že poprej kot njegov del. Vasarijevo dejanje tako ne pomeni (za zgodovino umetnosti) konstitucije zgodovine umetnosti same, temveč konstitucijo stroke, ki to zgodovino umetnosti (ki, jasno, poteka že od nekdanj) obravnava. Z drugimi besedami in za nas: Vasarijevo podjetje je ena od konstitucij pojma umetnosti kot vnaprejšnjega diskurza o umetnosti, torej ena od konstitucij umetnosti kot matrice pojavljanja umetnin in še enkrat torej: ena od konstitucij umetnosti kot (moderne) pojma zahodne meščanske ideologije.

4. Zgodovina (dogajanje) umetnosti je potemtakem v eni od skrajnih instanc opozicija — vendar efektivna, navidezna opozicija — umetnost/kri-

⁴² Umetnost je večna. Umetnostna zgodovina se začne z Vasarijem. Vendar začetek umetnostne zgodovine za Vasarijeve naslednike ni preprosto ustanovitev nove stroke, temveč razodetje zgodovine umetnosti, ki je bila dotlej »nereflektirana« v adekvatnem diskurzu. Bolj natančno: gre za »obnovo« antične historiografije, pri čemer ima »antično« za konotacijo pomen pravega, lepega, torej tistega, kar konstituira tudi »il dolce stil nuovo«. Dejansko pa se je s koncipiranjem umetnostne zgodovine »avtomatično« zgradila koncepcija večne umetnosti, kar postane bolj razumljivo, če lociramo nastanek stroke in koncepcije v ideološko okolje humanističnega platonizma.

tika v samorazvoju, ki a priori zahteva retrospektivni, tj. »zgodovinski« pogled. Ta pogled temelji na predpostavki, da gre za kronološki (diahroni) in topografski (sinhroni) kontinuum enega in istega fenomena in za »zgodovinske« modifikacije (socialne, funkcionalne, stilistične, ne pa bistvene, zadevajoče tanscendentalno vlogo umetnosti) tega fenomena v »teku zgodovine«. Kot smo že ugotovili, se koncepcija umetnostne zgodovine po ideološkem horizontu ne razlikuje od tradicionalne humanistične zgodovine, le da ima svoj specifični predmet, ki jo dvakratno utemeljuje: kot zgodovino in kot zgodovino umetnosti; in ki ji daje opisano avtonomijo: v diskurzu umetnostne zgodovine stopata v igro dve fundamentalni ideološki koncepciji: zgodovina kot kronološka matrica in umetnost kot fenomen zgodovine, hkrati pa zrcalo zgodovine (ali družbe, ki je še en totalizirajoč koncept meščanske ideologije) in prek te vloge zrcala kot zgodovina sama: torej Kustgeschichte als Geistesgeschichte označuje samo substitutivnost dveh temeljnih pojmov meščanske ideološke formacije.

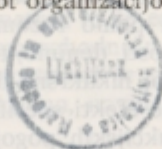
Zapisano nas obvezuje k nekaterim sklepom — izhodiščem za koncipiranje znanosti (tudi zgodovinske) o simbolnih sistemih, ki vključuje tudi tako imenovano umetnostno problematiko:

a) Za pojmom umetnosti se skriva formulativna praksa, ki pod videzom enotnega fenomenološkega kontinuuma prikriva heterogene in heteronomne diskurzivne prakse, ki jih z ideološko zaporo drži v svojih mejah, ki jih producira in zahteva, ideološka formacija, ko ločuje diskurze oziroma izjave na umetniške ali neumetniške. Ideološka investicija, ki reže diskurzivne prakse na umetniške in neumetniške, po lastnih kriterijih »obravnavava« tudi diskurze, ki niso sproducirani v območju naddeterminacije relevantne (meščanske) ideološke formacije: tako na primer dobimo »brezbrežno polje umetnostne zgodovine«, ki sega od Altamire in Lascauxa do »konceptualne« umetnosti kot strnjena kronologija ali od totemistične »umetnosti« severnoameriških Indijancev prek umetnosti zahodnih središč do idolov s pacifiških otočij kot »geografska« oz. topografska ekstenzija fenomenologije duha, čeprav je sicer dovolj očitno (to umetnostna zgodovina tudi medlo in na bolj odvečnih, »uvodnih« in »teoretično« zamegljenih delih svojega diskurza sicer priznava, vendar tako, kakor da gre za zgolj začasno entropijo, ki jo bo prav ta diskurz odpravil in omogočil polno razumevanje (tj. identifikacijo z zah. meščansko umetnostjo) umetnosti, denimo, totemističnih družb), da te diskurzivne prakse nimajo med seboj nikakršne drugačne zveze kot to, da so pač diskurzivne prakse in kot take efekti specifičnih (za vsako družbeno-ideološko formacijo posebej) produkcijskih pogojev, še najmanj pa so legitimne razvojne povezave, ki so pri umetnostnih zgodovinarjih tako priljubljene. Lahko celo rečemo, da med na primer francosko umetnostjo začetka 15. stoletja in francosko umetnostjo 16. stoletja zija nepremostljiva zev diskontinuitete med fevdalno in meščansko ero, ki se manifestira tako v drugačnem statusu »umetnosti« kot v njeni funkciji, diskurzih o njej, čeprav je družba še zmeraj zavita v sijajni plašč poznega fevdalizma in je umetnost dvorna. Med prvo in drugo umetnostjo so nezamenljive konceptualne razlike. Vendar ne gre preprosto za to, da bi ugotovili različnost: če gre namreč za dve in

več diskontinuiranih diskurzivnih praks, ki jih obravnava umetnostna zgodovina kot umetnost, moramo pač reči, da umetnostna zgodovina sploh nima spoznavnega predmeta, temveč privid tega predmeta. Gre za pertinentno postavljanje vprašanj in partinentno (znanstveno) koncipiranje spoznavnega predmeta zgodovinske znanosti, — kar je navsezadnje že v teku od marksističnega epitemološkega reza naprej — znanosti, ki bo zmožna analizirati diskontinuitete in povezave med njimi.⁴³

b) Simbolni sistemi in diskurzivni korpusi so v naddeterminacijski optiki meščanske ideologije, v območju ideologema znaka, funkcionalno klasificirani glede na temeljne pojme te ideologije, kar specifizira tipe izjav in izjavnih funkcij glede na njihovo vrednost in resničnost za to ideologijo. Diskontinuitete — konstituante foucaultovske zgodovine — so razrezane v kontinuum, v paralelne fenomenologije (znanosti, umetnosti, filozofijo, družbo, itn.), ki so med seboj povezane v diahroniji (kot retrospektiva razvoja), hkrati pa so v sinhroniji med seboj malone brez zveze. Retrospektivna teleologija zgodovinskega (progresističnega ali regresističnega) razvoja jih vse osmišlja in usklaja s kakim Načelom (humanističnim, seveda). Ta delitev ali razrezava je v toliki meri samoumevna, da je v okviru obravnavane koncepcije zgodovine sploh ni mogoče resno postaviti pod vprašaj.

c) Kriterij obmejitve in odrezave umetnosti kot specifične diskurzivne prakse je naddeterminacija meščanske ideologije, to pa hkrati pomeni, da je ta kriterij **subjektiven** (kot efekt opisane koncepcije subjekta, ki obvladuje to ideologijo) in arbitraren (seveda arbitraren z zgodovinsko omejitvijo), saj je produkt transcendentalistične in teleološke spekulacije. Znanosti, ki je obenem produkt zahodne meščanske metafizike (zadnjega ideološkega dna) in stoji na njeni meji — to mejo lahko celo po svoje koncipira kot lastno epistemologijo — se kriterij umetnosti razodeva kot efekt naddeterminacije, se pravi kot specifična ideološka investicija, ki (zase) funkcionalno diferencira simbolne sisteme po efektih njihove mašinerije, tj. po pomenih (semantiki in ekspresiji), ki neposredno vstopajo v strukturo ideološke formacije — vstopajo seveda v optiki naddeterminacije. Znanost o sistemih pomenjenja vidi to ideologijo kot nekaj, kar je zmeraj navzoče v diskurzih, ki jih spočenja in determinira, kot organizacijo terminov teh diskurzov.



⁴³ V zvezi s tem Cf. Michel Foucault, *Les mots et les choses in Archéologie du savoir*, oboje izšlo pri Gallimard.

Brejc Tomaž, Legenda o srečnem impresionizmu: »krajina kot tihožitje	št. 98—99, str. 30
Damisch Hubert, Varuh interpretacije	št. 98—99, str. 67
Despot Branko, Metafizika kot problem biti	št. 102, str. 96
Gombrich H. Ernst, Vizualno odkritje skozi umetnost	št. 98—99, str. 5
Hribar Tine, Umetnost in/kot likovnost	št. 98—99, str. 51
Vprašanje konca znanosti	št. 106—107, str. 1
Kermauner Taras, Nekaj o naravi literarne kritike predvsem normativne in tematizirajoče	št. 106—107, str. 98
O kritičnem branju	št. 102, str. 45
Kerševan Marko, Narava in struktura religioznega fenomena	št. 102, str. 56
Močnik Rastko, Meščevo zlato	št. 106—107, str. 44
Pintar Milan, Humanizem znanosti in izhodišča za funkcionalističen model razvoja	št. 102, str. 1
Rotar Braco, Nekaj vprašanj o vedi o likovni umetnosti. Za teorijo produkcije likovnih formulacij	št. 98—99, str. 124
O triadi: umetniška kritika /umetnost/ zgodovina umetnosti	št. 106—107, str. 100
Uvod	št. 98—99, str. 1
Schapiro Meyer, O nekaterih problemih v semiotiki vizualne umetnosti. Polje in nosilec v likovnem znaku	št. 98—99, str. 35
Schefer Jean-Louis, Zapis o reprezentativnih sistemih	št. 98—99, str. 96
Urbančič Ivan, Bistveno zgodovinsko razmerje med utopijo in znanostjo	št. 106—107, str. 29
Zasnutek filozofije pri Francetu Vebru	št. 102, str. 23
Žižek Slavoj, Zapora kaznosti I	št. 102, str. 78

