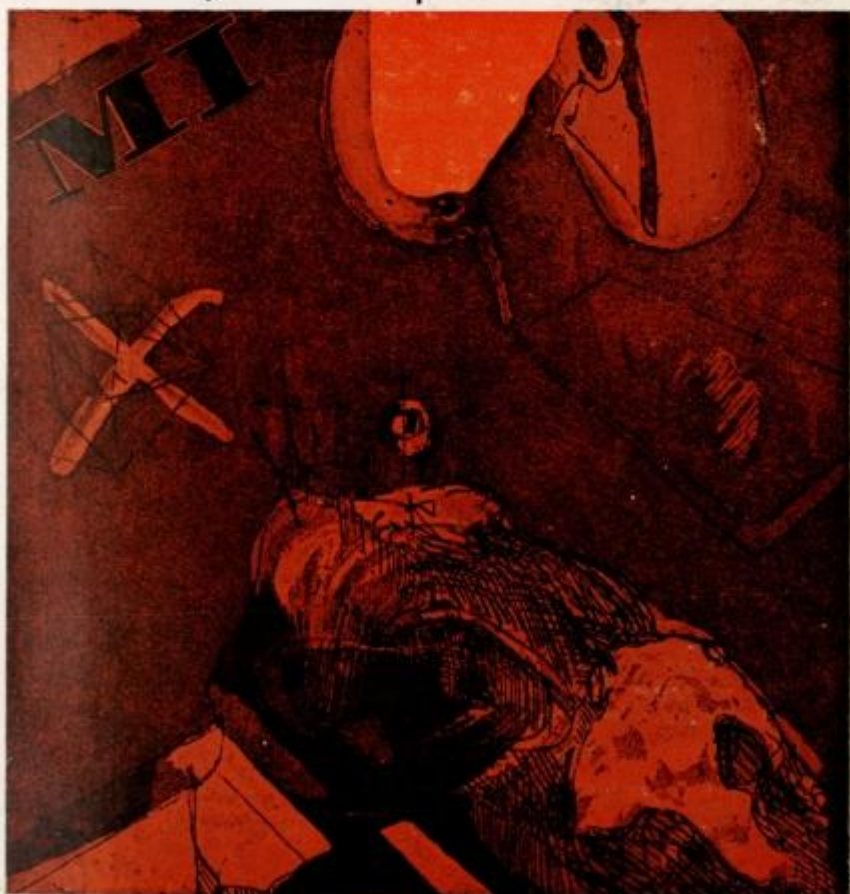


# RAZPRAVE

## PRO BLE

Problemi, št. 116-117, avgust-september 1972, letnik X





## RAZPRAVE

Problemi. št. 116—117, avgust—september 1972, letnik X

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

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

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

## KAZALO

- 1 Dušan Pirjevec: Vprašanje strukturalne poetike
- 20 Ivo Urbančič: Problem fenomenologije
- 46 Tine Hribar: Katastrofalna nevarnost
- 63 Rastko Močnik: Majna, zalog razložni
- 80 Braco Rotar: O problematiki predmeta humanističnih in/ali družbenih ved, zlasti kulturne antropologije in sociologije kulture
- 113 Slavoj Žižek: Temna stran meseca, nadaljevanje in konec
- 167 Matjaž Potrč: Nevarnost skladja II
- 174 Nadežda Čačinović-Puhovski: Dialektika razsvetljenstva ali razsvetljena dialektika
- 188 Matjaž Potrč: Zlom govornice

**Dušan Pirjevec**

# **VPRAŠANJE STRUKTURALNE POETIKE**

(Teze in gradivo)

Zastaviti in razviti vprašanje strukturalne poetike pomeni premisliti jo predvsem glede na tisti zgodovinski horizont, kjer je tako rekoč sama iz sebe izkaže in odpre kot neko važno vprašanje našega časa in sveta. V ta namen ni potrebna prestižna konfrontacija dveh različnih raziskovalnih metod niti ne revendikacijski kritični pretres, ki naj odkrije neke bolj ali manj pomembne nezadostnosti strukturalne poetike in potem zmagoslavno pokaže še možnosti, ki so v okviru te poetike ostale nedosegljive.

Te teze izhajajo iz literarnih znanosti samih, konkretno iz primerjalne književnosti in literarne teorije, kakor sta se pač na Slovenskem doslej uveljavili, in ki sta očitno znotraj literarnih ved sploh edini prostor za primerno vprašanje o strukturalni poetiki, kar je nedvomno v dovolj tesni zvezi z dejstvom, da je bil prav Anton Ocvirk prvi, ki je pri nas razmišljal o njenih »predhodnikih«, se pravi o ruski formalistični šoli (glej Anton Ocvirk, »Historizem v literarni zgodovini in njegovi nasprotniki«, LZ 1938, in »Formalistična šola v literarni zgodovini«, Slovenski jezik 1938).

Spričo takšne intradisciplinarnе določenosti se nam strukturalna poetika prikazuje v širšem kontekstu, se pravi kot oblika, in sicer kot sodobna oblika znanstvenega raziskovanja literature, poezije in umetnosti sploh ter v zadnji konsekvenci celo kot bistveni element modernih humanističnih znanosti. Na drugi strani pa je prav zato treba posebej izpostaviti tiste razsežnosti samih literarnih in umetnostnih znanosti, ki edine lahko uspešno preprečijo prestižno konfrontacijo in revendikacijsko kritiko.

Književne in umetnostne znanosti imajo dolgo tradicijo, so integralni del posameznih nacionalnih kultur, hkrati imajo na razpolago široko razvejano in zanesljivo institucionalno mrežo, ki ima tudi svojo mednarodno razsežnost. Vendar se v tem posebnem svetu ne dogaja samo čista znanost sama na sebi, saj prav v njem posameznik dosega tudi svojo osebnostno in socialno realizacijo, kar je znak posebne, tj. eksistencialne problematike, ki je glede na institucionalno zavarovanost in rutinsko utečenost že načeloma subverzivna. Hkrati umetnostna znanost ni brez pomena za svoj lastni predmet, saj vedno uveljavlja čisto določeno razumevanje umetnostnega fenomena. Ob tem se sicer odpira specialno vprašanje razmerja med literarnimi in sploh umetnostnimi znanostmi ter estetiko, vendar pa se hkrati kaže, da

se samo vprašanje umetnostnih znanosti pojavlja vedno obnem z vprašanjem estetike kot filozofske discipline.

Heidegger trdi, da se je estetika pojavila v Grčiji šele v trenutku, ko je šla velika umetnost že v svoj konec. Tudi novoveška estetika je dosegla svoj vrh šele, ko se je ta konec nekako ponovno dovršil, tako da je njena veličina v tem, da je ta konec kot tak spoznala in ga izrekla, kar velja predvsem za Heglovo estetiko (glej Heidegger, »Nietzsche« I, str. 95). Estetika in v njej utemeljne umetnostne znanosti opravljajo tedaj tiste odločitve in določila, zaradi katerih je postalo to, kar se je v razliki od znanosti in religije vzpostavilo ravno kot umetnost, nekako avtomatično tudi legitimni predmet racionalno logičnega in sploh vsakršnega znanstvenega raziskovanja. Znani odlomek iz Platonovega »Symposiona o poiesis« kaže, da se je poiesis konstituirala kot poezija v našem pomenu te besede, šele ko jo je bilo mogoče izolirati iz celote tehni in je torej prenehala biti bistvo tehne, s čimer se je »spremenila« tudi sama tehne, to pa v smeri, ki je naposled privedla do naše tehnike.

Kakor znanost o umetnosti tako tudi umetnost ni nič naključnega in je ena od temeljnih razsežnosti našega zgodovinskega sveta in torej sama zgodovinsko zasnavljajoča. Ko npr. Ju. M. Lotman polemizira z znano Heglovo mislijo, da je umetnost glede na najvišje potrebe duha že nekaj preteklega, mora vendarle ugotoviti, da se znotraj naše kulture takšni nazori vedno znova pojavljajo in obnavljajo v najrazličnejših oblikah, iz česar sklepa, da so naše »konceptije o kulturi človeštva nezadostne«, ker lahko dokažejo nujnost dela in znanosti, medtem ko jim umetnost preostaja kot nekaj »fakultativnega« (Ju. M. Lotman, »Die Struktur literarischer Texte«, München 1972, str. 13). Temeljno vprašanje o literarnih in umetnostnih znanosti se torej ne vprašuje predvsem o korektnosti in učinkovitosti metod, marveč najprej o njihovi zgodovinski odgovornosti.

Danes je to temeljno vprašanje še posebej zaostreno, ker posega strukturalna poetika v dogajanje literarnih znanosti s silovito in razdeljujočo kretnjo. Povsod se je že uveljavila razlika med tako imenovanimi tradicionalnimi in modernimi znanostmi. Tu ne gre le za razliko v metodah. Strukturalna poetika odreka namreč tradicionalnim raziskavam umetnosti in poezije njihovo znanstvenost in jih dopušča kvečjemu kot naivno predznanstveno spoznanje. Te odločitve so padle že na začetku ruske formalistične šole (glej Jakobsonovi razpravi »O realizmu v umetnosti« in »Nova ruska poezija«).

Tudi tradicionalne umetnostne znanosti so hotele biti prave znanosti. Taine poudarja v svoji »Filozofiji umetnosti«, da je njegova metoda »moderna«, se pravi, da je »kakor prirodopis« in »nekakšna botanika«. »V tem pogledu gre za splošnim tokom, ki danes duhovne vede približuje naravoslovnim, daje prvim načela, opreznost in smernice drugih, jim s tem posreduje enako trdnost in jim je tako porok enakega napredka«. V temeljni scientistični volji in usmerjenosti ni bistvene razlike.

V razliki od tradicionalnih metod strukturalna poetika svojo znanstvenost ne zasnavlja več glede na botaniko in prirodopis, marveč glede na najvišjo znanost, to pa je matematika. Najreprezentativnejša priča je v tem pogledu Ju. M. Lotman, zlasti njegov uvod k »Predavanjem iz strukturalne poetike«. Res je, da se z njegovo usmerjenostjo ne morejo strinjati vsi, ki se sicer imajo za strukturaliste. Tzvetan Todorov npr. je posebej nastopil proti nesporazumu, ki so ga po nje-

govem krivi tehnologi, ki mislijo, da se znanost začenja z matematičnimi simboli, kvantitativnimi preverjanji in strogostjo stila (»Poétique« 1971, št. 7, str. 278). Claude Lévi-Strauss v uvodu k »Le cru et le cuit« zagotavlja, da uporabe logično matematičnih simbolov ni treba vzeti preveč resno: »Entre nos formules et les équations du mathématicien, le ressemblance est toute superficielle, car les premières ne sont pa des applications d'algorithmes qui, rigoureusement employés, permettent d'enchaîner ou de condenser des démonstrations«. V nadaljevanju pojasnila izvemo, da uporablja logično matematične simbole le zato, da se analiza ne bi preveč razvlekla.

Kljub temu Lotman ni osamljen, čeprav odločno prestopa meje tega, kar ponavadi mislimo v pojmu strukturalizma in strukturalne poetike. Sicer pa strukturalne poetike v »klasični« obliki pravzaprav ni več. Ta naslov združuje danes semiotiko, informacijsko teoretično analizo, generativno in transformacijsko poetiko, numerično estetiko, medtem ko jo je sam Todorov zamenjal za strukturalno simboliko (glej »Introduction à la symbolique« v »Poétique« 1972, št. 11, str. 273). Lotmanov projekt pomeni vesplošno formalizacijo in s tem univerzalizacijo matematike, kar nikakor ni niti »preprosta aplikacija matematike na sodobni nivo humanističnih ved« niti preprosto »spajanje dveh znanstvenih disciplin (določene humanistične znanosti in matematike) v tretjo«, marveč hoče doseči »izdelavo splošne znanstvene metodologije, ki bi bila veljavna za vse sfere spoznanja« in zato je »zunanja nasičenost književno znanstvenega teksta z matematičnimi simboli« seveda »neplodna«, medtem ko so rezultati statističnih metod le drugorazrednega pomena (»Predavanja iz strukturalne poetike«, Sarajevo 1970, str. 38—41). Novica Petković v uvodu k svojemu prevodu Lotmanove knjige konstatira, da se ta predavanja »iztekajo v ustvarjanju zelo širokih tipoloških matric, neke v predverju generativnih modelov, s čimer je strukturalna poetika prispela v nove prostore, kjer generativna in uporabna lingvistika danes tesno sodelujeta s kibernetiko, teorijo informacije in napravami za prevajanje«. Dodati je le, da ta dosledna matematizacija nujno vodi v znanstveno »produciranje« umetniških del, se pravi do kompjutorske oziroma simulirane poezije, ker je matematika pač takšna teorija, ki v definiciji svojega predmeta vedno vsebuje tudi že pravilo za njegovo izdelavo. Iz celotne problematike, ki se tu odpira, je treba posebej izločiti dva sklopa:

Lotmanova kritika ruske formalistične šole pravi: »temeljni pojmi, vsebina in specifika poezije niso bili formalizirani in so torej ostali sploh zunaj interesnega polja«, kar seveda pomeni, da gre strukturalni poetiki prav za formalizacijo vsebine in specifike, to pa je bistva poezije, s čimer postane poezija tako rekoč v celoti razpoložljiva za matematično obdelavo. V knjigi »Analiza pesniškega teksta« navaja Lotman Ivana Fónagyja, ki je na podlagi »posebnih eksperimentov« prišel do ugotovitve: »Ne glede na metrum in rimo je bilo treba v pesnitvi Adija Endryja vnaprej povedati 60 % fonem, v poskusu s časopisnim člankom samo 33 %. V pesnitvi se je od sto zvokov pokazalo odveč in brez informacijske vrednosti samo 40, pri časopisnem članku pa 67. Še večja je bila odvečnost v pogovoru dveh deklic: bilo je dovolj samo 29 glasov, da smo uganili ostalih 71«. (Glej istega avtorja razpravo »Le langage poétique: forme et fonction«, »Diogène« 1956, št. 51, str. 72.) Lotman dodaja, da so njegovi lastni eksperimenti to potrdili, hkrati pa pokazali, »da informant le s težavo ugane stihe, ki jih intuitivno občuti kot lepe«, kar pomeni, da imajo zanj nizko

stopnjo odvečnosti, »medtem ko pri slabih stihih odvečnost hitro raste«. Lotman napoveduje ob tem: »To dovoljuje, da uvedemo objektivne kriterije v področje, ki je bilo za analizo najtežje in ki ga je prikrivala formula: **de gustibus non disputandum**«. Ugotavljanje tega, čemur se ponavadi reče »umetniška vrednost«, postaja torej domena preciznih meritev s pomočjo matematične informacijske teorije. Zadeva sama sicer ni tako preprosta. Nezaslišanost Lotmanovega načrta je v tem, ker kar naenkrat odpade ves literarno kritični posel, saj bo vsako delo, še preden stopi v javnost, lahko izpostavljeno informacijsko teoretičnemu preverjanju. V bistvu se tu dogaja radikalna problematizacija tega, kar se imenuje vrednota in vrednotenje in vse je tako, kakor da bi se dogajala realizacija temeljnih Nietzschejevih misli. V tem smislu spravlja strukturalna poetika naše nezadostne koncepcije o človeški kulturi v usodno stisko.

Razdaljo, ki loči strukturalno analizo od njenih predhodnikov, je možno opisati še mnogo bolj konkretno. Pri tem je najbolj evidentno dejstvo, da se književno znanstveni diskurz začneja vse bolj »polniti« z matematično logičnimi formulami, matematičnimi simboli, najrazličnejšimi diagrami, skicami in shemami. »Mesto števil in števil v človeških komunikacijah ni večna konstanta: mi uporabljamo vštevljena sporočila mnogo bolj kot pa pred enim stoletjem in neskončno več kot pred desetimi ali dvajsetimi stoletja« (Georges Mounin, »Introduction à la sémiologie«, Paris 1970, str. 24). Matematična formula in diagram nimata svojega zvočnega lika in znanstveni tekst začne torej izgubljati svojo zvočnost, nekako onemi. O poeziji in umetnosti ni več mogoče predavati in novi književno znanstveni diskurz kratkoinmalo ni več primeren za javno in v bistvu igralsko prednašanje, ni več dostopen širši publikii, namenjen je samo še specialistom in se ne obrača na isto publiko kot poezija. Glede na način delovanja in socialne realizacije tradicionalnih znanosti, se pri tem izkaže vsaj to, da je strukturalno poetiko težko uporabiti za ves tisti ogromni obrat, ki se imenuje pouk književnosti. Novi književno znanstveni diskurz se upira pedagoški, agitacijski in ideološki izrabi, kar gotovo pomeni, da strukturalna poetika tako ali drugače spodkopuje tudi uveljavljeno pedagoško in ideološko manipuliranje z umetnostjo in poezijo. Globlje pomena teh preprostih dejstev je mogoče ugledati tudi skozi prizmo Derridajeve gramatologije: »Neka gramatologija, ki bi pretrgala s tem sistemom predpostavk, bi nedvomno v resnici sprostila matematizacijo govora; obenem bi lahko spoznala, da je znanstvena praksa dejansko vedno spodbijala imperializem Logosa, na primer s tem, da se je vselej — to počenja čedalje bolj — zatekala k neofonetični pisavi. Vse, kar je **logos** že od nekdanj povezovalo s **phonè**, se je začelo vračati v svoje mere ravno po zaslugi metamatike, katere napredek se docela pokriva s prakticiranjem neke nefonetične inskripcije. Dejanski napredek matematične označbe gre torej v korak z dekonstrukcijo metafizike in z izčrpnno prenovitvijo same matematike ter pojma znanosti, katere model je bila matematika že od nekdanj« (Derrida, »Semiologija in gramatologija«. »Problemi« 1969, XII, št. 78—79, str. 502). Univerzalizacija matematike je torej triumf znanosti, vendar hkrati povrnitev v prave meje, ali kakor pravi Derrida **raz-mejitev**. To je hkrati dekonstrukcija metafizike in »osvobajanje« znanosti od »metafizičnih hipotez, ki že vse od začetka obremenjujejo njeno koncepcijo in razvoj. Za strukturalno poetiko to pomeni, da je v svojem najambicioznejšem projektu dekonstrukcija metafizike, in samoosvobajanje od »metafizičnih hipotez«. Vendar pravi Derrida tudi: »Apriori lahko trdi-

mo, da v vsakem stavku in v vsakem sistemu semiotičnih raziskav... najdemo skupaj obenem metafizične predpostavke in kritične motive,« zato je gramatologija »budna praksa te tekstualne razdeljenosti« in kot takšna »vpisuje in raz-mejuje znanost... zaznamuje in obenem sprošča mejo, ki ograjuje polje klasične znanstvenosti«. S tem je načeloma podana tudi smer pričujočih tez.

Strukturalna poetika temelji v metafizičnih določilih, hkrati pa iz njih tudi izstopa. To izstopanje se dogaja kot dosledna znanstvenost in torej kot formalizacija in matematizacija, kar ne omogoča le načelno kritiko tradicionalnih znanosti, marveč tudi opredelitev konkretnega izvora njihove neznanstvenosti. Strukturalni poetiki gre, kakor pravi Tzvetan Todorov, za »prevrat« tiste »dvatisoč let stare tradicije«, za katero je bila »edini in bistveni moment« umetnosti in poezije predvsem »imitacija-posnemanje« (*Poétique* 1971, št. 7, str. 276). Strukturalna kritika sega torej tja do Platona in Aristotela, se pravi do grške opredelitve umetnosti kot *mimesis*. Neznanstvenost tradicionalnih znanosti je tedaj zasidrana v tem, da je umetnost zanjo ravno *mimesis-imitatio*.

Tradicionalni znanosti je bila umetnost kot predmet raziskovanja dostopna samo kot *imitatio-mimesis*. Vse bistvene lastnosti teh znanosti izvirajo prav iz te opredelitve njihovega predmeta in so lahko imele svoj poseben predmet le na ta način, oziroma: umetnost je bila lahko predmet znanstvenega, se pravi logično racionalnega raziskovanja le kot *mimesis*. Brž ko se znanost odreče imitacijsko mimetičnemu bistvu umetnosti, že začne izgubljati svoj predmet. Ali z drugimi besedami: tradicionalne znanosti so lahko iskale bistvo ali resnico posameznih del, in iskale so ju lahko ravno zato, ker so bila ta dela *mimesis*, posnetek, ki omogoča, da znanost preko njega išče to, kar je v njem posneto in kar biva zunaj njega. Brž ko pa se mimetična določila odtegnejo, znanost ne more iskati več bistva in resnice, ker ni več tistega, kar je v posnetku posneto. Pride torej nujno do redefinicije samega znanstvenega početja: »Samoumevno se zdi, da sta predmet [strukturalne] poetike literatura, ali... literarnost; in njena metoda, zakoni, ki obvladujejo njen lastni diskurz. Toda če pobližje pogledamo ta dva pojma [t. j. predmet in metodo], se evidentnost umakne negotovosti. Vsako delo poetike seveda... obravnava literaturo, vendar pa skozi njo in na nekem globljem nivoju obravnava svoj lastni diskurz, tisto podobo literature, ki jo sama predlaga. Zadržni cilj takšnega dela je vedno konstruiranje teorije; bolj natančno in bolj pošteno bi bilo reči, da cilj znanstvenega dela ni boljše spoznavanje svojega predmeta, marveč perfekcioniranje znanstvenega diskurza... Tudi ko bi bila predmet poetike konkretna dela, bi poetika, kolikor je njen diskurz teoretičen, sama postavila na mesto tega objekta lastni diskurz«. Zato: »rečemo lahko, da znanost ne govori o svojem objektu, temveč govori samo sama sebe ob pomoči tega predmeta«. V neposredni zvezi s tem je tale definicija same znanosti: »Gotovo, v okviru določene znanosti ni mogoče diskutirati o možnostih, ki jih ima, da eksistira« (vse Tzvetan Todorov, *Poétique* v zborniku *Qu'est-ce que le strukturalisme*). Znanost priznava, da same sebe ne more utemeljiti, ostaja neutemeljena. Ali ne stopa strukturalna poetika s tem zavestno v tisti prostor, ki ga je znanosti že leta 1928 pripravilo Heideggrovo predavanje *Was ist Metaphysik?*: »Znanost noče o Niču ničesar vedeti. Toda prav tako gotovo je tole: tam, kjer skuša znanost izreči svoje lastno bistvo, kliče na pomoč Nič« (Heidegger, *Izbrane razprave*, str. 118).

Samoopredelitve strukturalne poetike kot stroge in v zadnji konsekvenci matematizirane znanosti implicirajo zavračanje tistega razumevanja, za katerega je umetnost **mimesis**, **imitatio**, **posnemanje**. Umetnost kot posnetek so uveljavljale tradicionalne znanosti in pravnanje ses klicuje strukturalna poetika. Zato je treba najprej ugotoviti, če je res vsa tradicija vse do strukturalizma res razumela umetnost samo kot posnemanje. Gadamer poudarja, da je pojem posnemanja sicer antičnega izvora, a je svoj »pravi estetski in umetniško politični razcvet doživel v francoskem klasicizmu sedemnajstega in zgodnjega osemnajstega stoletja«, da pa se je nato proti njemu uveljavil nov pojem: »der Begriff des Ausdrucks«, ki v devetnajstem in dvajsetem stoletju »nesporno obvladuje estetsko vrednotenje«. Gre za pojem izraza, izrazne moči in torej tudi za to, kar se ponavadi imenuje izpoved (Gadamer, **Kleine Schriften II**, str. 18). Pojem posnemanja je treba natančno določiti, ugotoviti njegove zveze z antično **mimesis** in s principom izražanja oziroma umetniškega izpovedovanja. Kljub Gadamerjevim zagotovilom pa je bila za umetnostne in posebej še za literarne znanosti od zadnje polovice prejšnjega stoletja naprej odločilna tista estetska misel, ki je našla svojo najbolj popolno realizacijo v Tainovi **Filozofiji umetnosti**, ki pa razume umetniško delo prav kot posnemanje. To posnemanje ni mehanična kopija, saj hoče »od znanave zunanosti reproducirati le **razmerje delov**«, vendar spreminja celo razmerja in sicer zato, »da bi dali med njimi veljavo bistveni značilnosti... Umetnina ima namen pokazati kakšno bistveno ali zelo vidno značilnost, torej kako pomembno idejo jasneje in popolneje, kakor jo kažejo resnični predmeti«, pri čemer se poslužuje tistega načina, ki ga Taine definira kot **une façon sensible** — čuti način (»Filozofija umetnosti«, str. 50 in 54).

Umetnost je posnemanje in v čutnem »gradivu« uveljavlja »kakšno bistveno značilnost«, ki ni nič drugega kot »kaka pomembna ideja«. Posnemanje je uveljavljanje nečesa duhovnega, nečutnega ali nadčutnega v čutnem mediju in je torej povnanjanje neke notranjosti. Posnemanje in izražanje ali izpovedovanje so eno in isto, čeravno ne enako, ker ima razlika med posnemovalsko estetiko sedemnajstega stoletja in izpovedno estetiko devetnajstega in dvajsetega stoletja tudi svoj zgodovinski pomen.

Tainova »Filozofija umetnosti« vodi neposredno k Heglovim predavanjem o estetiki. Tu je umetnost **čutno svätenje ideje** (izraz »svätenje« namesto »svetljenje« ali »žarenje« je uvedel Janko Kos). Prav tako znane so še druge Heglove opredelitve: »na čutni način postavlja pred nas to, kar je najvišje in ga s tem približuje pojavnemu načinu narave, torej čutom in občutkom«. »Absolutni namen umetnosti je predočevanje absolutnega« oziroma »predstavljanje ideje v čutnem liku«, tako da je vsebina umetniškega dela »ideja«, njena forma pa »čutna oblikovanost«. Ze precej pred Heglom je Alexander Baumgarten v »*Medotatoines philosophicae*« definirjal: »oratio seinsitiva perfecta est Poema«, kar pomeni, da je umetnost popolni čutni govor, se pravi **logos** v sebi ustreznem čutnem liku.

V istem smislu je možno razumeti celo antično **mimesis**, kakor jo definira Aristotel. V trinajstem poglavju njegove »Poetike« je namreč posebej povedano, da junak tragedije ne more biti kdorkoli ali kakršenkoli lik, pač pa mora biti »nam podoben«. Ta »nam podobni« lik, se pravi ta človekovemu bistvu ustrezajoči človek je tudi razločno definiran in je »nekdo, ki se ne odlikuje po izredni vrlini ali kreposti, ki pa tudi ni zagrešil nobene hudobije ali malopridnosti«, marveč



»zabrede po neki zmoti (hamartia) v nesrečo«. Tragični junak kot posnetek mora biti prirejen ravno tej definiciji in je torej utelešene čisto določene ideje človeka. Šele tako je pravi posnetek, prava **mimesis** in zmore opravljati funkcije, ki mu pač pritičejo. **Mimesis** je torej že tu čutno utelešenje neke ideje, ki sicer ni poljubna misel, saj ima vendar pomen bistva.

Po vsem tem se vprašanje strukturalne poetike in njenega zanimovanja mimetične estetike samo še zaostri. Vse kaže, da sega res vse do Aristotela in Platona. Vprašanje je, kako je kritika takšne tradicije sploh možna in ali je zgodovinsko sploh utemeljena. Položaj je toliko bolj zapleten, ker je znano, da se je novoveška umetnost dogajala kot zaporedje **idejno**-umetniških tokov, se pravi kot realizacija določenih estetsko literarnih programov, celih miselnih sestavov, skratka kot uresničevanje resnice in absoluta, kar so njeni ustvarjalci pogosto izpričevali celo z lastnimi življenji.

Strukturalna poetika se za svojo kritiko mimetičnega načela skuje na realno dogajanje same umetnosti in zlasti na njeno usodo od konca prejšnjega stoletja dalje, ko mimetični princip kot utelešenje ideje v čutnem res izgubi svojo produktivnost. Kljub temu pa je Gadamer to isto moderno umetnost skušal razložiti prav na podlagi antične **mimesis**, le da je ta pojem opredeljeval mimo Platona, predvsem s pomočjo Aristotela in Pitagore. Tu se odpira domneva, da je možno odkriti tudi neko izvirnejšo **mimesis** od tiste, ki se uveljavlja v Heglovih in Tainovih opredelitvah. Kljub temu ni mogoče slediti Gadamerjevemu poskusu, ker je jasno, da se je moralo najprej nekaj bistvenega zgoditi ravno z **mimesis**, ki je čutno svetenje ideje, preden je bilo sploh mogoče pomisliti na njen izvirnejši pomen. Samo tako lahko dobi iskanje izvirnejšega pomena tudi primerno zgodovinsko utemeljitev.

Mimetična estetika pinaša s seboj dovolj razločno problematiziranje ali celo »zanikanje« umetnosti, kakor je to razvidno iz Platona in Hegla. Veličina estetike posnemanja je, da spozna in izreče konec velike umetnosti. To je rekel Heidegger za Hegla, medtem ko je Gadamer za Platona ugotovil: »Platonovo delo je resnična predigra resničnemu zakonu človeške biti. Njegov boj proti pesnikom je izraz tega visokega namena« (Gadamer, »Platos dialektische Ethik«, str. 204).

Estetiki posnemanja se njen predmet, t. j. umetnost, nekako odteguje in je tako samo sled nečesa, kar je šlo že davno mimo. Vendar je za nas prav ta sled edino, kar je še ostalo od umetnosti in na kar se kakršnokoli premišljanje o umetnosti sploh še lahko opre, če ne želi biti le trenutna domislica. Za nas je takšna sled lahko predvsem Heglova estetika.

Heglova eksplicitna teza, da je umetnost že nekaj preteklega, se opira na splošno zgodovinsko in posebno umetnostno-zgodovinsko konstrukcijo. Definicija konca umetnosti se glasi: »Romantična oblika spet ukinja popolno zedinjene ideje in njene realnosti in postavlja samo sebe nazaj — čeprav na višji način — v tisto razliko in nasprotje obeh strani, ki sta v simbolični umetnosti ostali nepreseženi«.

Ta opis konca je možen seveda le, ker je umetnost že vnaprej določena kot sinteza čutnosti in ideje. Pri tem pa najbolj zbode v oči preprosto dejstvo, da konec umetnosti kot razpad sintetične strukture ni preprost padec nazaj v začetno razliko in v nasprotje med duhom in materijo, saj je Hegel to samopostavljanje »nazaj« sam zaznamoval z določilom: na višji način, kar pomeni, da mora biti tudi ta razlika, ki je konec umetnosti, v resnici neka višja, ali pa vsaj

druga in drugačna in s tem morda celo neka nova razlika. Konec umetnosti ni niti neuspešni konec nekega poskušanja, še manj pa popolno izginotje v nič, zato ga je treba posebej premisliti.

Splošni položaj, ki se v njem ta razpad dogaja, in ki od njega šele prejema svoj smisel, je opisan takole: »V romantiki imamo torej dva svetova, na eni strani kraljestvo duha, ki je v sebi dovršeno: duhovnost, ki je v sebi zmirjena, in ki sicer premočrtno ponavljanje nastajanja, propadanja in ponovnega nastajanja zaokrene najprej v pravi krožni tok, v vračanje v sebe, v pravo feniksovsko življenje duha, na drugi strani pa imamo zunanje kraljestvo kot takšno, in ki se zdaj, ko je odpuščeno iz zedinjujoče združitve z duhom, spreminja v neko čisto empirično stvarnost, ki za njen lik duši ni več mar«. To se da povedati še z drugimi Heglovimi besedami: na eni strani je duh, ki se je iz odtujenosti v drugobiti vrnil k samemu sebi. Na drugi strani pa je izpraznjena narava in izčrpana čutnost, ki duh vanju nima več nobenega »zaupanja«, in ki sta tudi sami do duha »ravnodušni«, čeprav sta hkrati definirani kot »človek v svojem človeškem krogu«.

Za opisano razpolovljenost je razvidno, da ne more biti nikakršna »konfliktna« situacija. Izpraznjena narava in izčrpana čutnost ne moreta biti za duha nikakršen privlačen predmet več, pa tudi njegovo dejavno nasprotje ne moreta več biti. Heglu so v zvezi s koncem umetnosti že večkrat očitali, da je to v nasprotju z dialektiko. V tej razpovljenosti, ki je konec umetnosti in torej tudi razlika na višji način, duh in čutnost »pretrgata« vse medsebojne »zveze«, nista več isto, kar sta bila na začetku, kažeta se v novi luči, stopata v nova razmerja, se pravi v razliko, ki ima pomen nekakšne definitivne razločenosti.

Da bi se skril pomen te razločenosti, je treba Heglovo svetovno zgodovinsko konstrukcijo misliti s tistega stališča, na podlagi katerega je sploh lahko nastala: to pa je stališče duha, ki se je že vrnil k sebi, in ki je iz svojega dogajanja že iztisnil vso naravo in vso čutnost. Z istega stališča pa je treba misliti tudi vse njegove opredelitve umetnosti kot take, se pravi tudi njegovo formulo o čutnem svätenju ideje. Tako postane jasno, da je treba zgodovinsko konstrukcijo misliti hkrati z definicijo umetniškega dela, obe pa skozi enotno začetno Heglovo stališče.

Temeljna definicija, ki pravi, da je umetnost čutno utelešanje duha, ni nič nedolžnega, saj je napisana samo v potrdilo duha, ki se je že vrnil k sebi, in ki torej nikakor več ne potrebuje umetnostne forme, zato je ta definicija takšna, da že od vsega začetka nosi v sebi predvsem in najprej ravno konec tega, kar sama definira in sama vzpostavlja. Umetnost je samo zato čutno svätenje ideje, da bi lahko »čimprej« prišla v svoj konec, in da bi se lahko dovršil povratek duha k samemu sebi. Konca umetnosti ni, če umetnost ni ravno čutno svätenje ideje. Konec umetnosti in čutno svätenje ideje sta eno in isto in sta hkratna.

Če pa je tako, če je umetnost kot čutni lik duha vedno že in povsod tudi svoj lastni konec, potem iz tega sledi, da umetnost nikdar in nikoli ni in tudi ni bila samo čutno svätenje ideje, marveč je hkrati in je vedno bila tudi razpad te sintetične tvorbe. Vedno je in je bila razpad čutnega utelešenja duha, kar pomeni, da je in da je bila vedno tudi samopostavljanje »nazaj« v razliko »na višji način«. S tem je Heglova umetnostna zgodovinska konstrukcija postavljena v novo luč, ker ji je dokončno odvzet vsak zgodovinsko opisni značaj in jo je že možno komprimirati v sinhrono dogajanje. Tri »faze«, ki hočejo

veljati sicer za časovno zgodovinsko zaporedje, se izkažejo kot tri »faze« v dogajanju umetniškega dela kot takšnega: če in kolikor je umetniško delo čutno utelešenje bistva, ideje, resnice ali absoluta, se kot umetniško dokonča šele in samó, ko dospe v svoj konec, ki je konec te posebne sintetične strukture in je hkrati uveljavitev razlike na višji način. Konec umetnosti je dovršitev njene umetniškosti. V koncu umetnosti »ostane« od nje ravno razlika na višji način, ki je očitno edini pravi »efekt« umetniškega dela.

Razlika kot »efekt« umetniškega dela ne more biti nikakršna ideja ali bistvo, ki je v umetniškem delu utelešena. Če bi bila ta razlika nekaj idejnega ali ideelnega, potem to ne bi mogla biti ravno razlika med idejo in čutnostjo. Umetniško delo ni čutno utelešenje razlike in razlika ne biva tako, da se uteleša, pa tudi ne tako kakor duh, ki je sam pri sebi. Nima čutnega lika, je nema in nevidna, pa tudi sama pri sebi ni, ker je vedno le v raz-ločitvi.

Heglova »Estetika« očitno »dovoljuje« umetniškemu delu, da »funkcionira« na tak način in da proizvaja tak »efekt«, ki ju sama sicer ne more posebej tematizirati, a ju je prav na njeni podlagi vendarle možno dovolj jasno ugledati. Umetnost je očitno nekaj preteklega in je mrtva, če je samo čutno svetenje ideje; umetnost je in je živa, ko se sama postavlja »nazaj« v razliko »na višji način«, in ko torej ni zgolj čutno utelešenje absoluta. Umetnost, ki je določena za čutno svetenje ideje, pa je, kakor se je to že dovolj prepričljivo pokazalo, mimetično posnemovalska struktura, zato ni pretirano trditi, da uveljavlja Heglova estetika umetnost kot **mimesis**, a hkrati še kot **ne-mimesis**. Umetnina je vsekakor čutna realizacija duha, a hkrati to tudi ni. To je bistveno »sporočilo« Heglove estetike in pomeni natančno isto kot Lotmanova ugotovitev, da se »formula umetnosti« glasi: »znani neznanec; to, vendar ne to«.

Vprašanje pa je, kaj to na prvi pogled nenavadno sporočilo sploh sporoča, saj bo šele tako jasno, če je bilo upravičeno navesti ob njem tudi Lotmana in s tem implicite povedati, da je strukturalna poetika zgodovinsko utemeljena v tistih Heglovih določenih umetnostih, ki ostajajo v njegovem tekstu netematizirana. Vprašanje je težje in odpira mnogo širši tematski sklop, saj izvira iz neke posebne interpretacije Heglove misli o »koncu« umetnosti, kar pomeni, da gre v resnici za revizijo celotnega razumevanja estetike, umetnostne znanosti in seveda tudi umetnosti. V že navedenih predavanjih o Nietzscheju veže Heidegger nastanek in razcvet estetike in s tem tudi nastanek in razmah umetnostnih znanosti na konec velike umetnosti, pri čemer hkrati sam zagotavlja, da je novi vek čas konca velike umetnosti: »Hkrati z izoblikovanjem in gospostvom estetike in estetskega odnosa do umetnosti poteka v novem veku propad velike umetnosti... Ta propad ni v tem, da se je zmanjšala 'kvaliteta', in da je stil postal nizek, marveč je v tem, da izgubi umetnost svoje bistvo, ki je v tem, da... prikazuje (darstellt) absolutum, tj. ga kot takšnega pristojno postavlja v okrožje zgodovinskega človeka«. To seveda ni samo radikalna problematizacija novoveške umetnosti kot takšne, pač pa nujno vodi v še bolj radikalno problematizacijo takoimenovane moderne umetnosti vsaj od Mallarméja naprej pa vse do »čiste«, abstraktne, konkretne itd. umetnosti. Na Slovenskem dobiva ta problematizacija obliko zaničevanja in se logično končuje v klicanju na linč. Zaničevanje in zaničevanje moderne umetnosti je v resnici samo uresničevanje enosmerne interpretacije Heglove estetike, je brez-miselno ponavljanje njegove misli o tem, da je umetnost glede na najvišje

potrebe duha že nekaj preteklega. V tem pogledu ostajajo tudi navedeni Heideggrovi stavki znotraj Heglove vizije. S tem je v diskusijo pritegnjena tudi znana Heideggrova misel o »drugem začetku«, ki naj ga zasnuje ravno pesništvo skupaj z mišljenjem (glej Werner Marx: »Vernunft und Welt«, razprava »Die Welt im anderen Anfang: die Rolle des Dichters und das ‚dichterische Wohnen‘«).

Heglova estetika seveda ni brez pomena za moderno umetnost. Ze Ivan Focht je ugotovil: »Hegel je res imel prav, da umetnost ne more ideje adekvatno izraziti. Zato je zavračal umetnost. Iz tega fakta pa umetniki izvajajo druge sklepe: zavračajo idejo, ko pa ji umetniška forma tako ali tako ni adekvatna« (I. Focht, »Moderna umetnost kao ontološki problem«, str. 61). Nekaj podobnega velja tudi za tisti širši kontekst, ki mu Heglova predavanja nedvomno pripadajo, to pa je estetika posnemanja: Gadamer je namreč skušal moderno umetnost utemeljiti prav v pojmu **mimesis**, čeprav je pri tem moral mimo Platona in seveda tudi mimo Hegla. Vse to omogoča podrobneje razviti našo interpretacijo Heglove estetske misli.

Kaj torej pomeni njeno »sporočilo«, da je umetnost **mimesis**, a to tudi ni? Pri tem je **mimesis** nenehno treba misliti kot čutno svätenje ideje, ali bolj popularno: kot mišljenje v podobah.

»Upodobitve grških bogov se nam lahko zdijo še tako izvrstne, bog oče, Kristus in Marija pa se nam lahko vidijo še tako dostojanstveno in popolno prikazani: vse to nič ne pomaga, naše koleno se pred njimi ne upogne več«. Konec umetnosti ne pomeni, da ni več otipljivih, vidnih in slušnih umetniških likov, kipov, slik, skladb, pesmi itn. Stvar je samo v tem, da pred njimi ne upognemo kolena, kakor se je to po Heglovem prepričanju godilo v antični Grčiji, o kateri misli, da so Grkom prav njihovi kipi bogove takorekoč edini razodevali. Tudi J. A. Greimas misli, da zajema naša beseda **poetično** isto okrožje, ki ga je v drugih civilizacijah zaznamovala beseda **sveto** (glej »Essais de sémiotique poétique«, str. 7). Vendar je Greimas predstavnik moderne semiotike in zato že apriori ne more sprejeti formule o čutnem svätenju ideje, pač pa definira poetičnost in svetost kot »des effets de sens caractéristiques d'une classe particulière du discours« (prav tam). Svetost in poetičnost nista eno in isto in zato bi morda bilo treba govoriti o preobratu svetega v poetično, kar bi bilo mogoče razumeti celo kot neke vrste degradacijo.

Heglov primer z grškimi in krščanskimi bogovi predvsem pomeni, da v koncu umetnosti vsi ti kipi in slike, skratka vsi ti čutni liki niso več »znak« za bogove, iz česar sledi pač, da so samo še »znak« za samega sebe, in da torej kažejo le sebe in nič drugega. Ta položaj postane jasnejši ob naslednji opredelitvi umetniškega dela: »V primeri z videzom (Schein) neposredne čutne eksistence in videzom zgodovino-pisja ima videz umetnosti to prednost, da sam skozi samega sebe kaže na nekaj duhovnega«. To za konec umetnosti pomeni, da v njem čutni umetniški lik ne kaže več nikamor skozi samega sebe.

Ob tem je najprej možno na nov način opredeliti pomen čutnega svätenja ideje: umetniško delo kot čutno utelešenje ideje pomeni, da je čutni umetniški lik znak za nekaj drugega, kar je glede na ta lik vedno nekaj predeksistentnega. V moderni terminologiji bi se reklo, da je umetniško delo kot čutno svätenje ideje popolna identiteta znaka in njegovega predmeta, tako da znak niti razviden ni, ker gremo nekako skozi njega k predmetu, ki ga pač naznanja. Prav to pa je konec umetnosti — in ker je konec umetnosti hkrati samopostavitev »nazaj« v višjo razliko, to pomeni, da se ta konec dogaja v resnici

kot razločitev znaka od njegovega predmeta. Ta razločitev je pri Heglu definirana kot nekakšen »razhod« duhovnega in čutnega, čeprav je hkrati jasno, da pri tem sam čutni lik, se pravi znak sam na sebi ne razpade in se ne razpusti v nekakšno brezoblično čutnost ali materijo. Čutni lik ostane in zato je razlika na višji način res višja razlika, saj ne razločuje amorfne materije od urejenega duha, marveč razločuje čutni lik od ideje. V tej višji razliki umetniško delo ni več čutno svätenje ideje, marveč samo še čutno svätenje kot tako, samo še **das sinnliche Scheinen**. Sveti se ta čutni lik v razliki in v osvobojenosti od ideje, od duha, ki je sam pri sebi.

S tem seveda nikakor ni odpravljeno umetniško delo kot čutna realizacija duha, resnice, bistva itd. Na kaj takega še pomisliti ni možno, ko pa vendar vemo, da se umetnost res dogaja kot realizacija določenih idej, idejnoestetskih programov itd. Umetnost je res realizacija ideje v določenem materialu, kakor velja to tudi za sleherni stol, lokomotivo in televizijski aparat. Čutno svätenje ideje je torej samo način konstrukcije, načelo izdelave. Ta izdelek pa začne funkcionirati kot umetnost, ko »preneha« biti čutno svätenje ideje, in ko postane sam zase le čutno svätenje, se pravi čutno svätenje samega sebe. Umetniško delo res nastaja kot utelešenje ideje, a se kot umetnost dovrši, ko se ideji »izmakne« in ko ideja nekako »ugasne« in zato v tem trenutku ne more več biti »manifestiranje« kakih »pomembnih značilnosti« tako da tudi modus spoznanja ni več in je v tem pogledu dosledno zunaj kontrole znanosti. Iz tega seveda ne sledi, da umetnost ne more posnemati realnih predmetov in da mora vedno biti takorekoč samo brezpredmetna in abstraktna. Pač pa pomeni: ko se posnetek realnosti realizira kot umetnost, se ne nanaša več na to realnost, ne kaže več nekam ven iz sebe, je samo še sam za sebe in se sveti v razliki od realnosti. V tem smislu je tudi najbolj figurativna umetnost vedno že brezpredmetna; njena formula je res, kakor je rekel Lotman: »znani neznanec; to, vendar ne to«.

Na tem mestu se očitno sama po sebi vsiljuje že bistvena tematika same strukturalne poetike. Ker se npr. Umberto Eco v svoji najnovejši knjigi »Uvod v semiotiko« še vedno sklicuje na Romana Jakobsona, je še najbolje, če uporabimo prav njegove formulacije.

Kakor za druge ruske formaliste je bil spočetka tudi za Jakobsona bistveni pojem »pesniški postopek«, a je že leta 1919 v prvi verziji svojega spisa o Hljebnikovu ugotavljal, da je poezija »jezik v svoji estetski funkciji«, kar mu je pomenilo, da je poezija takšna izjava, ki je »naravnana na izraz«, ali z drugimi besedami: »komunikativna funkcija, ki je lastna tako vsakdanjemu kakor emocionalnemu jeziku«, je v poeziji »omenjena na minimum«, iz česar sledi, »da je poezija do predmeta izjave indiferentna, kakor je praktična, ali: bolje na predmet navezana proza, indiferentna npr. do ritma«. V poeziji je pri besedi odsotno to, »kar Husserl imenuje **dinglicher Bezug**«, tako »da nobena pesniška beseda v določeni meri sploh nima predmeta. Na to je mislil francoski pesnik, ko je rekel, da je pesniška cvetlica odsotna iz vseh šopkov«. V skladu s tem je ironično polemična pripomba na račun tradicionalnih literarnih znanosti: »Klicati pesnika na odgovornost zaradi idej in čustev je ravno tako absurdno, kakršno je bilo ravnanje srednjeveške publike, ko je tepla tistega, ki je igral Judeža; tako je, kakor da bi Puškina obtožili, da je ubil Lenskega«.

Ni brez pomena, da je tu posebej imenovan ravno Husserl. Za nastanek ruskega formalizma in tudi strukturalne poetike očitno ne zadostujejo le pobude Saussurove lingvistike, potrebna je bila tudi

intervencija fenomenologije. Njen pomen za konstituiranje novega razmerja do umetnosti opisuje Gadamer takole: »V bistvu dolgujemo šele fenomenološki kritiki psihologije in spoznavne teorije devetnajstega stoletja, da se je osvobodila pojmov, ki so ovirali primerno razumevanje estetske biti. Pokazala je, da se končajo v zmoti vsi poskusi, ki mislijo način biti estetskega iz skušnje stvarnosti in ki ga hočejo dojeti kot njeno modifikacijo. Vsi pojmi kot posnemanje, videz, razresničenje, iluzija, čar, sanje predpostavljajo odnos do neke prave biti, ki jo je treba razločevati od estetske biti. Fenomenološki premislek estetske skušnje pa uči, da ta skušnja sploh ne misli iz takšnega odnosa, pač pa prej vidi v tem, kar skuša, pravo resnico. Temu ustreza, da estetske skušnje ni mogoče razočarati s pravo skušnjo stvarnosti« (»Wahrheit und Methode«, str. 79).

Jakobson sam je določnejši v razpravi »Kaj je poezija« iz leta 1933. Tu že nastopa pojem poetičnosti, ki je v tem, »da je beseda občutena kot beseda ne pa kot preprost nadomestek imenovanega objekta niti kot izbruh emocij«, v tem torej, »da besede in njihova sintaksa, njihov pomen, njihova zunanja in notranja forma niso indiferentna znamenja za realiteto, marveč imajo svojo lastno težo in svojo lastno vrednost«. Pesniška beseda torej res ni **mimesis**, saj ni niti posnetek, ni nadomestilo za posneti predmet, pa tudi izraz ali izpoved ni, ker ne more biti eksplozija čustev.

V danes že klasični razpravi »Lingvistika in poetika« iz leta 1960 je vse to povedano nekoliko drugače in tudi natančneje. Tu piše: »Naravnost (**Einstellung**) na sporočilo kot takšno, poudarjanje sporočila zaradi njega samega — to je **poetična** funkcija jezika... Ta funkcija stori, da postane očitna predvsem otipljiva stran znaka, in pogloblja s tem temeljno dihotomijo med znaki in predmeti«. Poetičnost je potemtakem uveljavljanje fundamentalne dihotomije med znakom in njegovim predmetom oziroma referentom, kar je bila že glavna teza spisa »Kaj je poezija« : »Moderna fenomenologija sistematično demaskira lingvistične fikcije in jasno kaže fundamentalno razliko, ki loči znak od označenega objekta; pomen besede od vsebine, ki jo naznanja ta pomen«. Z uveljavitvijo te dihotomije in difference se uveljavlja najprej »otipljiva«, tj. materialna ali čutna »stran« znaka, kar pomeni, da postane znak neprosojen, materializira se, spremeni se v goli »čutni« lik, ki se kot tak »sveti« v razliki od predmeta oziroma referenta.

Te ugotovitve so docela v skladu z znanimi Sartrovimi tezami iz »Qu'est-ce que la littérature« : »Pesniki so ljudje, ki jezika nočejo uporabljati... Pesnik se v enem samem sunku iztrga iz jezika-instrumenta; enkrat za vselej je izbral pesniško naravnost, ki razume besede kot stvari in ne kot znake. Kajti dvosmiselnost znaka implicira, da gremo lahko skozenj kakor skozi steklo in pridemo do označene stvari, ali pa da obrnemo pogled na njegovo realiteto in ga opazujemo kot predmet«.

Ko se znak uveljavi kot razločni čutni lik, mora biti na poseben način prizadet tudi njegov predmet ali referent oziroma to, na kar se kot znak nanaša, pa naj je to »realni« predmet ali pa neka ideja oziroma pojem. Jakobson pravi, da ferent ne izgine, marveč postane dvosmiseln, kakor je to čisto konkretno razvidno iz njegove analize političnega gesla »I like Ike«: štirikrat se ponovi diftong **ai**, nastopa rima: **ajk** — **ajk** itd. Prav te lastnosti pritegnejo pozornost na samo »formo«, zaradi česar postane tekst kot geslo zvočno zelo učinkovito, vendar pa zvočno-pesniška učinkovitost politično sporočilo tudi ne-

kako blokira, ga potiska v ozadje in sama stopa v ospredje. Zaradi tega je »dvosmiselnost... neodtujljiva notranja odlika vsakega sporočila, ki je osredotočeno samo na sebe«. Lotman je te Jakobsonove opredelitve v celoti sprejel in iz njih sledi nato celotna problematika strukturalne poetike.

Temelj strukturalne poetike je tedaj fundamentalna razlika in dihotomija, ki uveljavlja materialnost znaka in dvosmiselnost referenta, ki ni nič drugega kot Heglova ideja. Dovoljeno je sklepati, da je v strukturalni poetiki postalo eksplicitno to, kar je v Heglovi in celotni tradicionalni posnemovalsko izpovedni estetiki ostajalo implicitno in netematizirano. S tem je zaenkrat dovolj jasno pokazan zgodovinski izvor strukturalne poetike — in to je očitno tista problematika, ki se je razkrila prav skozi Heglova predavanja, kar pomeni, da je s tem podano tudi tisto merilo, ki je z njim edino dovoljeno »meriti« strukturalno poetiko in njeno ravnanje.

Pri nas je to vprašanje odprl že dr. Boris Majer v svoji knjigi »Strukturalizem« iz leta 1971. Tisto poglavje, ki razpravlja o sodobnem sovjetskem strukturalizmu in še posebej o Lotmanu, ki se nanj sklicuje tudi te teze, sklepa naslednja ugotovitev:

Ta razvoj kot razvoj celotnega strukturalizma je izrazito ambivalenten: po eni strani odpira družbenim znanostim (med njimi tudi literarni in splošni umetnostni teoriji) nove možnosti preučevanja, zlasti nove metode in nove tehnike (ki imajo nesporno znanstveno vrednost in ki so že dale nesporno pomembne znanstvene rezultate na posameznih ožjih področjih), na drugi strani pa krepi pozitivistične tendence v humanističnih znanostih, odvzema jim njihovo filozofsko razsežnost in jih tako potiska v vlogo »molččega orodja kapitala« ali vsaj molččega orodja obstoječe družbene pozitivitete.

Ni sicer jasno, kaj naj bi neka nova znanost še dala razen novih možnosti preučevanja, novih metod in novih tehnik, ki imajo nesporno znanstveno vrednost, kljub temu pa je vprašanje »krepitve« pozitivističnih tendenc in »odvzemanja« filozofskih razsežnosti humanističnim in zlasti še umetnostnim oziroma literarnim znanostim tako na svoji načelni kakor na svoji konkretni ravnini dosti bolj zapleteno. Če se omejim samo na literarne znanosti, je treba reči, da poznamo pozitivistično, marksistično, psihoanalitično, fenomenološko itd. literarno znanost. Ta znanost sama uporablja za sebe navedena epiteta, kar preprosto pomeni, da sama izpričuje, da prejema temeljne opredelitve svojega predmeta ravno iz pozitivizma, marksizma, fenomenologije itd., se pravi od filozofije oziroma iz tistega področja filozofije, ki se imenuje estetika. Literarna znanost torej svojega predmeta ne konstruira sama, če pa bi to hotela storiti, bi morala prenehati biti literarna znanost in bi se spremenila v estetiko. Ker pa tega ne stori, pomeni, da se kot znanost konstituira prav s tem, ko se na določen način odreka svoji filozofski razsežnosti; samo tako lahko je posebna, samostojna znanstvena disciplina. Vprašanje je seveda mnogo širše in zadeva znanost sploh. Naj citiram Heideggra: »Znanost se ne giblje v **razsežnosti filozofije**. Vendar je, ne da bi vedela, na to razsežnost **navezana** (angewiesen). Na primer: fizika se giblje v prostoru in času in gibanju. Kaj pa je gibanje, kaj je prostor, kaj čas, tega znanost kot znanost ne more odločiti. Znanost torej ne **misli**, s svojimi metodami v **tem** smislu sploh **ne more** misliti. S fizikalničnimi metodami npr. ne morem reči, kaj je fizika. Kaj je fizika, lahko samo mislim na način filozofskega spraševanja. Stavek, znanost ne misli, **ni očitek**, je samo **ugotovitev** o notranji strukturi

znanosti; njenemu bistvu pripada, da je na eni strani na to, kar filozofija misli, navezana, da pa na drugi strani to, kar je treba misliti, pozabi in ne upošteva.«

Iz neposredne skušnje vemo, da nastajajo znotraj literarne znanosti zelo mučni položaji: na eni strani delujejo tendence, ki vodijo v estetiko oziroma k vprašanju o ontološkem statusu literarnega dela; na drugi strani pa mora literarna znanost, da bi se ohranila kot samostojna disciplina in institucionalna enota, take tendence tudi sistematično spodrezovati. Če se torej že zastavlja vprašanje o filozofskih razsežnostih humanističnih znanosti, potem ga ni mogoče zastaviti samo ob strukturalni poetiki ali samo ob strukturalizmu, še manj pa ga je mogoče v takšnem primeru razviti kot nekakšen očitek. Če že, potem je treba razviti radikalno vprašanje vseh humanističnih znanosti od njihovega začetka dalje. Še več: hkrati bi bilo treba zastaviti tudi vprašanje o sami filozofiji in njeni zgodovini. Če so namreč že prej navedena epiteta: pozitivistična, marksistična, fenomenološka itd. literarna znanost kolikor toliko upravičena, že nastane vprašanje filozofije in njenih menjav — in tudi to vprašanje je radikalno, če že ne zaradi česa drugega pa vsaj zaradi znanih Marxovih misli o filozofiji. Pri strukturalni poetiki pa je cela zadeva še bolj zapletena, ker jo očitno obvladuje »volja« izstopiti iz filozofsko metafizičnih določil, razen seveda če bi se dalo dokazati, da je filozofija, tj. metafizika res edini prostor neke »neznanstvene«, a znanost zasnavljajoče misli.

Ta opozorila samega vprašanja sploh ne morejo primerno razviti, hočejo samo od daleč »namigniti« na njegovo pomembnost, da bi dobil s tem primerno težo zlasti tisti Majerjev očitek, ki spreminja strukturalizem in strukturalno poetiko v molčeče orodje obstoječe družbene pozivitete. Avtor sam utemeljuje svoj očitek takole:

Odločilna filozofska in teoretična pomanjkljivost Lotmanovega koncepta strukturalne estetike je po mojem mnenju v tem, da je pri opredeljevanju »specifičnosti« umetniškega modeliranja docela izpustil izpred oči »model praktično-revolucionarnega spreminjanja sveta« (v Marxovem smislu).

Eno temeljnih del ruskega formalizma je razprava Viktorja Sklovskega z naslovom »Umetnost kot postopek« iz leta 1916. Začenja s polemiko proti tistemu razumevanju, ki je umetnost zanj »mišljenje v podobah« oziroma po Baumgartnovo »oratio perfecta sensitiva«, po Heglovo pa »das sinnliche Scheinen der Idee«. Nadaljuje z vprašanjem avtomatizacije, ki obvladuje vse naše vsakdanje življenje, zaznavanje in mišljenje:

Ko se delovanju privadimo, postane avtomatično. Vse naše navade npr. pripadajo nezavedno-avtomatičnemu območju... Proces avtomatizacije nam razloži zakone našega proznega govora z njegovimi nepopolnimi stavki in z njegovo napol izgovorjeno besedo. To je proces, čigar idealni izraz je algebra, ki stvari nadomešča s simboli... Pri takšni algebrski metodi mišljenja vidimo stvari glede na število in prostor, ne vidimo jih, pač pa jih spoznamo po kakšnih značilnostih. Stvar gre mimo nas, kakor da bi bila zapakirana, vemo kaj je glede na mesto, na katerem je, vendar vidimo samo njegovo površino. Pod vplivom takšnega dojetanja se stvar posuši... V procesu algebraizacije in avtomatizacije stvari je dosežena največja ekonomičnost dojemajočih sil: ... Tako življenje propada in postane nič. Avtomatizacija žre stvari, obleko, pohištvo, ženo in grozote vojne. In prav zato, da bi se povrnil občutek življenja, da bi občutili stvari, da bi kamen postal kamnat, ostaja nekaj, kar se imenuje umetnost. Cilj umetnosti je dati občutek stvari na način videnja, a ne na način spoznanja...



Natanko isto govori Sartre v že imenovani razpravi: »Človek, ki govori, je na oni strani besede, pri predmetu; pesnik je na tej strani. Za prvega so besede udomačene, za drugega so v divjem stanju. Za onega so to koristne konvencije, orodja, ki se počasi izrabljajo, in ki jih odvržemo, ko ne morejo več služiti; za drugega so naravne reči, ki rastejo na zemlji kakor trava in drevesa«.

V že citirani razpravi »Kaj je poezija«, si je Jakobson zastavil vprašanje: »Zakaj je treba poudarjati, da se znak ne zliva z objektom?« Odgovor se glasi: »Ker je ob neposredni zavesti o identiteti med znakom in predmetom ( $A$  je  $A_1$ ), potrebna še neposredna zavest o odsotnosti te identitete ( $A$  ni  $A_1$ ); ta antinomija je neogibna, kajti brez protislovja ni igre pojmov, ni igre znakov, odnos med znakom in predmetom postane avtomatičen, tok dogodkov se ustavi, zavest o realiteti umre«. Na tej podlagi je splošni »pomen« poezije določil takole: »Poezija nas varuje pred avtomatizacijo, pred rjo, ki grozi naši formuli ljubezni in sovraštva, revolte in pomiritve, vere in zanikanja«. Kaj to konkretno pomeni, kaže Jakobson ob tedaj modernem pesniku Nezvalu: »Število državljanov češkoslovaške republike, ki so brali npr. Nezvalove verze, ni veliko. V kolikor pa so jih brali in nehote sprejeli, se bodo šalili s svojim prijateljem, preklinjali svojega sovražnika, izražali svoja čustva, izjavljali in živeli ljubezen, govorili o politiki, na nekoliko spremenjen način«.

Navedeni odlomki govorijo sami zase, vendar jih je treba določneje konfrontirati z očitkom o molčečem orodju obstoječe družbene pozitivitete, ker se bo šele tako razprlo tudi tisto vprašanje, ki zanj pri vsem tem sploh gre. Gotovo je, da v Lotmanovih tekstih, vsaj tistih, ki so mi dostopni, ni nobenega neposrednega zanikanja obstoječe družbene pozitivitete, zlasti ne na način, ki bi kakorkoli obnavljal tradicionalni konflikt med kulturo in oblastjo. Vendar pa dovolj odločno nastopa proti diamatskim simplifikacijam, »rehabilitira« pomen intuicije, zlasti pa odločno zavrača tisto razumevanje, ki hoče umetnosti predpisati predvsem in edino pomen spoznavanja. Ne glede na to, je načeloma jasno, da bi strukturalna poetika lahko bila molčeče orodje družbene pozitivitete le, ko bi uveljavljala poezijo samo kot **mimesis**, omogočala s tem njeno enosmerno redukcijo in jo postavljala pod kontrolo znanosti na način Heglove in Tainove estetike, ki prej ali slej ostajata poglavitni vir slehernega ždanovizma. V nasprotju s tem afirmira strukturalna poetika dvosmiselnost; umetnost je zanj osvobajanje iz avtomatizma ter identitete vsakdanjega jezika, ki je samo instrument, kar vse nujno pomeni, da gre tudi za osvobajanje iz obstoječe družbene pozitivitete, ki je prav zaradi svoje pozitivnosti nekaj izrazito avtomatičnega in identitetnega, enosmiselnega in neprisoslovnega ter zato konec »toka dogodkov« in zavesti o realiteti, konec ljubezni in sovraštva, revolte in pomirjenja, vere in zanikanja. Ni treba pozabiti, da je Jakobson napisal, kako je celó revolta možna samo iz fundamentalne razlike in dihotomije. In navsezadnje: ali ni ruski formalizem vendarle v neki zvezi z oktobrsko revolucijo; in realno zgodovinsko se je tudi že pokazalo, da je njegova alternativa v socializmu samo še ždanovizem.

Vendar strukturalizem proti obstoječi družbeni pozitiviteti ne postavlja neko novo, drugačno in še neobstoječo pozitiviteto, marveč samo razliko, dihotomijo, protislovje, ki že vnaprej in vselej omogočajo »izstop« iz sleherne pozitivitete, sedanje in prihodnje. S tem obstoječa pozitiviteta ni ukinjena na način radikalnega zanikanja, kakor tudi vsakdanje, avtomatične govorice, ki ima značaj golega

instrumenta in predmeta, ni mogoče odpraviti in jo zamenjati z eno samo nepretrgano pesmijo. Stvari so vedno tudi »zapakirane«, z njimi vedno tudi manipuliramo, jih trošimo itd. Tega okrožja ni mogoče likvidirati — gre očitno le zato, da bi ta sfera ne zajela vsega življenja, da torej ne bi bila vse življenje, da ne bi bila vse, kar je. Človek stvari vedno tudi »samo« spoznava — in tega ni mogoče spremeniti — gre le za to, da bi jih hkrati tudi »videl«, kakor pravi Šklovski, da bi mu bile dane tudi na način »videnja« in da ne bi bile samo njegovi poslušni predmeti.

Vlaki morajo voziti in semafori morajo delovati. Pozitivitete ni mogoče ukiniti, možno jo je samo perfekcionirati, a to le v primeru, če se človek z njo ne identificira do kraja, če torej lahko iz nje »izstopi« in jo kot takšno sploh šele odkrije. Izstopanje, ki je uveljavljanje fundamentalne dihotomije in difference, pozitiviteto sicer v določenem smislu »degradira«, da se tako izkaže za to, kar je: čim bolj popoln stroj.

Uveljavljanje razlike in dihotomije omogoča »tok dogodkov«, omogoča kratko in malo življenje samo, hkrati pa onemogoča, da bi se zgodovina strdila v enosmerni, notranje nediferencirani, monolitni marš k nekemu totalnemu, eshatološko mesijanskemu cilju. Poezija kot deavtomatiziranje seveda ni isto kot to, kar smo navajeni imenovati z izrazom: zgodovinska socialno politična akcija. Izstopanje je poezija, vendar pa poezija ni nikakršno dejavno zanikanje socialnosti, politike in zgodovine. Izstopanje namreč ni nikoli dokončen izstop. Strukturalna poetika ve, da se sleherna, še tako visoka poezija izrabi in potone v avtomatičnem gomazenju pozitivitete. »Danes je Puškin udomačen predmet; studenec domačnosti filozofije. Puškinove verze sprejemamo kot takšne brez dokaza, okameneli so in postali predmet kulta«. Novo pesniško dejanje je nov izstop, ki mora seveda rešiti tudi Puškina — in tako dalje.

Opisana bolj ali manj eksplicitna izhodišča ruskega formalizma in sodobne strukturalne poetike, se opirajo na dve predpostavki: prva je vsesplošna avtomatizacija, druga je možnost izstopanja. Ti predpostavki je treba natančneje pregledati.

Viktor Šklovskij začenja svoj znameniti članek »Vstajenje besede« iz leta 1914 takole:

Najstarejše človekovo pesniško ustvarjanje je bilo ustvarjanje besed. Zdaj so besede mrtve, in jezik je kakor pokopališče, komaj rojena beseda pa je bila živa, slikovita. V bistvu je vsaka beseda trop. Na primer, mesec: prvotni pomen te besede je — »meritelj«; tuga in žalost — to je tisto, kar žge in peče... Takšnih primerov je možno navesti, kolikor je besed v jeziku. In pogosto, ko se približaš zdaj že izgubljeni in izlizani podobi, ki je bila nekoč položena v temelj besede, te preseneti njena lepota — lepota, ki je bila, in ki je ni več.

Na začetku so bile takorekoč same »prave« besede. Avtomatizacija je nastopila šele kasneje, kar pomeni, da se deavtomatizacija lahko dogaja predvsem kot nekakšen sestop nazaj v začetek. Kakorkoli že, ta konstrukcija preveč spominja na mitologijo začetne zlate dobe. Kljub temu pa te in podobne eksplicitne teze, ki so seveda nesprijemljive, še ne morejo kompromitirati celokupnega formalistično strukturalističnega »podjetja«. Pač pa je treba zastaviti čisto konkretno vprašanje: kaj sploh so v tej zvezi avtomatizacija, identiteta, konec toka dogodkov itd.? In še: kako je sploh možna deavtomatizacija.

Identiteta in avtomatizacija nista nič drugega kot »oratio sensitiva perfecta« kot »das sinnliche Scheinen der Idee« in **mimesis** brez razlike na višji način. Ponovno je tedaj treba premisliti umetnost kot **mimesis** in kot čutno svetenje ideje ali kot manifestiranje bistvenih značilnosti in kar je še podobnih opredelitev.

Iz tega, kar so o mimetični strukturi povedali sami strukturalisti in kar sledi tudi iz Sartrovih opredelitev, je že jasno, da je čista **mimesis** metafizična struktura, obenem pa oblika antropocentrizma ki vse krog sebe vidi le kot uslužni instrument in predmet, skratka zgolj funkcionalno in funkcionalistično. Tainova »Filozofija umetnosti« jasno kaže, da umetnost kot posnemanje ne »prikazuje« sveta zaradi njega samega, pa tudi ne takšnega, kakršen je, marveč ga prireja in prilagaja bistveni značilnosti oziroma ideji. Zato tudi umetniško delo ne »nastopa« samo kot takšno v svoji biti; svoje biti v resnici sploh nima, ker je samo kakor steklo prosojni znak za idejo in bistveno značilnost in zato seveda do kraja podložno znanosti in za znanost v celoti dosegljivo. Če uporabim terminologijo Šklovskega, potem **mimesis** ni »videnje« stvari samih v njihovi biti, kamen ni kamnast, ne kameni, **mimesis** je redukcija stvari na njihovo značilnost, ki si s tem pridobi pomen biti. Sama in gola **mimesis** je identiteta biti in bistva, biti in bivajočega, saj je v njenem okrožju vse podrejeno ravno ideji in sme obstati le to, kar je v skladu z njo: ideja odloča o biti ali ne biti.

Konkretno je mimetično literarno strukturo popisal Alain Robbe-Grillet, ko se je vprašal, zakaj so učinkovali balzacovski predmeti tako varnost zagotavljajoče. Odgovor se glasi: »Pripadali so svetu, čigar gospodar je človek; bili so posest in lastnina in so bili samo zato, da bi jih imeli v lasti, si jih ohranili ali pridobili. Med temi predmeti in njihovim lastnikom je bila stalna identiteta: preprost telovnik je bil značaj in hkrati socialni položaj. Človek je bil smisel vsake stvari, ključ vesoljstva in po božji pravici njegov naravni gospodar.« V takšnem romanu »so predmeti in kretnje bile samo nosilci intrige in so zato kot takšne popolnoma izginile in dale prostor samo lastnemu pomenu: nezasedeni stol je bil samo odstonost ali pričakovanje, na ramo položena roka je bila samo še znamenje simpatije, križi na oknih pa samo še nemožnost izhoda«.

**Mimesis** je takšno prikazovanje in preoblikovanje sveta, da postanejo vse stvari s človekom vred docela prosojne, povsod odkriva človek le še samega sebe, vse je njegova zrcalna podoba, tako da mu je vse z umetniškim delom in človekom vred le že ubogljiv, njemu in zanj namenjen instrument, ki ga je možno odvreči, brž ko je izrabljen. V svoji že omenjeni knjigi o moderni umetnosti govori Ivan Focht o antropocentrični zavesti in jo identificira za »predmetno zavest«, ker vse, kar je, spreminja v predmet — v predmet spoznavanja, doživljanja, čustvovanja, in je prav s tem »pripeljala« do odtujitve, »reifikacije« sveta in »fetišizma robe«. Očitno je, da se ob vprašanju **mimesis** vsiljuje bistvena tematika Marxove filozofije, zato se da reči, da je to, kar so že ruski formalisti odkrili kot avtomatizem in identitetnost pravzaprav samodotujenost in robni fetišizem, in je zato neprimerno če razumemo Marxa samo kot kritika kapitalizma in buržoazije, marveč je treba njegovo misel misliti glede na celoto evropske metafizike in glede na vprašanje njene destrukcije.

Viktorju Šklovskemu gre za to, da stvari ne bi samo spoznavali, marveč da bi jih najprej in predvsem »videli«. Ta misel se na svoj način ponovi in hkrati razjasni v Robbe-Grilletovem načrtu novega

romana, ki naj bi namesto sveta »psiholoških, socialnih funkcionalnih pomenov« konstruiral bolj »trden in neposreden svet«. Kretnje in predmeti naj bi bili dani najprej v svoji **pri-sotnosti** in ta **pri-sotnost** naj bi »nenehoma prevladovala nad sleherno razlagajočo teorijo, ki bi stvari in kretnje skušala zapreti v kakršenkoli bodisi sentimentalni in sociološki ali pa freudistični in metafizični referenčni sistem«. Zato se bo v prihodnjih »romaneskni konstrukcijah« izkazovalo, da stvari in kretnje najprej **so**, preden so neka določena stvar.

Gre za to, da stvari in kretnje najprej **so**. »Videti« stvari v dimenziji, ki jo imenuje ravno ta njihov **so**, se pravi v dimenziji, ki jo naznanja glagol **biti**, je isto kot stvari **videti** na način, ki je o njem pisal Šklovskij. Hkrati gre pri tem tudi za materializacijo, neprosojnost, otipljivost in čutnost znaka. V tem svojem **so** so, kot piše Robbe-Grillet, stvari trdne, nepremične, prisotne za vedno in »kakor da bi se norčevale iz lastnega smisla, ki jih zaman skuša reducirati na vlogo negotovih orodij«. Njihova površina je »čista, gladka, nedotaknjena«, — ta čistost in nedotaknjenost sta samo drugo ime za čutno svētenje brez ideje.

Robbe-Grillet očitno razlikuje med biti in biti določena stvar; razlikuje med bitjo in bistvom, med bitjo in bivajočim. Tako se postavlja pod avtoriteto Heideggrove misli o ontološki diferenci. V luči te difference pa si ni zamislil samo nove oblike romana, marveč se je postavil proti celotni metafizični tradiciji in še posebej proti buržoaziji. Hkrati je vede ali nevede povzel bistveno tematiko ruskih formalistov in strukturalne poetike, kar pomeni, da je ontološka diferenca pravzaprav tudi izvor deavtomatizacije in s tem tudi »konec« fetišizma robe. Misliti ontološko diferenco ne pomeni misliti proti ali mimo Marxa, marveč z njim, saj gre vendar za to, da se »model praktično-revolucionarnega spreminjanja sveta« ne bi preokrenil v menjavanje ene pozitivitete z drugo, ko padeta v pozabo celo izvor in pomen tega menjavanja samega.

Zdaj je možno že jasneje ugledati pomen tistega razumevanja umetnosti, ki se je netematizirano uveljavilo v Heglovih predavanjih, in ki ga strukturalna poetika uveljavlja bolj ali manj eksplicitno. Umetnost kot **ne-mimesis** in torej v koncu ideje ter v materializaciji umetnega lika kaže, da stvari in kretnje najprej **so**. Za samo umetniško delo to pomeni, da preneha biti prozoren znak, se spremeni v čutno svētenje in tako izkazuje, da tudi samo naprej **je**. Ko skuša Novica Petković v že imenovanem predgovoru opredeliti implicitne rezultate Lotmanove strukturalne poetike, ugotavlja: »To, kar umetniško delo stori za umetniško, je dejstvo, da je kratkoinmalo narejeno. Če se tudi to more imenovati informacija, potem nas delo informira tudi takole: Glejte, nastajam in sem. Čisti ontični čin«.

To problematiko je pri nas na široko razvil Ivan Focht zlasti v svojem »Uvodu v estetiko«. Umetniško delo po njegovem »kaže« in hkrati tudi je prehajanje iz nebivajočega v bivajoče in iz bivajočega v nebivajoče: »To kar metafizika ni nikoli mogla določiti — kaj je namreč bivajoče in kako je sploh možno, da nastane« — to se, ko smo pred umetniškim delom, »dogaja pred nami na najneposrednejši in najenostavnejši način. Ni razloženo, vendar se je dogodilo in mi smo to videli«. V ozadju teh stavkov je Platonov spomin na **poiesis**, ki je sleherni vzrok vsemu, kar prehaja iz nebivajočega v bivajoče. Tako se umetnost izkaže kot neke vrste **praxis**, kot pesniška praksa. Če naj verjamemo Novici Petkoviću, je tudi ta misel implicite prisotna v Lotmanovih predavanjih.

Na tem mestu bi bilo treba razviti vprašanje Aristotelovega pojma **katharsis**, ki je z njim edinim lahko zavrli Platonovo obsodbo **mimesis**. Čeprav tega ne storim, je vendarle že jasno, da je strukturalna poetika z zanikanjem mimetično posnemovalskega načela stopila na pot, ki vodi k takšnemu »priznanju« umetnosti, kakršnega ta pojav doslej v novoveški Evropi ni bil deležen. Ali z drugimi besedami: strukturalna poetika je v svojem zanikovanju mimetične estetike dogajanje konca ideje, potrjevanje materialnosti znaka in s tem uveljavljanje biti umetniškega dela. Namesto gnoseološke nastopa ontološka problematika.

Pri tem zaključku je nedvomno treba posebej upoštevati, da je strukturalna poetika hkrati univerzalizacija matematike, znanosti in torej tudi tehnike. S tem se vračajo vprašanja, ki jih odpira Derridajeva misel o tem, da je matematizacija kot triumf **logosa** vedno tudi vračanje v svoje meje in s tem samorazmejitev. Če je torej Hegel umetnost »odpravil« prav v imenu znanosti, potem očitno to še ni bil pravi triumf znanosti. Matematizacija umetnostne znanosti na eni strani odpira pot nazaj k tisti skušnji umetnosti, ki se je dogodila na začetku našega zgodovinskega sveta, in ki je vedno bolj padala v pozabo, čeprav to ne pomeni, da se bo povrnila nekdanja velika grška umetnost. Na drugi strani pa matematizacija kot razmejitev **logosa** ne »ogroža« umetnosti. V trenutku, ko je strukturalna poetika odkrila in pristala na bistveno dvosmiselnost umetniškega dela, že ne more več same sebe misliti kot celoto umetniškega dela zasegajoč projekt. V »Uvodu v semiotiko« piše Umberto Eco:

a) V toku estetske komunikacije se uresničuje neka skušnja, ki je ni mogoče reducirati niti na kvantitativno merjenje niti na strukturalno sistematizacijo.

b) Na drugi strani pa to skušnjo omogoča nekaj, kar mora na vseh svojih ravniinah imeti enotno strukturo, sicer ne bi bilo nikakršne komunikacije, marveč naključno stimuliranje aleatoričnih reakcij.

Česar ni mogoče kvantitativno meriti in strukturalno sistemizirati, znanosti ni dostopno in to znanost sama ve. Logično je, če je Tzvetan Todorov rekel, da znanost ne more sama odločati o možnosti lastnega obstoja. In še bolj naravno je, če je rekel, da poetika ni boljše spoznavanje poezije, marveč le izgovarjanje same sebe ob poeziji, ki se je znanost torej sploh ne dotakne in jo pusti biti.

V trenutku, ko se očitno tako bistveno spremeni odnos znanosti do umetnosti, je nujno na nov način razviti tudi vprašanje same umetnosti. Vprašanje mora biti izvedeno radikalno, ker vemo, da se je na začetku našega zgodovinskega sveta vzpostavilo nekaj prav kot umetnost tako, da je tako postalo predmet znanosti in znanosti podrejeno. Vzpostavitev umetnosti kot umetnosti in njena podrejenost znanosti sta hkratni. Ko torej takšna podrejenost »preneha«, se je treba vprašati, če se to, kar sicer je, a ni več podrejeno znanosti, sploh še more imenovati umetnost? Ali se sploh še dogaja na načine, ki jih implicira ta toliko obremenjena in izrazito metafizična beseda?

## PROBLEM FENOMENOLOGIJE

### I

Znano je, da je Husserl podal celovit zasnutek svoje transcendentalno-fenomenološke filozofije šele v svojih »Kartezijanskih meditacijah«, v delu, ki je nastalo devet let pred njegovo smrtjo. Nameraval jih je predelati v svoje poglavitno življenjsko filozofsko delo, s katerim je hotel odločilno poseči v stanje sodobne filozofije.<sup>1</sup> Idejo svoje transcendentalno-fenomenološke filozofije je zasnoval po Descartesovih miselnih motivih, saj sam pravi, da je »... študij Descartesovih meditacij neposredno vplival na preoblikovanje že nastajajoče fenomenologije v novo obliko transcendentalne filozofije.«<sup>2</sup> Ko je že začel s predelavami sedaj dostopnega teksta »Kartezijanskih meditacij« — po letu 1930 — pa je Husserl to delo mahoma opustil in se lotil drugega dela, ki se imenuje »Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija«.

Kako je bilo mogoče, da je delo na »Križi«, tj. delo, ki opisuje kritično duhovno zgodovinsko situacijo evropskega človeštva, izpodrinilo pri Husserlu izdelavo poglavitnega življenjskega dela: sistematično izgradnjo obsega, vsebine in smisla transcendentalno-fenomenološke filozofije?

To razumemo, če si ogledamo motive, zaradi katerih je Husserl nameraval predelati svoje »Kartezijanske meditacije«. Najprej mu gre za izdelavo »temeljnega dela metode in filozofske problematike«, za sklenitev vseh dotedanjih teoretičnih naporov v celoto transcendentalno-fenomenološke filozofije; in prav to naj bi dale predelane »Kartezijanske meditacije«. S tem motivom je tesno povezan še drugi motiv. Husserl se namreč čuti poklicanega, da s tem odločilno poseže »v kritično situacijo, v kateri je sedaj nemška filozofija«. Kaj razume s to »kritično situacijo«, zvemo iz predavanja »Filozofija v krizi evropskega človeštva«<sup>3</sup>, ki ga je imel maja 1935 na Dunaju, in iz podrobnejše izdelave te tematike v tekstu »Križa«.

Če si ogledamo vsebino njegovega dunajskega predavanja o krizi, kmalu razumemo, da je Husserl prav zaradi orisa zgodovinske krize evropskega človeštva moral odložiti izdelavo svojega poglavitnega filozofskega dela. Obenem pa spoznamo, da je med »Križo« in »Meditacijami« zelo tesna notranja zveza. »Križa« namreč »Meditacije« uvaža in jih predvsem zgodovinsko utemeljuje; oris zgodovinske krize

<sup>1</sup> Glej Husserliana Bd. I Uvod, str. XXVIII.

<sup>2</sup> Kartezijanske meditacije § 1.

<sup>3</sup> Husserliana Bd. VI, str. 314—348 pod naslovom »Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie«.

evropskega človeštva, ki je za Husserla naprej in predvsem kriza evropske duhovnosti, daje **zgodovinsko utemeljitev** transcendentalno-fenomenološke filozofije kot poti iz te krize; z orisom te zgodovinske krize Husserl sam zgodovinsko utemeljuje svojo filozofijo. In ker naj bi ta filozofija našla celovit izraz prav v »Kartezijanskih meditacijah«, je Husserl čutil neodložljivo potrebo, da pred izdelavo dokončne celovite podobe svoje filozofije (tj. pred predelavo obstoječega teksta »Kartezijanskih meditacij«), le-to tudi zgodovinsko utemelji. Tako je nastalo zadnje veliko Husserlovo delo, predelavo »Meditacij« pa je prehitela njegova smrt. Obstoječi tekst »Kartezijanskih meditacij« moramo tako imeti za **osnutek** celovite podobe obsega, vsebine in smisla Husserlove transcendentalno-fenomenološke filozofije, medtem ko daje »Križa« zgodovinsko utemeljitev celotnega Husserlovega filozofskega prizadevanja.

Husserl se je opisanega pomena teksta »Križa« jasno zavedal, saj v predgovoru k omenjeni beograjski izdaji prvega in drugega dela tega teksta pravi naslednje: »Spis, ki ga začnjam s pričujočo razpravo in ki ga bom v verigi nadaljnjih člankov v 'Philosophia' dokončal, poskuša po poti teleološko-historičnega premisleka o izvorih naše kritične znanstvene in filozofske situacije utemeljiti neogibno nujnost transcendentalno-fenomenološkega preobrata filozofije. Potemtakem bo ta spis postal samostojen uvod v transcendentalno fenomenologijo.«<sup>4</sup> Šele takrat, ko bi dokončal delo »o krizi«, bi se torej Husserl lahko posvetil predelavi »Kartezijanskih meditacij« v svoje poglavitno filozofsko delo.

Vsekakor je zelo zanimivo to, da se je Husserl, ki je razvijal svojo fenomenologijo in fenomenološko metodo navidez brez vsakega odnosa do evropske zgodovine, navidez brez tesne povezanosti s celoto zgodovine evropske filozofije, srečal z vprašanjem **zgodovinskosti** filozofije v tistem trnetku, ko je nameraval svojo fenomenologijo izrecno dokončati v »novo obliko transcendentalne filozofije«, kot sam pravi v uvodu k svojim »Meditacijam«. S tem se pri Husserlu ponovno izkaže, da je pristnemu evropskemu filozofskemu racionalizmu — in Husserl ima svojo filozofijo za tak racionalizem — neoddvojljivo lastna **zgodovinskost**.

Teško bi našli boljše in pregnantnejše oznake tistegla racionalizma, ki ga želi Husserl obnoviti s svojo transcendentalno-fenomenološko filozofijo, kot jih daje on sam v svojem že omenjenem dunajskem predavanju »Filozofija v krizi evropskega človeštva«. Zato je prav, da navedemo nekaj Husserlovih misli iz tega predavanja in tako nakažemo zgodovinsko samoutemeljitev, kakor jo je orisal Husserl sam.

Predvsem Husserl ne namerava obnoviti starega racionalizma razsvetljenske dobe, ker je ta racionalizem naiven, naturalističen in objektivističen. Kriza evropskega človeštva je po Husserlu utemeljena v **zapadlosti** pristnega racionalizma v tak ali drugačen naivni naturalizem in objektivizem, ki peljeta v slab skepticizem in v popolno razkrajajočo notranjo negotovost celotne evropske kulture. Nikakor torej ni kriza v pristnem racionalizmu samem, ki da ima svoje začetke že pri starih Grkih, predvsem pri Platonu, temveč v njezovem povnanjenju in takem propadu. Husserl pravi: »Prepričan sem o tem, da korenini evropska kriza v zablodelem racionalizmu. Ni pa mogoče dopustiti mnenja, kakor da bi bila racionalnost kot taka slaba ali da bi v celoti človeške eksistence imela le podrejen po-

<sup>4</sup> Husserliana Bd. VI. Biemelov uvod, str. XIV.

men« (...) »Univerzalna filozofija z vsemi posameznimi znanostmi je sicer v evropski kulturi le delen pojav. V smislu mojega celotnega prikaza pa je obsežno, da ta del tako rekoč opravlja funkcijo možgan, od katerih normalnega funkcioniranja zavisi pristna, zdrava evropska duhovnost. Človeštvo višje človeškosti ali uma zahteva torej pristno filozofijo.«<sup>5</sup> »Vsepovsod v našem času pa se javlja goreča potreba po razumevanju duha; nejasnost metodičnega in stvarnega odnosa med naravoslovnimi znanostmi ter duhovnimi znanostmi pa je postala skoraj neznosna.«<sup>6</sup> »Upam pa, da sem pokazal, da se tu ne obnavlja stari racionalizem, ki je bil nesmiseln naturalizem in sploh nesposoben za dojetje nas najbližje zadevajočih duhovnih problemov. Um (ratio) za katerega sedaj gre, ni nič drugega kot zares univerzalno in zares radikalno samorazumevanje duha v obliki univerzalne odgovorne znanosti, s katero se začenja popolnoma nov modus znanstvenosti (...). Moje prepričanje je, da je intencionalna fenomenologija prvikrat naredila duha kot duha za polje sistematičnega izkustva in znanosti in s tem povzročila totalno preureditev spoznavne naloge. Univerzalnost absolutnega duha zajema vse bivajoče v absolutni historičnosti, v katero se uvršča narava kot duhovna tvorba.«<sup>7</sup> Z izpostavitvijo absolutne historičnosti vsega bivajočega se pokaže tudi filozofija kot utemeljena v svoji zgodovinskosti. Ta zgodovinskost je za Husserla najbolj notranji telos (smoter) evropskega človeštva; srčika Evrope (mišljene v duhovnem pomenu) je zanj »**teleologija neskončnih umskih ciljev**«, je čista teoretična naravnost, kakor se izkazuje v filozofiji in znanosti, je filozofski um in njegova zmožnost ideiranja dejanskosti, ki obdaja človeka. Na podlagi te čiste teoretične naravnosti in njenih rezultatov — teoretičnih spoznanj ali ideacij naravnega — se postopoma razvija svojevrstna praksa evropskega človeštva, kar je v svoji enotnosti racionalna **evropska zgodovinska kultura**, po bistvu duhovna, umska kultura. Tako na filozofskem umu in znanosti temelječe evropsko človeštvo, zaide po Husserlu zato s **povnanjenjem** tega filozofskega uma, te racionalnosti v naturalizem in objektivizem v krizo. Naturalizem in objektivizem namreč nujno peljeta v skepticizem, zmedo in notranjo negotovost, ki razjeda samo možnost bivanja evropskega človeštva. Tu je po Husserlu jedro vse krize današnjega evropskega bivanja. O tem pravi Husserl takole: »Dandanes mnogo obgovorjenja, v neštetih simptomih življenjskega razkroja dokumentirajoča se 'kriza evropskega bivanja' ni kaka mračna usoda, ni nepredorno prekletstvo, temveč postane razumljiva in prozorna na ozadju **teleologije evropske zgodovine**, ki jo je mogoče filozofsko razkriti. Predpostavka tega razumevanja pa je, da se prej dojame fenomen 'Evropa' v njegovem osrednjem bistvenem jedru. Da bi bilo mogoče dojeti razsajanje sedanje 'krize', je bilo treba izpostaviti **pojem Evropa kot historično teleologijo neskončnih umskih ciljev**; pokazati je bilo treba, kako se je evropski 'svet' rodil iz umskih idej, tj. iz duha filozofije. 'Križa' se je tedaj lahko pojasnila kot **navidezni polom racionalizma**. Razlog izneverjenja racionalne kulture pa — kot rečeno — ni v bistvu racionalizma samega, temveč samo v njegovem **povnanjenju**, v njegovi zapredenosti v 'naturalizem' in 'objektivizem'.

Križa evropskega bivanja ima samo dva izhoda: propad Evrope v odtujitvi njenemu lastnemu racionalnemu življenjskemu smislu,

<sup>5</sup> Husserliana Bd. VI, str. 337—8.

<sup>6</sup> Prav tam, str. 344.

<sup>7</sup> Prav tam, str. 346—7.



padec v sovražnost do duha in v barbarstvo ali prerojenje Evrope iz duha filozofije s pomočjo neroizma uma, ki dokončno premaga naturalizem.«<sup>8</sup>

S karakterizacijo notranje teleologije evropske zgodovine, kakor jo daje Husserl v citiranem dunajskem predavanju in nato podrobneje razvije v tekstu »Križa«, je dognano v poglavitem dvoje: 1. križa evropskega človeštva se pokaže kot iznverjenje pristnemu racionalizmu, kot odtujitev od te »teleologije« (tj. pravzaprav od racionalnosti kot notranjega smisla in nikoli dokončane naloge, cilja), kar je posledica in prevad filozofskega racionalizma v naturalizem in objektivizem (v posiedici: zmeda, skepticizem in razkroj), s čimer postane križa prozorna in se s tem obenem pokaže možna pot iz nje, 2. transcendentalno-fenomenološka filozofija se iz tega pokaže kot edini možni dedič »teleologije« evropske zgodovine, tj. kot ponovno najdenje, povzetje in nadaljevanje tiste **duhovnosti** ali racionalnosti, ki da je neogibna podlaga vse evropske kulture, vsega evropskega človeštva v vsej dosednji evropski zgodovini, in ki edina zmore nositi tudi njegovo prihodnost, saj je edinole nji uspelo radikalno premagati naturalizem in evropsko racionalno človeštvo ogroža s propadom v novo barbarstvo. S tem si je transcendentalno-fenomenološka filozofija razkrila svoj svetovno zgodovinski pomen, postala tako nujna, obča, zgodovinska naloga, ne pa le naključna zasebna zadeva nekega osamljenega filozofa. Iz takega razkritja srčike evropske zgodovine in njene sedanje krize je tudi razumljivo, da se je fenomenologija pri Husserlu **morala** preoblikovati v transcendentalno-fenomenološko filozofijo. Kako se je to pri Husserlu samem določneje zgodilo, si bomo še ogledali. »Pariška predavanja« so zadnji mejnik na poti tega preoblikovanja, »Kartezijanske meditacije« pa moramo imeti za prvi celosten osnutek te filozofije, ki pa ni mogel biti dognan do nameravane popolnosti.

Kdor se torej želi podrobneje seznaniti s transcendentalno-fenomenološko filozofijo, z njenimi nosilnimi motivi in cilji, z njeno lastno zgodovinsko-filozofsko samoutemeljitvijo, bo storil prav, če bo ob študiju »Kartezijanskih meditacij« (in njihove jasneje napisane predstopnje: »Pariških predavanj«) vzel v roke tudi že omenjeno dunajsko predavanje iz leta 1935 (»Filozofija v krizi evropskega človeštva«) in nato celotni tekst »Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija«. Šele iz teh del je namreč mogoče ustrezno razumeti **celoten** zasnutek transcendentalno-fenomenološke filozofije in ga v nadaljevanju tako ali drugače primerno presojeti.

## II

Iz našega dosedanjega zapisa se nam ponuja dvoje vprašanj. Prvo izhaja iz Husserlove besede o **preoblikovanju** fenomenologije v novo obliko transcendentalne filozofije. Ta beseda nakazuje neko razliko med **fenomenologijo** in **transcendentalno-fenomenološko filozofijo**. Naše vprašanje je, v čem je pravzaprav ta razlika in kakšen je njen možni pomen; gre tu le za kako nebitveno razliko, ki kaže le avtorjevo teoretično-filozofsko rast in jo torej smemo — podobno kot njen avtor — prezreti, ali pa se v nakazanem premiku skriva kak globlji pomen.

<sup>8</sup> Prav tam, str. 347—8.

Drugo vprašanje je navidez vnanje. Husserl razume svojo transcendentalno-fenomenološko filozofijo kot neskončno nalogo. »Kartezijske meditacije« zarisujejo njen obseg in problematiko. Vendar se nam zdi nenavadno, da je ta Husserlova »naloga« od njegove smrti do danes vse manj dojeta kot **resnična naloga**. Tudi Husserlovi najožji mlajši sodelavci, danes filozofsko dokaj pomembni in najodličnejši poznavalci Husserlove filozofije, npr. Heidegger, Fink, Landgrebe — da niti ne omenjamo mnogih drugih odličnih poznavalcev fenomenologije — niso razvili fenomenološke filozofije dalje v tistem smislu, kakor jo je zasnoval Husserl, ali pa so se celo odvrnili od nje. Obstaja sicer cela vrsta fenomenoloških študij, ki obravnavajo posamezne probleme fenomenološke filozofije, vendar se ne godi (ali vsaj **še** ne zaznavno) tisto, kar bi se po Husserlu z radikalnim premaganjem naturalizma in objektivizma moralo, namreč neko pojemanje evropske krize, saj se ta očitno zmerom bolj stopnjuje. Husserl sam pa je bil glede usode svoje filozofije poln vedrega zaupanja, kar zve mo iz njegovega že omenjenega decembrskega pisma Ingardnu leta 1930, kjer govori o novi filozofski generaciji v Nemčiji, ki da zaradi psihoz poloma **noče** več ne videti ne slišati, in nadaljuje: »In vendar sem poln radostnega zaupanja. Naj mi sedaj tudi nihče ne sledi in ne razume mojih dosedanjih vse prekratkih in pomanjkljivih orisov, naj filozofski svet — namesto da bi izboljševal enostranosti in posamezne napake — odrine tudi velike nove vpoglede — jaz se zanesem na prihodnost.«<sup>9</sup> Kot smo videli, misli Husserl s »psihozo poloma« na krizo evropske racionalnosti, ki zanj ne leži v nji sami, temveč zgolj v njenem povnanjenju v naturalizem in objektivizem. Vendar, ali je ta Husserlova karakteristika zadostno pojasnilo za danes skoraj otipljivo in vsiljivo vsepovsod izkazujoče se »dejstvo« stopnjujoče se evropske krize in razkroja, ne da bi se tudi le nakazovali kaki blažilni tokovi iz transcendentalno-fenomenološke filozofije (vprašanje je: ali sploh ne ali **še** ne, torej npr. nam nezaznavno epohalno premikanje?!); ali je ta karakteristika zadostno pojasnilo za dejstvo, da so se njegovi najbolj nadarjeni učenci (omenimo Heideggerja) odvrnili od transcendentalno-fenomenološke filozofije in da mnogi drugi niso izpolnili pričakovanj in da je Husserlova neskončna naloga danes vse manj dojeta kot neodložljiva resnična naloga.

Toda ali se tu ne motimo? Husserlova misel ima danes vendar ogromen vpliv in zelo velik pomen. Fenomenologija oz. transcendentalno-fenomenološka filozofija je danes razširjena po vsem svetu. Njene zelo številne pristaše in raziskovalce družijo mednarodno fenomenološko združenje, katerega centrala je v Leuvenu in ki ima podružnice v številnih državah po svetu. Izdajanje Husserlovih rokopisov, ki je še vedno v teku, podpira posebna organizacija združenih narodov UNESCO. Dalo bi se celo reči, da dandanes razen **fenomenološke** misli svet ne premore resnejše in celovitejše filozofske misli **kot pristno in čisto filozofske**.

Vendar ali razširjenost kake misli, številnost njenih pristašev, številnost raziskav te ali one posebne fenomenološke problematike itd. filozofsko sploh kaj tehta? Skoraj nič, zakaj filozofska misel ne more pristati na kako »demokratično« štetje glasov zase ali proti sebi. In ker je tako in iz ozira na prejšnje pomisleke, se nam poraja vprašanje, kako je pravzaprav s to »neskončno nalogo« Husserlove

<sup>9</sup> Husserliana Bd. I, Strasserjev Uvod, str. XXVII—XXVIII.

filozofije, z zgodovinsko teleologijo evropskega človeštva, s svetovno-zgodovinskim pomenom fenomenološke filozofije, kakor se je razkrila Husserlu.

Odgovor na naše prvo vprašanje o razliki fenomenologije in transcendentalno-fenomenološke filozofije dobimo po naši domnevi iz primerjave Husserlove »fenomenologije« pred in po njenem »preoblikovanju v novo obliko transcendentalne filozofije«. Omenil pa sem že, da se navzven začena ta premik v Husserlovem filozofskem prizadevanju z izidom prve knjige »Idej« leta 1913. Pred tem je Husserl izdal svoje znane »Logične raziskave« leta 1900—1901.<sup>10</sup> Fenomenologijo pred njenim preoblikovanjem moramo torej po vsem videzu iskati prav v »Logičnih raziskavah«. Prvi zvezek, »Prolegomena k čisti logiki«, prinaša podrobno izveden dokaz o popolni nevzdržnosti psihologizma v logiki. Ta Husserlov obračun s psihologizmom v logiki je obenem obračun s takratnimi prevladujočimi psihologističnimi pojmovanji logike in je v tem pogledu še danes prav tako pomemben kot ob prvem izidu. Za naše vprašanje pa ni najbolj pomemben, saj je za fenomenologijo pomemben drugi del, ki je vseboval šest »raziskav«.<sup>11</sup> Od teh je fenomenološko najpomembnejša prav VI. raziskava, ki prinaša »Elemente fenomenološke pojasnitve spoznanja«. Ker v našem zapisu ne bo mogoče podrobno razviti razlike med fenomenologijo in transcendentalno-fenomenološko filozofijo, smo tu dolžni opozoriti na to, da je za naše vprašanje relevantna predvsem **prva izdaja** »Logičnih raziskav« (iz leta 1900—1). Husserl je namreč drugo izdajo (leta 1913) močno predelal, pri čemer je ta »predelava« pravzaprav poskus možne uskladitve »Logičnih raziskav« (predvsem drugega zvezka) s tistimi vpogledi, ki jih je Husserl razvil v »Idejah« I. O teh pa smo rekli, da so že zajete v odločen premik k transcendentalno fenomenološki filozofiji. Lahko bi torej rekli, da gre — kjer je to le bilo mogoče — Husserlu za »transcendentaliziranje« prvotnih »Raziskav«. Od tega posega je bila po čudnem naključju obvarovana le zadnja, za naše vprašanje najpomembnejša **VI. raziskava**, ki leta 1913 ni bila ponatisnjena, ker je Husserlu ni uspelo predelati. Husserl je bil namreč 1913. leta na podlagi svojih Idej tako nezadovoljen s VI. raziskavo, da mu je ni bilo mogoče več niti predelati, temveč bi jo moral skoraj v celoti na novo napisati. Ker tega takrat zaradi zaposlenosti z drugo problematiko ni zmožel, VI. raziskava pri prvem ponatisu 1913. ni izšla in jo je Husserl »na prigovarjanje prijateljev tega dela«<sup>12</sup> v glavnem nepredelano ponatisnil šele po prvi vojni leta 1921 v posebnem zvezku in nato spet leta 1922 ob tretji in vseh naslednjih izdajah (kot drugi del II. zvezka) »Logičnih raziskav«. Husserl sam je imel svojo VI. logično raziskavo »...v fenomenološkem oziru za najpomembnejšo«.

<sup>10</sup> »Logische Untersuchungen« Bd. I 1900, Bd. II 1901 izšla pri Max Niemeyer Verlag v Halle a. d. Saale. Prvi ponatis že predelanih »Raziskav« je izšel leta 1913 (brez 6. raziskave), drugi 1921, nato 1922, 1928 in peti ponatis 1968.

<sup>11</sup> Te so: I. Izraz in pomen; II. Idealna etnost species in novejšje abstrakcijske teorije; III. Nauk o celoti in delu; IV. Razlika samostojnih in nesamostojnih pomenov in ideja čiste gramatike; V. O intencionalnih doživljajih in njihovih »vsebinah«; VI. Elementi fenomenološke pojasnitve spoznanja.

<sup>12</sup> Glej Husserlov »Predgovor« k temu delu »Logičnih raziskav«, str. IV.

Za nas je sedaj zanimivo vprašanje, kaj je Husserl počel od izida »Logičnih raziskav« pa do izida »Idej«, tj. med leti 1900—1913, saj se je v tem času njegova fenomenologija premaknila v transcendentalno-fenomenološko filozofijo. Iz tega časa je danes javnosti dostopen tekst petih predavanj v Göttingenu pod naslovom »Ideja fenomenologije«,<sup>13</sup> ki jih je Husserl napisal leta 1907, prvi še nejasni začetki pa segajo v leto 1905.<sup>14</sup> Ta götingenška predavanja označujejo radikalen Husserlov obrat k transcendentalni fenomenologiji, so predhodnica »Idej« in vsega nadaljnjega Husserlovega teoretičnega prizadevanja tja do »Kartezijanskih meditacij«, saj Husserl ni več stopil s poti, ki jo je ubral s temi predavanji.

Toda predno je Husserl našel to pot, je bil v hudi osebni filozofski zagati oz. **krizi**, ki je nastopila nekaj let po izidu »Logičnih raziskav«. Walter Biemel v svojem uvodu k »Ideji fenomenologije« govori že kar o obupu, iz katerega da je Husserl takrat iskal pot. S tem v zvezi navaja iz Husserlove beležnice naslednji Husserlov zapis (nastal 25. IX. 1906), ki zelo jasno osvetljuje tedanje Husserlovo krizo in iskanje: »Na prvem mestu imenujem splošno nalogo, ki jo moram rešiti zase, če naj se sploh lahko imenujem filozofa. Mislim na neko **kritiko uma**, na kritiko logičnega in praktičnega uma, sploh uma, ki vrednoti. Ne da bi si prišel v splošnih potezah na jasno o pomenu, bistvu, metodah, poglobitnih vidikih kritike uma, ne da bi domislil, zasnoval, utrdil in utemeljil obči zasutek zanjo, resnično in resnicoljubno ne morem živeti (kann ich wahr un.' wahrhaftig nicht leben). Muk nejasnosti, sem in tja blodečega dvoma sem se naužil zadosti. Moram priti do notranje trdnosti. Vem, da gre pri tem za veliko in največje, vem, da so na tem propadli veliki geniji; in če bi se hotel primerjati z njimi, bi moral že vnaprej obupati...«<sup>15</sup>

Husserl govori o »kritiki uma«, ker je prav v tistem času podrobneje preučeval Kanta in prav iz teh preučevanj je po Biemelu vzniknila ideja o fenomenologiji kot transcendentalni filozofiji. V tem ima Biemel gotovo prav. Vendar je Husserl v »Kartezijanskih meditacijah« omenil, da je »študij Descartesovih Meditacij neposredno vplival na preoblikovanje že nastajajoče fenomenologije v novo obliko transcendentalne filozofije«. Je mar Husserl mislil pri tem na nastanek svojih »Kartezijanskih meditacij«? Mnogo verjetneje je, da je imel v mislih svoj transcendentalni preobrat v letih 1906—7, o katerem pričajo götingenška predavanja »Ideja fenomenologije«, kjer pravi zelo jasno: »Če je postalo nejasno ali dvomljivo, kako je mogoča utemeljenost spoznanja, in če nagibamo k dvomu, ali je kaj takega sploh mogoče, moramo imeti nazprej pred očmi nedvomne primere spoznanj ali možnih spoznanj, ki zares zadevajo svoje spoznavne predmete, oz. bi jih zadevala. Na začetku ne smemo sprejeti nobenega spoznanja za spoznanje, ker bi sicer ne imeli nobenega možnega ali, kar je isto, smiselnega cilja. Tukaj nam neki začetek ponuja **Descartesov premislek dvoma**: bit **cogitatio**, doživljaja med doživljanjem in v preprosti refleksiji o njem, je nedvomna; zreče

<sup>13</sup> Izšlo v Husserliana Bd. II, 1947.

<sup>14</sup> O tem pravi Walter Biemel v uvodu k »Ideji fenomenologije«: »Prvi nastavek za idejo **redukcije** najdemo že poleti 1905 v takoiimenovanih **See-felder Blättern**. — Husserliana Bd. II, uvod, str. VIII.

<sup>15</sup> Husserliana Bd. II, uvod, str. VII—VIII.

direktno dojetje in imetje **cogitatio** je že spoznavanje, **cogitationes** so prve absolutne danosti.<sup>16</sup>

Kartezijanski **cogito** nastopa spet v »Idejah« I leta 1913. Pa tudi v svojih predavanjih leta 1923—24 (»**Erste Philosophie**«) Husserl izrecno navezuje na Descartesov začetek, ko pravi: »Na drugem mestu imenujem **Descartesa**. Njegove **Meditationes de prima philosophia** pomenijo v zgodovini filozofije popolnoma nov začetek s tem, da z doslej nezaslišanim radikalizmom poskušajo odkriti absolutno nujen začetek filozofije in črpati ta začetek iz absolutnega in popolnoma čistega samospoznanja.«<sup>17</sup>

V götingenških predavanjih 1907 najdemo torej že jasno izdelan splošen obris centralne problematike transcendentno-fenomenološke filozofije, ki odločno navezuje na Descartesov **ego cogito** in ki jo sestavljata predvsem dva problemska kompleksa: 1. **redukcija na kartezijansko razumljene cogitationes kot prve, absolutne, evidentne danosti** in s tem v zvezi izključitev veljavnosti vsake transcendentne biti ali »spoznanja« o taki »biti«; — ta dosledna transcendentna redukcija je **temeljni moment metode transcendentno-fenomenološke filozofije**; 2. **konstitucija spoznavne predmetnosti in predmetnosti sploh skupaj s samim jazom**; precizneje rečeno: razvidna izpostavitve, deskripcija te konstitucije v vseh njenih načinih za posebne vrste predmetnosti. S tem je povezano razlikovanje med pojavljanjem in **pojavnjajočim** (cogito — cogitatum), pri čemer je pojavljajoče evidentno imanentno dano kot **transcendenten predmet** v sferi absolutno nedvornih danosti (cogitationes) ter je tako razvidno zagotovljena **možnost spoznanja**.

Husserl torej odločno in popolnoma zavestno navezuje na Descartesa že na začetku svoje poti oziroma sprejema že tedaj temeljne Descartesove filozofske motive. Da je — po Biemelu — Husserl ob študiju Kanta našel idejo transcendentno-fenomenološke filozofije, ki jo v svojih takratnih zapisih celo imenuje kritika uma (Kritik der Vernunft), ki pa jo vendarle tako izrecno navezuje na Descartesove miselne motive, je razumljivo le iz tega, ker je v bistvenem smislu tudi Kantova filozofija notranje pristno zavezana »kartezijanskim« motivom. Descartes prav s svojim obratom k samogotovosti subjektivitete subjekta velja za očeta novoveške filozofije.

Predno se vrnemo k našemu prvemu vprašanju, naj opozorim na neko nenaključno zvezo med Husserlovim zadnjim poglavitnim delom »**Kriza evropskih znanosti in transcendentna fenomenologija**« 1937. leta in prej omenjeno Husserlovo hudo osebno filozofsko krizo pred najdenjem ideje transcendentno-fenomenološke filozofije leta 1906. Tekst »Kriza«, kot smo videli, šele dejansko zgodovinsko utemeljuje »Kartezijanske meditacije«, ki jih je Husserl nameraval predelati v svoje poglavitno filozofsko delo, tj. v **dovršen** zasnutek transcendentno-fenomenološke filozofije. Na drugi strani vidimo, da je Husserl sam premagal svojo osebno filozofsko krizo z najdenjem ideje transcendentno-fenomenološke filozofije. Očitno tu ne gre le za kako prazno analogijo, za našo naključno domislico ali golo zanimivost. Kaj je namreč poglavitna misel Husserlove »Križe«? To, da se je evropski racionalizem povnanjil v naturalizem in objektivizem, ki prinašata s seboj skepticizem in razkroj znanosti ter nazadnje razkranje celotnega evropskega človeštva, ogrožanje možnosti njegovega

<sup>16</sup> Husserliana Bd. II, str. 4.

<sup>17</sup> Husserliana Bd. VII., Erste Philosophie I, str. 8.

**bivanja.** V tem je za Husserla kriza celotne **evropske kulture**, to je njena notranja razkrajajoča **negotovost**. In Husserlova neznosna **osebna** filozofska kriza so muke nejasnosti, sem in tja blodeči dvom, notranja **negotovost**, ki mu prav tako v temelju razjeda možnost osebnega bivanja (kann ich wahr und wahrhaftig nicht leben). Torej je treba reči, da je Husserlova osebna kriza pravzaprav individualna zgodovinska izkušnja neke globoke obče zgodovinske krize evropskega bivanja. O tem priča tudi tale misel iz njegovih predavanj 1923—24 pod naslovom »**Prva filozofija**«: »Kjer gre, na katerem koli kulturnem področju že, za radikalno in univerzalno reformo, tu je gonilna sila neka globoko vzgibavajoča duhovna nuja; obče duhovno stanje izpolnjuje duha s tako globokim nezadovoljstvom, da v njegovih sedanjih oblikah in normah ni več mogoče živeti naprej.«<sup>18</sup> Iz te »svoje« krize je torej Husserl iskal pot in jo našel v obnovi pristnega evropskega racionalizma, katerega bistvene motive povzema in razvija transcendentalno-fenomenološka filozofija. Ideja te filozofije, ki je nastala 1907 kot preboj Husserlove osebne krize, torej nikakor ne more veljati za kako naključno, zgolj Husserlovo domisljico, izmislek v trenutku, ko ta »zasebni posameznik« ni več vedel, kaj bi počel in česa bi se lahko trdno oprijel, temveč se odkriva v nji in z njo neka njena usodnejša nuja — kot pač v vsaki **pristni** evropski filozofiji. Če se ozremo nazaj; ali ni Kantova kritična transcendentalna filozofija odgovor na Humovo **skepso**, torej pot iz razkrajajoče in ogrožujoče notranje negotovosti, v katero pelje humovski načelno prav tako iz naturalizma izhajajoči dvom, ki ga Kant imenuje »razkrajajoča filozofija«, in ki ga je po njegovi lastni besedi »prebudila iz dogmatičnega dremeža in dala njegovim raziskavam na polju spekulativne filozofije popolnoma drugo smer«;<sup>19</sup> mar se z Descartesom ni zgodilo na las podobno, če pravi: »Znašel sem se namreč zapletenega v toliko dvomov in zmot, da mi moje prizadevanje po uku ni prineslo, kakor se mi je zdelo, nobene druge koristi mimo te, da se mi je bolj in bolj odkrivala moja nevednost.«<sup>20</sup>

Že to opozorilo zadostuje, da zavrremo poskus razumetja Husserlovega pojmovanja **krize** (v tekstu »Krizi«, ki je nastal po letu 1934) morda le iz svetovne gospodarske krize 1929—1933 ali prejšnjih gospodarskih kriz. Taka razlaga bi namreč obseg problema nujno nedopustno zožila in povnanjila na površino. Zanimivo pa bi morda bilo raziskati notranje zgodovinsko-bistveno razmerje med Husserlovim pojmovanjem **krize** evropskega bivanja kot **odtujitve** pristni racionalnosti in Marxovo teorijo odtujitve. Seveda bi morala taka raziskava, če naj bi zares zadevala raven problema, potekati brez nekritičnega sprejemanja dogmatično-marksistične formule razlaganja po shemi baza-nadgradnja.

Prej dano opozorilo torej nakazuje, da ima tako Husserlova identifikacija in lokacija bistva evropske (in s tem danes planetarne) **krize** kakor tudi način utrtja **poti** iz nje svoje globlje zgodovinske korenine. Potemtakem ne bi bilo primerno stvári, če bi mislili, da je Husserlov opis evropske krize morda le »projekcija Husserlovih osebnih težav na svet« ali zgolj neka Husserlova »razlaga sveta«, saj je taka misel mogoča le na podlagi naivnega naturalizma in nikoli ne zadeva ravni problema. Pot iz krize se Husserlu razkrije v transcen-

<sup>18</sup> Husserliana Bd. VII., Erste Philosophie I, str. 7.

<sup>19</sup> Glej: Kant: Prolegomena, predgovor.

<sup>20</sup> Glej: Descartes: Razprava o metodi, Prvi del 4/

dentalno-fenomenološki filozofiji. Klic **fenomenologije** je: »k stvaram samim«. Husserlu se je 1907 leta ta »stvar sama (tisto, kar je odlikovani, **nujni**, nepoljubni »predmet« fenomenologije) pokazala v **transcendentalni subjektiviteti** čistega **ego cogito** in njegovih čistih **cogitationes**, kar je obenem pomenilo povzetje temeljnih miselnih motivov evropske novoveške filozofske tradicije. **Pokazanje** te »stvari«, tj. izpostavitve transcendentalne subjektivitet kot nujnega prvega »objekta« fenomenologije (kar jo dela za transcendentalno filozofijo), je nakazalo pot iz krize, možnost njenega aktivnega premaganja s strani subjekta (človeka). Heideggerju se je na začetku njegove miselne poti, ko je bil še Husserlov učenec, postavljalo vprašanje: »Od kod in kako se določa, kaj je treba po principu fenomenologije skusiti kot 'stvar samo'«. <sup>21</sup> To nenavadno Heideggerjevo vprašanje je bilo odločilno za vso njegovo miselno pot. Vendar pri tem ne smemo domnevati, da je to, kar se v smislu tu postavljenega vprašanja komu pokaže kot odločilna, prva »stvar« za fenomenološko gledanje, v tem svojem **pokazanju** odvisno od njegove volje, npr. od njegove lastne intencije, ki jo lahko sam poljubno uravnava. To bi namreč pomenilo, da so si misleci sami svojevoljno izmislili svoje velike teme.

#### IV.

Da bi v našem zapisu vsaj do neke mere označili razliko med fenomenologijo in transcendentalno-fenomenološko filozofijo ter tako nakazali odgovor na naše prvo vprašanje, strnimo najprej poglobilne momente razvite transcendentalno-fenomenološke filozofije (torej Husserlovih »Kartezijanskih meditacij«).

Dva vseobsežna problemska kompleksa transcendentalno-fenomenološke filozofije vidimo v **redukciji** in **konstituciji**. Izhodno konstatirani fakt te filozofije je vsesplošna spoznavna negotovost in s tem ogroženost bivanja evropskega človeštva, **kriza**. Iz tega izhaja iskanje na sebi prve apodiktično evidentne biti, na kateri bi se lahko z gotovostjo gradila zgradba vsega spoznanja. Sledi izpostavitvev in utemeljitev transcendentalno-fenomenološke **redukcije** na čisti **ego cogito** oz. na **transcendentalno subjektiviteto** kot polje novega, transcendentalnega, **apodiktično evidentnega** samoizkustva. Pot pelje naprej v razkritje **predmetno-konstitutivne funkcije** subjektivitete (jaza): najprej v deskripcijo konstitucije imanentno transcendentne predmetnosti (sveta oz. kar koli bivajočega) čistega jaza, nato v deskripcijo **geneze** jaza samega, pri čemer morajo imeti te deskripcije vseskozi dosledno **eidetski** značaj. V dosledno izpeljani deskripciji geneze jaza, ki zajema vse konstitucije sploh, izstopi transcendentalna **intersubjektiviteta** skupnosti jazov, ki šele konstituira zares **objektivni** — skupni — svet. Celotnost tako z apodiktično evidenco izpostavljenega razmerja **intersubjektiviteta** — **objektivni svet** načelno zajema in utemeljuje absolutno VSE, kar kakor koli JE, in ta **izpostavitvev** (ta univerzalna, **vse** zajemajoča deskripcija) je dognana **transcendentalno-fenomenološka filozofija**. Husserl jo ima tudi za transcendentalni idealizem, najvišjo zamisljivo obliko racionalnosti in jo razume kot rešilno pot iz krize.

Imajoč pred očmi celoto Husserlove transcendentalno-fenomenološke filozofije, se bomo dandanes najbrž zaman ozirali po svetu

<sup>21</sup> Heidegger: Zur Sache des Denkens, str. 87.

za kakim drugačnim novim zasnutkom filozofije **kot čiste in pristne filozofije**, ki bi sploh bil kakorkoli primerljiv s Husserlovim. In vendar — parafrazirajoč Husserlovo lastno misel (Kart. med. § 2) glede **Descartesovih meditacij** — lahko tudi dandanes, skoraj pol stoletja po nastanku **Husserlovih**, še vedno rečemo: pomisleka vredno je vsekakor to, da so se pozitivne znanosti, ki naj bi vendar s temi meditacijami dobile absolutno racionalno utemeljitev, zanje tako malo brigale in se danes dozdevno sploh ne brigajo več zanje. Za kaj se sploh še brigajo? Se je tedaj nam še vedno treba brigati zanje in kako?

Kako je s **fenomenologijo** v Husserlovih »Logičnih raziskavah«, torej pred njenim preoblikovanjem v to filozofijo? Na domnevo, da bomo v »Logičnih raziskavah« našli fenomenologijo samo, nas je napeljala Husserlova beseda o »**preoblikovanju** nastajajoče fenomenologije v novo obliko transcendentalne filozofije«. Toda če vzamemo v roke »Logične raziskave«, bomo zaman iskali v njih fenomenologijo samo. Namesto tega skušajo logične raziskave raziskati temelje logike in v tej svoji nameri seveda daleč presegajo samo logiko, saj zajemajo pravzaprav celotno spoznavno teorijo. Tudi VI. raziskava, ki jo ima Husserl sam »v fenomenološkem pogledu za najpomembnejšo«, nima za temo same fenomenologije kot take, temveč prinaša »elemente **fenomenološke pojasnitve** spoznanja«. Husserlu gre torej v Logičnih raziskavah za neko spoznavno kritiko, ko pravi: »... upamo, da smo razkrili najgloblje in po njihovi naravi prve fundamente spoznavne kritike«. <sup>22</sup> Kljub temu sta ta **pojasnitev** in ta **kritika** karakterizirani kot **fenomenološki**, kar spet pomeni, da **fenomenološkost** karakterizira in prežema celoto Logičnih raziskav, ne da bi tu sama kot taka bila tematizirana. Potemtakem je treba tudi korigirati našo domnevo, da je Husserl pri predelavi Logičnih raziskav »transcendentaliziral« **fenomenologijo samo**. Če namreč Logične raziskave niso imele za temo fenomenologije same kot take, je Husserl tudi ni mogel »transcendentalizirati« v svojem transdentalno-filozofskem obratu 1906, saj je ta lahko zajel le njegova spoznavno-teoretična prizadevanja. Med Logičnimi raziskavami in poznejšo Husserlovo transdentalno-fenomenološko filozofijo torej tako glede tematične (ne-)eksplicitiranosti same fenomenologije kot **fenomenologije** kakor tudi glede njenega bistvenega — čeprav implicitnega — pomena ni razlike.

Podobno situacijo bi našli tudi pri Husserlovih predhodnikih. Brentano v svoji »Psihologiji z empiričnega stališča« govori o psihičnih fenomenih in misli s tem na tisto, kar je v človeški psihi dano običajni introspekciji, kar se tu kaže oz. pojavlja in je tako dostopno deskripciji; torej tudi tu fenomenologija **kot taka** sploh ni tema. Heglova »fenomenologija« opisuje pot oblikovanja duha od njegovih začetnih pojavnih oblik (čutnosti) do absolutnega vedenja in si pri odgovoru na naše vprašanje z njo prav tako ne moremo pomagati. Kant uporablja besedo fenomenologija v zvezi z označevanjem vnanjih čutnih pojavov (empiričnega). Nasploh velja fenomenologija za »**nauk o pojavih oz. pojavljanju**«. Če bi zbrali vse historično dane teorije, ki se tako ali drugače povezujejo z imenom »fenomenologija«, bi se morali začuditi, da je v zvezi s tako različnimi »stvarmi« mogoče govoriti o fenomenologiji, do nje same pa tako ne bi prišli.

<sup>22</sup> Logične raziskave, drugi zvezek, II. del, uvod str. 7. izdaja leta 1968.



Tako smo torej zašli glede fenomenologije same kot take v nepričakovano zagato, ko se nam je pot, po kateri smo nameravali priti do nje, nenadoma izgubila. Slutimo sicer, da je fenomenologija sama nekako »vprežena« v voz Husserlove transcendentalne filozofije ali v »voz« njegove spoznavne teorije (Log. raziskave), v »voz« Brentanove empirične deskriptivne psihologije ali celo v »voz« Heglovega absolutnega védenja itd. Kaj je pri vsem tem fenomenologija sama, kaj naj bi pomenila splošna označitev »**nauk o pojavih**«, ni jasno.

Zdi pa se, da je rešitev našega problema prav lahka, saj je fenomenologija sama, ki jo tu iščemo, in ki je lahko »vprežena« v tako različne »vozove«, očitno le neka **metoda** in prav zato mnogotero uporabna. Ker je torej le metoda, v Husserlovih delih sama ni tematično prisotna, čeprav docela obvladuje in prežema njegova dela. Vendar kaj je tedaj ta metoda, kaj je bistvo fenomenologije kot »metode«, je prav tako še nejasno; kaj šele, da bi jo že znali tudi uporabljati.

Morda nam analiza same besede »fenomenologija« lahko odpre kako pot. Njen etimološki izvor moramo iskati v dveh grških besedah: **phainómenon** in **lógos**. Beseda **phainómenon** pomeni to, kar se samo po sebi kaže, beseda **lógos** pa nasploh pomeni govor. »Fenomenologija« bi torej pomenila »izrekanje tistega, kar se sámo po sebi kaže«. Potemtakem fenomenologija v tem smislu ne bi mogla biti nikakršen »**nauk**« ali »**znanost**« o pojavih, temveč kvečjemu neka **možnost** zanjo. Prav tako po tem besedno-izvornem pomenu »fenomenologija« ne more biti nauk o »**pojavih**«, saj leži v sami besedi »**pojavn**« ta pomen, da se tisto, kar se pojavlja, samo po sebi ravno **ne** kaže, ker se javlja po drugem, ki se sámo po sebi kaže; fenomenologija pa je le izrekanje tega, kar se **sámo po sebi kaže**.<sup>23</sup>

Čeprav z nakazano etimologijo besede »fenomenologija« še ni pojasnjeno tisto, kar velja v Husserlovih delih za vse obvladujočo fenomenološko metodo, pa se nam je s tem vendarle pokazalo neko jedro, ki zbira in povezuje različne Husserlove skope, vedno le v zvezi z drugo tematiko dane označitve fenomenološke metode, t. j. fenomenologije same kot take.

Prvo pri Husserlu je: »Mi hočemo iti nazaj k ‚stvarem samim‘. Ob polno razvitih zorih (Anschauungen) hočemo uvideti; to tu v aktualno izpolnjeni abstrakciji dano je zares in dejansko to, kar menijo besedni pomeni v izjavni postavi...«<sup>24</sup> Nemška beseda **Anschauung** pomeni zrenje in zreno, zor; je **intuitivno**, neposredno zagledano pred vsako pojmovnostjo, mišljenjem oz. besednim opisom. Zato Husserl tudi pravi: »Fenomenologija ne govori o kakih stanjih animaličnih bitij (...) fenomenologija govori o zaznavah, sodbah, občutkih itd. **kot takih**, o tem, kar le-tem pripada **a priori**, v brezpogojni splošnosti, prav kot **čistim** posameznostim čistih vrst, o tem, kar je mogoče uvideti izključno na podlagi čisto intuitivnega dojetja ‚bistev‘...«<sup>25</sup> Tu moramo opozoriti na to, da Husserlu ne gre za same zaznave, sodbe, občutke itd., temveč za le-te **kot take**, kot bistva sama; vendar ne za bistvo občutka itd., temveč za **občutek kot bistvo**; v KAKO zagledanja tega je fenomenologija. **Fenomenološki** postopek (torej način fenomenologije kot take, ta KAKO) Husserl zato ostro razlikuje od psi-

<sup>23</sup> Glej o tem izčrpnješo Heideggerjevo analizo v *Sein und Zeit*, § 7.

<sup>24</sup> Logične raziskave, drugi zvezek, uvod str. 6.

<sup>25</sup> Prav tam, str. 18.

hološko-deskriptivnega postopka, ko pravi: »... fenomenologija ravno ni deskriptivna psihologija, njena nje lastna 'čista' deskripcija — tj. na podlagi eksemplaričnih posameznih zorov doživljajev (...) izvajano zagledanje bistva (Wesensschauung) in deskriptivno fiksiranje zagledanih bistev v čistih pojmih — ni empirična (naravoslovna) deskripcija, saj izključuje naravno izpolnjevanje vseh empiričnih (naturalističnih) apercepcij in postav.«<sup>26</sup>

Z besedo »čista deskripcija« Husserl tu še nima v mislih »transcendentalne«; čista pomeni tu še: izvedena samo iz tistega, kar se gledanju neposredno samo po sebi kaže, in tako docela prosta vseh mogočih ne-na-stvari-zagledanih primesi (vnaprejšnjih mnenj, predsodkov itd. o nji).<sup>27</sup> V tem leži fenomenološkemu postopku lasten princip **brezpredpostavnosti**: »Princip brezpredpostavnosti (Voraussetzungslosigkeit) pa po našem prepričanju noče reči nič več kot strogo izključitev vseh izjav, ki jih ni mogoče popolnoma **fenomenološko** realizirati.«<sup>28</sup> **Fenomenološko** realizirati se pravi sedaj: zagledati in izreči, kar se samo po sebi kaže in **kakor se kaže**, brez vsakih tujih primesi. Kar pa je zagledano v taki čisti intuiciji, je za Husserla vedno **bistvo**, zato tako zagledanje bistev imenuje Wesensintuition ali Wesensschau in besedno oz. pojmovno fiksiranje tako intuitivno zagledanih bistev imenuje **eidetska deskripcija**, ki jo je na kratko označil v »Kartezijanskih meditacijah«.

Sele z **eidetsko** deskripcijo dobijo torej pri Husserlu fenomenološki opisi značaj **bistvene splošnosti**, brez katere nobena filozofija ni mogoča. Prav na načelni ravni eidetske deskripcije je mogoče Husserlu z metodo redukcije pridobljeno transcendentalno subjektiviteto (vse njene strukture in akte) izpostaviti v **bistveni splošnosti**, tj. kot **zagledanje čistih bistev** in ji tako zagotoviti tisto digniteto, ki jo dviga na raven filozofije, tj. na raven univerzalnega, apodiktičnega, nujnega, apriornega spoznanja bivajočega v celoti. Zato Husserl tudi pravi, ko v »Kartezijanskih meditacijah« uvaja **eidetsko** deskripcijo, da gre tu za »... fundamentalni metodični vpogled, ki — enkrat dojet — prežema celotno metodiko transcendentalne fenomenologije (in prav tako metodiko na prirodnih tleh stoječe čiste psihologije notranjosti).«<sup>29</sup>

Husserl je svojo metodo deskripcije označil kot »**eidetsko**«. Ta beseda je skovana po grški besedi εἶδος, ki pomeni **izgled** in **gledanje** obenem. Pozneje je v filozofiji εἶδος veljal za **bistvo**; »eidetska metoda bi bila potemtakem pri Husserlu najprej »**bistvogledje**«; in ker je bistvo veljalo v evropski filozofiji za **to splošno**, ki da je po veljavni tradiciji dano le v abstrahiranih-generaliziranih umskih pojmih, bi »bistvogledje« tedaj izrekalo »gledanje splošnega«, »gledanje abstraktnih splošnih pojmov«; torej nekaj, kar je v evropski filozofiji do Husserla veljalo za nemogoče, prav ker so bili splošni pojmi (vsaj v času po Heglu) razumljeni le kot generalizirane abstrakcije. »Eidetska deskripcija« hoče torej reči, da je mogoče bistva — to »splošno« — gledati in **opisovati**, kar je za omenjeno tradicijo docela narobe.<sup>30</sup> Seveda se tudi nam postavlja vprašanje, kako je pravzaprav s to stvarjo.

<sup>26</sup> Prav tam, str. 18.

<sup>27</sup> Prav tam, str. 11.

<sup>28</sup> Prav tam, str. 19.

<sup>29</sup> Kart. med. § 34.

<sup>30</sup> O tem glej tudi »Ideen...« I, § 18—22.

Husserl je možnost **eidetske** deskripcije izpostavil že v svojih »Logičnih raziskavah« (prav v tem je bil takrat tudi najmanj razumljen). Zanj je karakteristična in odločilna posebna svobodna variacija dojemanja česar koli, na poseben način naravnana pozornost. O tem pravi Husserl: »Ker je ta variacija mišljena kot evidentna, torej kot taka, ki v čisti intuiciji sama daje možnosti kot možnosti, je njen korelat neka **intuitivna in apodiktična zavest splošnosti**. Eidos sam je zagledano oz. zagledljivo splošno, čisto, **brezpogojno**, namreč z nikakršnim faktorom pogojeno, primerno svojemu lastnemu intuitivnemu pomenu. Stoji **pred vsemi pojmi** v smislu besednih pomenov, ki jih je kot čiste pojme treba prej njemu primerno oblikovati.« Iz skope Husserlove označitve eidetske metode v Kartezijanskih meditacijah vidimo, da je Husserl tu že docela enačil fenomenologijo in svojo transcendentalno filozofijo, saj je dal temu svojemu delu celo podnaslov »uvod v fenomenologijo«. Tako npr. pravi: »Če torej mislimo fenomenologijo, izoblikovano po čisto eidetski metodi kot intuitivno-apriorno znanost, tedaj vse njene raziskave bistva (Wesensforschungen) niso nič drugega kot razkrivanja univerzalnega eidosa **transcendentalni ego sploh**, ki zajema v sebi vse čiste možnostne preme mojeg faktičnega jaza in le-tega samega kot možnost. Eidetska fenomenologija raziskuje torej univerzalni apriorij, brez katerega si jaza in transcendentalnega jaza sploh ni mogoče misliti (...) Tako se dvignemo do metodičnega vpogleda, da je **poleg fenomenološke redukcije eidetska intuicija temeljna oblika vseh posebnih transcendentalnih metod**, da obe vseskozi določata zakoniti pomen transcendentalne fenomenologije.«<sup>31</sup>

Vendar, če je bistvo fenomenološke metode **eidetska intuicija** in na nji zasnovana deskripcija, iz tega še ne sledi, da transcendentalna fenomenološka filozofija eidetsko intuicijo in deskripcijo absolutno izčrpa. Prav tako pa s tem tudi še ni jasno razmerje med **eidetsko intuicijo-deskripcijo** in »izrekanjem tistega, kar se samo po sebi kaže« kot prej omenjenim besednim pomenom fenomenologije same. Zaslutiti je že mogoče, da je vprašanje tega razmerja izredno pomembno. Če eidos razumemo kot bistvo — in tako je to razumljeno tudi pri Husserlu — in s tem fenomenologijo kot eidetsko intuicijo-deskripcijo, tedaj smo fenomenologiji sami že tudi določili njeno »stvar«, horizont vseh njenih gledanj, namreč prav ta eidos, bistvo. S tem bi fenomenologija sama že bila »izrekanje **bistva**, kakor se samo po sebi kaže«. Iz prej navedenega citata sledi, da je to »bistvo« (eidos) prav **transcendentalni ego**, saj pravi Husserl tam, da so vse raziskave fenomenologije (mišljene seveda kot transcendentalno-fenomenološke filozofije) samo in edinole »... razkrivanja univerzalnega eidosa **transcendentalni ego sploh**...«. Ta ego je **univerzalno bistvo**, tj. vse, kar kakorkoli je, zajemajoče bistvo in kot tako podlaga **vsega**, kar je dostopno in o čemer je mogoče kar koli z gotovostjo vedeti; kot tako bistvo je ego pri Husserlu subjekt bivajočega v celoti (seveda to bivajoče mišljeno v smislu Husserlovega pojma iminentne transcendentnosti). Ker je torej pri Husserlu univerzalni eidos samo in edinole ta ego, je treba reči, da pri njem univerzalna eidetska intuicija-deskripcija pomensko docela sovpada z njegovo transcendentalno-fenomenološko filozofijo. Docela isto povedo tudi njegovi besedni obrati Wesensschau, Wesensintuition, Wesensforschung, Eidologie ipd., saj je v vseh teh **bistvo** navsezadnje v ego oz. v subjektu.

<sup>31</sup> Kart. med. § 34.

Toda **bistvo** v evropski filozofiji nikakor ni bilo vedno določeno kot ego oz. transcendentalni subjekt. To velja samo za novoveško filozofijo od Descartesu naprej. Pred Descartesom so bistvo imenovali *essentia* in še prej (po poznejših prevodih) *usia*, *eidos*; razumeli so s tem tisto, kar so jim pomenile besede *substantia*, *quidditas*, *forma*, *natura*, še prej *idea*, *energeia*, to ti *en ienai*. Vprašanje je sedaj, če **eidetska** intuicija ne zajema tudi bistvo v tistih določenostih, ki jih najdemo pred Descartesom. To ne bi bilo nemogoče, če pomislimo na Husserlovo VI. logično raziskavo, kjer je pred najdenjem svoje transcendentalne filozofije pokazal, da so celo kategorije in kategorična določila **zagledljivo** splošno. Sedaj je torej videti, da je pravzaprav vsaka pristna filozofija v svojem določanju bistva morala nekako ravnati v smislu **bistvogledja** ali eidetske intuicije, le da si te svoje možnosti ni razločno izpostavila in pojasnila. V tej domnevi nas potrjuje tudi dejstvo, da je npr. Hegel svoje prvo veliko delo imenoval **»fenomenologija duha«**. Prav tako je bistvo v vsej filozofiji univerzalno, vedno razumljeno kot to **po sebi prvo**, torej apriorno, pri Grkih imenovano **tò próteron tē phýsei**. Zato tudi Husserl pravi, da »eidetska fenomenologija raziskuje torej univerzalni apriorij.«

Z imenom **»bistvogledje«** oz. **eidetska intuicija** bi bila torej označena neka možnost in podlaga vsega evropskega filozofskega mišljenja kot **pristno in izvorno filozofskega**. Vsaktero **pojmovanje** bistva v zgodovini evropske filozofije bi se moglo samemu sebi zares izkazati in legitimirati le v bistvogledju ali eidetski intuiciji; brez nje bi bila vsa evropska filozofija slepa. **Eidetska** intuicija mora biti torej nekako vezana na filozofijo kot filozofijo. To zvezo med njima nam nakazuje sama beseda **»bistvogledje«**, gledanje bistva. Poudarek je na **gledanju**, katerega prva odlika mora biti po Husserlu brezinteresnost in čistost, tj. nezamotenost od vseh mogočih predsodkov in privzetih vednosti. Tako gledanje so grški filozofi imenovali **theoria**, v srednjeveški filozofiji (še prav do Hegla) pa *contemplatio* ali *speculatio*, *spekulacija*.

Tu se ne moremo spustiti v podrobno raziskavo zvez med bistvogledjem, *speculatio* in **theoria**, ker bi nas to odvedlo predaleč od naše teme. Opozoriti je treba na to, da Husserl ne govori le o eidetski intuiciji, temveč tudi o eidetski **deskripciji**. Deskripcija je opis, opis je izvorno **govor**. Pri Husserlu je odnos med intuicijo in opisom tak, da je intuicija (gledanje) osnovno in opis se mora v gledanju primeriti čisto gledanemu, se ravnati po njem in vse črpati iz njega. Husserl pravi: »Mi hočemo iti nazaj k »stvarjem samim«. Ob polno razvitih zorih (*Anschauungen*) hočemo uvideti: to tu v aktualno izpolnjeni abstrakciji dano je zares in dejansko to, kar menijo besedni pomeni v izjavni postavi...« Vse, kar opis pove, mora črpati iz zagledane »stvari same«. Ta govor torej prinaša na dan to, kar se samo kaže gledanju, tj. »stvar samo«. Kaj to pomeni: govor »prinaša na dan«; kaj in kje je ta »dan«. Namesto »na dan«, se pravi tudi »na svetlo«. Kar je tako na svetlem, nam je navzoče (pred očmi), je prisotno. Govor prinaša prisotno (intuitivno zagledano) v prisotnost. Temu so Grki rekli **ápo-phaino**, tak govor so imenovali **lógos apophantikos**; apofantični govor nam velja še dandanes za odlikovan način govora, namreč govor, ki nekaj izreka, spozna, izjavi, trdi. Vendar **phaino** ne pomeni le narediti vidno v ožjem smislu, pokazati vidu, temveč tudi narediti slišno »pokazati sluhu«; torej narediti kakorkoli že **prisotno**. Nenavadno pa je, da ta govor

(opis, deskripcija) pokazuje in kaže, kar se samo že kaže, saj **phaino** pomeni tudi, da nekaj samo po sebi pride na dan, se pokaže. Očitno je, da so intuicija ali gledanje, deskripcija ali govor, teorija, spekulacija in filozofija v nekem usodnem medsebojnem spletu, ki ima odločilen pomen za razumevanje tistega, kar se skriva za Husserlovo označbo lastne metode kot eidetske intuicije-deskripcije. Razumevanje fenomenologije same, ki smo jo označili kot izrekanje tistega, kar se samo po sebi kaže, se nam ob nakazanih izviri izgublja v nepregleden mrak. Najfundamentalnejša vprašanja o bistvu govora in mišljenja sploh so skrita v vsem tem.

Označitev fenomenologije same kot **eidetske** intuicije-deskripcije smo rekli, da veže fenomenologijo na filozofijo kot filozofijo. Če pa fenomenologijo samo skušamo razumeti kot **izrekanje tistega, kar se samo po sebi kaže**, je s tem nismo vezali več izrecno na kako filozofijo, temveč smo jo pustili v nji sami kot neki možnosti. To je možnost gledanja, teorije, ki jo odločilno karakterizira neka neogibna **distanca** med gledajočim in gledanim (med izrekajočim in izrečenim, med »očesom« in »stvarjo«, med besedo, pomenom in intuicijo).

Razumevanje fenomenologije same kot metode je bilo videti od začetka preprosto, zadeli pa smo na velike težave. Husserl sam govori o »... izrednih težavah strogo fenomenološke analize«. <sup>22</sup> Te težave, ki jih je več, so po Husserlu ravno v doslednem izpolnjevanju neke svobodne modifikacije navadnega gledanja in dojetanja, razumljenega seveda v najširšem smislu. To modifikacijo opiše Husserl takole: »Medtem ko predmete zremo, mislimo, teoretično presojava in pri tem postavljamo v katerekoli modalitete biti kot dejanskosti, naj našega teoretičnega interesa ne bi naravnali na te predmete, ne postavljali **njih** kot dejanskosti, tako kakor se v intenciji onih aktov kažejo ali veljajo, temveč narobe, ravno tisti akti, ki dotlej sploh niso bili predmetni, naj bi postali sedaj objekt dojetanja in teoretičnega postavljanja; v novih zrečnih in miselnih aktih naj bi jih obravnavali, jih v njihovem bistvu analizirali, opisovali, naredili za predmete empiričnega ali ideirajočega mišljenja. To pa je neka miselna smer, ki nasprotuje najčvrstejšim, od začetka našega psihičnega razvoja nenehno stopnjujočim se navadam. Odtod tisto skoraj neiztrebljivo nagnjenje k vnovičnemu padanju iz fenomenološke miselne drže nazaj v preprosto-objektivno, ...« Po Husserlu je torej »izvir vseh težav v profinaravni smeri zrenja in mišljenja, ki se jo zahteva v fenomenološki analizi.« <sup>23</sup>

Navedena Husserlova misel, ki je sicer blizu njegovi znani nam metodi postavljanja v oklepaje, čeprav slutimo neko **bistveno** razliko med njima, ta misel je presenetljiva. Če smo namreč rekli, da je fenomenologija izrekanje tistega, **kar se samo po sebi kaže**, izhaja sedaj iz navedene Husserlove misli, da izreka fenomenologija prav tisto, kar se navadno **sploh ne kaže**, saj namreč Husserl izrecno govori o »tistih aktih, ki dotlej sploh niso bili predmetni«, ki se torej niso kazali. Fenomenološka naravnost je neka modifikacija navadne naravnosti gledanja in v tej modifikaciji se zagleda oz. pokaže in izreka to, kar se **navadno** ne kaže samo. Šele na poseben način **modificiranemu** gledanju in mišljenju se to, kar se navadno ne kaže, pokaže samo po sebi in ga je tako mogoče izreči. Fenomenologija torej nikakor ne bi bila zgolj izrekanje tega, kar se navadno samo

<sup>22</sup> Logične razisk., drugi zv. Uvod, str. 9.

<sup>23</sup> Prav tam, str. 9—10.

po sebi kaže, temveč izrecno pravzaprav in predvsem šele **dopuščanje pokazanja (česa) po njem samem in izrekanje tistega samega, kar se navadno ne kaže**. Če ne bi bilo tako, tedaj v fenomenološki analizi oz. deskripciji sploh ne bi bilo tolikšnih težav; bistvo Husserlove eidetske deskripcije bi v celoti razumel vsak ob prvem srečanju z njo in za prisvojitve te »metode« ne bi bilo potrebno toliko vaj in naporov, kakor bi tudi vsakdo brez nadaljnega lahko sledil in razumel vse fenomenološke deskripcije. Tako pa smo zaradi naše čvrste privajenosti na nadavno, ko se srečamo s Husserlovo mislijo, pred uganko, kako narediti (izpolniti) tisti nenavadni premik ali modifikacijo vsakdanje navajene naravnosti gledanja in mišljenja v **fenomenološko naravnost**, kako izpolniti to zahtevo, saj je očitno, da brez tega ne bomo mogli zares razumeti nobene fenomenološko dognane misli, naj se nanaša na katero koli »stvar« že. Na to je opozoril Husserl sam, ko je zapisal: »Preveril in potrnil bo te vpoglede lahko samo tisti, ki je dosegel dobro privajeno zmožnost izpolnjevanja v onem protinaravnem habitusu refleksije čisto deskripcijo, torej pustiti fenomenološka razmerja čisto učinkovati nase. (...) Usposobljenost za takšen način raziskovanja si ni lahko prisvojiti in ga npr. ni mogoče nadomestiti ali pridobiti z nobeno še tako bogato šolanostjo v psihološkem eksperimentu.«<sup>34</sup>

Potemtakem sploh ni dovolj zgolj »teoretično zvedeti«, kaj je fenomenologija sama, da bi jo lahko uporabljali (bodisi pri razumevanju oz. presoji fenomenoloških spisov ali pri lastnih analizah), temveč je potrebno to zmožnost pridobiti z vajo, **»praktično«**. Analogija nam to lahko pojasni: ni dovolj le teoretično vedeti (čeprav z znanstveno natančnostjo), kako se plava, če gre za to, da je treba zares plavati; zares plavati se je mogoče naučiti samo v vodi.

Zato je razumljivo, da je Husserl zaradi obrambe pred nesmiselnimi napadi in nesporazumi, do katerih je prihajalo v zvezi z njegovimi »Logičnimi raziskavami« in poznejšimi »Idejami« opozarjal na težave in napore, ki so povezani z njegovo fenomenološko metodo: »Kdor hoče tu, kakor tudi v ‚Idejah‘, razumeti **pomen** mojih razlag, se seveda ne sme plašiti znatnih naporov — tudi ne napora ‚izključitve‘ svojih lastnih pojmov in prepričanj o enakih ali domnevno enakih temah. Napore pa zahteva narava samih stvari.« Kritika ali presoja fenomenoloških dognanj brez upoštevanja fenomenološke metode ni možna. Pa tudi: »Nobena naravoslovna ali psihološka učenost in nobena učenost v historičnih filozofijah ne more odvezati od naporov za prodor v fenomenologijo, dá jih tudi le olajšati.«<sup>35</sup>

V neki Husserlovi pripombi<sup>36</sup> spet najdemo namig, da fenomenologija pravzaprav ni zgolj izrekanje tega, kar se (navadno) samo po sebi kaže. Poglejmo si to mesto: »Če se držimo v okviru psihološke apercepcije, tedaj povzamé fenomenološko čisti pojem doživljanja vase neke psihične realnosti; natančneje rečeno, on se modificira v pojem **psihično stanje** nekega animalnega bitja (bodi fakične narave bodi kake ideelno možne, z ideelno možnimi ‚animalnimi‘ bitji — v zadnjem primeru torej ob izključitvi postavk bivanja [Daseinssetzungen]) (...) Glede na izključitev ali vključitev psihološke apercepcije dobijo tovrstne čiste analize zdaj čisto fenomenološki, zdaj psihološki pomen.« V tem Husserlovem pojasnilu se nakazuje neka raz-

<sup>34</sup> Prav tam, str. 11.

<sup>35</sup> Log. razisk. II, 2, str. vI.

<sup>36</sup> Log. razisk. II, 1, str. 369.

ličnost med fenomenološko in psihološko naravnostjo. Psihološka naravnost gledanja naj reprezentira tu navadno naravnost, saj je psihologija empirična znanost. Ob vodilu navedene Husserlove misli skušajmo vsaj približno opisati tisto, kar bistveno karakterizira fenomenologijo samo.

Husserl pravi: »Vse fenomenološke ugotovitve... je treba razumeti kot **ugotovitve bistva** (Wesensfeststellungen).«<sup>37</sup> Če opazujemo sami svoje psihične doživljaje, ne vidimo **bistev**, temveč prav svoje lastne psihične doživljaje. Svoje lastne, to pri Husserlu pomeni: v psihološki apercepciji ali navadnem samoopazovanju dane svoje vsebine. To so psihološki fenomeni, vendar ne **fenomenološki** fenomeni psihičnega. Neka **modifikacija** te introspekcije, te navadne naravnosti samoopazovanja, stori, da zagledamo to **videno** kot bistva. Kakšna je ta modifikacija in kako jo izpolnimo? Rekli smo, da je fenomenologija sama: **dopuščanje** pokazanja (česa) po samem sebi (kar se **navadno** sploh ne kaže) in izrekanje tako **dopuščeno** pokazanega, kakor se samo po sebi kaže. Modifikacija navadne naravnosti je ravno ta **dopustitev**. V navadni, privajeni nam naravnosti gledanja vase (psihološki introspekciji) **vidimo** kot to, kar se samo po sebi kaže, lastne doživljaje. Fenomenološka modifikacija navadne naravnosti **dopusti** ali omogoči, da zagledamo na oz. v tistem, kar se navadno samo po sebi kaže, nekaj, česar navadno **ne** vidimo, namreč **to videno samo kot bistvo**. Omenili smo že, da se nam v fenomenološki naravnosti ne pokaže npr. bistvo občutka (kot nekega doživljanja), temveč občutek sam kot bistvo. To je treba nekoliko pojasniti.

Modificirano (tj. fenomenološko) gledanje ne naredi oz. ne »povzroči« tistega, kar se njemu samo po sebi kaže (in kar se navadnemu gledanju ni kazalo), temveč mu le **dopusti**, da se sedaj samo pokaže. Torej ni modificirano gledanje samo podlaga biti z njim zagledanega. Gledanje uravnava subjekt gledanja — človek sam. Fenomenološka naravnost gledanja je za Husserla svobodna modifikacija navadne naravnosti gledanja. Če bi bilo modificirano gledanje vzrok biti z njim zagledanega, bi tako zagledano bilo rezultat subjektive samovolje. To pa ni tako, če spremenjena naravnost le **dopušča** samopokazovanje. Dalje moramo upoštevati, da je to, kar v navadni naravnosti gledanja vidimo kot samokažoče se, lastno doživljanje. »Lastni doživljanje« pomeni doživljanje tega konkretnega, realnega empiričnega posameznika tu kot nekega animalnega bitja, ki se do jema kot psihofizično enoto: to je torej posamezni doživljanje tega konkretno-animalnega bitja. Če zdaj nič več ne gledamo na tole: »posamezni«, »realni«, »konkretni«, »vsebina tega animalnega bitja« — kaj nam ostane? oz. bolje: kaj se sedaj pokaže? **Samo doživljanje kot tak**. Na tistem naključnem (»konkretni«, »realni«, »posamezni« itd.), v njem samem — on sam — se pokaže ono fundamentalnejše »KOT TAKO«, ki mu modificirana naravnost **dopusti**, da se samo po sebi pokaže. S tem je zagledano videno v svoji **bistvenosti**. Ker na njem ni nobene naključnosti, v svoji veljavi ni omejeno nanje, torej je v svoji veljavi splošno. V modusu »kot tako« zagledana bistvenost pa se ne kaže le kot samo po sebi razvidno splošno, temveč kot prav tako razvidno **apriorno**, saj se kaže kot pogoj, brez katerega ni mogoča nobena faktična določnost. Takó v svojem samopokazanju dopuščeno je dano čisto intuitivnemu gledanju kot **bistveno, splošno in apriorno**. Nazadnje moramo opozoriti na to, da pri tem ni treba

<sup>37</sup> Log. razisk. II. 1, str. 369.

misлити le na tisto, kar se kaže psihološki introspekciji, temveč velja enako tudi za tako imenovane vnanje predmete. Tako npr. modificirana naravnost opazovanja konkretno-realnega kosa papirja dopusti, da se ta določno-realna bela barva tega določno-realnega kosa papirja pokaže v modusu »belina kot taka« in s tem kot intuitivno neposredno dano bistvo. Ta **belina** tedaj ni zgolj kak abstrahirano-generalizirani splošni pojem ali simbolni znak. S tem pa še niso izčrpane vse možnosti modificiranja naravnosti gledanja. Gledajoč namreč belino kot tako, je možno modificirati to gledanje beline, ki dopusti, da se pokaže to, kar imenujemo »kvaliteta«. Ta »kategorija kvalitete« je tedaj zagledana in gledana (seveda po Husserlu v posebnih aktih) **kot taka** — kot bistveno splošna, apriorna — in torej ni rezultat abstrakcije in generalizacije iz empirične danosti, zgolj kaka prazna miselno-simbolna shema.

Vendar z vsem dosedanjim premislekom še vedno nismo dohnali poglobitvega, namreč **kako** modificiram navadno gledanje, kako zares izpolnim to nenavadno zahtevo, da bi tako dopustil samopokazanje tistemu, kar se navadno ne kaže. Najprej opozorimo na Husserlov princip brezpredpostavnosti gledanja in izrekanja. Ta zahteva, da se moram odpovedati vsaki možni vnaprejšnji vednosti, teoriji, predsojdu itd. o gledanem; takorekoč nag in brez vsega se moram **pustiti zadeti** od stvari same, pri čemer je »stvar sama« to, kar se samo po sebi kaže. Drugo: kar me tako zadeva, kar mi je tako intuitivno neposredno dano, to skušam primerno izreči, opisati. Do sem je stvar videti sila preprosta, vendar se od tu naprej močno zaplete.

Primerno opisati pomeni pri Husserlu: vse izrečeno črpati iz intuitivno neposredno danega, gledanega samega, tako, da bo vsak, kdor bo zavzel moje očišče, prav tako zadet in bo videl prav tako kot sem videl sam; moj opis bo lahko preveril in potrdil na »stvari sami«, na neposredno intuitivno danem. V tem pa je skrit fundamentalni problem vse fenomenologije. To bo namreč lahko uspelo le, če sva oba v nekem skupnem jezikovnem mediju in razumeva v njem in po njem vsaj načelno skladno besedne pomene. To pa ni vedno nujno skladno. Torej: kar z modificirano naravnostjo gledanja zagledamo oz. čemur dopustimo samopokazanje, tega nikakor ne bi bilo **nujno** imenovati **bistvo**. Popolnoma očitno je namreč, da imenujemo to takó pokazano z imenom »bistvo« le na podlagi neke tradicije poimenovanja, ki jo nosi in ki je po nji nošena evropska filozofija oz. metafizika. Neposredno intuitivno dano torej s takim imenovanjem že neogibno nekako **razložimo** iz metafizične tradicije govorjenja (določenosti govora), v katero smo sami od vsega začetka postavljeni. S tem pa je že bistveno prekršen princip **brezpredpostavnosti** gledanja in izrekanja neposredno intuitivno danega. Očitno je namreč, da je tako poimenovanje že možno »**popačenje**« intuitivno ugledanega. Toda pri tem je usodno prav to, da je to »popačenje« tako »temeljito«, da sploh **vidimo** samo še to, kar ta imenujoča beseda (vzeta iz omenjene tradicije) prikazuje, tj. kar spravlja na dan v smislu grškega *φασις*. Kaj in kako pa spravlja kaka pri opisu rabljena beseda na dan, je vnaprej določeno po tradiciji in po ustroju celote govora, iz katerega besedo poimenovanja intuitivno zagledanega jemljemo. S tem **neposredno intuitivno zagledano docela in brez ostanka (!) preide v pokazano besede in se obenem odteguje nazaj v svoje lastno**. V tem **prehodu** (odpravi) pa vlada možnost »pačenja« brez vsake možne rezerve. Ta prehod neogibno obvladuje ustroj celote govora, v katerega je govoreči nujno pred-postavljen (pri tem nikakor



nimamo v mislih le različne govorce). Potemtakem poimenovanje nikakor ni nedolžna stvar, med intuicijo in deskripcijo ali govor se vriva tako mahoma neka sredina, ki odloča o prehajanju intuitivno neposredno danega v govor, v opis, v navzočnost in določa tako sploh »kaj« videnega samega, vtem ko ga brez ostanka povzema vase. Ta sredina pa je docela nesamoumevna, **skoz in skoz vprašljiva**, saj že vnaprej odloča o tem, **kaj** to apofantično na-dan-prinašanje (ta govor) pokazuje kot to, kar se samo po sebi kaže, ne da bi pri tem samo stopilo na dan kot tako pred-določujoče, puščajoč obenem prosto pot videzu, kakor da je izrečeno (apofantično pokazano) — pri Husserlu opis ali deskripcija — določeno izključno le po nekem intuitivno neposredno danem samem, ki da pri tem fungira kot čista danost pred vsakimi besedno-pojmovnimi fiksacijami (pred govorom).

Radikalizirana zahteva po brezpredpostavnosti nas torej pripelje pred težaven problem. Vprašanje je namreč ali je to, kar modificirana naravnost gledanja pokaže, oz. čemur dopusti samopokazanje, mogoče poimenovati ali opisati brez vsake predpostavke (!) z besedami, ki jih jemljemo iz tradicije, vsekakor pa vedno iz obstoječega ustroja celote govora. Ali se tako sploh lahko znebimo »pedsodkov«? Prav tako je vprašanje, ali je tisto, kar imamo pri tem za neposredno intuitivno dano, tudi zares pred **vsakim** govornim fiksiranjem, njegova osnova, če govor sam kot *αποφωσις* že pokazuje, prinaša na dan. Tu smo pred centralnim problemom bistva govora in mišljenja sploh.

Še vedno pa ne vemo, kako je treba izpolniti zahtevo modificiranja navajene nam naravnosti gledanja, kako doseči fenomenologiji lastno gledanje. Prav tako tudi ne vemo, od kod prihaja zahteva po prav taki modifikaciji gledanja, torej kje ima fenomenologija sama svoj lasten izvir. Kako je namreč sploh mogoče nekaj iskati, če za to nekako že vnaprej ne vemo? Od kod naj vemo, če se moramo odreči vsem vnaprejšnjim vednostim. Še več, kje naj v privajeni naravnosti gledanja in mišljenja sploh naletimo na nujo modificiranja tega navajenega, ne glede na to, da potem to modifikacijo razumemo kot svobodno, kakor pravi Husserl?

Poskusimo lahko takole. Če opisujemo kak navaden fenomen, je to opisovanje neizčrpna naloga. Ne glede na to, koliko momentov tega fenomena opisno izpostavimo, jih vse s primerno modificirano naravnostjo gledanja dvignemo na raven fenomenološke, eidetske deskripcije. Vendar pri tem možnosti te modifikacije ne najdemo po poti opisa tistega fenomena, temveč jo na neki točki — lahko že od vsega začetka — vnašamo vanj »od drugod«. Pri tem se nič ne spremeni, če je fenomen, ki ga opisujemo, »vnanji« ali »notranji«. Po drugi strani pa je prav tako očitno, da mora biti možnost fenomenološke, skritega samokazanja dopuščajoče naravnosti gledanja že nekako odkrita, če naj jo opazujoči lahko svobodno privzame, po volji vključuje ali izključuje kot pravi Husserl. Vprašanje je torej, kdaj in zakaj se zgodi fenomenologija sama, kdaj mora nastopiti eno **dopuščanje samopokazanja navadno skritega**, Husserl je v »Logičnih raziskavah« dal **fenomenološko** pojasnitev spoznanja. Da bi to mogel, se mu je morala tako ali drugače razkriti fenomenologija sama kot možnost tistega **dopuščanja**.

Odgovor na naše gornje težavno vprašanje o tem, kdaj in zakaj se zgodi (in dogaja) fenomenologija sama, se nam nakazuje iz tiste vmesnosti **prehoda** med neposredno intuitivno zagledanim in besedno pokazanim, v katerem se dogaja omenjeno »popačenje« neposredno

intuitivno zagledanega. Rekli smo že, da je ta prehod temeljit, saj po njem vidimo samó še to, kar imenujoča beseda (vzeta iz veljavne tradicije in ustroja celote govora) pokazuje. S tem neposredno intuitivno zagledano brez ostanka preide v pokazano besede in se v tem prehodu nujno brez možne rezerve »pači«. Kar torej v navadni naravnosti gledanja vidimo, je videno oz. pokazano skozi »falsificirajoči« **medij prehoda v besedno pokazano** in v tem svojem samopokazanju (nevidno) določeno oz. predoločeno po veljavni tradiciji in ustroju celote govora. Čisto intuitivno neposredno dano torej pri svojem prehodu v opis (v govor) prehaja in obenem ne prehaja vanj, ostaja v svoji nemi intuiciji kakor tudi brez rezerve izstopa v besedno pokazano. Ker je prehod (za človeka) neizbežen in ker ga neizbežno obvladuje oni »falsificirajoči« medij, po katerem je besedno pokazano »popačeno« — vrženo v nesklad s čisto intuitivno danim —, ostaja na vsakem apofantično pokazanem neogibno nekaj ne-pokazano, prikrito. Apofantični govor, **vtem ko kaže, skriva**. Od tistega nemega pred-popačenega, neposredno intuitivnega samega bi tedaj z njegovim prehodom v govorno pokazano »popačeno« obenem prihajala tudi nuja za preboj te »popačitve«, kar bi bilo istovetno z modifikacijo navadnega načina naravnosti gledanja, tj. z **dopuščanjem samopokazanja skritega**. Vendar to dopuščanje samopokazanja skritega — fenomenologija kot taka, prebijajoč to »popačenje« — pa bi tudi sama spet »pačila«, saj se tudi sama nujno spet godi v onem »falsificirajočem« mediju, ki ga obvladuje stroj celote govora. Izvir fenomenologije same bi bilo treba potemtakem iskati v nenehni igri na poti **kazanja-skrivanja**, ki se godi v prostoru brezrezervnega prehajanja čisto intuitivno neposredno kažočega se v posredno (govorno) pokazovano. V vsakokratni konstelaciji kazanja-skrivanja je fenomenologija dopuščanje samopokazanja in izrekanje tega skritega, ki se kot skrito nakazuje iz omenjenega »falsificirajočega« prehoda. Ker je fenomenologiji nujno lastno tudi to izrekanje, je sama nujno v možnosti »pačenja«. Fenomenologija kot taka se **do-godi** v nihanju te igre. Kar jo skupaj z vso to igro omogoča in vrhuje, je vso **theoria** sploh prežemajoča distanca med »očesom« in »stvarjo«, tj. distanca, razlika med mišljenjem in bitjo. **Ta** razlika izvira iz izvorne enosti, ki pa jo theoria nikoli ne doseže, ker bi s tem dosežkom dobesedno prenehala biti; dokler je, je v razliki. Vsak njen doseženi sklad (kar se navadno imenuje spoznanje kot enotnost mišljenja in biti) je obenem že nesklad in v tem nenehnem obračanju je ta igra. Vsa theoria dosega le **enotnost**, ki pa vedno v sebi vključuje **dvojnost**. **Enosti** same ne dosega.

Z dosedanjimi bežnimi oznakami smo še daleč od zadovoljivega razumevanja tako Husserlove fenomenološke metode (eidetske intuicije-deskripcije) kakor tudi fenomenologije same (kot dopuščanje samopokazanja navadno skritega). Tu nam je šlo samo za to, da bi na kratko nakazali **problem fenomenologije**. Da bi razumeli, v čem je Husserlov odločilni preboj mlajše evropske filozofske tradicije, bi si morali podrobneje ogledati njegovo VI. logično raziskavo in še nekatere druge tekste. Tega v našem zapisu ne moremo. Poglavitno je bilo odkritje, da splošni pojmi, razumske kategorije, kategorialna določila ipd. niso zgolj abstrakcijsko-generalizacijskega izvora, ne izhajajo iz refleksije sodb ipd., temveč jih dobimo na podlagi neposrednega intuitivnega zaznavanja ali **zrenja** splošnega, splošnih predmetov. Husserl pravi: »Predmet s temi kategorialnimi oblikami ni zgolj mišljen, kot v primeru zgolj simbolne funkcije pomenov, temveč je prav

v teh oblikah samih postavljen pred oči; z drugimi besedami: ni zgolj mišljen, temveč prav **uzrt** oz. **zagledan** (*angeschaut*, bzw. *wahrgenommen*) (...). Očitno zveza širšega in ožjega, **nadčutnega** (tj. **nad** čutnostjo gradečega se, ali kategorialnega) in **čutnega pojma zaznavanja** (*Wahrnehmungsbegriffs*, **pojma gledanja**) ni vnanja ali naključna, temveč v stvari sami temelječa.<sup>38</sup>

Kaj to v celoti pomeni, bi bilo mogoče pokazati le v obširnejši posebni študiji. Čeprav je Husserlova VI. logična raziskava posvečena problematiki fenomenološke pojasnitve spoznanja, pa v teh njegovih premislekih samih vendarle na čuden način obenem izrecno **prihaja do besede fenomenologija sama**. Preboj, ki se je s tem dogodil, odpira možnost pretresa celotne evropske filozofske oz. metafizične tradicije do temeljev, na drugi strani pa odpira tudi nove horizonte. Podrobneje tega tu ne moremo razviti.

Ko Husserl omenja »protinaravnost« fenomenološke naravnosti in pravi, da je to smer gledanja in mišljenja, ki »nasprotuje najčvrstejšim, od začetka našega psihičnega razvoja nenehno stopnjujočim se navadam«, se nam poraja neko nenavadno vprašanje, nakazuje neka čudna zveza: kaj je ta »privajenost« in »naravnost«. Na privajeno naravnost gledanja in mišljenja se navajamo od otroštva naprej, torej v nekem vraščanju v veljavne in utečene načine mišljenja, gledanja, ravnanja v najširšem smislu, v procesu tega vraščanja postajajo ti načini naš habitus. Tisto vsakdanje, najbolj pogosto in razširjeno, takorekoč pri vseh najdljivo, vsem lastno, vsesplošno nam velja za »**naravno**«. Za povsem naravno velja, da npr. s čuti zaznavamo in z razumom mišlimo in da je zaznavanje ali zrenje, ki se odvija v čutni sferi, nekaj povsem drugega kot mišljenje, ki se odvija v abstrahiranih-generaliziranih pojmi. Ko potem Husserl **pokaže**, da je načelno oboje pravzaprav zaznavanje oz. gledanje, prejšnje »naravno« mahoma ni več tako samoumevno naravno; izkaže se le še kot neka samoumevna, obče razširjena habitualizirana tradicija, katere izviri so po nji sami zakriti. In ali je kaj v evropski kulturi, kar izpolnjuje vse posameznike, v kar se vraščajo, oz. na kar se privajajo vsi posamezniki od začetkov svojega psihičnega življenja (od otroštva naprej) in kar prehaja tako v njihov osebni habitus kot nekaj »naravnega«, ali torej lahko sprejmemo kaj takega v evropski kulturi, da obenem ne bi bilo podvrženo takemu »zakonu« tradicije, tj. neki zgodovinskosti. V to spadajo tudi (in morda celo najprej) načini naravnosti gledanja in mišljenja. Če je fenomenologija **dopuščanje** pokazanje (česa) po njem samem in izrekanje tega samega, kar se **navadno ne kaže**, če je potrebna za to, da bi se pokazalo to, kar se nam **navadno** ne kaže, posebna **modifikacija** te **privajene** nam naravnosti gledanja in mišljenja, pomeni to, da se s to (za nas naporno) modifikacijo prebija neka fundamentalna **habitualizirana** (=naravna) **navada**. Do take navade pa je nujno moralo nekoč šele priti; se pravi, da bi morala zgodovina hraniti sledove tistega načina ali naravnosti gledanja in mišljenja, ki ga danes ponovno odkrivamo s prebitjem te habitualizirane **navade**. Navada, ki jo imamo tu v mislih, gotovo ni katera si bodi zgolj navada, temveč evropski način gledanja in mišljenja, ki ga v celoti nosi in prežema evropska filozofija oz. metafizika — **sama po njem nošena**. Čvrsto privajeni način današnje naravnosti gledanja in mišljenja, **ta** »navada« določa našo zgodovinsko epoho. Prej smo omenili, da so Husserlova odkritja

<sup>38</sup> Husserl: Logične raziskave VI. § 45.

v »Logičnih raziskavah« (ta fenomenološki preboj) **omogočila** pretres celotne evropske filozofske oz. metafizične tradicije do temeljev. Torej je ta preboj nekaj epohalnega. Čudno pa je, da je šel Husserl v nekem smislu mimo te možnosti v svojo transcendentalno-fenomenološko filozofijo reševati krizo evropske kulture, ki so jo in jo nosijo vse mogoče »navade« iz njene tradicije (med njimi prej omenjana navadna naravnost gledanja in mišljenja kot prva in glavna) in da je s to filozofijo ravno povzel in nadaljeval temeljne miselne motive evropske novoveške filozofske tradicije, ki pa je prav po svojih temeljnih »navadah« zašla v krizo. Namesto da bi iz svoje fenomenološke erupcije radikalno pretresel, je dograjeval. Toda ali je to samo njegova osebna napaka, pomanjkljivost ali zamuda, ali pa je globlje utemeljeno, o tem tu (še) ne moremo soditi. S temi domnevami, ki bi jih bilo treba, ki bi jih bilo nujno podrobno razviti, pribajamo že v bližino odgovora na naše drugo temeljno vprašanje o Husserlovi filozofiji.

Prej moramo nakazati odgovor na naše prvo vprašanje. Določitev fenomenologije kot take v njenem pristnem in lastnem se je pokazala mnogo težavnejša, kot se je spočetka zdelo. Vsaj nakazano je, kje in kakšne so težave in morda tudi, kakšen je pomen njenega prodora. Fenomenologija sama nas spravlja v vznemirjujočo zadrego. Vendar se je dovolj pokazalo vsaj to, da fenomenologija sama ni še nikakršna **znanost**, tudi ne filozofija ali filozofska smer in to tako dolgo, dokler ostaja v svojem lastnem. V vsakem pogledu je filozofsko **nevtralna**. Videti je, da fenomenologija sama nima (vsaj ne nujno) nič opraviti s Husserlovo transcendentalno filozofijo, pač pa ima ta **vse** z njo. Fenomenologija sama po sebi nima ne redukcije ne konstitucije, o subjektiviteti pri nji ni sledu in je tudi ne more biti, če ni redukcije, prav zato tudi ni samorefleksija oz. refleksija sploh. Fenomenologija kot taka tudi ne more veljati za filozofijo oziroma metafiziko, saj ne govori o bivajočem v celoti. Potemtakem tudi ni idealizem in še manj materializem ali naturalizem, saj je nekako »pred« vsemi temi razlikami. Fenomenologija v svojem lastnem in pristnem ni odvisna od Husserlove transcendentalne filozofije ali njene spoznavno-teoretične pred-stopnje (Logičnih raziskav), čeprav je šele z njo, v njenem nastajanju prišla tudi sama na dan in do besede. Očitno je postalo, da »Kartezijanskih meditacij«, ki jih Husserl imenuje tudi »**Uvod v fenomenologijo**«, nikakor ne moremo imeti za uvod v fenomenologijo samo. Vsekakor razlike med fenomenologijo samo in transcendentalno-fenomenološko filozofijo ne moremo več zanemariti; prav tako fenomenologije same kot take, če se je z njo dogodil neki epohalni zgodovinski preboj, ne moremo kar zlahka zaobiti. Vsa zgolj sklepanja o fenomenologiji sami pa nas puščajo neogibno v praznem, če si ne ogleđamo nje same. Torej moramo pri ogledu fenomenologije same **ravnati fenomenološko**. Vse drugo pelje mimo nje.

Naj nazadnje poskusimo na kratko nakazati še odgovor na naše drugo vprašanje. Zakaj je Husserlova filozofija od njegove smrti naprej vse manj dojeta kot **resnična, živa naloga**; od kod to, da iz njegove transcendentalno-fenomenološke filozofije, ki jo Husserl razume kot radikalno premaganje jedra krize evropskega bivanja, ne izhajajo in se tudi ne nakazujejo kakšni blažilni tokovi v krizi? Tu smo daleč od tega, da bi Husserlovo filozofijo želeli kakor koli pomanjševati kot kako golo »teorijo«, iskati v nji kake napake ali po-

manjkljivosti, očitati ji golo »teoretičnost« in jo obsojati, ker ne »deluje praktično«, ker celo ne daje napotil za množično ali kako drugačno akcijo za odstranitev krize, ker ne prinaša kritike sodobne družbe oz. sodobnega sveta in kar je še podobnih očitkov kdo ve katerih neizpoljenih zahtev. Iskati kakršne koli napake ali pomanjkljivosti v **zasnutku** kake **pristne** filozofije (ne v njeni podrobni izvedbi), se pravi biti slep za njeno zgodovinsko bistveno nepoljubnost in nujo; se pravi ne doseči ravnine njenega pomena, izgubiti se docela v brezsmiseln historični pozitivizem; tako početje izvira kratko malo iz filozofske nevzgojenosti. Presoje Husserlove filozofije, ki jo vsekakor moremo imeti za pristno in bi v našem času ne našli kake druge, z njo sploh primerljive, si tako ne smemo »olajšati«. Kar pa se onih zahtev tiče — če bi jih želeli postavljati — prihajajo v odnosu do vsake pristne novoveške filozofije in torej tudi Husserlove vedno z bistveno zamudo. Postavljajoč ji take zahteve, kritizirajoč jo, ker jih dozdevno ni izpolnila, bi spregledali, da pristna filozofija že sama v sebi in sama s seboj prinaša **možnost** izpolnjevanja teh kritičnih zahtev, ki po svoji bistveni radikalnosti presega vsako še tako glasno in kričavo, vse ospredje napolnjujočo, po teh zahtevah šele preračunano in njim služečo vsakdanjo »filozofsko« »kritičnost« do sveta ali do vsega obstoječega. S stališča take »kritike« se danes očita Husserlovi filozofiji, da niti ni kritika današnjega sveta niti se take kritike ne da na nji zasnovati, je torej nerevolucionarna ali celo kontrarevolucionarna in se jo zato enostavno zavrača. Pri vsem tem se ne vidi, da je Husserlova filozofija sama kritično radikalnejša od vsega, ker je bilo kdaj koli kritičnega izrečeno s takih ospredno-kritičnih stališč. Odgovora na naše vprašanje si torej tudi ne smemo poenostaviti do takih očitkov.

Kritičnost transcendentalno-fenomenološke **filozofije** je takorekoč večplastna. Najprej je sama v sebi radikalno kritična **do same sebe** v iskanju gotovosti svojih spoznanj. Potem pa je radikalno kritična do celotne obstoječe evropske zgodovinske kulture-v-krizi. Kriza evropske kulture se ji razkrije najprej kot **odtujitev** od — in propad — pristne racionalnosti v naturalizem in objektivizem, ki da s svojim neizbežnim skepticizmom in negotovostjo pelje v razkroj ne le evropske znanosti in filozofije — torej »teorije« —, temveč v posledici tudi celotne kulture, saj smo videli, da je po Husserlu s tem ogrožena sama **možnost** evropskega bivanja v celoti. Tako zagledana kriza torej zajema vse dimenzije človekovega bivanja. Premaganje krize je torej najprej premaganje odtujitve in propada racionalizma, vrnitev k njemu in v posledici bistvena **sprememba** oz. neko notranje prestrukturiranje celotne evropske (danes svetovne) kulture-v-krizi, kar pa ni kako avtomatično dogajanje, temveč neogibno zavedno-aktivno spreminjanje. To je bil vendar osnovni motiv, ki je Husserla gnal v izdelavo svoje filozofije, njena lastna nuja. Taka akcija izhaja lahko le iz **avtonomne** subjektivitete človeka subjekta, ki najde v Husserlovi filozofiji svoj polni izraz in gotovost same sebe. Prav zato pravi Husserl, da evropska kriza ni kaka mračna, neprozorna usoda. S tem pa se odpira sploh šele **možnost** zagotovljene **kritične**, bodi »teoretične« ali »praktične« subjektive **akcije** spreminjanja sveta-v-krizi, ki je po svoji najgloblji osnovi vendarle **racionalna** (kar ne bi mogli trditi o mnogih danes razsajajočih »kritikah sveta«). Temeljno za to koncepcijo je, da je evropski, danes planetarično razširjeni svet v temelju racionalen (čeprav v krizi od tega odtujen), kar za racionalizem nikakor ni samovoljna misel ali poljuben dodatek.

Ko smo govorili o fenomenologiji sami, smo omenili, da jo karakterizira neka posebna modifikacija navajene nam naravnosti gledanja in mišljenja. Ali ni evropska novoveška racionalnost neka že zdavnaj privajena in habitualizirana naravnost gledanja in mišljenja, ki se nam kaže že kot docela »naravna« in edino mogoča? Ta naravnost sicer odkriva to, s čimer imamo v bistvenem smislu dnevno opraviti, obenem pa tudi prikriva nekaj bistvenejšega, kar se nam pokaže šele v dokaj naporni — danes skoraj izsiljeni — naravnosti fenomenologije same. Omenili smo tudi, da odpira to razkritje možnost pretresa celotne evropske filozofske oz. metafizične tradicije do temeljev. Ali namreč ne nosi in ne prežema te tradicije v njenem najbolj pristnem prav racionalizem, ki postane v tem pretresu torej mahoma tudi sam skoz in skoz vprašljiv? Vstane lahko vprašanje, od kod vendar prihaja sam ta racionalizem, evropska metafizika in znanost z njeno samoutemeljitvijo v subjektiviteti vred? Odpre se lahko slutnja, če ni morda racionalizem sam »kriznost krize«. Če bi bilo tako, tedaj nobeno vračanje k njemu ne bi reševalo, temveč prej še radikalneje uveljavljalo kriznost samo. Če je to Husserl »spregledal«, ali ni to morda v pristni zvezi z najfundamentalnejšimi, najčvrsteje privajenimi nam načini naravnosti gledanja in mišljenja? Spregledanje tega bi bilo torej nekaj, kar nam je vsem najbolj lastno in »naravno«, in česar ne bi mogli pripisati zgolj Husserlovi pomanjkljivosti, ker je v tem najbrž nekaj usodnejšega, zgodovinsko bistvenega. Iz teh slutenj, ki pa — če so res zgodovinske — na tak ali drugačen način vznemirjajo naš čas (torej nas same), se torej mišljenje ne more ozirati več le k racionalnosti, je mišljenje zagnano v druge, mnogo daljnješe horizonte, v nove, dozdevno neprehajene, danes vsaj nehodne poti. S tem pa tudi transcendentalno-fenomenološka filozofija ni več prva »stvar« mišljenja. »Kaj« da je, ostaja tu docela nedoločeno. Spet lahko le ponovimo začetno Heideggerjevo vprašanje: »Od kod in kako se določa, kaj je treba po principu fenomenologije skusiti kot ‚stvar samo‘«. Dozdevno je ta »stvar sama« pri Heideggru bit, Toda to že utečeno mnenje je brez podlage, saj navsezadnje Heidegger že od vsega začetka sploh ni mislec biti. Toda brez ozira na to, kaj se je Heideggerju »določilo« kot fenomenološka »stvar sama«, ostaja tisto vprašanje danes še prav tako vprašanje.

Daleč od tega, da bi z danimi oznakami že zadovoljivo odgovorili na naše drugo vprašanje pa te skope oznake morda vsaj nakazujejo neko smer, po kateri bi bilo morda možno priti do zadovoljivega odgovora na to vprašanje.

Ljubljana, decembra 1972

#### CITIRANA LITERATURA

1. E. Husserl: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen. Husserliana Bd. II; 2. Aufl., Martinus Nijhoff, Haag 1958.
2. E. Husserl: Chartesianische Meditationen. Husserliana Bd. I; 2. Aufl., Mart. Nijhoff, Haag 1963.
3. E. Husserl: Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie. Husserliana Bd. VI; 2. Aufl., Mart. Nijhoff, Haag 1962.
4. E. Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Husserliana Bd. VI; 2. Aufl., Mart. Nijhoff, Haag 1962.
5. E. Husserl: Erste Philosophie I. Husserliana Bd. VII; Mart. Nijhoff, Haag 1956.

6. E. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I. Husserliana Bd. III; neue, auf Grund der Handschriftlichen Zusätze des Verfassers erweiterte Aufl.; Mart. Nijhoff, Haag 1950.
7. E. Husserl: Logische Untersuchungen. Fünfte Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1968.
8. Kant: Prolegomena. Herausgegeben von Karl Vorländer; Felix Meiner Verlag, Hamburg 1957.
9. Descartes: Razprava o metodi. Slovenska matica, Ljubljana 1957.
10. M. Heidegger: Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969.
11. M. Heidegger: Sein und Zeit. Zehnte, unveränderte Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1963.
12. S. Strasser: Einleitung. Husserliana Bd. I; 2. Aufl. Mart. Nijhoff, Haag 1963.
13. W. Biemel: Einleitung des Herausgebers. Husserliana Bd. II; 2. Aufl. Mart. Nijhoff, Haag 1958.
14. W. Biemel: Einleitung des Herausgebers. Husserliana Bd. VI; 2. Aufl., Mart. Nijhoff, Haag 1962.

# KATASTROFALNA NEVARNOST

## 1. Nenadomestljivost nadomestkov

Metafizika je nenadomestljivi nadomestek nerazpornosti: skrivnosti dogodja. Čeprav šele skritost dopušča ne-skritost, je brez ne-skritosti ni niti kot odsotnosti.

»Die Gegend als Gegend ergibt erst Wege.« (USpr 196) Poti, ne pot. »Alles ist Weg.« (USpr. 198) Zakaj skritost kot Gegend je v svojem dopuščajočem dajanju sama pot: vse poti u-potujoča pot. Zato se tudi vprašanje »zajetosti«: ali ona zajema pot ali pa pot zajema njo, skrči na vprašanje: ali vse u-potujoča pot obvladuje poti ali pa poti obvladujejo vse u-potujočo pot?

Vprašanje je: je vse u-potujoča pot kot veliki skriti tok sploh kdaj na poti, ne da bi bile poti, ki jih sama utira, vselej že stranpoti: odtoki? Ni vse upotujoča pot obvladovana po poteh, ki jih sama dopušča? Niso vse te poti prave poti prav kot stranpoti, ne da bi bila med njimi kakšna edino prava pot?

Vseupotujoča pot je, kolikor je u-potujoča, nenadomestljivo nadomeščana z upotenimi potmi. Je nenadomestljivo odgodevanje: razprševanje in odlaganje same sebe.

### a) Dvojnostna odtegnitev

Dogodje je dogoditev, kolikor je vselej že odgoditev: odgodje. Nenadomestljivo. Ni mogoče reči: dogodje je **hkrati** ali **tudi** (kakor da bi moglo **tudi** ne biti) odgodje. Da se reči edino in zgolj: dogodje je odgodje. »K dogodju kot takemu spada odgodje.« (ZSD 23) Od tod dvodimenzionalnost dogodja kot dvojnostne odtegnitve.

Prva dimenzija izhaja iz odtegnitve kot »zakrivajoče se odtegnitve (N II 369)«. Kot dopuščanje ontološke diference in z njo metafizike je dogodje »izročanje prisostvovanja v ne-sklad (Holzw 340)«: v stalno nevarnost, da »okori« v »le obstojno (Holzw 328)«: **čisto** prisotnost kot **identiteto** neskritosti in »neskritosti bivajočega kot takega (N II 370)«. Popolna izročitev v ne-sklad bi bila popolno zakritje (pozabitev) neskritosti (resnice) biti po neskritosti (resnici) bivajočega, skratka: biti po bivajočem oziroma rečeno glede na dogodje: biti kot biti po biti bivajočega. To bi bila popolna, zato docela zakrita (pozabljena) odtegnitev biti kot biti: samoizničeni nihilizem. Toda to ne bi bilo odgodje brez dogodja, marveč narobe: dogodje brez odgodja. Ekonomija »onega sebe štedenja biti same (N II 369)«, ki je bila vodena z nevarno igro zakrivajočega se odtegovanja na način izročanja v ne-sklad,



bi postala odvečna. Med dogodjem in odgodjem, med izročanjem v ne-sklad in zakrivajočom se odtegotvanjem bi se zgodilo ono nemožno: razlom in razhod. Izročanje kot izročanje se takšnemu razlomu in razhodu nenadomestljivo upira. V goditvi izročanja je dogodev kot izročanje v ne-sklad vselej že odgoditev: odtegnitev. Deluje ekonomija štednje, zadrževanja v rezervi. Nihilizem je neuničljiv, metafizika je torej nenadomestljiva.

Druga dimenzija odgodja je v tem, da dogodevanje dogodja »odteguje brezmejnemu razkrivanju (ZSD 23)«, tj. jasni svojo najlastnejše: samega sebe v svojem bistvu. Brezmejnemu razkrivanju odteguje razkrivanje samo. Kolikor je razkrivanje jasna in pomeni zato razkrivati jasni: »nekaj osvoboditi in odpreti, npr. na nekem mestu gozd osvoboditi dreves (ZSD 72)«, tedaj je odtegotvanje **brezmejnemu** razkritju v prisposodbi dopuščanje gozdu imeti drevesa, dopuščanje biti gozdu gozd, s čemer je tudi jasna šele omogočena kot jasna, kajti kaj bi bila jasna brez obmejujočih dreves, brez obdajajočega gozda. Odtegotvanje brezmejnemu razkrivanju pomeni dopuščanje zasneženi pokrajini biti zasnežena: biti kraj brez poti, s čemer je tudi vse uputojoči poti šele omogočeno, da si sama utira poti.

Ce gre v prvi dimenziji odgodja za odtegnitev neskritosti: biti kot biti, gre torej v tej drugi za odtegnitev **od** brezmejnega razkrivanja in brezmejne neskritosti: za odtegnitev od brezmejnega izročanja v ne-sklad in zato za razkritje **zakrivajočega** se odtegotvanja. Ce gre v prvi dimenziji odgodja za odtegotvanje kot izročanje v metafiziko (nihilizem), gre v drugi dimenziji za odtegotvanje metafiziki (nihilizmu). Gre za odtegotvanje odtegnitve.

Šele v tem odtegotvanju odtegnitvi ali nezakrivajoči se odtegnitvi počiva tudi zakrivajoča se odtegnitev: izročanje kot izročanje, brez možnega razhoda med izročanjem v nesklad in zakrivajočo se odtegnitvijo, tj. brez možne **izročitve** v ne-sklad: izničitve nihilizma ali nadomestitve metafizike. Odtegotvanje v metafiziko je možno šele iz odtegotvanja metafiziki: zakritost neskritosti (biti) po neskritem (bivajočem) počiva v svoj NE (ne-skritost: bit) dopuščajoči, tj. (dokler in kolikor je dopuščajoča) svojemu NE odtegujoči se skritosti. Obe smeri odtegotvanja sta združeni v odgodju, ju združuje odgodje v svoji na njiju vezani dvodimenzionalnosti, zaradi česar odgodje tudi spada k dogodju. Kakor sta namreč obe smeri odtegotvanja nasprotni in nasprotujoči si, pa sta prav zaradi tega nasprotovanja dogodjujoči.

Dopuščanje je **odtegotvanje in zato izročanje** v ne-sklad. Dogodje je **kot odgodje** dogodje.

Čista odtegnitev skrivnosti, njeno čisto »držanje ob sebi (ZSD 23)« ne bi dalo nikakršnega dopuščanja, zato tudi ne odtegotvanja kot odtegotvanja. Čista uveljavitev nasprotne smeri, čista izročitev (dopuštitev) v ne-sklad bi pomenila isto: nikakršnega odtegotvanja več, zato tudi ne nikakršnega dopuščanja kot dopuščanja. Nemožno dogodje brez odgodja ali nemožno odgodje brez dogodja. Nemožno, ker je dogodje le kot odgodje in odgodje le kot dogodje, kajti dopuščanje je vselej že odtegotvanje in odtegotvanje vselej že dopuščanje.

Vse uputojoča pot kot veliki **skriti** tok se v svoji skrivnosti odteguje prav s tem, ko utira: dopušča upotovane poti. Vsemu (bivajočemu) njegovo pot (tir: bit) utirajoča pot (dogodje) se v upotovanju (dogodevanju: privajajočem godevanju) nenadomestljivo odteguje: izročča v ne-sklad, toda le na ta način, da se odteguje izročitvi (odtegnitvi). Upotovanje kot izročanje v ne-sklad: v **nevarnost** nadome-

stitve vse-upotujoče, toda skrite poti, z neskrito (odprto) potjo, ne more v svoji enosmernosti, dokler ostaja nevarnost **le** nevarnost, nikdar nadomestiti odgodja v njegovi dvodimenzionalnosti. Zato tudi upotovane poti, čeprav so nenadomestljivi nadomestek, ne morejo nikdar **nadomestiti** vse-upotujoče poti, ne morejo v svoji **neskritosti** nikdar nadomestiti njene **skritosti**. Dogodje ni in ne more biti nikakršna nadomestitev odgodja, kakor tudi odgodje ni nadomestitev dogodja. Sopripadata si.

Vse-upotujoča pot je nenadomestljivo nadomeščena z upotevanimi potmi, toda nadomeščena ne more biti nikdar. Je **obvladovana** s potmi kot s svojimi nadomestki (stranpotmi), toda ker jih šele ona dopušča, ne more biti nikdar **obvladana** od njih. Ostaja kot veliki skriti: skrivnostni tok. Vsaka pot kot stranpot: nadomestek vse-upotujoče poti nas zato sicer vselej lahko vodi le tja, kjer že smo, toda tam, kjer smo, nismo bili še nikdar in tudi nikdar več ne bomo. Še tu, kjer smo, smo na takšen: nadomesten način, da hkrati nismo tu. »To, o čemer govorimo, govor, je vselej že pred nami.« (USpr 179) V svojem obvladovanju smo vselej že dopuščani. »Od tod to, da dogodja ne moremo nikdar spraviti pred-se, niti kot neko naproti niti kot vse zaobjemajoče.« (ZSD 24) Ne moremo ga staviti predse, ker smo vselej že za njim, na stranpoti in na kraju brez poti, kajti dogodje kot vse upotujoča pot upotuje: utira poti tja, kamor jih edino lahko, v brezpotno.

Dogodje JE odgodje: vse-upotujoča pot v brezpotno. Zato vselej nadomeščano in obvladovano po po njem dopuščenih poteh. Kajti vsaka izmed teh poti kot vsakokratna epohalna bit dopušča **biti** bivajočemu, ne pa dogodju. Dogodje nima biti, kar pomeni, da je besedni sklop: »dogodje JE odgodje«, brati prav kot **takšen** sklop, kot sklop, v katerem »je« ne pripada dogodju nič bolj kot odgodju. Ne »dogodje je ... odgodje«, marveč »je« kot beseda biti iznika iz srede dogodja-odgodja. Dogodje kot odgodje nima biti, temveč »dogoduje bit (P 42)« in sicer prav na način zakrivajoče se odtegnitve. Je »dogodujoče kazanje, ki se zanalašč ne ozira nase, da bi tako sprostito (zu befreien: osvobodilo) kazano v lastno njegovega pojavljanja (USpr 262)«. Ozira se torej na bivajoče v njegovi biti, na bit kot **bit** (pot) bivajočega, na vidljivo v njegovem tiru, tj. obzorju (horizontu). Drugam, tj. nase se dogodje ne more ozirati, četudi bi hotelo, kajti kot obzorje dogodujoče ni niti to obzorje samo niti nekaj v obzorju vidljivega, ni nekaj, na kar bi se moglo zreti. Upotovanje kot dopuščanje se godi, kolikor se dogodje ne ozira nase, temveč se zakrivajoče odteguje v ontološko diferenco in skoznjo, kolikor se dopušča razpornemu raznosu biti in bivajočega. Ontološka diferenca oziroma razporni odnos biti in bivajočega je ob tem vselej **najpoprej** razumeti iz difference: raznosa biti in človeka, tu-biti in človeka, **potlej** šele iz razpora biti in tu-biti, sicer ostane nenadomestljivost odtegotovanja: nenadomestljivost upotovanja poti (nadomestkov dogodja) nerazumljena.

Ontološka diferenca briše možno nerazpornost biti in tu-biti, identiteto človekovega tu in biti ter tako prepušča človeku, da je v svojem **tu**: v svoji **smrtni** bolečini, **dogodevanje** dogodja; zarisuje, da »spada človek v dogodje (ZSD 24)«. Odtegotovanje dogodja skoz ontološko diferenco v metafiziko je njegovo neoziranje nase, na srce svoje bolečine. Upotovanje: sproščanje (osvobajanje) bivajočega v njegovo bit, človeka v njegovo eksistenco, je sicer umirjenje bolečine, ne pa umiritev; kajti srce in bolečina si ne pripadata kakor svetloba in senca, ko se svetloba lahko pred senco izmakne tudi v čisto identiteto s samo

seboj. Srce nima identitete. Srce brez bolečine, v nemožni identiteti s samim seboj, je kamen. To bi pomenilo popolno postvarelost: pobivajočenje človeka; čista identiteta človeka in biti: uveljavitev čiste metafizike. Ker pa srce nima identitete, ker se ne more izmakniti bolečini, kakor se izmakne svetloba senci, se ne more umiriti.

Skritost kot mirno srce dogodja nikakor ni srce brez bolečine, temveč srce, v katerega se je zbrala tista velika bolečina, ob kateri srce nenadoma postane mirno, mirno do razigranosti. Toda to ni umiritev srca. Srce, ki se je umirilo, je znamenje smrti, ne smrtne bolečine. Mirno srce ni umirjeno, temveč umirjajoče. Umirjajoče s svojo bolečino kot igro tišine. »Igra sama... je **bolečina**«. (USpr 235) Srce trgajoča bolečina namreč ni le ločevanje, ampak tudi zbiranje: »zbirajoče ločevanje (USpr 27)«. Ločevanje je zbiranje, dopuščanje je odtegotvanje: dogodje je odgodje. Najbolj umirjajoče je srce v svoji **smrtni** bolečini: igri **smrti**, v kateri se zbira »najvišja skritost«, toda hkrati »premore kot skrajna možnost tubiti najvišje jasnine biti (SvGr 186)«.

Umirjanje je »umiranje kot potohodenje k smrti (USpr 23)«. K smrti kot skrajni možnosti, krajnosti: končnosti človeka in z njim dogodja. »Smrt je še nemišljena razmernost neizmernega, tj. najvišje igre...« (SvGr 187) Najvišja igra je igra ločevanja in zbiranja, dopuščanja in odtegotvanja: dogodja in odgodja. Smrt je razmernost neizmernosti teh razmerij, te igre. Umiranje, način prebivanja človeka kot smrtnika, je potovanje k tej razmernosti igre kot bolečine, zato umirjanje mirno srce trgajoče, tj. smrtne bolečine.

V človekovem tu, njegovem prebivanju kot umiranju, se godi »končnost dogodja (ZSD 58)«. Končnost dogodja (biti **kot** biti) ni le v tem, da dogodje **rabi** človeka, ampak predvsem v tem, da je človek smrten, da rabi dogodje človeka kot smrtnika. Nesmrtnega **bitja**, katerega generalnost naj bi bila to, da je živo bivajoče, tj. živa identiteta z bitjo, specifična **diferenca** znotraj identitete z živim bivajočim pa smrtnost in zato končnost v **nasprotju** do neskončnosti nesmrtnih bitij. Človek kot smrtnik ni zajet v nasprotje med identiteto in znotrajidentitetnostno diferenco, ni v nikakršni identiteti s seboj ali z bitjo, temveč je iz razpora svoje smrtne bolečine tudi v razporu z **bitjo** katerega koli bivajočega ali bitja; ni zajet v nasprotje med neskončnostjo in znotraj-neskončnostnimi končnostmi, temveč je končen iz svojega prebivanja kot umiranja: potohodenja v smrti. Je končen kot potohodec k smrti: k onemu hkratnemu-najvišje zbranosti skritosti in najvišjega premorenja razkrivanja. Zaradi tega dogodje kot odgodje rabi človeka kot smrtnika in je končno. Njegovo potovanje, ki se godi v človekovem potohodenju k smrti, se **končuje** v stranpoteh brezpotja.

To končevanje imenuje Heidegger v jeziku Sein und Zeit, tj. glede na eksistencialno analitiko tubiti, zapadanje. »Tubit faktično umira, dokler eksistira. Toda predvsem in najpogosteje na način **zapadanja**«. (SuZ 252) Zaradi kočnosti: smrtnosti, v skrbi za svojo bit, se tubit v svojem vsakodnevem bivanju ukvarja z bivajočim; zapada bivajočemu, se ne ozira na svojo bit kot bit k smrti. Zapadanje bivajočemu je zato toliko kot odpadanje od sebe. »Tubit je od same sebe kot pristnega zmorenja biti predvsem zmeraj že odpadla in zapadla 'svetu'... Kot zapadajoča je tubit že odpadla od same sebe kot faktilčne v-svetu-biti in zapadla ni nečemu bivajočemu, na katerega šele zadene ali tudi ne v poteku svoje biti, temveč **svetu**, ki sam pripada k njeni biti.« (SuZ 175 in 176) Zapadanje že tu zato ne pomeni izpada

iz nekega čistega in višjega pristanja, odpada od izvornosti, marveč odpadanje tubiti od tubiti same. Ker gre tubiti za **njeno** bit, kajti tubit je smrtna in njena bit torej končna, se predaja **svetu** bivajočega: preskrbi in oskrbovanju, zaskrbljenosti za druge itd.

V »topologiji biti (ED 23, P 22)« se topos zapadanja: odpadanja situira v zakrivajoče se odtegotvanje, toda smrt, smrt pa je zmeraj smrt človeka, ohrani svojo tehtnost tehtanja: »Kar tehta, se tako ime-nuje, ker zmore tako ali tako tehtnico privedi v igro gibanja. Kar tehta, ima težnost. Tehtati pomeni: privedi na pot (Gang) igre, polo-žiti na tehtnico, odpustiti v nevarnost.« (Holzw 259) Smrt je tehtnost tega tehtanja, tisto, ob čemer se preveša tehtnica v dopuščanje ali/in odtegotvanje. In ker je smrt smrt človeka ne le kot smrtnika, ampak tudi kot bivajočega, je dopuščanje vselej že odtegotvanje v neskritost **bivajočega** in ne zgolj nasprotje odtegotvanja **neskritosti**. Poti so možne le kot stranpoti: kot nadomestki poti.

Človek je smrten: dogodje kot odgodje je končno. Njegovo »sebe-odtegotvanje (ZSD 23)« **od** je zato vselej neizogibno že odtego-vanje v drugo. V drugo kot nadomestek samega sebe, kajti kot končno, dogodje ne more biti vse-povsod-prisotno, temveč le nadomeščeno; odsotno v svoji prisotnosti, ne prisotno v svoji odsotnosti. Zato je drugo dogodja nadomestek, ne pa sredstvo, kakor je sredstvo drugo kot drugo-bit absolutne, čiste biti.

## b) Fotografski negativ

Skrajno možnost odtegljivosti kot nadomestljivosti dogodja po-imenuje Heidegger postavje: »V **Gestell** je človek vržen v bivanje ustrezanja eksploataciji-konsumaciji; relacija do eksploatacije-konsu-macije obvezuje človeka **biti** v tej relaciji. Človek tehnike nima v ro-kah. Je njena igrača. V tej situaciji vlada najbolj kompletna Seinsver-gessenheit, najbolj kompletna odtegnitev biti.« (P 44) To ne pomeni, da bi v položaju, ko ne bi bilo odtegnitve (pozabitve) biti **kot** biti, človek tehniko imel v rokah.

Da je človek igrača, za Heideggera namreč ni negativno določilo, temveč določilo negativa: »Gestell je fotografski negativ Ereignis-a.« (P 42) Fotografski negativ je sicer nadomestek fotografskega pozitiv, vendarle pa na neki način pred enim. Ni pa **pred** tistim samim, kar prinaša fotografija. Fotografski pozitiv je namreč sam že tudi le na-domestek fotografiranega. Postavje kot fotografski negativ je torej **đvojni nadomestek** dogodja: nadomestek nadomestka. Vendar pa hkrati tudi bližje dogodju kot pa neposredni nadomestek: fotografski pozitiv.

Tako negativ kot pozitiv pa sta, čeprav običajno velja za foto-grafijo le pozitiv, fotografiji. V foto-grafiji gre za odnos med **lučjo** in **pisavo** (grško: phos: luč, graphein: pisati). Več kot za odnos. Za združenost. Heideggerova prispodoba razmerja med dogodjem in po-stavjem je zato sama prispodobična. V postavju kot fotografiji do-godja je odnos luči in pisave, kakor je značilen za metafiziko, ko je pisava nadomestek nadomestka (Hegel: znak znaka) biti kot čiste luči, radikaliziran v tej meri, da pisava ni le združena z lučjo, ampak nasproti luči stopi celo v ospredje. Pri fotografiji ni poudarka na luči, temveč na **zapisu** luči. Luč: bit se kaže edino skozi ta zapis. Postavje kot bit v pomenu bivajočnosti bivajočega samo ni nič drugega kakor zapisovanje samega sebe: nadomeščanje nadomestka. Biti kot čiste

luči ni več. Nadomeščena je s fotografskim negativom, z zapisom, v katerem ni le neločljivo vezana na temo, marveč je tudi zarisana edino skozi temo: skozi svoj lastni izbris. V negativu sta luč in tema namreč sprevrnjena oziroma nadomeščana. Tema nadomešča luč (svetlobo) in svetloba (luč) nadomešča temo.

Luč: biti kot neskritost se v postavju zaradi zakrivajočega se odtegovanja dogodja sveti tam, kjer je ni. Temno dogodja je svetlo postavlja in narobe. Tema je zavzela mesto luči in luč mesto teme. In ker sta luč in tema v svojem razmerju temelj razločevanja, je zaradi njunega medsebojnega nadomeščanja in medsebojne nadomestljivosti, nadomestljivost bistveni način bivanja vsega, kar je. Bivajoče se je pretvorilo v rezervo, bivajoče v celoti v rezervni sklad: zalogo nadomestil za karkoli.

»Ontološko določilo Bestand-a (bivajočega kot rezervnega fonda) ni Beständigkeit (konstantna permanentnost), marveč Bestellbarkeit, konstantna možnost biti upravljajoč in upravljan, to je biti permanentno v dispoziciji. V Bestellbarkeit je bivajoče kot fundamentalno in izključno **razpoložljivo** — razpoložljivo za potrošnjo v globalnem računanju.

Oziroma, eden bistvenih momentov tega načina biti sodobnega bivajočega (razpoložljivost za načrtno potrošnjo), je Ersetzbarkeit, dejstvo, da more vsako bivajoče postati po bistvu **nadomestljivo**, v splošni igri, kjer more vse zavzeti mesto vsega. To empirično manifestira industrija produktov (potrošnje) in vladanje nadomestka (de lersatz).

»Biti pomeni danes biti-nadomestljiv.« (P 45)

Razpoložljivost je nadomestljivost. Znati razpolagati z vsem pomeni biti sposoben najti nadomestilo za vse; za vse najti rezervna dela ali iz vsega napraviti rezervno delo. Ker more v igri razpolaganja : nadomeščanja vse zavzeti **mesto** vsega, biti vsakdo v **položaju** in na **položaju** drugega, veljata le še mesto in položaj. Ničesar ni nenadomestljivega in nihče ni nenadomestljiv.

Toda razpoložljivost se v tem ne izčrpa. Položaj, ko more **vse** zavzeti mesto **vsega**, je povsem zavzet šele, ko **vse** zavzame mesto **vsakogar**, ko postane nadomestljiv človek kot človek. Mišljeno je najprej na tisto, »kar se razvija danes kot biofizika, da bomo v doglednem času v stanju **napraviti** človeka tako, tj. skonstruirati čisto v njegovem organskem bistvu takega, kakršnega rabimo: spretnega in nespretnega, pametnega in — bedastega (M. Heidegger im Gespräch, str. 73)«. To je predzadnji korak. Zadnji korak se konča, ko steče avtofabrikacija človeka. »Včasih se zdi, kakor da novoveško človeštvo drvi k temu cilju: **da bi človek samega sebe vzpostavil tehnično**; če to uspe, tedaj bo človek samega sebe, tj. **svoje bistvo kot subjektiviteto** pognal v zrak, v zrak, v katerem velja skoz in skoz brezsmiselno kot edini ‚smisel‘ ter se pojavlja ohranjanje te veljave kot človeško ‚gospostvo‘ nad zemeljsko oblo.« (WM 327) Če to uspe, potem se poruši tudi nenadomestljivost človeka kot človeka, kajti človek bi bil tehnično proizvedljiv, proizvedljiv v tehničnih procesih s tehnično pridobljenimi in pridobljivimi elementi. Tehnika bi tako imela človeka vselej na zalogi. »To pomeni, da bi mogel biti človek proizveden, v skladu z determinacijskim nazorom, kot katerikoli tehnični objekt« (P 34)

Človeka kot **naravno** bitje bi nadomestil človek kot **tehnično** bitje. Tehnika bi nadomestila naravo. Nadomestek bi bil v položaju izvora. Odpovedala bi vsa dosedanja pravila, zlomljena bi bila vsa dosedanja,

že v grškem svetu pridobljena skušnja. »Tehne more priti physis le nasproti, more zdravje bolj ali manj pospeševati; vendar pa kot tehne ne more nikdar nadomestiti physis in ne more sama na njenem mestu postati arche zdravja kot takega. To bi se pripetilo le, če bi življenje kot tako postalo ‚tehnično‘ vzpostavljiva naprava; v istem trenutku pa, kakor rojstva in smrti, tudi nobenega zdravja ne bi bilo več.« (WM 327) Nadomestitev narave s tehniko, naravnega človeka s tehničnim, bi napravila nadomestljivo tudi smrt.

Nadomestljiva smrt pa ni smrt. Nadomestljivost smrti, omogočeno razpolaganje s smrtjo, je odprava smrti kot smrti. »Smrt kot konec tubiti je najlastnejša, neodnosna, gotova in kot taka neopredeljena, neprehitljiva možnost tubiti.« (SuZ 259). Razpolaganje s smrtjo bi torej pomenilo ravno to, da je neprehitljivo možnost tubiti možno prehiteti, jo obvladati in jo tako kot rezervno smrt uvrstiti ob rezervna rojstva. Misel, da nihče ne more umreti **namesto** drugega, bi ostala nepomembna, saj bi smrt vsakogar takoj našla nadomestitev, kakor je bila nadomestitev tudi njegovo rojstvo. Nadomestna oziroma rezervna smrt ob tem v resnici ne bi bila več smrt, ne bi bila več konec tubiti, marveč kvečjemu dokončno iztrošenje nekega določene življenja kot tehnično vzpostavljene **naprave**, ki se **jo** bolj splača nadomestiti, kakor pa še naprej vzdrževati pri »življenju«.

Če pa smrti ni več, če človek ni več smrten, tedaj seveda tudi človeka kot človeka, človeka kot smrtnika ni več. Je le še neki nadomestek človeka. S premestitvijo človeka v nadomestek bi bila nadomestljivost izpopolnjena. Razen nadomestkov ne bi bilo ničesar več. Vse difference, kolikor niso to difference med samimi nadomestki, so izbrisane. Kolikor človek ni več smrtnik, ni več difference med njim in siceršnjim bivajočim, kajti človek je zdaj nadomestek med nadomestki, eden izmed nadomestkov; v identiteti z vsem ostalim bivajočim, v identiteti z drugim, toda bistveno ne drugače bivajočim. Človek ni več tu-bitnostno bivajoče, temveč bivajoče kar tako.

Kolikor je o bivajočem sploh mogoče še govoriti? Ni z odpravo difference med človekom kot tu-bitjo in siceršnjim bivajočim odpravljena tudi ontološka difference? Kako naj bi bila difference biti in bivajočega še, če pa ni več človeka v njegovem tu, iz katerega se edino lahko razpira bit? Bivajoče je vselej bivajoče biti. Če ni kraja razpiranja biti, če ni biti, torej tudi bivajočega ni. Če ni človeka kot človeka, ni niti biti niti bivajočega niti ontološke difference.

Kako pa je tedaj s samim razporom človekovega tu in biti? Kako je z rabo človeka po biti **kot** biti: dogodju? Človek kot nadomestek, kot ne-smrtnik, je dogodju ne-raben. Dogodje rabi človeka le kot smrtnika, kot tistega, ki zmore smrt.

Odprava smrti je tudi odprava smrtne bolečine, bolečine srca sploh. Z njo hkrati igre tišine. Ni več miritve srca kot lomitve tišine. Niti dopuščanja niti odtegotvanja. Niti u-potovanja.

U-potovanje je dogodevanje dogodja. Kaj naj bi bilo dogodje brez dogodevanja?

Brez smrti, v kateri je zbrana najvišja skritost hkrati z najvišjim zmorenjem jasnine, dogodje ne dogoduje.

### c) Katastrofalni obrat

Nadomestljivost človeka kot človeka vodi torej v katastrofalen obrat.

Dogodje brez dogodevanja ni dogodje. Tudi odgodje ne. Kajti odtegotvanje se godi le skozi dopušcanje, odgoduje le kot dogodje. Kakor dogodje ni možno brez odgodja, tako tudi odgodje ni možno brez dogodja.

Ta katastrofa v Heideggrovem govoru ne le, da ni izgovorjena, ampak tudi izgovorljiva ni.

Ves Heideggrov govor je zgrajen na smrtnosti: končnosti človeka. Kakor se v *Sein und Zeit* vsi eksistenciali vežejo na eksistencialno smrti, tako je tudi v zadnjih Heideggrovih delih beseda smrti, čeprav ne najpogostejša, vendarle osrednja beseda. Iz nje prihaja vseskozi namig o kočnosti vsega bitnostno mišljenega. Kakor je končen človek kot tubit, tako je končna bit **kot** bit oziroma je končno dogodje. Za Heideggrovo mišljenje ni ničesar izven vsemu obzorje dopuščajoče smrti.

O tem, kaj bo »po smrti« ali po odpravi smrti, v Heideggrovem govoru zato ne more biti govora. »Če je smrt opredeljena kot ‚konec‘ tubiti, tj. v-svetu-biti, tedaj s tem še ni podana nikakršna ontična odločitev o tem, če je ‚po smrti‘ možna še neka druga, višja ali nižja bit, če tubit ‚živi naprej‘ ali če je celo, ‚trajajoča dalje‘, ‚nesmrtna‘. O ‚onstranstvu‘ in njegovi možnosti prav tako ni nič ontično odločenega kot tudi o ‚tostranstvu‘ ne, kakor da naj bi bile predložene za spodbudo norme in pravila obnašanja do smrti. Analiza smrti pa v toliko estaja čisto ‚tostranska‘, kolikor interpretira fenomen zgolj glede na to, kako kot možnost biti vsakokratne tubiti **obstaja v tej**. Sele tedaj more biti upravičeno, tudi le vprašano, metodično gotovo, **kaj naj bi bilo po smrti**, če je ta zapopadena v svojem polnem ontološkem bistvu. Če takšno vprašanje sploh predstavlja možno **teoretično** vprašanje, naj ostane tu neodločeno. Tostranska ontološka interpretacija smrti je pred vsako ontično — onstransko spekulacijo.« (SuZ 248) Z drugimi besedami: z **ontološko** interpretacijo **ontično** ni ničesar odločenega »niti pozitivno niti negativno (WM 55)«. Kar zadeva vprašanje o tem, kaj bo »po smrti« ali odpravi smrti, skratka vprašanja o po-smrtnosti, naj bi torej spadalo v območje **spekulacije** (ontične), ne pa **interpretacije** (ontološke).

Katastrofalen obrat, nadomestljivost človeka kot človeka, pa je katastrofalen tudi za to razmejitev. Tehnična izenačitev človeka z bivajočim sploh, ontizacija človeka, hkrati, ko odpravi ontološko diferenco, odpravi seveda tudi razmejitev med ontološkim in ontičnim, torej v nadaljnjem: med ontološko interpretacijo in ontično spekulacijo. Tako ontološka interpretacija kot ontična spekulacija sta nadomeščeni s pro-gramiranjem ter njemu ustrezajočo gramatologijo. Če bi bilo iz tega položaja treba vzvratno vprašati po teži sovisnosti med ontološko interpretacijo in ontično spekulacijo, dokler sta si še v nasprotju, je poglobljeno vprašanje vendarle tole vprašanje: od kod Heideggrov pristanek na možnost po-smrtnosti?

Razpoložljivost: nadomestljivost, ki je poimenovana s postavljenjem, je izčrpljiva, ni pa izčrpana. Predvsem se še zmeraj giblje na dveh ravneh. Vsakdo je nadomestljiv z vsakim, vse lahko zavzame mesto vsega, toda ne vsakogar. Človek kot tak v postavju še ni nadomestljiv. Razpoložljivost je omejena, ne na stvari, marveč na ontično. Človek je razpoložljiv ontično, ni pa ontiziran; v svoji biti je v razliki do sebe kot bivajočega. Če v postavju pomeni biti toliko kot biti razpoložljiv: nadomestljiv, je ta pomen glede na človeka tedaj razumeti prav iz tega, da človek ni ontiziran. Biti nadomestljiv pomeni biti nadomestljiv v biti sebe kot bivajočega, ne pa v svoji biti kot biti.

Postavje je razpoložljivost biti bivajočega, ne pa biti **kot** biti. Razpoložljivo je bivajoče v biti, razpoložljivo je bivajoče v svoji bivajočnosti, vendar to, da je razpoložljiva bit kot bivajočnost bivajočega, ne vpotegne v razpoložljivost tudi biti **kot** biti, marveč ravno narobe: prvič je izrecno izpričana nerazpoložljivost biti kot biti: dogodja. In sicer z dveh vidikov: razpoložljivost sama se izpričuje kot nerazpoložljiva in drugič, postavja ni brez zastavitve: razpoložljivosti je zastavljena pot v brezmejno, kajti človek more v igri postavja zastaviti le svoje življenje, odtegnjena pa mu je zastavitev njegovega tu: smrtnosti.

Postavje je »zbrana enotnost vseh načinov stellen (P 42)«, **vseh načinov stavljanja** (izpostavljanja, postavljanja, predstavljanja, sestavljanja), je zbranost metafizike, vendar pa še zmeraj ni **načinovno stavljanje** vsega; je kompletna odtegnitev biti, toda ne odtegnitev »kompletne« biti. Ti brezpomenski, nesmiselni in nedopustljivi obrati so takšni zato, ker ne razkrivajo ničesar. Tudi nimajo kaj razkrivati, ker je že vse razkrito.

V tem je katastrofa. Postavje ni katastrofalno, ni brezpomensko, temveč dvopomensko. Dvopomenskost postavja temelji v njegovi dvoznačnosti, kajti postavje ni le »dovršitev in dopolnitev metafizike (P 41)«, totalna odtegnitev biti (resnice), ampak zaradi rabe človeka, zaradi **zastavitve** obenem »razkrivajoče pripravljanje dogodja (P 42)«, je torej način razkrivanja. »Takšna dvoznačnost kaže na skrivnost vsakega razkrivanja, tj. resnice.« (TK 33) Tudi na skrivnost resnice v dobesednem pomenu: na lethe. Dvoznačnost postavja se godi iz dvoznačnosti resnice kot dogodja. In kompletno odtegnitev biti v postavju ter »pozabitev je tu **zmeraj** misliti iz grškega, iz lethe, tj. iz sebe-prekrivanja, iz sebe-odtegovanja biti (M. Heidegger im Gespräch, str. 71)«. Dvoznačnost torej ni nekaj izrednega, marveč le izrecno postavju pripadajočega. Skrivnost vsakega razkrivanja označuje zato tudi postavje. Postavje je bit kot **sebe** odtegujoča bit: »sebeskrivanje jasnine« kot »jasnina sebeskrivanja«, kar izpričuje, da »biva po-stavje na način dogodja (USpr 263)«. Kakor v dogodju ni odtegovanja brez dopuščanja, skratka, kakor ni odgodja brez dogodja, tako tudi v postavju ni odstavitve (odtegnitve) biti brez postavja kot po-stavja: zbrane enotnosti vseh načinov stavljanja, vseh načinov biti (bivajočnosti) bivajočega.

Dokler je postavje po-stavje, dokler je postavje v sebi dvoznačno, dokler kaže na skrivnost; enostavno- dokler je postavje to, kar je, katastrofa ni mogoča. Govorjenje o katastrofi se dotlej kaže kot govorčenje, kot poenostavljanje. Spada v »goli lov za prihodnostjo, za tem, da bi njeno podobo izračunali na ta način, da bi napol mišljeno sedanje podaljševati v zastrto prihajajoče (TK 45)«. Spada v postopek, ki je značilen za »tehnično — računajoče predstavljanje«. Zato so vsa takšna preračunavanja in računanja na »katastrofo, na propad, le tehnično ravnanje (TK 46)«. Govorjenje o katastrofi, o katastrofalnem cbratu je torej zgolj nekaj tehničnega. Ničesar tehničnega pa ne zadeva bistva tehnike, ne more nikdar dospeti v bistvo tehnike. »Niti njegovega preddverja ne zmore spoznati.« (TK 46) Že. Toda, kaj če uspe tehnično? Kaj če uspe tehnicizacija?

Kaj če uspe goli lov za prihodnostjo, podaljševanje napol domišljene sedanjosti v prihodnost, tehnično-računajoče predstavljanje? Kaj če nazadnje uspe računanje na katastrofo obstoječega?

V okviru ontološke interpretacije Heidegger na ta vprašanja ne bi mogel odgovoriti ničesar. Glede na ontološko interpretacijo so



zastavljena ontično spekulativno, zato je tudi odgovor nanje le spekulativno ontičen.

Toda, ponovitev vprašanja: kaj če uspe tehnizacija, kaj če uspe ontizacija?

Čeprav vprašanje uspeha tehnizacije: ontizacije ni tehnično vprašanje, je vprašanje, če je odgovor nanj lahko kaj drugega kot **tehnični odgovor**. Vprašanje je, če odgovor nanj ne zmore le **tehničnega govora**, če ni že odgovarjanje nanj uspeh **tehničnega govora** in neuspeh govora bistva tehnike.

Kljub temu Heidegger ob tem vprašanju ne vzdrži v ne-odgovornosti. Ob njem se Heideggrovo **niti** da **niti** ne prelomi. Prelomi v oponašanje tehničnega govora. Če uspe tehnizacija: ontizacija, če uspe avtofabrikacija človeka, tedaj si bo človek svoje bistvo »pognal v zrak (WM 327)«, tedaj bo katastrofa. Prav tako uspeh računanja na katastrofo obstoječega ne bi bil le katastrofa obstoječega, ampak tudi katastrofa obstoječnosti obstoječega, biti kot postavja: obstoječega »načina razkrivanja (TK 29)«. Kaj naj tedaj pomeni sam uspeh?

Kolikor iz skrivnosti vsakega razkrivanja izhaja dvoznačnost biti bivajočega, zato tudi dvoznačnost postavlja, kolikor nadalje v tej dvoznačnosti temelji vsakršna pomenskost, **uspeh** tehnizacije: ontizacije ne more pomeniti nič. Iz postavja kot bistva tehnike uspeh tehnizacije ni doumljiv. Enoznačnost, ki bi bila dosežena prek ukinitve dvoznačnosti bistva tehnike z uspehom tehnizacije, bi bila toliko kot breznačnost (brezpomenskost). Iz akatastrofalnega postavja katastrofa ne more vznikniti.

Ali pa postavje lahko ponikne v katastrofo?

Vsekakor ne v katastrofo dogodja kot odgodja, saj kot tako dogodje ni nič drugega kot tisto, kar v svoji dvoznačnosti ne le kaže na skrivnost vsakega razkrivanja, ampak je sama ta skrivnost.

Tedaj nevarnosti tehnizacije: ontizacije sploh ni?

### č) Obračajoča nevarnost

Nevarnost je soime, dvoznačnosti postavlja oziroma postavje je v svoji dvoznačnosti samo nevarnost; najvišja in skrajna nevarnost, kolikor so v njem zbrani vsi načini stavljanja: sebe odtegujočega razkrivanja. Na »skrajnem robu (TK 26)« ni le človek, ampak je v skrajni nevarnosti tudi »vse razkrivanje kot tako (TK 32)«. Kot tako, kajti postavje ni le **eno** izmed poprejšnjih načinov razkrivanja, ampak njihova zbranost. Zato tudi ne zakriva ta ali oni način razkrivanja, temveč »zakriva razkrivanje kot tako in z njim ono, v čemer se godi neskritost, tj. resnica (TK 27)«. Postavje kot skrajna nevarnost je torej skrajna dvoznačnost, ki **kaže** na skrajno skrivnost vsega razkrivanja.

Kot tako kažoča nevarnost: dvoznačnost je nevarnost **tu**; je tu kot taka. »Nevarnost je epoha biti, bivajoča kot postavje.« (TK 42) Razmerja so vzvratna. Ne le: postavje **je** nevarnost, ampak hkrati: nevarnost **je** postavje, biva kot epoha biti. Da biva kot epoha biti, da je tu kot bit sama, pomeni, da se bit v postavju: skrajni nevarnosti, ko se obrača v odtegnitev (pozabitev) svojega bistva stran od tega bistva, obrača hkrati k resnici svojega bistva. »V nevarnosti vlada to še nepremišljeno sebeobračanje. V bistvu nevarnosti se zato **zakriva** možnost obrata, v katerem se pozabitev bistva biti suče tako, da s **tem** obratom resnica bistva biti posebej zaobrača v bivajoče.« (TK 40) Skrajna nevarnost je zato »obračajoča nevarnost (TK 40)«; nevarnost,

ki obrača bit v resnico njenega bistva in s tem daje človeku na njegovem skrajnem robu, da »se prej in bolj in vselej začetneje vpusti k bistvu neskritega in njegove neskritosti, da bi rabljeno pripadlost k razkrivanju skušil kot svoje bistvo (TK 26)«. Sovisnost biti in človeka se v obratu glede nas krajno nevarnost kajpada ne spremeni, saj obrat ni nič drugega kot skrajna nevarnost sama.

Prav zato, ker je skrajna nevarnost sama obračajoča nevarnost, ne gre za nevarnost obrata, marveč za »obrat nevarnosti (TK 43)«. Obrat je obrat nevarnosti oziroma obračajoče nevarnosti. Ker je skrajna nevarnost po drugi plati isto kot postavje, iz tega sledi, da je obračajoče, ne tudi, marveč prav in edino postavje: bit v svoji skrajni sebe odtegnitvi. Od tod tudi Heideggrovo poimenovanje obračajoče nevarnosti za sebe-obračanje, namreč sebe obračanje biti bivajočega v bit **kot bit**: dogodje.

Obračajoča nevarnost zato slej ko prej ostaja **sebe obračanje** biti, ki je kot **tako** lahko le rešilno in nikakor ne katastrofalno. »Rešilno ni ob nevarnosti. Nevarnost sama je, če je kot nevarnost, rešilno. Nevarnost je rešilno, kolikor prinaša iz svojega zakritega obračajočega bistva rešilno.« (TK 41) Obračajoče bistvo nevarnosti: biti kot postavja je rešilno, čeprav zakrito. Sebe obračajoča bit kot nevarnost se obrača v razkritje svojega rešilnega, vendar zakritega bistva. Prav v tem tudi je rešilnost. Rešiti namreč pomeni **sprostiti** (osvoboditi) in sproščeno (svobodno) dopuščati v njegovi sproščenosti (svobodnosti), t. j. nezakritosti.

Rešilno kot sproščajoče **zakritega** bistva obračajoče nevarnosti počiva v svoj NE dopuščajoči **skritosti**: »Zakrito in vselej zakrivajoče se pa je osvobajajoče (Befreiende; sproščajoče), skrivnost.« (TK 25) Skrivnost, zakrito bistvo obrata: obračajoče nevarnosti, je tista, ki enosmerno usmerja obrat v rešilno, ga varuje, brani pred možnostjo katastrofe. Je vse poti upotujoča pot, ki je človek ne more zgrešiti, zaradi česar tudi lahko dopotuje vselej le tja, kjer že je. »Vsako razkrivanje prihaja iz prostega, gre v prosto in vodi v prosto.« (TK 25) Vsako razkrivanje; tudi postavje kot obračajoča nevarnost, prihaja iz ISTEGA, gre v ISTO, vodi v ISTO.

Kakor je vsako razkrivanje nevarnost, tako je vsako razkrivanje tudi rešilno. Le da je postavje kot skrajna; obračajoča nevarnost nezakrivajoča se hkratnost nevarnega in rešilnega. Igra nevarnega in rešilnega je v postavju priigrana do tistega roba, ko je nevarnost razkrita **kot** nevarnost in zato na tem, da bo varnost skušena kot njeno bistvo. Skušnja varnosti kot bistva nevarnosti je tisto, kar postavju manjka, da bi bilo res igra in ne zgolj predigra.

Kakor je ne-skritost le takrat, če je svoj NE dopuščajoča skritost, tako je ne-varnost takrat, če je svoj NE dopuščajoča varnost. Oboje govori isto. Skritost je varnost, neskritost nevarnost. Obračajoča nevarnost je sebe obračanje neskritosti: nevarnosti v skritost-varnost, t. j. rešilno. Dogodje je igra varnosti (rešilnega) in ne-varnosti; toda v nasprotju do postavja igra, v kateri ni nikdar pozabljeno, da prej kot pripada rešilno k nevarnosti, pripada nevarnost rešilnemu.

Postavje je predigra igre dogodja, kajti v njem sta vlogi nevarnosti in rešilnega zamenjani, zaobrnjeni do skrajnosti. Obrat je sebe obračanje postavja kot predigre v njeno zakrito bistvo: igro samo. »Kar smo skušili, skozi moderni tehnični svet v po-stavju kot konstelaciji biti in človeka, je **predigra** tega, kar pomeni do-godje. Ta vendarle ne vztraja nujno v svoji predigri. Kajti v dogodju nagovarja možnost, da ono preokrene golo vladanje po-stavja v začetnejše dogo-

devanje. Takšen preokret postavja iz dogodja v le-tega bi strgal dogodilno, torej nikdar edino po človeku izvedljivo povzetje tehničnega sveta, iz njegovega gospostva v sužnost znotraj področja, skozi katerega človek lastnejše sega v do-godje.« (ID 2<sup>5</sup>) Dogodje ne vztraja **nujno** v **svoji** pred-igri: postavju. Postavje nujno biva na način dogodja, dogodje pa ne nujno na način postavja.

Zaradi nenujnosti vztrajanja dogodja v postavju, je postavje torej predigra igre, »zakrivajoči pred-pojav (P-42)« dogodja. Glede na dogodje. Glede na samega sebe pa sebe-obračanje v dogodje: »prehod (P 41)«. Prehodna epoha **biti** bivajočega, epoha **njene** zaobrnitve v bit kot bit: dogodje.

Vsa Heideggrova določila postavja se torej nanašajo na dogodje, na rešilno. Postavje je pred-igra, pred-pojav dogodja, pre-hod v dogodje. Obrat je rešilen obrat oziroma postavje je rešilno prav kot obračajoča ne-varnost. O katastrofalnem obratu v teh določenih ni sledu.

Kolikor je postavje predigra dogodja, kot ne-varnost ni ne-varnost katastrofe. Nevarnost **kot** nevarnost iz svojega zakritega bistva ni ne-varna. Možen uspeh tehnizacije je torej nemožen. Nevarnost tehnizacije: ontizacije, nevarnost tega, da bi človek svoje bistvo »pognal v zrak«, je onemogočena iz postavja samega.

S tem pa je postala vprašljiva nevarnost kot taka. Če nevarnost kot postavje (predigra, predpojv dogodja) iz svojega bistva pripada rešilnemu, se vnaprej nagiba zgolj k rešilnemu, ne pa tudi k njegovemu nasprotju: katastrofi, potem je to nevarnost, ki je ni. Obračajoča nevarnost kot **sebe**-obračanje biti je quasi-nevarnost. Je nadomestek nevarnosti.

»Toda danes obstaja in raste nevarnost, da se znanstveno-tehnični način mišljenja razširi na vsa področja življenja.« (PhuTh 44)

Nevarnost raste. Raste, napreduje tehniziranje. Raste območje nadomestkov. Toda v to območje spada tudi sama nevarnost. Območje nadomestkov raste, ker raste nevarnost kot nadomestek, t. j. kot postavje. Rastoča nevarnost je nadomestna in nadomestujoča nevarnost. Nevarnost, ki nadomestuje katastrofalno nevarnost. Nevarnost, ki se je nastanila namesto nevarnosti katastrofe.

Ker je v Heideggrovem govoru igra nadomestkov pred-igra, se v predigro kot nadomestek umešča tudi nevarnost. Rast nevarnosti je rast, stopnjevanje predigre.

#### d) Rešitev metafizike

Rešilno postavja je rešilno za postavje: zbranost metafizike. Sebe obračanje biti bivajočega kot obračanje v njeno zakrito bistvo odstira tisto, kar jo sprošča: namreč bit bivajočega in z njim metafiziko. »Da pa bi vendarle rešili metafiziko v njenem bistvu, se mora delež smrtnikov pri tej rešitvi zadovoljiti s tem, da bi že enkrat vprašali: ‚Kaj je metafizika?‘ ... Tu se dogaja drugo kot gola restavracija metafizike.« (WM 244) Ne gre za ponovno vzpostavitev, za obnovitev metafizike, marveč za njeno rešitev: osvoboditev.

Metafizike smo lahko osvobojeni (rešeni) le, če metafiziko osvobodimo (rešimo). Za sabo jo moremo pustiti edino, če jo prepustimo njej sami. Njej sami pa jo prepustimo, če se vpustimo v rešilno njene-ga zakritega in zakrivajočega se bistva; če se vpustimo v rešilno ne-varnosti. Vpustitev v rešilno ne-varnosti (postavja: metafizika, nihi-

lizem, tehnika) razpira nevarnost kot nadomestek. Razpira jo kot dvojni nadomestek.

Nevarnost kot **ne-varnost** je nadomestek same sebe kot **ne-varnosti**, hkrati pa kot postavje nadomestek dogodja. Oziroma postavje je dvojni nadomestek dogodja prav zato, ker je kot zbranost vseh načinov metafizike (nevarnosti) skrajna nevarnost: skrajni nadomestek. In rešilno skrajne nevarnosti kot postavja je prav v njeni dvojni nadomestnosti. Če ta nevarnost ne bi bila nadomestek nevarnosti, bi postavje ne bilo nadomestek dogodja, temveč katastrofalna nevarnost; možnost, da se dogodje nenadomestljivo zapravi in odpravi. Zapravi in odpravi kot končno, t. j., da človek svoje bistvo nenadomestljivo »požene v zrak«. Katastrofalna nevarnost bi bila možnost katastrofe človeka kot smrtnika, možnost nadomestitve človeka kot človeka.

In narobe: nevarnost kot nadomestek pomeni nenadomestljivost človeka kot človeka.

Rešitev metafizike kot nenadomestljivega dvojnega nadomestka je rešitev človeka kot smrtnika.

Prav zaradi tega Heideggrovo določilo, da je človek igrača v rokah tehnike, ni negativno določilo, marveč določilo negativa. Določilo negativa ni nič negativnega, ker negativ kot nadomestek nadomestka predpostavlja ne le pozitiv, ampak tudi tisto, glede na kar sta to, kar sta, tako negativ kot pozitiv. Ni nič negativnega, saj postavje kot skrajna pozabitev (odtegnitev) biti ni katastrofalna nevarnost, marveč obračajoča nevarnost: **kritje** biti, njenega za-**kritega** bistva. »Pozabitev na kraju, t. j. iz začetka svojega bistva sem, ni nič negativnega, temveč kot za-krivanje bržkone kritje, ki shranjuje še neodkrito.« (WM 243) Postavje kot fotografski negativ dogodja bržkone krije rešilno dogodja in z njim človeka. Biti igrača v rokah tehnike, bolje, v rokah njenega bistva: postavja, pomeni, kolikor »ni nujno«, da ostaja pri »bržkone«, biti vključen v predigro. In ker ob nevarnosti kot obračajoči nevarnosti raste tudi rešilno, ker je predigra prehod k odkriti igri, je vključenost v predigro že tudi prehod k vključenosti v to odkrito igro, ki zaradi svoje odkritosti dopušča, da doslejšnja igrača za vzame položaj igralca. Dokler je igra zakrita, je namreč tudi tisti, ki v njej igra, zgolj njena igrača.

Dokler je igra predigra, fotografski negativ igre kot igre, se svetloba zarisuje na mestu teme in tema na mestu svetlobe. Zato se v tem nadomestku resničnih razmerij, čeprav je rabljen, človek ne more namestiti kot odkriti soigralec, temveč le kot izzivalec. Toda izzivalec, ki se mora ravnati po postavah predigre, po postavah postavja. Sebe obračanje biti kot postavja v njeno za-krito bistvo obrača tudi človeka iz igrače v soigralca, t. j. v še neodkrito bistvo človeka.

Toda ali sebe obračanje biti kot postavja, kot skrajne pozabitev biti sploh sme preiti v nezastrito spomnjenje? Ne bi bil ta prehod premik iz vsakršnega kritja in nenadomestljiva izpostavitve, izpostavitve katastrofalne nevarnosti?

### c) Neprehodnost prehoda

Vpustitev v rešilno postavja kot **skrajne ne-varnosti**, ki to nevarnost razpira kot nadomestek **ne-varnosti**, je sama rešilna le, ker je vpustitev v **kritje** še neodkritega. Rešilna je, kolikor se ne izpostavlja, kolikor se ne ozira na postavje kot v sebi zbrano metafiziko, marveč ga čuva kot predigro dogodja. Toda čuvati postavje kot predigro:

predpovaj dogodja skozi neoziranje na njegovo metafizično plat, je ravno dopuščanje postavlja kot nadomestka, t. j. skrajne pozabitve. Je nezapustitev kritja. Ni igre brez predigre.

Zato »prehod (passage) metafizike k drugemu mišljenju (P 41)« ostaja odprt. Prehoda metafizike k drugemu mišljenju ni mogoče prehoditi. V tem pomenu je neprehoden, t. j. nenadomestljiv prav kot prehod. Kakor je razkrivanje kot **raz-kritje** »v vsakem svojem bistvu in zato nujno **nevarnost** (TK 26)«, kakor torej ni varnosti brez nevarnosti oziroma narobe, kakor ni nevarnosti brez varnosti, tako si pripadata tudi dogodje in postavje, dogodje in njegovo nadomeščanje.

Ni dogodja kot odgodja, če ni postavja. Če je varnost le na ta način, da se izpostavlja nevarnosti, varnost kot skrivnost pa je za-krito bistvo dogodja, potlej je izpostavljenost skrivnosti njenemu NE vselej že tudi iz-postava dogodja. Dogodje je preko svoje izpostavljenosti vselej že nadomeščeno, saj se vselej že nadomešča z neko iz-postavo v neki nadomestek: rezervo. Da je dogodje zmeraj že rezervirano, torej ne izključuje tega, da je vseskozi stava svoje lastne igre. Postavje je skrajna nevarnost, skrajna stava, ker je zbranost vseh izpostav, toda vendarle eden, čeprav skrajni, izmed načinov raz-kritja, t. j. iz-postave. Postavje je skrajna iz-postava. Zato je »brzko-ne« kraj zakrivajoče se odtegnitve, t. j. začetek razkritja nenadomestljivosti iz-postav, začetek odkrite nenadomestljivosti nadomestkov.

Postavje kot skrajni nadomestek razkriva, da je biti bivajoč biti nadomestljiv. Brez omejitev. Vsako bivajoče je v svoji biti zmeraj že nadomestek biti kot biti in zato vselej nadomestljivo z drugim bivajočim: »vse more zavzeti mesto vsega«. VSE je nadomestljivo z VSEM, VSE: bivajoče v celoti, ne pa bit ne glede na (vse) bivajoče, bit kot bit.

Iz tega razpora, razpora biti bivajočega in biti kot biti pa se tudi razpira, da bit bivajočega oziroma bivajoče kot tako in v celoti ni nadomestljivo. Vsak izmed nadomestkov je nadomestljiv, nadomestki kot taki in v celoti pa so nenadomestljivi. V tem je nenadomestljivost nadomestkov. Iz nadomestljivosti: razpoložljivosti ni prehodnega prehoda v kritje: skrivnost dogodja (biti kot biti), kajti sam prehod je že hoja dogodja, torej njegova izpostavitve kot dogodja: »Bit biva tu na način prehoda k bivajočemu...« (ID 56) Dogodje kot dogodje, kot iz-postava na način dopuščanja raz-kritja (metafizike) rabi nadomestljivost, čeprav »ne nujno« nadomestljivost postavlja, sicer bi v varnosti, ki ne bi dopuščala svojega NE, ki ne bi dopuščala nevarnosti, ne bilo tu. Seveda nevarnosti kot nadomestka, kajti v nevarnosti kot **ne**-varnosti TU dogodja prav tako nima mesta.

Človek kot smrtnik, človek v svojem tu, v razporu z bitjo bivajočega, je na te pogoje dogodja ne le vezan, ampak jih tudi goji edino on. Dogodje ga zato nenadomestljivo rabi, t. j. rabi ga kot nenadomestljivega. Nenadomestljivost človeka kot človeka in nenadomestljivost nadomestkov kot nadomestkov si sopripadata.

Če bi bil človek nadomestljiv, če bi mogla uspjeti tehnizacija: ontizacija človeka, tedaj bi bili nadomestljivi tudi nadomestki. Ne bi rabili ničemur več, ker ne bi bilo več kritja (varnosti), v razmerju do katerega bi bili to, kar so: iz-postave. Zakaj kritje je le, dokler je človek kot smrtnik, dokler je njegova smrt: zbranost najvišje za-kritosti (skrivnosti).

Rečeno drugače: nenadomestljivo bi bilo bivajoče kot tako. Nenadomestljiv bi bil človek kot nekaj bivajočega. Nadomestljivost človeka kot smrtnika je nenadomestljivost človeka kot nekaj bivajočega in na-

domestljivost človeka kot nekaj bivajočega je nenadomestljivost človeka kot človeka.

To je navsezadnje smisel tega, da je človek kot človek v razporu z bitjo bivajočega, da je med njima medsebojni izziv.

## 2. Vzvratno izzivanje

Človek je, torej je očitno nekaj bivajočega. »Kot ta spada kakor kamen, drevo, orel v celoto bivajočega. Pripadati pomeni tukaj še: uvrščen (eingeorndet: urejen) v bit.« (ID 18) Z druge strani: »Bit sama pa pripada nam; kajti le pri nas more sostvovati kot bit, t. j. pri-sostvovati.« (ID 20) Človek in bit si sopripadata: »Pripadata drug drugemu.« (ID 19) To pripadanje drug drugemu, to so-pripadanje, je tisto ISTO človeka IN biti.

Kakšen je tedaj odnos med bitjo, človekom in njunim sopripadanjem? Je sopripadanje biti in človeka njuna izpostavitev ali pa sta bit in človek izpostavitvi sopripadanja? Vstopata bit in človek v sopripadanje ali iz njega izstopata? Kakšen je odnošaj med bitjo IN človekom? Je to vprašanje sploh zastavljeno zadovoljivo. »Vprašanje po odnošaju obeh se je odstrlo kot nezadostno, ker nikdar ne dospe v območje tistega, kar bi mogli izprašati. V resnici tedaj ne moremo nikdar več reči, da 'sta', 'bit' in 'človek' ISTO v tem smislu, da **onadva** pripadata skupaj, kajti v tem primeru še zmeraj oba puščamo, da sta za sebe.« (WM 237) Sopripadanje ni so-pripadanje, temveč so-pripadanje.

Zato ne gre za vprašanje, ali je sopripadanje izpostavitev biti in človeka ali pa sta bit in človek izpostavitvi sopripadanja, kajti so-pripadanje samo že prav kot izpostava pripada, pripada na neki določen način, **dogodju**. Sopripadanje je izpostavitev, je način izpostavitve, toda ne po človeku in biti, kakor tudi človek in bit nista izpostavitvi sopripadanja.

Postavje je izzivalni način sopripadanja, izzivalni način izpostave dogodja. »Če predpostavimo, da nas pričakuje možnost, da se nam bo prigovorilo postavje, vzvratno izzivanje človeka in biti v preračunavanje preračunljivega, kot dogodje, ki šele odgoduje človeka in bit v njuno lastno, tedaj bi bila prosta pot, na kateri bi človek začetneje skušil bivajoče — tu, celotno modernega tehničnega sveta, naravo in zgodovino, predvsem njuno bit.« (ID 29) Sopripadanje biti in človeka je godenje dogodja. Postavje, izzivalni način vzvratne sopripadnosti biti in človeka, je dogodje v izzivalni izpostavi. Ta izpostava je tista izpostavitev, v kateri je neoziranje dogodja nase privedeno do skrajnosti, tj. do skrajne nevarnosti.

Nista v tem odgodju kot skrajni sebe-odtegnitvi dogodja v svojem skrajnem tedaj tudi bit in človek? Nista odgodena v svoje najbolj lastno?

Vprašani sta na mestu, ker tu dvosmernost odgodja: odgodje kot odgoditev biti (in človeka) po dogodju v njuno lastno ter odgodje kot odtegovanje dogodja od biti (neskritosti) v skritost, nikakor ne more več biti nadomeščena z eno ali drugo enosmernostjo. Ne more biti več nadomeščena, ker je sama dvosmernost nadomestek, ki je nenadomestljivo nameščen v enosmernost sebe-odtegovanja dogodja po eni strani ter v enosmernost biti in človeka po drugi strani.

Toda kako je možna enosmernost biti in človeka, če ta enosmernost ni hkrati istosmernost? Tako bit kot človeka odgoduje dogodje

v njuno lastno, vendar to njuno lastno nimata, marveč ju ima v lasti. Od tod enosmernost biti in človeka. Nista pa istosmerna; od kod sicer njuno medsebojno, vzvratno izzivanje? Kaj je vendarle v lasti človeka oziroma biti, da zmoreta izzivati drug drugega? Ali pa sta bit in človek docela v lasti dogodja, tako da je njuno vzvratno izzivanje le samoizziv dogodja?

Vprašanje je kot tako mogoče spregledati, saj se z njim vprašljivost premakne le za toliko, da je zdaj treba vprašati: od kod zmožnost dogodja za samoizziv in kaj je v človeku (in biti), da ga dogodje za samoizziv rabi, da brez njega ni zmožno samoizziva?

In vprašanje glede na razmerje biti in človeka: kako se človek in bit lahko vzvratno izzivata, če si sploh ne sopripadata kot »ona dva«? Kako je možno »vzvratno sebe stavljanje človeka in biti (ID 24)«, če pa sploh nista nekaj »za sebe«? Vendar pa sta bit in človek kot bivajoče v razporu, »in sicer iz sebe ven (N II-209)«?

Iz težavnosti teh vprašanj se izmaknimo na hlad lažjega vprašanja: kaj je človeško človeka? Vprašanje ni vprašanje po bistvu človeka, po človeškosti človeka. Ne vprašuje: kaj je človek? Enako daleč je od še težjega vprašanja: kdo je človek? Vprašuje namreč po tistem, česar pravzaprav ni; »kajti nekaj takega kot človeka, ki bi edino iz sebe bil le človek, ni (TK 33)«. Se pravi, ni ga glede na topologijo biti. Kljub temu: kaj pomeni biti »edino iz sebe« in kaj pomeni biti »le človek«? Ne gre za to, ali je tako (človeku) sploh možno biti ali ne, temveč za to, kaj bi bilo, če bi bilo tako. Ne gre torej niti za ontološko niti za topološko, marveč za povsem banalno vprašanje: kaj je človeško človeka, kolikor človek vendarle je iz sebe in kolikor človek vendarle je človek? Torej: V čem **človek le je edino človek?** in ne: Zakaj je človek edino le človek?

Odpade torej potemtakem Heideggrova definicija bistva človeka: »Bistvo človeka temelji v ek-sistenci.« (WM 176) Ne gre za »bit človeka (175)«. Odpade definicija »človeka kot tistega, ki dojema bit (ZSD 24)«; opredeljevanje toposa človeka. Tu človeškega človeka ni nikjer. Kajti »ne človek, temveč zgodovinsko bistvo človeka (WM 173)« je tu zadeva mišljenja.

Toda, ali ni odpad definicije bistva človeka oziroma odpad od te definicije hkrati že tudi padec k zgolj — človeku ontologije? V čem namreč obstoji bistvo človeka v diferenci do ontologije? »Bistvo človeka pa obstaja v tem, da je več kot goli človek, kolikor je ta predstavljen kot umno živo bitje... Več pomeni: izvirnejši in zato v bistvu bistvenejši.« (WM 172) Je »toliko več kot animal rationale, kolikor je ravno manj v razmerju do človeka, ki se zapopada iz subjektivitete (WM 172)«. Kolikor ek-sistira iz resnice biti, je več od zgolj — človeka; toda prav zato ne razpolaga z resnico biti bivajočega, je v svoji ek-sistenci manj od gospodarja nad njo. Človek je tedaj več od človeka na začetku metafizike (ontologije) in manj od človeka na njenem kraju. Ker v bistvu človek seveda sploh ni nič metafizičnega, temveč nekaj izvirnejšega in bistvenejšega. Vprašanje po človeškem človeka ne sprašuje niti po izvirnejšem in bistvenejšem od zgolj — človeka niti po zgolj-človeku, kolikor je to človek metafizike. Ne vprašuje niti po več niti po manj od zgolj-človeka, kolikor je ta predstavljen kot animal rationale. Sprašuje po zgolj-človeku brez »kolikor«. V čem le je človek edino človek, zgolj-človek?

Kakor je človek glede na svojo specifično diferenco do siceršnjih živih bitij ločen od teh bitij, pa tudi povezan z njimi, tako je človek, kolikor je »več kot goli človek«, vezan na sopripadanje z resnico biti,

je ek-sistenca. In »ker človek za sebe ne zmore ničesar z resnico ter ostaja neodvisna od njega (G 65)«, ostaja človek odvisen od resnice. Namreč kot ek-sistenca; kolikor je več kot zgolj-človek. Kolikor pa je zgolj-človek in kolikor zmore izzivati resnico biti, mora obstajati v nečem tudi neodvisnost »človeka za sebe«.

Če se je Heidegru zapisalo, da je resnica neodvisna »od njega«, to hkrati tudi pomeni, da je »on« neizpisljiv. On, človek, poudarjeno: »človek za sebe«, je tisti, od katerega je in je lahko resnica neodvisna. Neodvisna od česa v njem?

Drugače rečeno: V čem je človeško človeka ne glede na njegovo **razmerje** do bivajočega, t. j. ne glede na njegov **odnos** do resnice biti? Ne glede na **ontološko diferenco**, kajti »razmerje človeka do bivajočega v svojem temelju ni nič drugega kot razlikovanje biti in bivajočega (N II-242)«? Brž ko je človek v razmerju do bivajočega, in to zmeraj že je, je tudi v odnosu do biti, torej v diferenci s seboj kot bivajočim. Se da potlej zgornji vprašanji postaviti tako: v čem je človeško človeka, preden je človek kot bivajoče v **razmerju** do samega sebe kot bivajočega?

Je vprašanje, v čem je človek zgolj človek, istovetno z vprašanjem, v čem je zgolj bivajočno človeka?

Človek, navaja Heidegger, prav tako kakor kamen, drevo ali žival, spada v celoto bivajočega. Pa vendar ne prav tako. Ne spada v celoto bivajočega, kakor kamen itd. Kamna **ni**, kamen nima **biti**, kamen ni **bivajoče**, če ni človekovega razmerja do kamna. Oziroma: če bi posekali vsa drevesa in pobili vse živali, ali če jih sploh ne bi bilo, bi bila še zmeraj neka celota bivajočega: »Odprtost bivajočega v celoti ne sovпада s summo ravno poznanega bivajočega.« (WM 88) Če pa bi izumrl človek, bi ne bilo nobene celote bivajočega več, ne bi bilo nobenega bivajočega kot bivajočega.

Kaj pa bi bilo? Nič. Ne še ne ali ne več bivajoče, ne-bivajoče, temveč nič. Tudi ne nič kot **nič** bivajočega, toda **glede na** bivajoče, torej ravno bit, marveč nič kot nični nič.

Morda tedaj človek ni zgolj-človek, kolikor je zgolj bivajoče, temveč je zgolj-človek, kolikor je človeško človeka, da je v zvezi z ničnim ničem. Je zveza z ničnim ničem človekov izziv biti?



# MAJNA, ZALOG RAZLOŽNI

## limae labor et mora

Anarhična destrukcija »znaka«, ki so jo svoj čas slovstveni raziskovalci povzeli s smerjo, imenovano reizem,<sup>1</sup> je specifični ideološki učinek-zator njegove tekstualne subverzije, produkta dela s samo materijo označevalca. Kolikor nam dopušča semiotična (pre)pisava, bomo poskušali opredeliti zakone tega dela v označevalcu.

Nekatere pesmi v zbirki, ki smo si jo vzeli za predmet analize,<sup>2</sup> se nam ponujajo v zapis z znaki logične analize izjave. Pesem na strani 9 bi nemara lahko prepisali kot zaporedje dveh implikacij, ki veljata med tremi predikati dveh konstant:

$$P(a) \rightarrow Q(a)$$

$$P(b) \rightarrow Q_1(b)$$

Pri tem se takoj postavi vprašanje semantične interpretacije odnosa med predikatoma  $Q$  in  $Q_1$ . Podobno vprašanje lahko v pesmi na strani 7 zadovoljivo rešimo, če jo prepíšemo v štiri stavke, ki izražajo dve relaciji med dvema konstantama, in če uporabimo odnos med relacijo in njeno inverzijo  $R^{(-1)}$ :

$$aRb$$

$$aQb$$

$$bR^{(-1)}a$$

$$bQb$$

Pri tem se postavi vprašanje, kako naj interpretiramo zadnji stavek, v katerem konstanta  $b$  stopa sama s seboj v relacijo, ki je prej veljala med  $a$  in  $b$ .

Da se izognemo takšnim težavam in predvsem, da si omogočimo enoten prepis vseh pesmi (nekaterih drugih pesmi namreč — vsaj brez poprejšnje strukturalne analize — ne bi mogli prepisati s pisavo logične analize izjave), ki jih hočemo obdelati, si bomo skovali<sup>3</sup> ohlapnejšo pisavo.

<sup>1</sup> Gl. številne spise Tarasa Kermaunerja.

<sup>2</sup> I. G. Plamen, *Žalostna majna*, DZS, Ljubljana 1969.

<sup>3</sup> »Zbrkljali«, če uporabimo Rotarjev prevod znanega Lévi-Straussovega pojma, ki bi ga lahko *mutatis mutandis* uporabili tudi za naš postopek, vsaj kolikor je **semioološki**.

Namesto konceptov predikata ali relacije bomo vpeljali pojem **trditve**, ki določa **odnosnico**.

**Opredelevitev 1.** Trditev  $T$  je vsaka relativno avtonomna sintagmatska enota, ki ji je mogoče pripisati odnosnico  $a$ , katere določilo je; relativno samostojnost  $T$  strukturno določajo sintagmatska ponavljanja, a pa je funkcija rekurence (povračanja) leksične enote.

Slovnično je  $T$  seveda lahko predikat s svojimi določili, lahko pa je tudi prilastek, prislovno določilo itn. Slovnični odnosi kot ena od strukturnih ravni sicer tudi določajo razmejitev  $T$  in  $a$  (ker bodo v isti pesmi enote  $T$  in  $a$  po pravilu imele isto slovnično funkcijo), vendar se naša razporeditev enot v  $T$  in  $a$  ne ujema preprosto s slovnično klasifikacijo. **A posteriori** se bodo v posamezni pesmi naši rezi po pravilu sicer ujemali s slovničnimi razločki, toda v različnih pesmih se klasifikaciji **a priori** ne bosta skladali.

Na primer: pesem na strani 26 sestavljajo štiri genitivne zveze, katerih vsak del se dvakrat ponovi; vnaprej nam tu ni mogoče odločiti, ali naj štejemo za  $T$  nominativne ali genitivne sintagme. Tako da sta mogoča dva prepisa:

$$T_1 (a) T_2 (b)$$
$$T_2 (b) T_1 (a)$$

ali

$$T (a) T (b)$$
$$T^{(-1)} (b) T^{(-1)} (a)$$

in je torej pesem moč brati kot permutacijo  $T_1, T_2$  in spremembo  $a \rightarrow b$  ali pa kot inverzijo  $T \rightarrow T^{(-1)}$ , dopolnjeno s permutacijo  $a, b$ . Po prvem prepisu se  $T$  razporejata v obliki »križa«, odnosnici pa »vzporedno« (vsaka dvakrat v eni kitici in samo v tej kitici); po drugem prepisu se »križno« razporejata odnosnici in sta  $T$  razporejeni »vzporedno«, a tudi inverzno. Tako da je zakon, ki ga razberemo iz prvega zapisa, nekako obratno someren pravilu, ki ga posnamemo iz drugega: »hiazem s permutacijo pri  $T$  in paralelizem s transformacijo pri  $a, b$  // »paralelizem z inverzijo pri  $T$  in hiazem s permutacijo pri  $a, b$ «. Pozneje bomo lahko ugotovili, da je nedoločnost med zakonom in njegovo zrcalno podobo, torej možnost dvojnega zapisa sama, že vračunana v označevalno delovanje teksta, ki smo ga vzeli v pretres.

Pri tem pojasnjevanju smo tiho vpeljali še tretji pojem, ki ga bomo tudi potrebovali: inverzijo trditve.

**Opredelevitev 2.** Inverzija  $T^{(-1)}$  trditve  $T$  je trditev, ki je strukturno enaka ali vsaj močno podobna trditvi  $T$ , in ki jo struktura pesmi postavlja v sistematično opozicijo s  $T$ .

Za inverzno trditev  $T^{(-1)}$  kot trditev velja seveda opredelitev 1, vendar jo odlikujeta dodatni lastnosti: da ima isto »notranjo« strukturo kakor  $T$  (ali ji je strukturno vsaj močno podobna) in predvsem da jo tekst sistematično postavlja v nasproten položaj glede na  $T$ : najpogosteje tako, da transformacija  $T \rightarrow T^{(-1)}$  ustreza prehodu od enega člena semantične opozicije k drugemu.

Empirično bomo inverzije iskali tako, da bomo pozorni na formalno (slovnično) ekvivalentne sekvence, na sekvence z istim ritmičnim ustrojem ali s podobno grafično lego, torej na sistematične korelacije med sekvencami — hkrati pa bomo beležili semične opozicije

tipa ven/noter, enost/mnoštvenost, preteklost/prihodnost ipd., torej sistematične razlike med sekvencami.<sup>4</sup>

— — V prvem ciklu Žalostne majne, ki ima naslov Muha, se člen »muha« zapored znajde v korelaciji z različnimi členi:

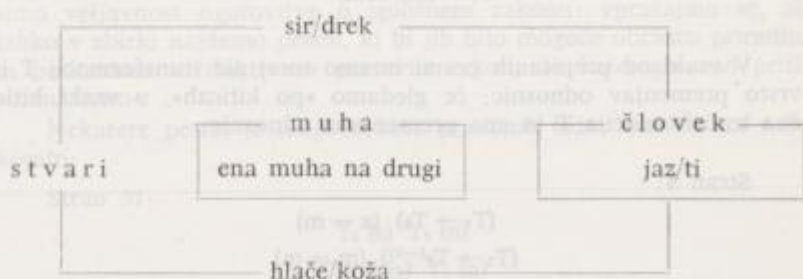
muha /	}	sir
		muha
		»jaz«
		drek
		stvari, »ti«
		človek
		hlače
		koža

Razen takrat, ko v posebnem, a neizbežnem srečanju odkrije sebe kot drugost, sklepa muha nasprotja s prikaznimi, za katere zadostuje, da jih razporedimo v pare, in že se nam pokažejo mejniki polja kulture, sredi katerega stoji osamljena stvar: človek. Denimo: sir/drek, hlače/koža, stvari/»jaz«-»ti« (subjekt pisanja-branja); + človek: tu razsrediščeni stožnik, preklan nemara prav kot subjekt pisanja in branja, slepilo zadnje opozicije. Tako da bi lahko že iz samega tega pregleda predlagali tole shemo preobrazbe humanističnega ideološkega semantičnega polja v reističnega:

		j a z	
(jaz/ti) človek	//	stvari	— človek
		t i	

Opozicijo jaz/ti v humanizmu povzemajoč prerašča enovitost človeka; ta pa je v absolutni in neprehodni, hierarhični opoziciji s stvarmi; v dvojno črto te opozicije se stekajo vsa razmerja humanističnega semantičnega polja, ne nazadnje tudi to, ki je razvidno iz našega obrazca: ednina/množina. V reizmu nasprotno štirje nehierarhizirani enakopravni členi, iz vsakega je možen prehod v vse druge; ali skorajda: zakaj za ideološko krilatico »človek je stvar med stvarmi« se že začinja kazati razpoka med jaz in ti — da je, kakor kaže shema, od jaz k ti mogoče le čez človeka ali stvari.

Ali čez muho: osrednji člen cikla je splošni mediator, okoli katerega se organizira semantično vesolje po kozmološki karti:



<sup>4</sup> Teoretična podmena tega postopka je Lotmanova **dialektika korelativnosti** delov v poetičnem tekstu — in iz nje izhajajoča teza o **nelinearni prostorski** naravi teksta. Gl. J. M. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike.

Toliko o ideoloških pojmovnikih; nas pa zanima, **kako** se muha družī z vsemi temi drugimi členi in kakšne tekstualne operacije povzročajo te pojmovne prelome.

— — Prva pesem v ciklu Muha (stran 4) je nekoliko »netipična«, saj namesto v zbirki prevladujoče nevezane vzporedne stave zapisuje dve podredji; seveda nikakor ni nepomembno, da prav **prva** pesem v zbirki, ki se začinja še s s konotacijami tako bogato besedo, kakršna je »lepota«, **še** ima podredje, in to povrh prav s časovnima odvisnikoma, ki — vpeljujoč tako najpravšnje metafizično omahovanje — v zvezi s časovno neoznačenim (ne-časnim, »objektivističnim, logiciističnim«) dovršnim sedanjikom izražata vzročno povezavo, zbudajoč nekakšno nelagodnost glede pravilnosti stavka — ko bi »ko« tako lepó zamenjali s »kadar«. — Zapomnili si bomo to vzpostavitev semične opozicije (časovno + / časovno —), povezano s korelacijo dveh različnih jezikovnih »sredstev« (veznik/glagolski čas) — drugače pa žal naša notacija v svoji splošnosti ne beleži tovrstnih zvez med T. S temi omejitvami prepíšemo pesem na strani 4 takole:

$$T_1(a) T_2(m) \\ T_1(m) T_2^{(-1)}(m)$$

Odnosnica »muha« se prikazuje v vseh pesmih cikla in jo beležimo z m; drugi člen pregibajočega se razmerja se od pesmi do pesmi spreminja, beležimo ga z a, b, c... ali splošno x (spremenljivka).

Zapišimo tako še nekatere druge pesmi.

Pesem na strani 7:

$$T_1(m) T_2(m) \\ T_1^{(-1)}(b) T_2(b)$$

Stran 9:

$$T_1(m) T_2(m) \\ T_1(c) T_2^{(-1)}(c)$$

Stran 10:

$$T_1(d) T_2(m) \\ T_1^{(-1)}(m) T_2(d)$$

V vsaki od prepisanih pesmi imamo torej niz transformacij T in vrsto premenjav odnosnic; če gledamo »po kiticah«, v vsaki kitici ena transformacija T in ena premenjava odnosnic:

Stran 4:

$$(T_1 \rightarrow T_2) (x \rightarrow m) \\ (T_1 \rightarrow T_2^{(-1)}) (m \rightarrow m)$$

Stran 7:

$$(T_1 \rightarrow T_2) (m \rightarrow m) \\ (T_1^{(-1)} \rightarrow T_2) (x \rightarrow x)$$

$$\begin{array}{l} (T_1 \rightarrow T_2) (m \rightarrow m) \\ (T_1 \rightarrow T_2^{(-1)}) (x \rightarrow x) \end{array}$$

Stran 10:

$$\begin{array}{l} (T_1 \rightarrow T_2) (x \rightarrow m) \\ (T_1^{(-1)} \rightarrow T_2) (m \rightarrow x) \end{array}$$

Če transformacijo vrste  $(T_1 \rightarrow T_2)$  označimo z  $O$ , transformacijo, v kateri je ena od  $T$  inverzija  $T^{(-1)}$ , pa ne glede na indeks invertirane  $T$  z  $O_i$ , dobimo preprostejše zapise:

4:

$$\begin{array}{l} O (x \rightarrow m) \\ O_i (m \rightarrow m) \end{array}$$

7:

$$\begin{array}{l} O (m \rightarrow m) \\ O_i (x \rightarrow x) \end{array}$$

9:

$$\begin{array}{l} O (m \rightarrow m) \\ O_i (x \rightarrow x) \end{array}$$

10:

$$\begin{array}{l} O (x \rightarrow m) \\ O_i (m \rightarrow x) \end{array}$$

Iz tega lahko sklepamo na splošni zakon:

$$(O \rightarrow O_i) \begin{array}{l} (m, x) \\ 1. \quad 2. \end{array}$$

- glede na inverzijo enolično usmerjena transformacija  $T$ ;
- svobodna premenjava konstante  $m$  in spremenljivke  $x$  (zaznamujemo jo z vejico, ker ne moremo najti strožjih pravil, ki bi jih lahko zapisali s puščico).

Preden se lotimo zahtevnejših primerov iz prvega cikla, preskusimo veljavnost ugotovitve o splošnem zakonu: vprašajmo se, ali lahko v zbirki najdemo pesmi, ki bi jih bilo mogoče obrazcu prirediti, in poskusimo »deduktivno« preveriti zakon, do katerega smo prišli »induktivno«.

Nekatere pesmi je mogoče brez posebnih težav navleči na naše kopito:

Stran 51:

$$\begin{array}{l} T_1 (s) \quad T_1 (n) \\ T_1^{(-1)} (s) \quad T_1 (n) \\ \hline O (s \rightarrow n) \\ O_i (s \rightarrow n) \\ \hline (O \rightarrow O_i) (s, n) \end{array}$$

Stran 20:

$$\begin{array}{r} T_1(v) \quad T_1(s) \\ T_1^{(-1)}(s) \quad T_1^{(-1)}(v) \\ \hline O(v \rightarrow s) \\ O_1(s \rightarrow v) \\ \hline (O \rightarrow O_1)(v, s) \end{array}$$

— pri večini pa se pokažejo različne premene, zadevajoče tako prvo postavko kakor drugo:

Stran 16:

$$\begin{array}{r} T_1(a) \quad T_1^{(-1)}(v) \\ T_2(k) \quad T_2^{(-1)}(k) \\ \hline O_1(a \rightarrow v) \\ O_1(k \rightarrow k) \end{array}$$

Stran 46 (z omejitvijo, da je to le **delni** prepis in s T beležimo le prislove »že, še«, tako da inverzija  $T \rightarrow T^{(-1)}$  zapisuje opozicijo še/že):

$$\begin{array}{r} T(l) \quad T^{(-1)}(k) \\ T^{(-1)}(l) \quad T(k) \\ \hline O_1(l \rightarrow k) \\ O_1(l \rightarrow k) \end{array}$$

Stran 49:

$$\begin{array}{r} T(v) \\ T^{(-1)}(v) \\ \hline O_1(v \rightarrow v) \end{array}$$

Stran 76:

$$\begin{array}{r} T(n) \\ T^{(-1)}(r) \\ \hline O_1(n \rightarrow r) \end{array}$$

Dokazali smo pertinentnost »induktivne« analize, ugotovili smo pa še to: glavni zakon iz prvega cikla postane **delni** zakon v drugih delih zbirke in tako naddoločen v drugačnih strukturah z drugimi glavnimi zakoni doživi razne sistematične spremembe.

V prvem ciklu smo med drugimi spustili dve pesmi, v katerih se muha srečuje s subjektom branja-pisanja, vpisanim kot »jaz« in »ti«.

Stran 8:

$$\begin{array}{r} T_1(m) \quad T_2(\text{stvari}) \\ T_1^{(-1)}(m) \quad T_2(\text{»ti«}) \end{array}$$

$T_2$  je trditev o različnosti od muhe; seveda se bo pokazalo, da gre na splošno za različnost med stvarmi, med katerimi je tudi »ti«.

— Značilno za to pesem je, da člen  $x$  razpade na dva dela, stvari ( $x_1$ ) in »ti« ( $x_2$ ):

$$\begin{array}{r}
 T_1(m) \quad T_2(x_1) \\
 \hline
 T_1^{(-1)}(m) \quad T_2(x_2) \\
 \hline
 (T_1 \rightarrow T_2) \quad (m \rightarrow x_1) \\
 (T_1^{(-1)} \rightarrow T_2) \quad (m \rightarrow x_2) \\
 \hline
 O(m, x_1) \\
 O_1(m, x_2)
 \end{array}$$

Glavni zakon velja s pomembno posebnostjo, da se  $x$  cepi; izpostavljena je torej posebno pomembna sprememba

$$x_1 \rightarrow x_2$$

to je

$$\text{stvari} \rightarrow \text{»ti«.}$$

Stran 6:

$$\begin{array}{r}
 T_1(m) \quad T_1^{(-1)}(\text{»jaz«}) \\
 \hline
 T_2(m) \quad T_3(\emptyset) \\
 \hline
 (T_1 \rightarrow T_1^{(-1)}) \quad (m \rightarrow \text{»jaz«}) \\
 (T_2 \rightarrow T_3) \quad (m \rightarrow \emptyset) \\
 \hline
 O_1(m \rightarrow \text{»jaz«}) \\
 O(m \rightarrow \emptyset)
 \end{array}$$

$(T_1 \rightarrow T_1^{(-1)})$  pokriva prehode v teh opozicijah:

- (jaz subjekt, muha objekt) / (jaz objekt, x subjekt)
- (pretekli čas) / (prihodnji čas)
- (trdilna oblika) / (vprašalna oblika)

Posebnosti so tri: člen  $x$  se tudi tu cepi — ali, natančneje, prikaže se samo enkrat, drugič ga ni; odsotnost odnosnice, ki seveda prav tako označuje, smo zapisali z znakom  $\emptyset$ . Namesto dveh vrst  $T$  (in njihovih možnih inverzij) imamo tri vrste  $T$  (in eno inverzijo); vendar bi v  $T_3$  lahko — z nekaterimi omejitvami — videli inverzijo  $T_2^{(-1)}$ ; transformacija  $(T_2 \rightarrow T_2^{(-1)})$  bi potem pokrivala prehode v teh opozicijah: a) biti/živeti; b) (aplikabilnost na muho in implicitna neaplikabilnost na »jaz«) / (neaplikabilnost na muho in implicitna aplikabilnost na »jaz«). — Naposled je transformacija med  $O$  in  $O_1$ , ki je glavni zakon tega cikla, v tej pesmi usmerjena obratno kakor v drugih — invertirana torej ( $O_1 \rightarrow O$ ).

Izpostavljena je posebej pomembna prememba:

$$x \rightarrow \emptyset$$

ali

$$\text{»jaz«} \rightarrow \emptyset$$

Odsotnost odnosnice je valorizirana s tem, da se v  $T_3$  (ali  $T_2^{(-1)}$ ) implicitna aplikabilnost te  $T$  na »jaz« (ta aplikabilnost je dvojna: opira se na splošni zakon tega cikla, ki določa permutacijo  $m, x$  — in ustreza semantičnemu zakonu te pesmi, ki ga uvaja izomorfizem opozicij (muha/jaz)  $\approx$  (biti/živeti)) ne uresniči — in s tem, da se na kraju pričakovane, a odsotne odnosnice znajde **druga** odnosnica,

ki pa je v slovnični opoziciji z odnosnico v vzporedni poziciji pri T<sub>2</sub> (1. sklon / 4. sklon).

Naši zapisi pokažejo, da med pesmima, ki se ukvarjata s problematiko subjekta branja-pisanja in pri katerih se zato člen x cepi, velja razmerje nekakšne zrcalne somernosti:

6. $O_1 \rightarrow O$ »jaz« $\rightarrow \emptyset$	8. $O \rightarrow O_1$ stvari $\rightarrow$ »ti«
--	--

Pri čemer je druga prememba še dodatno zapletena, ker postavlja v razmerje odsotnost subjekta z navzočnostjo »stvari« in ker se ne vrača k subjektu kot »jaz«, temveč k njegovi zrcalni podobi, k subjektu kot »ti«; v samem zrcalu vpisana zrcalnost kot razmerje jaz//ti.

Zdaj lahko obdelamo tudi posebni primer pesmi na strani 5, v kateri se muha srečuje sama s seboj — in ki nam zato tudi pri prepisovanju dela posebne težave. Rešili jih bomo tako: 1. da bomo vpeljali odnosnici M in m, med njima velja poseben odnos mnoštvenost (M) / enost (m); ko se odnosnica tretjič pojavi, jo bomo zapisali (m + m), saj takrat se razodene, da je M dvojna in v tej dvojnosti neenotna (tako bomo rešili tudi problem edine kontinuirane premembe odnosnice, ko je »srednjo« okurencu (m + m) mogoče brati tako s strani M kakor s strani m; vpeljava mediatorja na tem kraju je gotovo v zvezi z že omenjeno splošno mediativno naravo muhe); 2. da si bomo podrobneje zabeležili semantične opozicije, ki jih pokriva naše premembe T in odnosnic.

Stran 5:

$$\begin{array}{c}
 T_1(M) \quad T_2(M) \\
 \hline
 T_1^{(-1)} (m + m) \quad T_2^{(-1)} (m) \\
 \hline
 (T_1 \rightarrow T_2) \quad (M \rightarrow M) \\
 (T_1^{(-1)} \rightarrow T_2^{(-1)}) \quad ((m + m) \rightarrow m) \\
 \hline
 O (M \rightarrow M) \\
 O_1 ((m + m) \rightarrow m) \\
 \hline
 (O \rightarrow O_1) \quad (M \rightarrow (m + m) \rightarrow m)
 \end{array}$$

Glavni zakon je isti kakor drugod ( $O \rightarrow O_1$ ), izpostavljena pa je prememba ( $M \rightarrow (m + m)$ ).

Semantične opozicije, ki jih vpeljuje pesem, so te:

(dve muhi)	/	(ena muha)
(na mah)	/	(ena na drugi)
sedeta	/	počiva,

ustrezne (semične) premembe pa so:

dvojina	$\rightarrow$	ednina
časovna hkratnost	$\rightarrow$	prostorska različnost (-semična opozicija se tu povezuje s fonično identičnostjo središčne besede »na«)
gibanje (k mirovanju)	$\rightarrow$	mirovanje
trenutna dovršnost	$\rightarrow$	trajna nedovršnost



Za premembo, ki jo je izpostavil naš prepis, je posebej pomembna igra okoli besede »na«, saj se tu v fonični identičnosti in v »lokalni« opoziciji čas/prostor križajo strukturirajoče opozicije (enotnost, hkratnost, nerazločenost...) / (različnost, dvojnost, neenakost; **hierarhičnost!**...) — tako da lahko rečemo, da enota »na« nosi v sebi glavno naddoločeno kontradikcijo pesmi. — Mimogrede naj omenimo, da časovnost, ki jo je prva pesem obremenila z vzročnostjo, tu v žariščni opoziciji čas/prostor (tudi zato, ker je postavljena v **prav to** nasprotje) zbira vase semične poteze, ki iz nje z vso pravico delajo metaforo »ne-poetičnega« linearnega delovanja govornice; tako da s svojo glavno kontradikcijo pesem v tekst zbirke zarisuje ločnico območja zakona, ki si ga z istim gibom predpisuje.

S to obdelavo se nam odpre možnost in se pokaže potreba, da se na podoben način še enkrat lotimo pesmi na strani 6.

Semantično pertinentna opozicija, ki jo izpostavi tudi naš zapis spreminjanja odnosnic, je opozicija med »muho« in izginevajočim »jazom«, torej

muha / (jaz)

**Muha** na svoji strani prehaja skoz opoziciji:

ubiti / biti  
preteklost / Ø

(jaz) pa skoz opoziciji:

ubiti / živeti  
preteklost / Ø

Če ta para lokalnih opozicij združimo pod znamenje nasprotja **muha / (jaz)**, dobimo:

1.

biti / živeti

2.

(preteklost → Ø) / (prihodnost → Ø)

V drugi opoziciji na strani »muhe« odsotnost časovne določenosti po premembi (zabeležena z Ø) semantično ni posebej ovrednotena, na strani »(jaza)« pa je Ø semantično ovrednotena z vpeljavo novega člena »posmrtno življenje«. Torej:

[muha / (jaz)] ≈ { [biti (preteklost → Ø) /  
[živeti (prihodnost → Ø posmrtno življenje)] }

in očitno:

(biti / živeti) ≈ [(preteklost, Ø) / (prihodnost, Ø posmrtno)]

— torej opozicija (biti/živeti) je kot opozicija [(čas preteklosti brez drugih časov) / (čas prihodnosti in ne-čas posmrtnosti)]. Odsotnost **drugih časov** je v polju »živeti« semantično ovrednotena s členom »posmrtno življenje«; odsotnost je tu prelepljena s (po)smrtnostjo. Odtod se nam postavi vprašanje, kakšen **pomen** naj pripišemo sami zaporednosti zapisovanja

biti muha → živeti posmrtno življenje

tej zaporednosti, ki je tu še posebej poudarjena kot čista linearnost zakona fonetične pisave, saj v nevezani vzporedni stavi **manjka** vsako **dodatno** jezikovno pojasnilo. V odsotnosti **veznika** zaniha pomen iz usmerjenosti branja-zapisovanja, a v nikoli umirjeni vibi pomen, zdaj zalog razložni, pada v svojo ničelno točko — v ta zakon pisave, razpiralec **manka** —

— in toplomer subjekta v agoniji bo prebil svojo razmerjeno črto — in nitka, kazalec življenja, se bo razpršila v povoj smrtnosti — »posmrtno življenje« —

Rekli smo, da glavni zakon prvega cikla v drugih delih zbirke postane stranski, podrejeni, delni zakon. Poskusimo torej dognati, kakšni so zakoni v drugih pesmih zbirke. Obdelati jih bomo morali seveda drugače razporejajoč naša pojmovna orodja — in, vsaj na začetku, tudi nekoliko ohlapneje.

Pesem na strani 15 postavlja te opozicije:

I. kitica:

Dagmar / slava  
sedi / visi  
na oblaku / na nitki

II. kitica:

(iz oblaka) / iz dna srca  
dežuje / prihaja (iz)  
(dež) / rdeča kri  
mokri listi / Ø

Dvema implicitnima členoma na levi strani opozicije (v polju »dež«) ustreza ena odsotnost člena na desni strani (v polju »kri«).

Ustrezne premembe pa so:

I.:

Dagmar → slava

**celo ime** → **del imena**, torej nekakšna semantično-etimološka sinekdoha, vrsta metonomije.

sedi → visi

oblak → nitka

**zgoraj** → **spodaj**, torej antiteza, prememba med kontrarnima, nasprotnima členoma.

II.:

dež → kri

**antiteza**, prememba tokrat med kontradiktornima, protislovnima členoma

Vendar ima druga kitica bolj zapleteno, bogatejšo strukturo; sami opoziciji lahko še naprej razčlenimo:

1.

dež / kri  
zgoraj / spodaj  
fizikalno / biološko

2.

na mokre liste / iz dna srca  
od zgoraj dol / od spodaj gor  
rastlinsko / človeško

izomorfne opozicije

Razporejajo pa se členi opozicij križno:

DEŽUJE

NA MOKRE LISTE

IZ DNA SRCA

PRIHAJA RDEČA KRI

Tako imamo:

I. v prvi kitici:

1. paralelizem
2. metonomija s šibko antitezo (kontrarni členi in metonimična povezava po »nitki«)

II. v drugi kitici:

1. hiazem
2. dve močni antitezi (kontradiktorni členi na temo »voda/kri«)

Po tej semantični razčlembi lahko zapišemo pesem v naši notaciji tako:

I.

$T_1$  (a)  $T_1^{(-1)}$  (a<sub>1</sub>)

II.

$T_2$  (b)  $T_3$  (c)

$T_2^{(-1)}$  (c<sub>1</sub>)  $T_3^{(-1)}$  (b<sub>1</sub>)

Zapis ni preveč razviden, ker je semantično bogastvo veliko večje kakor v prvem ciklu. Vendar pa ta zapis izpostavlja ugotovitve o antitetični strukturi kitic, hkrati pa strukturo še dodatno razčlenjuje: v prvi kitici odkriva paralelizem inverzije T in premembe odnosnice, v drugi kitici paralelizem (!) inverzij T in hiazem prememb odnosnic. Lahko torej rečemo, da se tu srečujemo s **semantično** interpretacijo zakona, ki je bil v prvem ciklu pretežno **sintaktičen**. Struktura inverzij in prememb ostaja ista, le da se realizira v dveh modelih: semantični model pa hkrati strukturo bogati še z novimi povezavami.

Stran 44:

$T_1$  (ogonj)  $T_2$  (voda)

$T_1^{(-1)}$  (služkinja)  $T_2^{(-1)}$  (gospodar)

$T_1$  (a)  $T_2$  (b)

$T_1^{(-1)}$  (c)  $T_2^{(-1)}$  (d)

(O → O<sub>i</sub>) (a, b, c, d)

Ta prepis po modelu prvega cikla je očitno prešibak; permutacija odnosnic je predivja. T se sicer invertirajo po znanem zakonu, vendar

permutacija odnosnic invertiranju očitno ni podrejena. Prepis zajema le stranski vidik dogajanja.

Pesem po kiticah postavlja te opozicije:

I.:

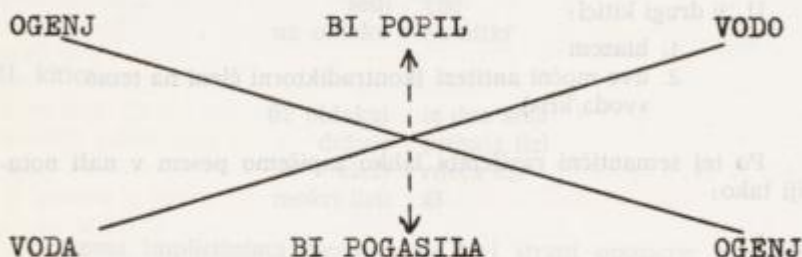
ogenj / voda  
popiti / pogasiti

II.:

služkinja / gospodar  
utopiti se / zgoreti

I.: prva kitica ima te lastnosti:

1. antiteza ogenj/voda je postavljena dvakrat; drugi stavek je sintaktična in semantična inverzija prvega
2. člena antiteze sta kontradiktorna
3. hiazem:



Križišče hiazma kot **sintaktične permutacije** je **semantična inverzija** (popiti → pogasiti). Torej je celotni postopek **prava inverzija zakona** iz prvega cikla (sintaktična inverzija je nosilec semantične permutacije). Zakon torej govori sam sebe ali sam o sebi kot svoja lastna metagovorica, zakon, sam nase apliciran, postane svoj lastni zakon.

II.: druga kitica ima te lastnosti:

1. paralelizem
2. člena antiteze sta kontrarna

I./II.:

1. kontradiktornost / kontrarnost
2. hiazem / paralelizem
3. pogojni naklon, sedanjik / povedni naklon, preteklik
4. (ogenj/voda): dva načina medsebojnega uničevanja  
(služkinja/gospodar): dva načina uničenja

Torej: a) v I. je poudarjena protislovnost, navzkrižnost, v II. vzporednost, zgolj nasprotnost;

b) I.: različnost sintaktične funkcije nevtralizira semantiko, ker pa zraven tega inverzija zamenja sintaktični funkciji, s tem znova aktivira semantiko, saj se zdaj oba elementa znajdeti v istih izključujočih se funkcijah (subjekt, objekt);

II.: enakost sintaktične funkcije aktivira semantiko; vendar ostri-  
na opozicije med subjektoma spet nevtralizira šibko opozicijo med

predikatoma, ki sta le dva načina uničenja. Dvojna igra iz I. se tu ponovi v šibki in **obrnjeni** različici.

Razmerje med I. in II. kitico v pesmi na strani 15 kaže nekatere podobnosti z istim razmerjem v pravkar obdelani pesmi na strani 44:

	15	44
I.	paralelizem kontrarnost	hiazem kontradiktornost
II.	hiazem kontradiktornost	paralelizem kontrarnost

V pesmi na strani 15 je prva kitica »šibka« in je druga »močna«, v pesmi na strani 44 pa je obratno. Videti je torej, da tekst tudi večje diskurzivne enote — kitice in pesmi — podreja zakonu, ki ureja strukture manjših enot (T in x). Taisti zakon, katerega sintaktični model je v prvem ciklu glavni zakon, semantično-leksični model pa podrejeni (delni) zakon — in ki se v drugih delih zbirke »aplicira sam nase«, to je invertira, tako da glavni zakon postane semantično-leksični model, sintaktični model pa podrejeni zakon — ta isti zakon ureja tu notranjo organizacijo posamezne pesmi (**permutacija** tipov kitic) in razmerja med tako organiziranimi pesemskimi enotami (pesem na strani 44 je **inverzija** pesmi na strani 15).

Tekst Majne torej sistematično uveljavlja isti zakon na vseh svojih ravneh — celo tako sistematičen je, da pravilu podredi še pravilo samo (stran 44).

Semantično-leksični model zakona vendarle zahteva še neko dodatno določilo: opredelitev najmanjše semantične opozicije. Glede na splošno sistematičnost Majne, sistematičnost, ki smo jo že ugotovili, lahko pričakujemo, da bo definicija nekje v tekstu samem. Res jo lahko najdemo — in še v ciklu z naslovom Lesne zveze, artikulacije (členjenja — hkrati razlamljanja in sklapljanja) tiste prvine, ki v Evropi paradigmatično zaznamuje **materijo**.

Pesem na strani 26 je znamenita po tem, da jo je mogoče prepisati na dva načina — med katerima je mogoče določiti sistematično razmerje:

I.

$T_1(a) T_2(a)$

$T_2(b) T_1(b)$

II.

$T(a) T(b)$

$T^{(-1)}(b) T^{(-1)}(a)$

I.:

1. sintaktična inverzija T
2. semantična prememba  $T_1 \rightarrow T_2$  (in odsotnost semantične inverzije  $T \rightarrow T^{(-1)}$ )
3. sintaktični paralelizem a, b
4. semantična prememba  $a \rightarrow b$

## II:

1. sintaktični paralelizem T
2. semantična inverzija  $T \rightarrow T^{(-)}$
3. sintaktična inverzija v razporeditvi odnosnic
4. semantična prememba  $a \rightarrow b$

To lahko ponazorimo s preglednico:

	inverzija		prememba	
sintaksa	$T_I (+)$	$T_{II} (-)$		
	$x_I (-)$	$x_{II} (+)$		
semantika	$T_I (-)$	$T_{II} (+)$	$T_I (+)$	$T_{II} (-)$
			$x_I (+)$	$x_{II} (+)$

Pesem v svoji neodločenosti sistematično prepleta urejenost sintaktične in semantične ravni (tako da ena odločitev o enem vidiku enega polja že opredeli odločitve o drugem vidiku tega polja in o celotnem drugem polju) — prav ravni, ki sta ravnini modelizacije tekstovega zakona.

Na podlagi te dvojne igre se dogaja še ena — igra semantičnih opozicij, tista, ki bo prinesla **definicijo minimalne semantične razlike**, tisto opredelitev, ki jo tekst neposredno potrebuje za prehod iz enega modela v drugi — in opredelitev, ki se tu »izigra« prav v strukturi neodločenosti, ko je prehod, torej prepis, možen v **obe** smeri.

Semantični opoziciji v prvem zapisu sta:  $T_1/T_2$  in  $a/b$ ; razporejata pa se tako: opozicija med T je pertinentna **znotraj** posamezne kitice, opozicija med odnosnicama pa je pertinentna **med** obema kiticama.

V drugem zapisu je obratno: **znotraj** posamezne kitice je pertinentna opozicija med odnosnicama, **med** kiticama pa opozicija med T (tokrat opozicija med T in njeno inverzijo  $T^{(-)}$ ).

V kiticah pertinentna opozicija je:

- (1) (polovična debelina) / (polovična višina)

v pesmi (med kiticama) pertinentna opozicija pa je:

- (2) (ena deska) / (druga deska)

Če stalni člen, ki je podlaga tema opozicijama, zapišemo s C (prvič je to člen »polovična«, drugič člen »deska«), razločevalna člena pa  $x_1$  in  $x_2$ , dobimo:

- (1)  $Cx_1 / Cx_2$   
 (2)  $x_1C / x_2C$

torej se prikaže spet **zrcalna** razporeditev:  $Cx_1/Cx_2 // x_1C/x_2C$ .

— Leksično opoziciji razglašata svojo **minimalnost**: debelina/višina, a obe »polovični«; torej **ena** stran deske proti **drugi** strani deske, motiv, ki ga povzema druga opozicija: ena/druga deska. V posamezni kitici bo veljala opozicija, ki je različnost med eno stranjo in drugo stranjo posamezne deske, med kiticama pa tista, ki je različnost med

deskama. Tako se bo v miniaturo ponovila naslovna metafora cikla: »lesne zveze — tekstualna artikulacija«.

(Zdaj lahko tudi za nazaj ugotovimo, da je bila ta semantična opredelitev kot podrejen zakon vrinjena že na sam začetek zbirke, v drugo pesem pretežno po sintaktičnem modelu urejenega prvega cikla — v pesem, ki izpelje premembo »dve muhi na mah → ena muha na drugi«.)

— Našim izpeljavam bi nemara lahko ugovarjali, češ da nam razmeroma močna strukturalna metoda omogoča, da se »polastimo« teksta in ga prilično svojim vnaprejšnjim (ideološkim?) postavitkam. S tem, da smo pri pesmi na strani 44 ugotovili, da se zakon v trenutku avto-refleksije aplicira sam nase (zrcalni obrat, ki smo ga v analizi večkrat srečali na različnih ravneh in ki je, kakor smo že omenili, eden od tekstualnih zakonov Majne), smo nemara tak ugovor že vnaprej onemogočili; tudi številne »sistematičnosti«, na katere smo sproti opozarjali, so, mislimo, zadostno orožje proti temu pomisleku in podobnim. Vendar smo si prihranili še en dokaz (ki ga še nismo izdali: torej »anekdotičen«), ki bo, ker je anekdotičen, bliže tovrstnim zadržancem, in ki hkrati kaže, da tekst svoj zakon **misli** (in je zato anekdotičen tudi v pomenu sodobne konotacije te besede).

Pesem na strani 45 premik iz sintaktičnega modela v semantični model »uporabi« s posebno vrednostno konotacijo: glede na norme tradicionalne poetike je ta pesem prehod iz obrabljene, a korektno metonimične figure (v prvi kitici) v malce preveč »dobesedno« (ali **pregnana**) metaforiko druge kitice, v kateri bi ta poetika videla lahko kvečjemu katahrezo.

Pesniški postopek je tak: pregovor, zapisan v naslovu, pravi

$$T_1 \rightarrow T_2$$

pesem najprej (**implicito** in kot vnaprejšnjo postavko) naredi inverzijo

$$T_1^{(-1)} \rightarrow T_2^{(-1)}$$

tako da modrost, ki je v naslovu izražena **per negationem** (»brez ... , bi ne bilo ne ... ne ...«), preobrne v trditev **per affirmationem**. Transformacija med inverzijama pa je še samo sintaktična operacija, ki je le vnaprej postavljena (pred samim zapisom pesmi, ki seveda hrani sled te zmerom že pretekle operacije):

$$T_1^{(-1)} \left\{ \begin{array}{l} \text{kopač} \dots\dots\dots \text{kruh} \\ \text{orač} \dots\dots\dots \text{kolač} \end{array} \right\} T_2^{(-1)}$$

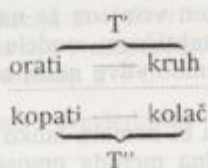
(samo pravilo, po katerem je mogoče določiti te izotopije, pa se ravna po splošnem specifičnem zakonu poetskega diskurza<sup>5</sup>, po zakonu, ki enote z isto sintaktično funkcijo — ali celo kar samo s podobno lego v sintagmi — semantično zblizuje; tako da tekst diskurzivni zakon poetike zlorablja proti njeni ideološki normi)

— in da semantični obrazec, ki je »formalno« ustrezen prevod sintaktične operacije:

$$(\text{orati, kruh}) \rightarrow (\text{kopati, kolač})$$

<sup>5</sup> O tem gl. izčrpno R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*.

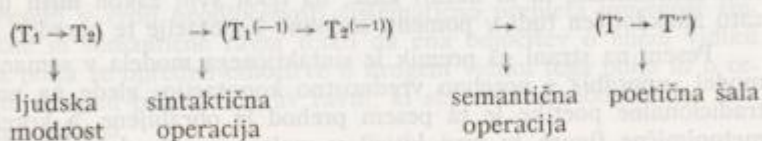
Tako je po črti semantičnih izotopij pesem »preklala« prvotni trditvi  $T_1^{(-1)}$  in  $T_2^{(-1)}$ , si ustvarila nova členska para in si odprla možnost, da formulira novi trditvi:



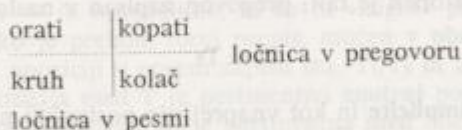
S semantičnim »avtomatizmom« (orati izloči še »njivo«, kopati pa »hrib« — avtomatizem se ravna po drugem splošnem ideološkem vodilu poezije — po pravilu »čutno-nazornih podob«) se izotopiji na posled postavita kot samostojni paralelni trditvi

$T//T''$

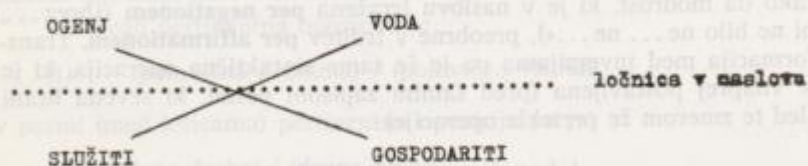
Postopek, ki bo pripeljal do učinka »katahreza«, lahko shematično takole ponazorimo:



Samo semantično operacijo pa lahko ponazorimo kot spremembo koordinate semantičnih izotopij:



Podobno zamenjavo izotopij smo lahko opazovali že pri pesmi na strani 44. Tu pesem v drugi kitici zlorablja svoj naslov po shemi:



»križni« izotopiji uveljavlja pesem. Tu je premik od paralelizma semantičnih opozicij členov na isti izotopiji in opozicije njihove sintakse (konjunkcija/disjunkcija) v pregovoru k paralelizmu sintakse in uveljavljanju »vertikalnih« parnih semantičnih opozicij na različnih izotopijah. Postopek »napačne« izotopije je hiazmično vezanje po zakonu, ki je eden glavnih zakonov samega teksta (»za nazaj« to križno izotopijo sankcionira nova semična identičnost: isti slovnični spol (gospodar-ogenj) / (služkinja-voda)).

— Pesem na strani 45 zakon zlorablja (zlorablja svoj specifični zakon in smeši obči zakon poetskega diskurza). Pesem na strani 50 zakon uničuje. Uniči ga tako, da ga dosledno uporabi. Zakon, ki smo ga v enem njegovih dveh modelov razbrali v Muhi, deluje tu »na prazno« — in s sintagmo »različne stvari« (tu je sicer zapisana v dvo-



jinj) se pesem še posebej povezuje z začetnimi formulacijami zakona v prvem ciklu, saj se ta sintagma prikaže le še v pesmi na strani 8.

$$\begin{array}{c} T(a + b) \\ T(c + d) \\ \hline (T \rightarrow T)(a + b) \rightarrow (c + d) \end{array}$$

Prememba  $(T \rightarrow T)$  je očitno tautologični paralelizem, zato lahko sklepamo, da bodo pertinentne semantične opozicije, nemara tako

$$(a : b) \approx (c : d)$$

Zveza »je kot« ( $\approx$ ) sicer resda velja, toda členi a, b in c, d so paroma tako rekoč sinonimi. Pertinentna bo torej vendarle sintaktična operacija. O tem nas prepričuje tudi semantična vrednost T. A sintaktična operacija je tautologična — torej bi se spet morali vrniti na semantično raven: tu pa se dvakrat ponovi ista zveza, paradokсно z vsebino »različnost«. Igra iz pesmi na strani 44 se ponovi v divji vibi, ki tokrat pelje »navzdol« ali se vrti »v prazno«.

Na tej stožerni točki je tudi ideološki »reistični« pritisk najmočnejši. Beseda »stvar« se sicer pojavi le še na strani 8, in to v isti zvezi (različne stvari). A daleč od tega, da bi nas semantična vrednost te zveze hotela napeljati v ideološke spekulacije — kakor bi lahko sklepali, če gledamo vsako pesem posebej, ima ta zveza posebno funkcijo v zakonitem delovanju teksta, saj povezuje eno prvih formulacij zakona v prvem ciklu z njegovim »izničenjem« v petem ciklu, tj. v prvem ciklu druge polovice zbirke (in pesem na strani 8 ima v svojem ciklu isto lego kakor ciklus Pregovori v celotni zbirki: je peta pesem med osmimi).

Uničenje zakona na začetku konca zbirke posredno še enkrat potrjuje eno naših glavnih ugotovitev: kakor ima splošni zakon zbirke dva modela — sintaktični in semantični, tako se tudi (samo)uničenje zgodi kot povezava dveh »uničelnosti«: v zvezi paralelizma (ničelna operacija v sintaksi, kakor nam kaže nasprotje med »šibkimi« in »močnimi« kiticami v pesmih na straneh 15 in 44) in sinonimije (ničelna stopnja v semantiki, odstotnost opozicije).

— — Toda razlike, semantične ali sintaktične, je mogoče odpraviti le po delu polovice zbirke. In konec zakona, tj. njegova »čistost«, je v zapisovanju zakona, v teku spisa njegov zapis »v prazno« — v to belino, ki jo je pripravilo toliko prejšnjih razločujočih črk — nekje sredi teksta — —

— tu bodi pika; teksta in njegove analize pa ni konec

**naredi se viba.**

P. S. Piščoč ta sestavek še nisem vedel za spis Iztoka Geistra o Hanžkovi poeziji, ki bo izšel v prihodnji številki revije. Da se članka včlenjata v isti **tekst**, ni le narek dela označevalčevega stroja, ki mu kot skustveni osebkli tako ali drugače vselej zgolj pripademo, temveč še tudi dokazuje, da niso na mestu Panthosove besede, ki so zatrti diskurz zgornjih vrstic. — V premislek z vsemi potrebnimi povezavami pa obrazec:

$$F_x \cdot F_y \cdot (F_x^{(-1)} \vee F_y^{(-1)}) \approx F_x \cdot F_y \cdot (F_x^{(-1)} \vee F_y^{(-1)})$$

# O PROBLEMATIKI PREDMETA HUMANISTIČNIH IN/ALI DRUŽBENIH VED, ZLASTI KULTURNE ANTROPOLOGIJE IN SOCIOLOGIJE KULTURE

Naše opazovanje družbenih ved bomo omejili, glede na znanost o družbenih formacijah in glede na semiotiko, v treh ozirih:

1) opazovali bomo tiste vede, katerih predmeti so »bliže«, se pravi bolj »sorodni« predmetu našega razpravljanja — likovnim formulacijam, katerih karakteristike in statusne implikacije zaenkrat puščamo ob strani. Prav tako moramo opredeliti razmerje terminov »likovne formulacije« in »likovne umetnosti«, ki ju do nadaljnjega lahko obravnavamo kot imeni za približno iste »fenomene« vrhnje stavbe, toda imeni v različnih konceptualnih horizontih.

Tukaj nam gre za osvetlitev implikacij temeljnih definicij dveh disciplin: kulturne antropologije in sociologije kulture, ki se na »svoj način« ukvarjata s problematiko predmetov, ki so tudi »predmeti« semiotične analize. Gre nam tudi — in to bomo dosegli prek obravnavanja temeljnih definicij — za osvetlitev statusa njihovih pojmov oziroma konceptov.

2) Zanima nas, kakšne odnose lahko vzpostavimo med antropologijo in sociologijo kulture na eni strani ter semiotiko na drugi strani. Se pravi, zanimajo nas razlike v statusih njihovih konceptualnih horizontov ter način in možnost prevedljivosti njihovih pojmov/konceptov v horizont semiotičnega spraševanja.

3) Naše razpravljanje v tem članku se bo vseskozi sukalo okrog temeljnih definicij predmeta in metode omenjenih disciplin, saj se nam zdi, da le tako lahko pridemo do tistih razlik, ki te discipline konstituirajo kot relativno avtonomne diskurze o »istem« predmetu, do razlik, ki določajo horizont pertinence vsake od teh disciplin. Gre torej predvsem a analizo koncepcij in definicij predmetov, ki naj eksplicitira njihove implikacije in kriterije (karakteristike) ter konceptualne in intencionalne razlike med njimi.

Tukaj seveda nismo pozabili na naše prejšnje konstatacije o epistemoloških statusih družbenih ved (cf. P-R, 115) in o kriterijih znan-

stvenosti; nasprotno: naše doslejšnje izvajanje bo imelo funkcijo predpostavke skozi ves nadaljnji tekst razprave: to je tudi neogibnost onega ovinka, ki smo ga napovedovali (cf. op. cit.). Definicije diskurzivnih statusov in njihovih implikacij, ki smo jih doslej opravili, nam omogočajo, da vidimo naravo pertinence posameznih diskurzivnih horizontov in naravo konceptualnih razločkov med njimi.

Naša omejitev na tiste družboslovne discipline, na tiste znanstvene ali »znanstvene« diskurze, ki se ukvarjajo prav s kulturo in umetnostjo oziroma — tu gre predvsem za semiotiko — se ukvarjajo s tistim, kar vidijo skozi ta »predmeta« ali za tema dvema »predmetoma« ali kar razbirajo skozi ali za tema dvema terminoma, je dejansko paradoksalna, ker je zelo visoko arbitrarna, saj se vse družbene vede v zadnji instanci ukvarjajo prav s kulturo, duhovno sfero, svetovnimi nazori, vizijami sveta, strukturo osebnosti in podobnimi »predmeti«, ki pripadajo kulturi, le da se z njimi ukvarjajo bolj ali manj eksplicitno. Nekatere imajo za svoj predmet družbene institucije (kot so jezik, oblast, kapital, obtok vrednosti, komuniciranje), ki na prvi pogled nimajo nič opraviti s kulturo in njenimi postulati, vendar pa se ob podrobnejšem pregledu konceptualnega instrumentarija in temeljnih definicij teh disciplin izkaže, da gre pri njih prav tako za koncepte (če že ne za besednjak), ki neposredno izhajajo iz določene koncepcije kulture (o določenosti in določitvah te koncepcije kulture bomo spregovorili na naslednjih straneh). Poleg tega te družboslovne discipline iščejo v svojih predmetih, ne glede na to, ali se ti predmeti kažejo kot kulturni ali kako drugače, prav »kulturna (tj. sociološka in psihološka) dejstva« (bodisi razredno zavest, življenjske interese, cilje, mnenja, odnose med posamezniki v določenih skupnostih, organizacijske ali drugačne strukture, vrednote). Toda ta »kulturna dejstva« obravnavajo in eksplicirajo različno, po različnih pertinentcah, pogosto ne da bi se zavedale temeljne metafizične dihotomije, ki jih omogoča, iz katere se konstituirajo kot dejstva kulture, te discipline pa kot družboslovni in kulturološki diskurzi: gre za bipolarnost sveta, na kateri tako zelo vztraja antropologija, za dihotomijo: KULTURA/NATURA. Seveda to nezavedanje ne pomeni odsotnosti te dihotomije, temveč zgolj njeno potlačitev v horizont nezavedanja; dihotomije namreč ni mogoče kar odpisati ali zavreči vse dotlej, dokler obstajajo zgodovinski pogoji njene (re)produkcije, po katerih se postavlja za naddeterminanto vseh humanističnih in družboslovnih diskurzov kot temeljni svetovni nazor zahodne družbe, tj. kot temelj vse pahljače svetovnih nazorov, kot njihova generativna matrica. Tako je ta dihotomija v svoji opozitivni formi — ki je v skrajni instanci učinek produkcijskih odnosov meščanske ere na Zahodu — pogoj in obvezna implikacija diskurzivne prezenca družboslovnih in humanističnih diskurzov.

Tako lahko našo omejitev vendarle nekako utemeljimo predvsem z razlogi, ki zadevajo ekonomičnost našega pisanja. Znanstveni ali »znanstveni« diskurzi, ki se neposredno nanašajo, bolje, ki se eksplicite nanašajo na predmet »kultura«, eksplicitirajo koncepcije in metode, ki so v drugačnih družboslovnih diskurzih implicitne in predpostavljene, ali celo, ko gre za docela empirična podjetja, zabrisane pod obiljem podatkov, s katerimi se izvaja »realizacija realnega«. V teh bi morali kulturološke koncepcije šele rekonstruirati. Naša odločitev za obravnavanje kulturne antropologije in sociologije kulture je tako prej odločitev zaradi preprostejšega postopka kot pa zaradi bistvene razlike referenc posameznih grupacij družboslovnih ved.

## Antropologija in njen predmet

Antropologija je ime za skupek ved, ki obravnavajo en predmet: človeka. Ta predmet mora biti koncipiran kot realni predmet (torej ne kot spoznavni predmet), da omogoča tako široko pahljačo »pristopov«, kakršno pokriva antropologija. Delitev antropologije na fizično in kulturno (socialno) antropologijo omogoča dvojnost predmeta antropologije, ki je dojeta kot imanentna narava realnega predmeta, ki je tudi — seveda za antropologijo — empirično dokazljiva, torej eksistentna. Prva ugotovljena lastnost antropološkega diskurza bi torej bila povnanjenost izhodiščnega kriterija: distincija med človekom kot **homo** in človekom kot **animal** je pojmovana kot narava predmeta, ne pa kot koncepcija antropologije. Ta povnanjenost kriterija antropologije kot naravnega kriterija omogoča specifično polarizacijo antropoloških diskurzov, ki koincidirajo prav preko nanašanja na ta predmet, se pravi na katerikoli aspekt tega predmeta; to polarizacijo pravzaprav zaznamujeta oba termina — fizična antropologija in kulturna antropologija — ki smo ju že omenili kot termina, ki zaznamujeta delitev antropološkega korpusa diskurzov. Gre za koincidenco humanističnih in naravoslovnih ved na specifičnem, nad-determiniranem križišču, ki ga označuje racionalistična koncepcija človeka: **animal rationale**. Hkrati pa ta »polarizacija« antropologije ustreza dokaj neposredno oni razdeljenosti sveta na Kulturo in Naturo, ki smo jo že omenjali kot implicitno ali eksplicitno izhodišče humanističnih in družboslovnih diskurzov, ki pa v antropologiji tudi neposredno vtiskuje svoj žig (kakor ga je v »tradicionalnih« humanističnih diskurzih o Človeku že vtiskovala) v koncepcijo dvojnega predmeta antropologije. Prav zato se s to delitvijo v diskurzu ali diskurzih socialne ali kulturne antropologije srečujemo nenehno.

»Globoka in trajna« (op. 1) koncepcija antropologov, po kateri vidijo človeka (**homo** in **animal**) kot celoto, vzdržuje tako osredotočeni korpus subdisciplin in metod (od psihologije do statistike) okrog te celote, ki je toliko dvoumna, da povezuje tudi določene sektorje biologije kot fizična antropologija, ki se od drugih postopkov razlikuje po tem, da obravnava drugo plat predmeta. Tako jo je vendarle nekoliko »težko uskladiti z zahtevami sodobne antropologije« (one »humanistične«) in je bolje izvesti tudi formalizirano »bipolarnost antropološkega polja«, da se ne bi med seboj ovirali kulturološka in biološka plat antropologije. Ta delitev pa hkrati pomeni tudi način vključevanja obeh »polarnosti« v antropologijo.

O polarnostih antropologije — polarnost: humanistične vede — naravoslovne vede je sicer starejša in se nanjo antropologija sklicuje, toda v principu gre za učinek iste generativne matrice (temeljne opozicije) v spremenjenih (ne bistveno, ne odločilno spremenjenih) zgodovinskih okoliščinah: gre za učinke in derivacije opozicije *Kultura/Natura* — je med prvimi spregovoril Kroeber in z vidika antropologije tematiziral obe polariteti antropološkega (bolje antropoloških) diskurza(ov); po njegovem vidimo »prvič človeka kot katerokoli drugo žival; drugič pa je človekova kultura izreden produkt, ta močni izloček, ki vpliva predvsem nase, ki je specifičen za človeka in ga razlikuje od vseh drugih živali.« (op. 2) Antropologija sicer po Kroeberju

(op. 1). Cf. R. Redfield, »Relations of Anthropology to the Social Sciences and to the Humanities«, v: A. L. Kroeber Ed., *Anthropology Today*, 1953, str. 730—732).

(op. 2). A. L. Kroeber, *Anthropology*, New York, 1948, str. 840.

alternativno obravnava obe polarnosti, nas pa tukaj predvsem zanima obravnavanje slednje.

Domena sociologije kulture in kulturne antropologije je polna »deviantnih« konceptij, ki se navidez med seboj razlikujejo — na primer evolucionizem in neevolucionizem — se celo izključujejo, vendar pa hkrati složno izhajajo iz iste koncepcije predmeta, ki je sicer dvojen (z dvema polarnima stranema), vendar pa je za antropologijo to dani, naravni, realni predmet. Ta druga, kulturna in, če nekoliko spremenimo aspekt, družbena plat »človeške živali« (kako malo se razlikuje ta koncepcija od »klasične« **animal rationale**), si je kot **differentia specifica** človeka v diskurzih humanističnih ved in antropologije nadela ime humaniteta (humanity) (op. 3). Humaniteto človeka kot opozicijski termin njegovi živalskosti lahko razumemo kot antropološki temelj kulture.

Humaniteta kot načelo in kot (a priori) kvaliteta (ne zgolj razlika) spočenja »tri temeljne oblike: pojavlja se v posameznikih (osebnost), v trajnih družbenih skupinah ali družbah (kultura) in v vseh socializiranih članih naših vrst (človeška narava).« (op. 4).

Na ta način (kot načelo in kot kvaliteta) ima humaniteta kot predmet kulturne antropologije implikacije, ki jih Kroeber opisuje s sklicevanjem na »stare« humanistične koncepcije XIX. stoletja: na delitev znanosti na **Geisteswissenschaften** in **Naturwissenschaften**, ki naj bi po njem ustrezala delitvi med »individualizirajočim načinom zgodovine« in »posplošujočim načinom znanosti«. (op. 5) Pri tem humaniteta kot predmet antropologije s svojo »naravo«, ki je pač dana in (v bistvu) nespremenljiva, povzroča, da humano lažje obravnavamo z metodo »deskriptivne integracije« kot pa z metodo »posplošujoče znanosti«.

Kakšne pa so te tri »temeljne oblike« humanitete, te inkarnacije kvalitete, ki odlikuje človeka pred drugimi živalmi? Oglejmo si nekaj antropoloških definicij osebnosti, kulture in človeške narave:

»Osebnost je bolj ali manj trajna organizacija sil znotraj individualnega. Te vztrajne sile osebnosti pomagajo determinirati odziv v različnih situacijah in tako široko jim pripisujemo ono konsistenco obnašanja (behavior) — bodisi verbalnega ali fizičnega. Toda obnašanje, najsi je še tako konsistentno, ni isto kot osebnost; osebnost povezuje za obnašanjem in znotraj njega individualno. Sile osebnosti niso odzivi, temveč pripravljenost na odziv; pripravljenost ali nepripravljenost se bo pokazala v izrazu, ki ni odvisen samo od trenutnega položaja, temveč od druge pripravljenosti, ki je v opoziciji do nje. Osebnostne sile, ki so inhibirane, so na globlji ravni kot tiste, ki se neposredno in konsistentno izražajo v očitnem obnašanju...«

Čeprav je osebnost produkt družbenega okolja (tukaj lahko vstavimo »kulturnega«, op. B. R.) preteklosti, ni, ko je razvita, popolnoma predmet sodobnega okolja. Kar je razvito, je struktura znotraj individualnega, nekaj, kar je zmožno samoiniciativnega delovanja na družbeno okolje in selekcije z upoštevanjem različnih stimulov, ki jo zadevajo; nekaj, kar je sicer zmeraj spremenljivo, je pa pogosto odporno do temeljne spremembe. Ta koncepcija je nujna za razlago konsistence obnašanja v zelo različnih situacijah, za razlago vztrajanja

(op. 3). To velja za besedo v edinini, v množini pomeni Humanities humanistične vede — tudi to lahko razumemo kot indic.

(op. 4). Kroeber, Anthropology, ibid.

(op. 5). Ibid.

ideoloških trendov ob protislovnih dejstvih in radikalno spremenjenih družbenih pogojih, za razlago, zakaj imajo ljudje v enakih socioloških situacijah različne ali celo konfliktno poglede na družbene izvire in zakaj tisti ljudje, katerih obnašanje se je spremenilo zaradi psihološke manipulacije, zdrknejo v svoje stare poti takoj, ko odstranimo učinke manipulacije.« (op. 6).

»Sile osebnosti«, naslednice »vis vitalis«, »življenjskega fluida« in podobnih pojmov biološke predzgodovine, so tukaj — in že to je dovolj simptomatično — prenesene v psihološki in antropološki kontekst (ta prenos v drug kontekst pa še nikakor ne pomeni spremembe konceptualnega horizonta) — prav tako skrivnostne, nejasne, zmeraj delujoče. Termin »sile osebnosti« je tukaj mogoče mišljen kot metafora (ki ni kot taka eksplicirana), toda tudi ta metafora je simptomatični spodrseljaj: metafora je prenos pomenjenja z enega termina na drugega, ki mu to pomenjenje ustreza samo **preko podobnosti**. »Sile osebnosti« so torej (vsaj) simptom nečesa, kar kot metafora označujejo, nečesa, kar mora biti po svojih pomenskih in pojmovnih atribucijah podobno »silam osebnosti« (kar je skrivnostno ali skrito, nejasno, zmeraj delujoče itn.). To pa je **subjekt** kot princip, kot konstituenta korelacije subjekt-objekt, ki postavlja subjekt iz diskurza kot njegovo načelo in počelo, kot (v skrajni) instanci predpogoj vsake percepcije, ki je kot tak postavljen z diskurzi tradicionalnih in manj tradicionalnih humanističnih ved. To je tudi govoreči subjekt — informator — lingvistike in komunikologije.

Osebnost (koncipirana kot »sile osebnosti«, torej kot subjekt) — po **specifični** avtorefleksiji, ki je dejansko povnanjenje subjekta v osebnost in njene »sile« — tako ni obnašanje (behavior), temveč nekaj, kar je za njim in znotraj njega kot **individualno**: individualno pa je spet način avtorepresentacije subjekta. Subjekt (osebnost, posameznik) je torej tudi kot lastna eksteriorizacija čista virtualnost, ki se le kdaj pa kdaj, v posebnih okoliščinah, uresniči kot manifestacija. Toda uresničiti se kot manifestacija ne pomeni uresničiti se zares: »inhibirane sile osebnosti« ostanejo zmeraj virtualne, to so tiste prave »sile osebnosti«, ki so »globlje«, torej bolj »za« in bolj »znotraj« kot še tako konsistentno obnašanje (manifestacija) in kot »sile«, ki to obnašanje neposredneje povzročajo. Subjekt je nekaj, kar presega svojo manifestacijo.

Osebnost je poleg tega še »produkt družbenega (kulturnega) okolja«, kar je standardno navidezno protislovje antropološkega diskurza. Toda navideznost lahko opazujemo na ravni, ki je drugačna od one, na kateri se prikazuje kot protislovje: na ravni »socioloških« implicacij subjekta (osebnosti, posameznika). Osebnost je sicer nekaj časa predmet okolja (tukaj je mesto investiranja represivne pedagogike, mesto zasidranja incestogene fantazme o nedolžnem otroku in podobno), toda takrat gre šele za konstrukcijo subjekta, za njegov razvoj, takrat to (še) ni osebnost, temveč nekaj na poti k osebnosti. Dokončno vzpostavitev osebnosti označuje (tukaj implicitna) iniciacija, ki loči (in to je dovolj arbitrarno, da je vsaj sumljivo) dobo odraščanja od dobe odraslosti. Ko je osebnost (subjekt, posameznik) razvita, je nespremenljiva oziroma v resnici nespremenljiva, in deluje na okolje kot popoln subjekt (podlaga, konstituenta, generator) z

(op. 6). Else Frenkel-Brunswick v: T. W. Adorno, E. Frenkel-Brunswick, D. J. Levinson in R. N. Sanford, *The Authoritarian Personality*, New York 1950, str. 5.

vsemi opisanimi atribucijami in implikacijami tega pojma in kategorije. Ta determinizem, ki je tainovske (naturalistične) vrste, tako ni v resničnem protislovju s subjektivizmom, prej nasprotno: empirično ga locira in potrjuje.

Investicij drugih koncepcij in pojmov, ki jih najdemo v tem citatu ne bomo obravnavali. Teorija komunikacij, kibernetika in podobni znanstveni ali »znanstveni« diskurzi oz. njihove prenesene koncepcije so tukaj samo preobleka za ono temeljno koncepcijo osebnosti, ki smo jo, kakor upamo, izluščili iz njenih ovojev. Te koncepcije v svoji simptomatični rudimentarnosti igrajo v antropoloških definicijah vlogo novega načina realizacije realnega, nove poti dokazovanja tistega, kar humanistične vede nenehno dokazujejo.

Prva temeljna oblika humanitete je torej »subjektiviteta subjekta«.

Pri definicijah kulture kot druge temeljne oblike humanitete pa imamo opravka s pahljačo definicij, ki se vsaj navidezno izključujejo. Hoijer na primer ugotavlja (leta 1953), da so se »kulturni antropologi v zadnjih petindvajsetih letih preusmerili od atomistične definicije kulture, ki jo je opisovala kot bolj ali manj naključno zbirko potez, k definiciji, ki poudarja vzorce (patterns) in konfiguracije.« (op. 7). Preusmeritev na ravni antropologije zaznamuje prehod od etnografije k etnologiji; zaradi te investicije so meje med etnologijo in antropologijo tako nejasne in pogosto posamezni teksti (npr. Margaret Mead) vključujejo koncepcije obeh kot med seboj prevedljive. Zato tudi pogosto zamenjujemo konfiguracijo antropoloških diskurzov z diskurzom etnologije. Tukaj pa lahko rečemo, da se etnologija le na ravni Kroeberjevih temeljnih oblik humanitete vključuje v antropološki kompleks. Toda etnologija s to vključitvijo (prav tako drugi diskurzi te vrste) izgubi svoj poseben status humanistične vede in se vključi v antropološki »pluralizem ved«. Ta »pluralizem« je koncipiran »demokratično«, v njem se specifični diskurzi spremenijo v **mnenja**, ki imajo »pravico do glasovanja«. Za antropologijo je »izid glasovanja« irelevanten: gre pač za interakcije mnenj, ki gradijo njeno pojmovno polje, ki tako v vsakem primeru ostane njeno. V antropologiji nobena humanistična disciplina nima prednosti; antropologija, to so »ZDA med humanističnimi vedami«. Toda ta »svoboda« je dosledno omejena samo na tiste diskurze o človeku in obnašanju, ki se vestno zadržujejo znotraj horizonta »realizacije realnega«: antropološka teorija kulture je »abstrahirani rezultat« empiričnih raziskav, tako rekoč njihov »ekstrakt«. Empirične raziskave so tisti postopki, ki imajo neposredno opraviti z »danimi dejstvi«, naloga »teorije« je, da te podatke klasificira in razvrsti v vzorce, ki jih je mogoče preveriti v »praksi«. Antropologija je tako sestavljena iz dveh ravni, ki se vzajemno potrjujeta, bolj natančno: ki z različnimi besedami pripovedujeta isto: tako je, kakor vidimo in kakor vidimo, tako je. To je seveda poenostavitev, ki pa lahko dovolj ilustrira ono realizacijo realnega, ki jo Herbert (cf. »Remarques...« in »Reflexions...«) postavlja kot empiristično (ideološko) iluzijo »družbenih ved«.

Kluckhohn in Kelly se ne oddaljujeta od gornje koncepcije, ko uvajata v antropologijo behavioristični vidik: pravzaprav je behavioristični vidik tisto, kar vsebuje prej opisana preusmeritev. Ta dva avtorja definirata kulturo »kot vse te zgodovinsko ustvarjene določbe

(op. 7). Harry Hoijer, »The Relation of Language to Culture«, v: *Anthropology Today*, str. 554.

za življenje, eksplicitne in implicitne, racionalne, iracionalne in ne-racionalne, ki obstajajo v vsakem danem času kot potencialni vodiči obnašanja (behavior) ljudi«. (op. 8). Po tej definiciji vključuje kultura osebnost (z opisanimi implikacijami tega pojma) kot disperzijo kolektivnega obnašanja: subjekt je zdaj skupek norm, inhibiranih in inherentnih družbeni skupini »v vsakem danes času«. Poteze, elementi ali boljše vzorci, so po tej definiciji organizirani ali strukturirani (tukaj ni mogoče vztrajati na konceptualni različnosti teh dveh terminov) v sistem ali skupek sistemov, ki je zato, ker je »zgodovinsko kreiran«, odprt in podvržen konstantnemu spreminjanju. Zgodovina je tukaj koncipirana kot proces akumulacije in selekcije obnašajskih norm, ki v svoji sinhronični celokupnosti konstituirajo kulturo. Kultura se torej po tej definiciji v ničemer ne razlikuje od morale, razen mogoče po stopnji »inhibicije«, kar pa nima istega pomena kot inhibicija pri »silah osebnosti« (spomnimo se althusserske definicije morale kot praktične ideologije, cf. Pour Marx in naš prispevek v P—R 115). Zato nas ne preseneča, da je »kultura v dejanjih in artefaktih samo manifestna ter se ne sestoji iz dejanj in artefaktov.« (op. 9). Kultura so vendar »zgodovinsko ustvarjene določbe« v dolgotrajnem procesu adevkacije in s tem verifikacije življenjskih (moralnih) norm v horizontu empirije in dedukcije (dedukcije, ki pa se dejansko v antropologiji ne razlikuje od indukcije) iz tega horizonta kot »zgodovinsko izvedenega sistema eksplicitnih in implicitnih določb za življenje«. (op. 10). V tej definiciji kulture je tudi implicirana domneva o progresivni adevkaciji »življenjskih« norm, domneva, ki ima v ideološkem polju evolucionizma vlogo enega najpomembnejših postulatov. Posamezne »razvojne stopnje« kulture so tako stopnje moralne adevkacije.

Pri M. Mead srečamo v definiciji kulture še en aspekt behaviorizma: »človeške kulture lahko vidimo kot zgodovinsko vzorčene (patterned) sisteme komunikacije med posamezniki in nečloveškim okoljem...« (op. 11). Lahko rečemo, da gre pri tej definiciji za izjavo, v kateri se križata etnografski in kibernetični aspekt: posameznik je »kibernetični« sistem, ki se samoorganizira po dražljajih iz okolja; kulturo producirajo temporalno in krajevno omejeni skupki dražljajev (informacij); kultura je tako termin, ki pomeni sistem (repertoar) odzivov v permanentni konstrukciji (to pa je pravzaprav tista progresivna adevkacija moralnih norm, ki smo jo dobili z dedukcijo iz prejšnje definicije kulture). Drugi, »zgodovinski« aspekt te definicije kulture — kulture, ki je ni drugje kot v osebnostih (posameznih skupkih »osebnostnih sil«, »razvitih« v istih družbeno kulturnih okoljih in izpostavljenih istim družbeno kulturnim okoljem, pa tudi v istih komunikacijah z istim »nečloveškim okoljem«) — je naslednja deskripcija kulturnega razvoja: »Kulturo nosijo zaporedne generacije, tako da vsak član od otroštva do starosti prispeva k perpetuiranju in reinterpretaciji kulturnih form. Lahko pričakujemo, da sprememba v vedenju katerega koli člana sproži reperkusije znotraj družbe; spremembe v obnašanju kategorije članov pa lahko povzročijo spremembe

(op. 8). C. Kluckhohn and W. Kelly, »The Concept of Culture«, v: Ralph Linton Ed., *The Science of Man in the World Crisis*, New York, 1945, str. 97.

(op. 9). H. Hoijer, op. cit.

(op. 10). C. Kluckhohn & W. Kelly, op. cit., str. 98.

(op. 11). M. Mead, »National Character«, v: *Anthropology Today*, str. 647.



znotraj celotnega sistema.« (op. 12). Kot gre poprej za eksteriorizacijo pojma subjekta v pojem osebnosti (ki se — metaforično ali ne — v antropološkem diskurzu prezentira kot skupek »sil«), gre tukaj za eksteriorizacijo kolektivnega, družbenega subjekta, ki se prezentira kot kultura, tj. kot »zgodovinsko vzorčni sistemi komunikacij«. Povnanjenost je seveda spočeta v horizontu empirije (vsak član zaporednih generacij od otroštva do starosti) in je namenjena potrjevanju tega horizonta na ravni (ta raven je znotraj tega horizonta) »teorije«, koncipirane kot abstrahiranje horizonta empirije.

Toda M. Mead mora to disperzijo kulture (ki je kot eksteriorizacija družbenega subjekta, pojmovanega kot adicija vseh subjektov/osebnosti, členov družbe, sama navzoča le kot osebnosti in obnašanje posameznikov; tako njena definicija kulture ne odstopa od prejšnjih definicij kulture kot »sistema določb za življenje«: komunikacijski sistem in kulturne forme so tukaj samo obnašajska (moralična) pravila in njihova realizacija) vendarle nekako povezati, da lahko sploh govori o kulturi kot o nečem posebnem. To stori pravzaprav šele na ravni »cross-cultural« kategorij, ki so samo drugo ime za klasične sociološke razdelitve družbe, ki nereflektirano postavljajo v horizont istega ideološkega polja (tj. polja teh kategorij, teh delitev) družbene delitve vlog (ki so sicer učinek za vsako družbeno formacijo specifičnih delitev dela, niso pa delitev dela, temveč njena (re)prezentacija na ravni »svetovnega nazora« in družbene prezenze) kaj različnih družb. Pri tem klasifikacijskem postopku gre spet za »realizacijo realnega«: razdeljenost družbe se nam iz zornega kota antropologije zares kaže kot diferenciacija vlog. Antropološka koncepcija družbene delitve ne upošteva glede na posamezno družbeno formacijo posebnih principov razdeljevanja družbenih vlog in utemeljitev tega razdeljevanja, še manj pa implicira analizo pogojev (ne samo tehnoloških ali ekonomskih) specifičnih delitev dela in njihovega učinka na ravni družbene prezenze: delitev vlog, ki se lahko (ne pa nujno) kaže za družbo, v kateri je, tudi kot funkcionalna delitev vlog. »Kulture, čeprav individualno edinstvene, lahko pokažejo primerljive lastnosti (features), ko nanje apliciramo preko-kulturne (cross-cultural) kategorije (znesek kapitalnih dobrin, kasta, razred, velikost primarne skupine, stopnja segmentacije in tako naprej) tako, da je edinstvena organizacija vsake kulture tudi upoštevana.« (op. 13). Te »primerljive lastnosti« so torej nekaj, kar je v vsaki »kulturi« (družbi) dano, kar pa lahko najdemo (tudi v vsaki kulturi) prek ustrezne aplikacije »preko-kulturnih« kategorij. To pa pomeni, da imamo opraviti po eni strani z realnim (primerljive lastnosti) in z ustreznim, za vse veljavnim merilom (cross-cultural categories), ki ga je treba samo aplicirati. Ta absolutni, univerzalni kriterij je hkrati abstrakcija empirije vsake kulture. To pa tudi pomeni, da so te »cross-cultural categories« matrice **načelno vsake družbe** in bi morebitne (a ne najdene) deviacije samo potrdile to matrico z videzom njene znanstvene objektivnosti: v tem primeru bi pač šlo za kulture v razvoju, pred iniciacijo, kakršne si pogosto predstavljamo paleolitske, pa poznejše družbe. Te »prek-kulturne kategorije« so torej nekakšna metodološka avtorefleksija antropologije, ki definira pot njenega investiranja v strukture posameznih družb (antropologija se tako investira kot princip organizacije teh družb), videnih kot posamezne kulture. **Kultura je tako pojem, ki na**

(op. 13). M. Mead, op. cit., str. 647.

(op. 12). M. Mead, op. cit., str. 647.

ravni antropološke epmirije in »teorije« prezentira in reprezentira posamezno družbo. Kultura je teater družbe.

Tudi to je primer »realizacije realnega«, ki je možen zato, ker se antropologija (v našem primeru definicija M. Mead) izogne nekemu horizontu koncipiranja družbenih delitev, ki niso več distribucija vlog po zgodovinsko vzorčenem sistemu komunikacij in kulturnih form, temveč so učinki za vsako družbeno formacijo specifičnih delitev dela in investiranja ideologij (tudi podedovanih, toda »reinterpretiranih«) te družbene formacije. Kulturo je torej mogoče koncipirati kot način demonstracije globalne strukture kake (zgodovinske) družbene formacije. »Zneski kapitalnih dobrin, kasta, razred, različni tipi (različnih velikosti in različnih struktur) primarnih skupin, načini segmentacije (ki implicirajo tudi različne stopnje) pogosto sploh ne označujejo istega družbenega »pojava«, v isto kategorijo jih je mogoče uvrstiti res samo s pomočjo univerzalizacije, ki izbriše njihovo pravo, zanje specifično problematiko.

Iz opisane koncepcije kulture je razumljiv naslednji kriterij postavljanja trditev v antropologiji: »Vsaka postavka o kulturi mora biti narejena tako, da dodajanje drugega razreda informatorjev, ki je bil dotlej nepredstavljen, ne bo spremenilo narave postavke...« (op. 14).

Tretja forma humanitete je človeška narava. Bindney pravi, »da je človeška narava logično in genetično pred kulturo, ker moramo postulirati človeške dejavnike s psihološkimi silami in impulzi, ki so zmožni sprožiti kulturni proces kot sredstvo prirejanja okolja in formo simboličnega izraza. Z drugimi besedami: določena narava človeka se funkcionalno manifestira skozi kulturo, ni pa reduktibilna nanjo« (op. 15). Človeška narava je torej v enakem razmerju do kulture kot osebnost do obnašanja. Človeška narava je najsplošnejša forma humanitete, ker je najgloblja, drugi dve sta samo njeni inkarnaciji in njen izraz, toda to velja za vsako formo te triadične humanitete posebej: drugi dve sta zmeraj izraz tretje; izraz osebnosti sta kultura in človeška narava, izraz kulture sta osebnost in človeška narava, izraz človeške narave sta kultura in osebnost. Dejansko gre za substitutivne reprezentacije enega in istega pojma v triadični členitvi: osebnost/kultura/človeška narava. Toda zakaj potem Bindney pravi, da je »človeška narava logično in genetično pred kulturo«? Zato, ker ima do tega »pravico«: on postulira človeško naravo kot tisto, česar izraz sta drugi dve formi humanitete, zato ji tudi takoj pripiše najpomembnejše atribucije subjekta, ki je seveda »za« kulturno disperzijo kot tisto, kar jo sproži in se skoznjó manifestira. Torej je človeška narava kot subjektiviteta subjekta tista podlaga, ki je zmeraj prej, »logično in genetično«.

Ker gre navsezadnje pri vsaki od »temeljnih form humanitete« za isto, se nam zdi za naše namene neprimerno, da bi se ukvarjali z vsakim členom triade posebej, osredotočili se bomo na vgrajevanje

(op. 14). M. Mead, op. cit., str. 648. Opomnimo pa naj še to: newtonovska fizika je »spremenila naravo« galilejevske fizike, einsteinovska fizika je »spremenila naravo« fizike pred njo, v zgodovini matematike se je večkrat »spremenila narava« matematike; v tej zvezi cf. cit. dela M. Fichanta, M. Pêcheuxa in F. Regnaulta, in tekste v Cahiers pour l'analyse 9 (Généalogie des sciences).

(op. 15). D. Bindney, »Human Nature and the Cultural Process,« American Anthropologist XLIX, str. 359, 1947.

konceptije kulture v diskurz antropologije in na nekatere derivacije te konceptije kulture v antropološkem kontekstu.

Tu nas bo zanimala Herskovitsova trditev, da je »realnost funkcija kulture«. Herskovits se prav tako kot Whorf sklicuje na E. Cassirerja in eksplicitno sprejema — toda tudi poenostavlja — novokantovsko epistemologijo »zgodovinskega idealizma« (op. 16). Kot tak je zagovornik kulturnega relativizma: zanj obstaja samo kulturna realnost, iz te postavke izvaja, da je posameznikova optika pogojena s kulturo, z njegovim kulturnim okoljem, in da so edine vrednote, ki so zanj sprejemljive, tiste vrednote, ki veljajo v njegovi družbi v danem času. Njegova temeljna teza (teze, ki vodijo v semiotiko, so pri Whorfu bolj eksplicitne) je, da »vrednotenje pripada kulturnemu ozadju, iz katerega nastaja.« (op. 17). Kultura je torej še zmeraj sistem vzajemnega odsevanja in posameznikovega potrjevanja (osebnost in človeška narava) in »kulturnega okolja«. Realnost kot funkcija kulture je lahko samo realnost kulture, kar je spet tista realizacija realnega empirične ideologije. Herskovitsova novost je **eksplicitiranje** realizacije realnega kot pravila (ali celo zakona) antropološkega diskurza; ta novost je dovolj pomemben premik (ki je kot pri Whorfu vsaj do neke mere učinek branja Cassirerjevih tekstov), da lahko omogoči tematizacijo realizacije realnega v antropološkem diskurzu, toda hkrati se izkaže, da ta tematizacija ni izvedljiva v horizontu antropološkega diskurza. Zanj je potreben specifičen obrat, definitivna sprememba konceptualnega horizonta, ki smo jo prej pripisali (po Kristevi) epistemološkemu rezu XIX. in XX. stoletja. Diskurzi in koncepti, ki se umeščajo v ta rez sam ali pa so njegovo izvajanje, so v »demokratičnem duhu« antropologije sicer omenjani, toda omenjani kot nekaj, kar je ena od variant antropologije (npr. marksizem).

Konceptija vzajemnega odsevanja (se pravi navsezadnje vsaka behavioristična in »kibernetična« konceptija) je bistveno nezgodovinska (čeprav je seveda zgodovinsko producirana), pa vendar se na njej utemeljuje antropološka konceptija evolucije in napredka.

»Proces kulturnega razvoja je aditiven in zato akumulativen, medtem ko je proces organske evolucije substitutiven proces.« (op. 18). Tako »proces kulturnega razvoja« pomeni samo naraščanje programa nekakšne »kulturne kibernetike«, dopušča sicer spremembe (ne kvalitativnih), ne dopušča pa diskontinuitet, razsrediščenj družbene formacije, devalvacije vrednot (odstopanje od vrednot je deviacija, dopuščeno pa je kopičenje vrednot). Vendar pa je »... implicitno evolucionističnemu nazoru, da so razvojne ravni zaznamovane s pojavljanjem kvalitativno različnih vzorcev (patterns) ali tipov organizacije.« (op. 19). Toda ti kvalitativno različni vzorci so oblika kopičenja novih vrednot. To je problem, ki ga antropologija kot empirično utemeljena disciplina rešuje na svoj način, čeprav se mu očitno ne more izogniti: razlike med na primer institucijami (vzorci ali tipi organizacije) kakega tas-

(op. 16). Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der symbolischen Formen*, I.—III., Berlin 1923—1929; *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven, 1944. Cassirer je v ZDA močno vplival na estetiko (cf. Suzan Langer), poprej, v Nemčiji, pa na Warburgov krog ikonologov, med katere je sodil tudi E. Panofsky.

(op. 17). M. Herskovits, *Man and his Works*, New York, 1948, str. 63; o tej problematiki cf. tudi B. L. Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge (Mass.), 1956.

(op. 18). A. Kroeber, *Anthropology*, str. 297.

(op. 19). J. H. Steward, »Evolution and Process«, v: *Anthropology Today*, str. 314.

manijskega plemena ali evropskega srednjega veka in med institucijami sodobne ameriške družbe so očitne in dokazljive s primerjavo. Napor antropologije je v tem primeru usmerjen v to, da za »vzorci ali tipi organizacije« razbere tisto, kar jim je skupno, ne glede na čas in prostor ter na »formalne« specifikacije. Tako antropologije v načelu te razlike ne zanimajo kot razlike med učinki različnih družbenih formacij, temveč kot razlike med inačicami istega, nespremenljivega, »lastnega vsem socializiranim posameznikom naših vrst« (Kroeber), kot v skrajni instanci razlike med realizacijami humanitete na posameznih stopnjah. Tako lahko »v kulturni evoluciji domnevamo, da so vzorci genetično nesorodni in gredo celo skozi vzporedne in zgodovinsko neodvisne sekvence« — toda v malone isti sapi: »divergentnim trendom, kot tudi tistim, ki jih povzročajo različna lokalna okolja, pripisujemo samo drugoten pomen.« (op. 20).

Dopuščene so torej mutacije vzorcev, možni so celo heterogeni vzorci znotraj ene kulture (ti se pač z razvojem te kulture dodajajo in akumulirajo), pomembno je le, da niso ekskluzivni, da so navsezadnje izraz istega, da evoluirajo družno z drugimi vzorci. Divergentni trendi pa so drugotnega pomena, kar pomeni, da je drugotnega pomena pravzaprav tudi sprememba družbene formacije, ki je glede na predhodnico divergentna: drugotnega pomena so za antropologijo pravzaprav **razlike**. Zanj štejemo samo kompleksna relativnost kulturnih (družbenih) institucij, se pravi konvergentnost trendov.

In kako se v tako osredotočeni evoluciji z nekaj napakami druge vrste kaže napredek? Najprej: »Napredek mora biti merljiv z določljivimi merili« (op. 21); nato: »Dejansko je koncept napredka zelo ločljiv od evolucije in pristopimo mu lahko na mnogo načinov.« Kroeber, ta ljubitelj triad, navaja tri kriterije za merjenje napredka (op. 22): »pojemanje magičnega, utemeljenega na psihologiji; odklon od infantilne obsesije z vidnimi fiziološkimi dogodki človeškega življenja (torej je potlačitev npr. seksa znamenje adultnosti, op. B. R.); in vztrajna tendenca tehnologije in znanosti k akumulativni rasti.« To lahko — in tako bodo razsežnosti te metrije bolj očitne — v psihoanalitični terminologiji preberemo takole: napredek je kategorija, ki je premosorazmerna s substituiranjem magičnih, na psihologiji utemeljenih, t. j. neracionalističnih fantazem, z racionalističnimi fantazmami (sam evolucionizem je ena izmed slednjih), in premosorazmerna

(op. 20). J. H. Steward, op. cit. str. 313.

(op. 21). J. H. Steward, op. cit. str. 314.

(op. 22). »Skandiranje v treh časih, »narejeno za svet, ki brez njega ne bi obstajal« (Artaud), je mreža vsake teološke misli — od krščanskega križa do heglovske triade in Heideggerovega brisanja. Subjekt (Oče), Isto (Sin) in njuna transcendentalna fuzija (Sveti duh) dajejo matrico te misli, ki postavlja neskončno kot onostranstvo, kot statično in dominantno existenco, nedotakljivo, ki jo lahko dosežemo samo v trenutku smrti, ki ustavi, indicira in zanika to neskončnost. Krščanski triadizem postavlja neskončnost kot zavrnjeno, zaprto, da tako rečemo kastrirano Bitje (Être), ki ga je mogoče doseči za ceno kastracije; s samo to gesto, katere ponavljanje se filozofsko fiksira na ravni fenomenološke redukcije, je neskončnost izgubljena, fiksirana v onostranstvu, resignirana in nedosegljiva. Tedaj je nujno, da je ta zaprta neskončnost reprezentirana z govorom, kondenziranim v eno ime: Bog. Heglovska piramida dialektične negacije: teza-antiteza-sinteza, ki utemeljuje spiralo ideje, in saussurovski znak, ki si sposoja podobno pot, da instavrira vrh **pomena**, se zmerajavnata po triadični matrici. Prav tako Heideggrovsko kazalo — ta križani »ontos« — ki zanika to, kar je, da odstrani neskončnost v ne-Bit (non-Être) konstantne prihodnosti Biti (Être), označuje transcendentalni prostor, v katerem vlada kompaktna, homogena, nediferencirana, neštevna neskončnost.« (J. Kristeva, Semiotikè, str. 363—364)

s progresivno kastracijo (odklon od infantilne obsesije), ki naj bi jo izvajala »vztrajna tendenca znanosti in tehnologije k akumulativni rasti« (to lahko razumemo tako, da količina znanosti in tehnologije bolj dosledno in predvsem v večjem obsegu prevzema člane družbe oz. nosilce kulture). Te vrednote, pravi Kroeber — in spet simptomatično izenačuje vrednote s kriteriji — »niso absolutne v filozofskem pomenu, so načini, kako lahko napredek objektivno obravnavamo kot atribut ali lastnost kulture.« (op. 23). Napredek je torej nekaj, kar je relativno (zlasti določeni kulturi; »kulture«, »civilizacije« ali »družbe«, ki niso umerjene po Kroeberjevih kriterijih (ki jih ne implicirajo kot vrednote), so torej ne-napredne, v določenem pomenu so ne-kulturne, ne-civilizacije, ne-družbe (konceptija, ki omogoča imperIALIZEM »zahodne civilizacije« in obenem iz njega izhaja). »Objektivno obravnavanje napredka« pa je prav na tem mestu determinirano: 1) s kriteriji, impliciranimi v meščanski (natančneje, saj gre navsezadnje za posebno antropologijo, v puritansko-meščanski) ideologiji; 2) z imperIALIZMOM, imanentnim meščanski »konceptiji sveta«, v odnosu do drugih in drugače strukturiranih družb; 3) z racionalističnimi pojmovnimi sklopi ali fantazmami, ki konstituirajo ideološko polje meščanske družbene formacije in njene »avtorefleksije«, in ki so pojmovani kot vrednote in kriteriji obenem. Tako je to obravnavanje napredka vse prej kot znanstveno (pri tem ni znanost nikakršna akumulacija niti znanja niti spoznanj, temveč delo, produkcija spoznanj) in vse prej kot objektivno (v pomenu, ki ga je terminu dal Marx; torej je objektivno za ono te(le)ološko konstrukcijo subjekta). Kljub temu pa se lahko ta konceptija napredka zlahka verificira z dvema pogojema: (1) da verifikacija nikoli ne prestopi empiričnega horizonta; (2) z zamenjavo napredka in bogastva, ki potegne za seboj konceptijo življenjske ravni (»standarda«). Prvi pogoj je pogosto navajan, ker je obravnavan kot legitim, drugi je zgolj impliciten, ker se križa v tej obliki z relevantno normo moralnega sistema, ki ga prepoveduje, da bi ga lahko označevala.

Torej »po definiciji tedaj lahko napredek gledamo kot karakteristiko vsake oblike kulturne spremembe, najsi jo imamo za revolucionarno ali ne« (op. 24). To pa v antropološkem »kontekstu« pomeni, da so vse družbene formacije (v diahroniji ali sinhroniji) podvržene kriterijem, ki izhajajo iz ideologije ene družbene formacije kot njene vrednote. Ti kriteriji-vrednote v nobenem primeru — razen za ideološki verbalizem — ne morejo biti kriteriji znanosti o družbenih formacijah; do teh je mogoče priti samo s konceptualnim delom te znanosti.

Poleg opisanega nas tukaj še zanimajo antropološke konceptije družbe.

»Človeška družba po minimalni definiciji zahteva organizirane relacije, diferencirane vloge in vzorce družbene interakcije, ne preproste agregacije ljudi.« (op. 25). Ta »minimalna definicija« je v navideznem nasprotju s tistim, kar smo povedali o personalni disperziji kulture. Toda, kakor bomo še videli, je v antropologiji družba koncipirana tako, da omogoča in povzroča to disperzijo kot učinek svoje

(op. 23). A. Kroeber, *Anthropology*, str. 304.

(op. 24). J. H. Steward, op. cit. str. 314—315.

(op. 25). I. Hallowell, »Culture, Personality and Society« v: *Anthropology Today*, str. 602, op. 13.

(specifične) formacije: organizirane relacije, vloge, vzorci družbene interakcije so načini izvedbe kulturne disperzije, ki prekriva razredno strukturo sodobne zahodne civilizacije, in ki je »predmet« in konstituenta sociologije in drugih diskurzov o »množični kulturi«, utemeljenih na predpostavki o »atomizirani družbi«, predpostavki, ki ima status aksioma.

Aberle definira družbo (tudi tu je dovolj očitno empiristični horizont antropološkega podjetja) kot »skupino človeških bitij, ki je sada po sebi deležna samozadostnega (self-sufficient) akcijskega sistema, in ki je zmožna obstajati dlje od življenjske dobe individua, pri čemer se skupina navsezadnje obnavlja s spolno reprodukcijo članov«. Ta definicija je docela deskriptivna in empiristična: družba je reproducirajoča se skupina posameznikov, ki iz generacije v generacijo »perpetuirajo in reinterpreterirajo kulturne forme«, in je kultura oni »samozadostni akcijski sistem«, ki povezuje družbo ter ji omogoča »obstajati dlje od posameznikove življenjske dobe«. Tu je implicirana naša trditev, da je družba za antropologijo zaznavna samo kot kultura, to je kot lastni teater, reprezentacija ali (tudi) avtoreprezentacija družbenega subjekta. Tu je akcentirana združevalna vloga kulture, ki pa je vendarle predvsem lastna »skupini človeških bitij« (t. j. seštevku posameznikov, ki razprši to kulturo po posameznikih kot po avtonomnih osebnostih), da bi toliko lažje prišla na dan njena individualistična plat.

Oglejmo si še »funkcionalne prerekvizite«, potrebne za konstituiranje družbe: najprej, funkcionalni prerekviziti so po Aberleju tisto, **kar** mora biti storjeno, in ne, **kako** mora biti storjeno, da bi se konstituirala kaka skupina, vredna imena družba. Ti prerekviziti so: 1) skrb za adekvatne odnose okolja in za seksualno obnavljanje; 2) diferenciacija vlog in določitev vlog; 3) komuniciranje; 4) deljen, artikuliran skup ciljev; 5) normativno reguliranje sredstev; 6) reguliranje afektivne ekspresije; 7) socializiranje; 8) občinkovit nadzor razdiralnih oblik obnašanja (op. 26). Tudi tukaj ni težko prepoznati moralnih in/kot funkcionalnih kriterijev »moderne« zahodne družbe. Ti kriteriji drug drugega implicirajo in evocirajo, njihova univerzalizacija pa je docela ideološko podjetje.

Najbolje bo, če si ogleđamo razsežnosti vsakega teh kriterijev v odnosu do drugih, pa se bomo zlahka prepričali: točka (1) vsebuje vidik socializacije (kot prilagoditev — tudi socialnemu — okolju in kot specifična (funkcionalna) koncepcija seksualnega življenja); točka (2) izhaja iz racionalistične fantazme o družbeni pogodbi in kot taka implicira vse druge točke, ki so same možne iz te rousseaujevske koncepcije; točka (3) temelji na predpostavki o komunikaciji kot sredstvu socializacije (predpostavka, ki v veliki meri determinira sociologijo množične kulture); točka (4) deljen, artikuliran skup ciljev je produkt socializacije, ki subsumira kot svoj pogoj druge prerekvizite; točka (5) normativno reguliranje sredstev je možno samo s komunikacijo, socializacijo, diferenciranim in artikuliranim skupom ciljev, itn.; točka (6) socializacija je sprejemanje norm, postavljenih v vseh drugih točkah (vključuje pedagogiko kot prisilno posameznikovo adekvacijo socialnemu okolju); točka (8) v kontekstu prejšnjih točk je razdiralno

(op. 26). D. F. Aberle, »The Functional Prerequisites of Society« v: D. F. Aberle, A. K. Cohen, A. K. Davis, M. J. Levy in F. X. Sutton, *Ethics*, LX, 1950.

obnašanje vsako obnašanje, ki ga ni mogoče vključiti v te točke (npr. nepedagoško, nekomunikativno, senzualno seksualno itn.) (op. 27).

Aberle torej s tem pove, predvsem kako in manj kaj, saj je tisti kaj impliciran v kako.

Te definicije družbe torej v ničemer ne opredeljujejo družbenih odnosov, opredeljujejo samo odnose med učinki; družba je koncipirana kot skupina posameznikov, katerih obnašanje determinirajo kulturne (moralične) norme. Preko realizacije teh norm, ki se »dogaja« v najrazličnejših »substancah« — vse te substance so obenem sredstvo ekspresije in lahko rečemo, da se norme z določenega vidika realizirajo kot izraz (osebnosti, človekove narave itd.) — te substance pa so praviloma tisto, kar discipline, ki se ukvarjajo s kulturo, opisujejo kot kulturne substance (šege, rituali, teksti, »likovno izražanje« itn.).

Zato lahko Hallowellovo opombo v zvezi z Aberlejevo diferenciacijo »prerekvizitov« razumemo kot eksplicitacijo, ki je sicer nereflektirana, omogoča pa lažjo analizo postavk: »Čeprav eksplicitne relacije med družbo, kulturo in osebnostno strukturo neposredno ne zadevajo vprašanja: »Kako so medirani ti družbeni prerekviziti?«, je očitno, da je odgovor na to vprašanje nujna domneva, da morajo individualni člani družbe nujno postati psihološko strukturirani tako, da bodo težili k vzdrževanju sociokulturnega sistema in istočasno poskrbeli za zadovoljivo osebno prilagoditev življenju« (op. 28). Ta Hallowellova izjava pa hkrati pomeni obnovo Kroeberjeve humanitetne triade in tako ponovno sklene trojni tavnološki krog antropološke koncepcije predmeta (op. 29).

Po opravljenem pregledu skupka antropoloških koncepcij predmeta lahko ugotovimo predvsem dvoje:

1. Protislovij antropologije ne kaže iskati na ravni njenega diskurza (tudi tu bi jih brez dvoma našli in bi jih lahko eksploatirali kot indice ali simptome), temveč na ravni triadične matrice »teološke misli« (Kristeva).

2. Triadična matrica antropološkega diskurza je determinanta (filozofska determinanta, zaznavna kot metodološka) tudi tradicionalnih humanističnih ved, še več, je tisti okvir, zgrajen v zgodovini zahodne ideologije, ki naddeterminira (skupaj s še nekaterimi matricami, npr.

(op. 27). V zvezi s točko (2) pripominjamo še, da Parsons koncipira »vlogo« kot družbeno enoto družbenih sistemov, kar ustreza fantazmi o družbeni pogodbi (družbene pogodbe ne moremo več obravnavati kot ideološke — v našem primeru empiristične — koncepcijo, kot rousseaujevsko koncepcijo socialne zgodovine, temveč kot nikjer zasidrano, plavajočo sintagmatično verigo, ki pa se vendarle zaradi inercije in zaradi nereflektiranosti vsiljuje kot nekoliko zastrti in nezavedni fundus družbenih ved kot »vrednota«, zlasti antropologije — c. f. L. Althusser, »Sur le contrat social«, Cahiers pour l'analyse 8), ki ima pri Parsons docela določeno funkcijo: omogoča mu, da izvede sublimacijo in disperzijo razrednih odnosov sodobne zahodne družbe na ravni njene prezence — t. j. navsezadnje na ravni kulture kot družbene demonstracije, koncepcija, ki jo na isti ravni brani zlahka kot adekvacijo sociološkega diskurza družbenemu razvoju: zagovarja se torej z realizacijo realnega. (Cf. T. Parsons and E. S. Shils, *Toward a General Theory of Action*, Cambridge, 1951; glede eksplikacije in eksplicitacije aspekta Parsonsove teorije cf. V. Arzenšek, »Vaje iz sociologije«, *Problemi-Mag.*, 100, 1971, str. 12—15.)

(op. 28). I. Hallowell, op. cit. str. 602, op. 13.

(op. 29). In tudi govori v prid naši trditvi, da je v antropologiji družbeno zaznavno samo kot kulturno, tezi, ki podčrtuje nujnost simptomalnega branja in ne (predvsem) empiričnega »opazovanja« »fenomenov« vrhnje stavbe.

križem) graditev pojmovnih struktur v ideološkem polju zgodovine zahodne metafizike.

### Sociologija kulture in njen predmet

Če smo ugotovili, da je »antropologija« ime, ki označuje (poleg drugega) ideološko izenačevanje diskurzov humanističnih ved na specifičnem (naddeterminiranem in iluzionističnem) križišču, koncipiranim kot princip »trojice« (cf. kot primer Kroeberjevo triado), križišču, ki ga lahko navsezadnje imenujemo tudi »pozitivni empirizem«, seveda nismo trdili, da antropologija kot diskurz diskurzov ne »vsebuje« oziroma ne virtualizira ničesar, kar bi lahko v nekoliko spremenjeni optiki razkrilo svojo znanstveno validnost. Nasprotno, prepričani smo, da z obravnavanjem antropologije, kakršnega predlagamo, v zadnji analizi pridemo prav do znanstvenih terminov (t. j. te termine izvedemo prek antropoloških pojmov); in dejstvo, da tega postopka nismo niti nakazali v njegovih pomembnejših konsekvencah, zagovarjamo z neekonomičnostjo takega početja v kontekstu našega razpravljanja: zato naj na tem mestu poudarimo, da so operacije in derivacije te vrste dovolj eksplicitne in tudi ekspicirane v Lévi-Straussovih delih. Naš namen v prejšnjem odlomku pa je bil eksplicirati, da se to izenačevanje in sovpadanje humanističnih diskurzov v antropologiji oziroma v diskurzih, ki konstituirajo antropološki opus. Toda to izenačevanje je učinek koncipiranja antropološkega predmeta, ki ga producira ta skupek diskurzov **nevede** in **zoper** svoje intence, zoper antropološke definicije predmeta, zato pa s pomočjo vestnih deskripcij »fenomenov« antropološkega polja, katerih učinek je dvojna egalizacija: metafizična, ki izhaja iz triadične matrice, in ideološka, ki izhaja iz pahljače metod, nezmožnih koncipirati diferenciacijo predmetov niti legitimno ukiniti te diferenciacije; pri tem ukinjanje diferenciacije predmetov in diskurzov, ki je navsezadnje eden od namenov antropološkega podjetja, izhaja iz potrebe, ki jo postavlja konjunktura v domeni humanističnih ved, ki producira disperzijo humanističnih (družboslovnih) diskurzov pod videzom različnih specializacij; torej gre za razreševanje objektivnega problema na ideološki način.

Torej: nič nismo očitali izenačevanju diskurzov kot reševanju obstoječega problema (Lotman), naši očitki so bili naslovljeni na izhodišča in način tega izenačevanja v antropologiji. Naši ugovori torej zadevajo antropološko »gnoseologijo« in njene metode, za katere smo ugotovili, da so v tesni zvezi z nereflektiranimi epistemološkimi statusi diskurzov, ki konstituirajo antropologijo, se pravi s humanistično tradicijo meščanske ere z vsemi implikacijami, ki jih ta termin ima in kakor smo jih opisovali že v tem besedilu.

Toda skupek ved v antropologiji je še drugače dvoumen. Njihova narcisovska drža, ki jo Lévi-Strauss pripisuje filozofski intervenciji, ki se v humanističnih diskurzih kaže kot insistiranje subjekta diskurza (op. 30), jih zapira v tavnološki krog »realizacije realnega«, ki je — kot smo videli v prejšnjem odlomku — lahko podvojen, potrojen, toda z enim pogojem: da se diada ali triada zmeraj začne v isti točki in se s potekom diskurza vrača vanjo; to je točka, v kateri se križajo antropološki diskurzi (in navsezadnje diskurzi humanističnih ved) in ki jo lahko označimo z imenom »humaniteta«, implikacije tega

(op. 30). Cf. *Mythologiques IV, L'homme nu*, Plon, Paris 1971, str. 563.



imena pa smo že razčlenjevali. Humaniteta kot bistvo antropoloških (tj. kulturnih, psiholoških, socialnih) »dejevstev«, kot njihova zadnja vsebina (kot »zadnje pribežališče filozofije« po Lévi-Straussu) omogoča konstrukcijo triade in na ravni antropoloških koncepcij obstaja kot triada, ki s tem, ko obravnava subjekt kot princip in hkrati kot empirično dejstvo (osebnost), s tem, da ga obravnava v »objektivni« perцепciji, prikriva subjekt kot **svoje** načelo in počelo. Zato Lévi-Strauss, ki mogoče le nekoliko prehitro pripiše vso krivdo filozofiji (prej bi lahko rekli, da je »sodobna filozofija« rade volje krivec) (op. 31) — saj navsezadnje lahko »aktualno stanje filozofije« obravnavamo kot učinek/produkt širšega stanja v domeni humanističnih ved, enako kot »aktualno stanje« humanističnih ved — predvideva rešitev problema v izgonu filozofije iz humanističnih ved; to naj bi po njegovem razširilo domeno teh ved s tem, da »odkrije zavesti drugi predmet zunaj nje same« in »preko nje same«. (op. 32). In šele, ko se bo zavest v humanističnih vedah dokopala do nečesa drugega skozi sebe in za seboj, nečesa, kar ni ona sama in kar bo znala prebrati kot »ozadje« v potezah, ki jih kot svoje tako vneto ogleduje v zrcalu humanističnih diskurzov, bo postala primerljiva »fizikalnim in naravoslovnim« vedam. Lévi-Strauss seveda govori o humanističnih vedah tako, da govori v prvi vrsti o antropologiji. Tako legitimno prenesemo njegovo klasifikacijo na antropološki diskurz. (op. 33)

(op. 31). »... Rekli bomo, da je mesto, kjer se pozablja (družbena) zahteva, filozofska subjektivnost. Filozofija je kot ideološka praksa več stoletij hotela sprejeti funkcijo opisovanja odnosa Narave do Razuma, v Razum pa je hotela spet najti to originalno strukturo. Nujen obstoj razreka Razum/Narava je tako postal **neogiben škandal**, katerega sintetična totalizacija je našla prav subjektivnost za teren izbiranja. Če je dejansko subjekt v »Celoti« kot točka na površini, se de facto udeležuje **narave** Celote, totalna površina pa je po pravici Razum: izkrivljenosti se bodo tedaj razložile same iz sebe s »teorijo« točkovne (ponctuelle) subjektivne imaginacije, ki deformira površino tam, kjer se namesti. Vse filozofije zavesti in subjekta (to **skoraj** pomeni vsa filozofija razen nekaterih odpadnikov kot Spinoza, Nietzsche in Freud) najdejo tukaj svojo ideološko funkcijo, ki je zatiranje (réfoulement) ukazove realizacije-nerealizabilnega v subjektu.« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 153—154.)

(op. 32). »Subjekt, ki se hote umika, da pusti prosto torišče temu anonimnemu diskurzu, ne odklanja, da bi se ga zavedal ali bolje, da bi se zavedal preko njega. Nekateri se pretvarjajo, da verjamejo, da mora kritika zavesti logično voditi k odklanjanju zavedne misli. Toda zmeraj smo hoteli narediti samo zavestno delo (ouvre), se pravi: **se zavedeti**. Vendar se je filozofiji zelo dolgo posrečilo držati humanistične vede zapre v krog in jim ne dovoliti, da opazijo za zavest kak drug predmet preučevanja kot zavest samo. Odtod na eni strani praktična nemoč humanističnih ved, na drugi strani pa njihov iluzionistični značaj, pri čemer je zavesti lastno, da se vara sama. To, kar hoče strukturalizem po Rousseauju, Marxu, Durkheimu, Saussuru in Freudu opraviti, je odkritje **drugega predmeta** za zavest; torej zavest postaviti pred človeškim fenomenom v položaj, primerljiv s položajem, za katerega so fizikalne in naravoslovne vede dokazale, da edini lahko omogoči zavesti, da se vrši (s'exercer). Če rečemo, da zavest ni vse, da celo ni najpomembnejša, ne pomeni, da vnaprej spodbujamo spodbijanje njenega izvrševanja (exercice), kakor da eksistencialistične filozofe njihova načela sploh silijo, da živijo tako razbrzdano v kletih Saint-Germaina des Prés. Prav nasprotno: kajti zavest lahko tako meri neznansko svoje naloge v končno danem upanju, da ta naloga ni obsojena na sterilnost.« (Cl. Lévi-Strauss, ibid. str. 563.)

(op. 33). Za označitev antropologije uporabljamo zdaj termin diskurz (v ednini), zdaj termin diskurzi (v množini); ta raba je odvisna od pozicije, s katere opazujemo antropologijo: prvič jo vidimo kot izenačenost diskurzov, drugič kot sam skupek ved pod izenačevalno površino antropološkega diskurza.

Drugo dvoumnost antropološkega diskurza lahko razložimo kot izbris razlike med samo-zavestjo (v heglovskem pomenu), to je tisto usedlino »klasične« filozofije, ki »sodobni« filozofiji (po Lévi-Straussu) edina še ostane kot prostor znotraj obzidja, ter zavestjo (stanja in postopka humanističnih ved, ki je »lasten« njihovi naravi) kot zavedanjem tistega, kar je ne glede na zavest. Ta izbris omogoča in nosi investiranje filozofije (v opisanem pomenu) v antropološki diskurz (investituro njegove latentne filozofije).

Tretjo dvoumnost lahko opišemo kot izbris statusa zavesti glede na nezavedno v humanističnih diskurzih: zavest se reprezentira sebi kot ona sama (v tem avto-representiranju je že povzeta druga dvoumnost), vendar je hkrati zavest prezentacija nezavednega, ki ga mora in ki ga edino more razbrati prek potez, razločenih v avtorepresentaciji: to je postopek, ki zapira/odpira horizont antropologije (humanističnih ved).

Četrta dvoumnost je tista, ki jo humanističnim vedam priznavajo »veliki tokovi sodobne misli: zdaj jih filozofi sramotijo zdaj, kot to počno tudi pisatelji in umetniki, bi se jih radi polastili in konficionirajo iz fragmentov, ki jih odrezujejo v skladu s svojo domišljijo, tako arbitrarne kompozicije, kot so slikarske lepljenke, kar jih oprošča, tako mislijo, meditiranja in prakticiranja teh ved, zlasti pa zvestobe liniji, ki se je te drže na poti plašnega zasledovanja resnice.« (op. 34)

Gre torej za dvoumnost humanističnih ved kot znanstvenih (ali vsaj »znanstvenih«) diskurzov in za pragmatično oziroma tehnično (tj. tudi polaščevalno) vizijo teh diskurzov v ideološkem polju, ki ga po »zgodovinskem naključju« zasedata hkrati umetnost in filozofija; ta dvoumnost se nazadnje prezentira kot odklanjanje/sprejemanje, toda oboje neadekvatno intencam in strukturi diskurzov humanističnih ved.

Iz gornjega lahko izvedemo, da je »bistvo filozofske reprezentacije humanističnih ved, tega »plašnega zasledovanja resnice«, avtorepresentacija subjekta. Pri tem se je »sodobna filozofija, prepojena z redko priznanim misticizmom in pogosteje prekrita z imenom humanizma, zmeraj na preži za gnoso, ki bi ji omogočila, da si preskrbi rezervirano domeno, prepovedano znanstvenemu vedenju, vzemirila, ko je videla mitologijo, ki si jo je poželega bogato skritega pomena, reducirano na to, kar so nekateri dojeli kot praznino igre prevodov brez izvirnega teksta.« (op. 35). Torej je navsezadnje »bistvo« filozofske reprezentacije — reprezentacije, ki se, kot smo videli, ne omejuje zgolj na predstavljanje niti na predstavljanje sebi, temveč kot avtorepresentacija deluje na diskurze, ki si jih lasti — se pravi humaniteta humanizma (in ustreznih ved), v tem, da se v njej označevalna praksa (ki je, kot smo že ugotovili, specifična družbena praksa, neločljiva od skupka družbenih praks) ne kaže kot zgodovinski proces označevalnega dela, ki se dogaja »pod« diskurzivno gladino (pri Lévi-Straussu je ta proces opisan glede na specifični proces njegovega podjetja kot transformacija strukture mita), temveč kot »formalizirano«, se pravi v esencialističnem kontekstu »sodobne filozofije« »prazno igro prevodov« ene strukture v drugo, enega teksta v drugega, se pravi kot efemerija, sredstvo, nujno zlo, medtem ko se učinek označevalnega dela, ki je pogosto definiran kot diskurzivna intenca

(op. 34). Ibid. str. 574.

(op. 35). Ibid. str. 577.

v zadnji instanci, — pomen — kaže kot globina (seveda transcendentna in te(le)ološka; odnos med označevalno prakso in njenim učinkom/produktom se na ravni filozofske reprezentacije kaže kot odnos med formo in vsebino, torej kot odnos, v katerem so vrednosti terminov (glede na koncepcijo originarnosti) obrnjene. Zato: »Humanistične vede, videne v tej perspektivi, se zde kot gledališče senc, ki jim prepuščajo režijo fizikalne in naravoslovne znanosti, ker same še ne vedo, kje so in iz česa so narejene marionete, ki se projicirajo na zaslonu. Kolikor bo trajala ta začasna ali dokončna negotovost, si bodo humanistične vede ohranile dvojno funkcijo: z aproksimacijo pomirjevale nestrpnost védenja in predlagale fizikalnim in naravoslovnim vedam anticipirani, pogosto koristni prikaz (simulacre) bolj resničnih spoznanj, ki jih bodo nekoč mogle formulirati.« (op. 36). Tako humanistične vede v svoji mnogoteri dvoumnosti zapirajo in anticipirajo pot, drugačno od poti njihovih diskurzov, in prav to anticipacijo bomo skušali izslediti v definicijah in deskripcijah sociologije kulture.

Rekli smo, da je za antropološki diskurz družba zaznavna kot kultura, se pravi kot lastna prezenca sebi kot kolektivnemu subjektu. Glede tega se antropologija ne razlikuje od humanističnih ved, ki delajo iz spektakla družbe, ki mu pravimo kultura, »gledališče senc«. V tem pogledu so humanistične vede reprezentacija družbe, ne pa njena interpretacija, ki jo napovedujejo in simulirajo. Sociologija kulture intervenira na tej spotakljivi točki humanističnih diskurzov, toda njena intervencija je še zmeraj, čeprav drugače, ideološka in dvoumna, njena intervencija se še zmeraj dogaja v horizontu humanizma, njene formulacije so visoko nabite z meščansko ideologijo. Te formulacije sicer nakazujejo odnos med kulturo in družbo, toda hkrati ga maskirajo s pojmi, sposojenimi iz humanističnih ved (na primer »zavest«) ali iz drugačnih diskurzov (na primer »vzročna zveza«); kljub temu pa formulacije sociologije kulture prinašajo slutnjo, ki pa je že obenem tudi rudimentarno spoznanje »globine« oziroma »zaledja« kulturne prezenca družbe, ki se tako zarisuje drugačna od njenega pomena. Lahko rečemo, da je sociologija kulture drugače dvoumna od skupka humanističnih ved, ki tvorijo antropologijo: njena dvoumnost sestoji iz zamenjevanja pretinenc horizonta kulture in horizonta strukture družbenih formacij. Tako se na eni strani kaže v sociologiji kultura kot prezentacija in avtoprezentacija družbe, na drugi strani pa se kaže družba kot prezentacija in realizacija kulture (in v ta zasuk se umeščajo družbeno utopistični projekti). Pojmi, kakršen je »zavest«, opisujejo tukaj snop odnosov med strukturo družbene formacije in njeno kulturno prezentacijo, vendar ne eksplisitirajo, še manj pa razčlenjujejo strukture teh odnosov in procesov, katerih produkt so ti odnosi. Tako se lahko zgodi — in se pogosto dogaja — da se opisovanje terminov odnosa, koncipiranega (eksplícite ali ne) kot mediativni prostor, skozi katerega se termina odnosa prevajata, izkaže — v nekoliko premaknjeni perspektivi — za opisovanje dveh nebitveno različnih terminov istega pertinenčnega horizonta: kulture. V takem primeru se razlika med kulturo in družbo zbrise, ker sociološki diskurz obravnava načelno istovrstna dejstva zdaj kot kulturna zdaj kot družbena; tisto, kar v takem primeru sociologija vidi kot družbeno dejstvo, je samo drugačna manifestacija

družbenega dejstva, je torej »fenomen«, ki pripada ravnini družbenih učinkov, to je horizontu kulture. (op. 37).

Predmet sociološke refleksije se tako na prvi pogled (in v mnogih primerih sploh ne) ne razlikuje od predmeta antropologije: to so »vsa kulturna dejstva, tako človeški kot naravni produkti, ki opravljajo simbolne funkcije«. Toda, ali sploh obstaja kak človeški ali naravni produkt, ki bi bil docela brez »simbolne funkcije«, kakor hitro ga zaznamo? Naloga sociologije kulture naj bi bila ugotavljanje relacij med »kulturnimi fenomeni« na eni strani ter med temi »fenomeni« in strukturo družbene formacije in njenih institucij na drugi strani; skratka, gre za ugotavljanje relacij med »kulturnimi formami« in »družbenimi formami« v dani zgodovinski situaciji. Nekaj podobnega, kot je Lévi-Strauss opravil v **Tristes Tropiques**, ko je »presegel stilistične analize« in analiziral družbene funkcije stilnih dejstev. Ko opisuje strukturo družbenih odnosov v plemenu in formalne strukture, ki se na te odnose navezujejo, ugotavlja, da umetnosti (tj. eminentno »kulturne« prakse v pomenu, ki smo ga že opisali) rabijo za razreševanje protislovij v družbeni strukturi plemena, prenesenih v sfero fantazem. Grafične umetnosti razčlenjuje kot projekcijo vizije »družbe, ki išče z nepotešeno strastjo sredstvo, da simbolično izrazi institucije, ki bi jih lahko imela, ko bi ji tega ne preprečevali njene koristi in predsodki.« (Op. 38). Vendar moramo tukaj opomniti, da Lévi-Strauss kot nesociolog eksplicitira odnos, ki je v deskripcijah in opredelitvah sociologije kulture skoraj zmeraj zastrt ali impliciten. Poglejmo si, kaj pomenijo njegove izjave glede na naše trditve:

1. Umetnost kot razreševanje družbenih protislovij v sferi fantazem eksplicitira prenos z ravnine družbene realnosti na ravnino kulturne (fantazmične) reprezentacije, ki je hkrati modus družbene prezenze; torej gre za nerealno (simbolično) razreševanje realnih protislovij, ki pa je vendarle empirično (in predvsem empirično) prezentno in za vidik empirije edino realno obnašanje, (v istem horizontu) razložljivo z aditivnim pluralizmom šeg in institucij, ki konstituira tisto, kar je empiričnemu pristopu dostopno ali kot družba ali kot kultura, odvisno pač od namena in cilja raziskovanja.

2. Grafične umetnosti so projekcija vizije družbe, se pravi »utelešenje« avtoreprezentacije družbe, videne kot družbena realnost, so torej nekako podoba podobe, ki jo ima družba o sebi. Vendar gre za specifično utelešenje (v tem je bistveni razloček od deterministične koncepcije odsevanja družbe v umetnosti, kakršna je skonstruirana pri Lukacsu in bolj ali manj z istimi implikacijami ponovljena pri Goldmannu in drugih sociologih kulturnih »fenomenov«): za Lévi-Straussovo koncepcijo **prenosa** realnih družbenih protislovij na raven fantazem, to je iz horizonta ene realnosti v horizont druge realnosti, je »teorija odseva« ideologija v domeni znanosti o »kulturnih dej-

(op. 37). »Rekli bomo torej, da kompleksna skupina psihologije, sociologije in socialne psihologije v **njihovem aktualnem stanju** ni »producirala znanstvenega spoznanja (saj »realizacija realnega« na noben način ne konstituira znanstvenega ekvivalenta faze metodične akumulacije spoznanj) in da, nasprotno, ta kompleksna skupina trenutno producira ekspresivno ideologijo globalne družbene prakse; tako daje v evidenco... ideološko jedro v kompleksni celoti v obliki **diskurza v krpah, ki ima koherenco nevroze, in podpira determinirano funkcijo glede na strukturirano kompleksno celoto.**« (T. Herbert, »Reflexions...«, str. 165.)

(op. 38). Cl. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, 1955, str. 199, 202, 203. Izrazi v narekovajih so po S. Zolkiewski, »Sociologie de la culture et sémiotique«, v: *Essais de sémiotique* (J. Kristeva et al. ed., Haag, 1971).

stvih»; Lévi-Straussova koncepcija suponira transformacijski proces, ki je sicer — vsaj za obravnavano družbo — nezaveden, toda zato nič manj efektiven; transformacijski proces je prav tista družbena praksa, ki smo jo imenovali označevalna praksa, ki se na ravni semiološkega (tj. navsezadnje tudi Lévi-Straussovega) diskurza prezentira kot sistem pomenjenja. Ta praksa pa postulira substancialno in statusno razliko med prvotno materijo in produktom ter modificirajoče ovinke diferencirane naddeterminacije posameznih označevalnih praks dane družbe); podoba podobe tako ni samo (simbolizirajoča, lastna procesu pomenjenja — ta je pravzaprav oni transformacijski proces, ki smo ga imenovali označevalna praksa) redukcija redukcije (kot model modela), temveč v isti sapi modifikacija modifikacije. Le na ta način je možen ta nelinearni prenos družbenih protislovij v »sfero fantazem«, pri čemer je ta prenos bistvena sprememba narave in substance obravnavanih protislovij. Protislovja na ravni kulture niso družbena protislovja, vsaj niso družbena protislovja tako neposredno, kot to postavlja sociologija kulture, temveč njihova deformirana reprezentacija. Iz tega sledi, da je razreševanje protislovij na ravni kulture res lahko samo simbolično.

Ta koncepcija prenosa, se pravi transformacije strukture družbene realnosti v (simbolno) strukturo kulturne realnosti (ki je drugače realna kot družbena realnost) sicer suponira nekakšen determinizem, toda ta determinizem ni niti linearen niti mehanicističen, kot je pri večini socioloških in antropoloških koncepcij relacije med kulturo in družbo. Pertinenca, ki jo diktira »kulturno dejstvo«, ni enaka pertinenci, ki jo kot predmet obravnave postavlja »družbeno dejstvo«. Po Lévi-Straussu — glede tega se strinjamo z avtorjem *Mythologiques* — struktura obravnavanega »kulturnega dejstva« (ki je v danem primeru fantazmične narave) in struktura dane družbene (zgodovinske) formacije nista neposredno primerljivi, relacijo med njima lahko označimo kot prenos ali transformacijo ali prenos pomenjenja ali označevalno prakso (zaporedje označb v tem navajanju označuje progresivno rigoroznost obravnavanja in zajemanja komponent), ki se dogaja s pomočjo mediatorja, v sociologiji pogosto označenega kot »zavest« (posameznika, razreda, naroda, itn.), »model sveta«, »svetovni nazor« in drugi termini iste serije. Ta »zavest«, ki se de iure (glede tega so »zakonodajalci« sociologi s svojimi distinkcijami) ne razlikuje od zavesti psihologov, zato pa se od te razlikuje de facto: po sili razmer, nastalih s psihološkim in psihoanalitičnim konceptom nezavednega, nevede vključuje tudi to nezavedno kot družbeno nezavedno. Ta »zavest« je tisto, kar determinira karakteristične poteze »kulturnih dejstev«, ki »odsevajo« strukturo družbene formacije: v tem oziru lahko imenujemo to »zavest« mediativna sfera in naloga semiotike je po Zolkiewskem (tega mnenja so tudi mnogi sovjetski semiotiki, čeprav ga ne eksplicirajo tako podrobno) odkriti »latentno homologijo« med terminoma obravnavanega odnosa (družba-kultura) prav v tej mediativni sferi, se pravi najti v njej »načelo in pravilo simbolične korespondence med določenimi strukturalnimi značilnostmi kakega dejstva in značilnostmi kake situacije.« (op. 39). Tako lahko relacijo med »kulturnim dejstvom« in »dano družbeno situacijo« opišemo kot »označevalno reakcijo« (Zolkiewski) na to situacijo, ta reakcija se nato »izrazi« v umetnini (ali kakem drugem »kulturnem

(op. 39). S. Zolkiewski, »Sociologie de la culture et sémiotique«, v J. Kristeva ed., *Essais de sémiotique*, Haag, 1971, str. 121.

dejstvu«) nasproti dani situaciji. Tako lahko rečemo, da se generativna matrica »kulturnih dejstev« gradi prav v mediativni sferi prek »označevalne reakcije« in kot »označevalna reakcija«, ki kot generator — pri tem je seveda tudi sama spočeta v strukturi »družbene situacije« — spočenja »kulturna dejstva« (se v njih »izraža«). Toda hkrati lahko ugotovimo, da gre za docela iluzorično podjetje: saj lahko ugotovitve genetične narave postavimo samo po prejšnjem popisu simboličnih korespondenc. (op. 40).

Označevalna reakcija tako ostaja prej koncepcija, ki zapira problemsko polje semiotičnega raziskovanja, kot pa koncepcija, ki bi odpirala problematiko; to trditev lahko podkrepimo z naslednjim:

1. »Označevalna reakcija« implicira enosmeren odnos med strukturo družbene formacije in strukturo »kulturnega dejstva«, medtem ko je učinek »izraza« označevalne reakcije na družbeno strukturo malone eksplicitno izključen.

2. Opuščene so kodeterminativne relacije med »kulturnimi dejstvi« v sinhronični ali diahronični razrezavi, ki jih je sicer mogoče povzeti s konceptom intertekstualnega prostora, ni pa jih mogoče preprosto prezreti.

Vendar je tukaj še prezgodaj za analizo deriviranja in spočenanja »kulturnih dejstev« v dani zgodovinsko družbeni formaciji in iz nje. Tukaj nas predvsem zanima, na kakšen način in s kakšnimi implikacijami se nam v sociološkem diskurzu kažejo in ponujajo »kulturna dejstva« in »mediativna sfera«, ki jih imamo za predmet sociologije kulture.

Po W. Diltheyu se nam struktura zavesti kaže kot nazor, ki si ga ustvari o svetu določena ustvarjalna osebnost. Ta struktura zavesti dobi obliko kot izraz načina, kako ta osebnost doživlja specifično kombinacijo duhovnih vrednot kake zgodovinsko dane epohe in družbe. Na ta način se na primer manifestirata baročna in romantična osebnost. Po tem pojmovanju mora trojna tipologija konstitutivnih elementov osebnosti (spoznavanje, čustvo, volja) ustrezati temeljni tipologiji svetovnih nazorov, kakršno predlaga Dilthey: naturalizem, idealizem svobode, objektivni idealizem. (op. 41). Podrobneje se Diltheyevim estetsko zgodovinskim spekulacijam ne bomo posvečali, naš povzetek, čeprav je funkcionalno reduciran in ne pretendira, da bi bil klasifikacija ali celo interpretacija Diltheyevega opusa, pa vendarle dovolj kaže temeljne razsežnosti pojma »struktura zavesti«, ki se je pozneje reinvestiral in modificiral v mnogih koncepcijah sociologije kulture in drugih diskurzih o kulturi in umetnosti; modifikacije tega pojma zadevajo predvsem njegovo aplikativno ekstenzijo ali celo prinašajo zamenjavo njegovega vira (pri Lusacsu na primer »zavest« nastane kot — pravilno ali napačno, sprevrnjeno — spoznavanje objektivne ekonomske situacije, kar je v tej luči zgolj quasi materialistična substitucija izhodišča), ne spreminjajo pa njegovih statusnih in strukturalnih implikacij: Weltanschauung je »struktura zavesti«, ki ima funkcijo odnosa med »realnostjo« (kombinacijo duhovnih vrednot, svetom), in njenim »izrazom« (poezijo, umetnino,

(op. 40). V tej zvezi cf. M. Godelier, »Système, structure et contradiction dans Le Capital«, Les Temps Modernes, 246, Paris 1966, str. 838—845.

(op. 41). Cf. W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften, v: Gesamelte Schriften I. (4. izd.), Stuttgart 1959; Weltanschauung und Analyse der Menschen seit Renaissance und Reformation, v: Ges. Schr. II. (4. izd.), Stuttgart 1962; o Diltheyu cf. V. Kalan, »Diltheyevo zgodovinsko mišljenje«, Problemi 65—66, in »Svet kot zgodovina« (z bibliografijo), Problemi 87.

»kulturnim dejstvom«), pri tem je ta »izraz« prav kot »svetovni nazor« že virtualen v strukturi »realnosti«. Tako bi vsak umetniški izdelek (tudi vsako »kulturno dejstvo«) prevajal strukturo »svetovnega nazora« svojega avtorja. Ta postulat, najsi je še tako »abstrakten« in s tem zavarovan pred »banalizacijo«, ima zgolj vrednost hipoteze, ki jo je mogoče ovreči, vendar ne z empirično verifikacijo, ta zmeraj dokaže tisto »teorijo«, ki jo želi dokazati, temveč z radikalizacijo postulirane koncepcije. Takrat se izkažeta najmanj dve bistveni pomanjkljivosti:

1. Arbitrarno pripisuje določene strukturalne posebnosti »kulturnih dejstev«, kot so model kompozicije, izbira oseb, izbira snovi in podobno, enemu samemu »svetovnemu nazoru« kot sredstva njegovega izražanja; tej implikaciji bi lahko očitali ahistoričnost, ker ne upošteva obstoja in medsebojnega prežemanja (ideoloških, umetniških, itn.) diskurzov, koncepcij in tekstov različnih provenienc in različnih starosti, ki soobstajajo v vsaki stilni (zgodovinski) epohi (cf. Michel Foucault, *Archéologie*).

2. Strukturalne različnosti »svetovnega nazora« ustrezajo posebnemu načinu »označevalne reakcije« (z implikacijami tega pojma, kakor smo jih navedli zgoraj) na »specifično kombinacijo duhovnih vrednot«; tej implikaciji bi lahko očitali tisto, kar smo očitali koncepciji »označevalne reakcije« pri Zolkiewskem: da implicira enosmeren odnos med (tokrat in zato še bolj dvomljivo) »specifično kombinacijo duhovnih vrednot« in strukturo »kulturnega dejstva«; ta odnos ne izključuje samo specifične korelativnosti med strukturo družbene formacije in strukturo »kulturnega dejstva«, temveč tudi vsak odločilni odnos med njima, pripisujoč prvo sferi materialnosti, drugo pa duhovni sferi.

Prva pomanjkljivost je tako iluzorna sinhronizacija vseh označevalnih praks v dani zgodovinsko družbeni formaciji, to pa pomeni idealizacijo zgodovinske situacije kot sinhrono realizacije duhovnega načela v »fenomenologiji« zgodovine.

Druga pomanjkljivost izhaja iz prve: »kulturna dejstva«, ki so »nastala« na primer v času romantike, so nastala z »označevalno reakcijo«, lastno posebnemu »svetovnemu nazoru« (oziroma z »označevalno reakcijo«, ki je posebni »svetovni nazor«), ki ga Dilthey imenuje »idealizem svobode« (to pa je, mimogrede, derivat metafor pesmi romantičnega časa, dojetih kot denotacija) in se že zgolj z dejstvom, da so »nastala« v tem času, bistveno, lahko bi rekli po intenci in implikacijah te intence, razlikujejo od »kulturnih dejstev«, »nastalih« na primer v času klasicizma.

Vendar najdemo to koncepcijo, sicer pogosto modificirano, vpreženo v drugačne namene in nekoliko drugače formulirano, zmeraj pa kot koncepcijo »nastanka« in (družbene, zgodovinske) »utemeljenosti« »kulturnih dejstev« (pri Diltheyu gre predvsem za pesniške izdelke), v mnogih poznejših razpravljanih o kulturi. (op. 42)

Tako Lukacs namesto idealistične koncepcije menjujočih se duhovnih struktur osebnosti in tipologije svetovnih nazorov, ki upoštevajo diferenciacijo duhovnih struktur osebnosti, uvaja »marksistično« tipologijo družbenih razredov in razredne zavesti, ki je tem razredom lastna kot »duševni izraz objektivne ekonomske strukture« ali, še bolj jasno, kot »pomen zgodovinskega položaja razreda, ki se

(op. 42). Kot primer cf. antropološke koncepcije kulture, ki smo jih obravnavali v prejšnjem odlomku.

je začel zavedati.« (op. 43). Pri tem se je Lukacsov interes premestil z individualne zavesti na kolektivno, toda to po našem mnenju ni dovolj za temeljito spremembo koncepcije kulture, njene funkcije, njene produkcije in njenega statusa:

1. Družba ima še zmeraj značaj materialne sfere (narava, ekonomija, družba) nasproti duhovni sferi (kultura, umetnost), le da je vrednostna pozicija terminov odnosa (ki je tukaj opozicija) zamenjana.

2. Preprosta substitucija terminov odnosa ne spremeni narave odnosa; dokler ni koncipirana struktura odnosa, iz katere bi lahko izvedli njegovo funkcijo, je razpravljanje o prioriteti enega ali drugega termina irelevantno in »sholastično« (cf. Louis Althusser, *Lire le Capital*, F. Maspero 1969).

3. Kolektivni subjekt kot zgodovinski subjekt (za čigar zavest gre) je tukaj aditivna ekstenzija individualnega subjekta; pomanjkljivost, ki so jo nekateri sociologi opazili in skušali odpraviti z umelelnimi distinkcijami med »družbenimi pojavi« in »individualnimi pojavi« ter z dokaj ohlapnim zatrdjevanjem, da gre pri družbi za nekaj kvalitativno drugačnega od posameznika — trditev, ki jo mi sicer sprejemamo, toda ne sprejemamo je intuitivno, temveč jo izvajamo iz ustrezne koncepcije družbe (toda o tem pozneje). Lahko rečemo, da ti sociologi in socialni filozofi raztegujejo subjektivizem (v različnih preoblikah, vendar ga je s pomočjo analize mogoče prepoznati) s pojmovanja posameznika (koncepcija »klasične« meščanske ideologije) na pojmovanje družbe (cf. infra, naše razpravljanje o Maussovih opredelitvah).

4. »Duševni izraz objektivne ekonomske strukture« je opredelitev, ki je vsaj dvoumna: njeni implikaciji sta (poleg že obravnavane enosmernosti »označevalne reakcije«) ali mehanicistični determinizem (ta in ta družbeni razred se prek zavesti in samozavesti izraža na ta in ta način in samo tako) — k tej možnosti alternative se prek mnogih ovinkov in pridržkov, ki izhajajo bolj iz tradicionalnega humanizma kot iz koncepcij njegove teorije, nagiba Lukacs — ali skrajni relativizem (katerokoli »kulturno dejstvo« je izraz »objektivne ekonomske strukture«, tj. učinek razredne zavesti, zagotovljen zgolj s pogojem, da avtor pripada ustreznemu družbenemu razredu), očitno je, da gre za alternativo v istem horizontu in da se odločitve za eno ali drugo možnost pojavljajo pogosto druga poleg druge celo v istem besedilu. S to trditvijo je med drugim vzpostavljen tudi psevdo problem »socialističnih« (navednice, ker ta izraz bolj opredeljuje geopolitično kot ideološko pripadnost) kulturnih politikov, ko se odločajo o buržoazni ali proletarski kulturi in umetnosti — brez prejšnje analize zgodovine in implikacij obeh pojmov — zgolj po »razredni pripadnosti« ali »razrednem izvoru« proizvajalcev in konsumentov ter brez resnih posegov v odnos proizvajalec: potrošnik, ki je navsezadnje temeljni odnos meščanske kulture.

V vsakem primeru pa je odločitev pro ali contra odvisna od tega, kar tak odločevalec misli o svoji razredni pripadnosti, od tega, kar se njemu samemu kaže kot njegova razredna zavest, se pravi v skrajni instanci od »osebne strukture« tistega, ki (se) odloča. (op. 44). Navsezadnje gre pri Lukacsovem pojmovanju razredne zavesti za isto idealizirajočo sinhronizacijo zgodovinske situacije kot pri Diltheyu, le da jo Lukacs »pridobi«, ne iz druge terminologije,

(op. 43). Cf. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923, reed. 1968.



ta je po Hegelu samo izpopolnjena, temveč iz drugačne nomenklature. (op. 45).

Tako je »umetnost dialektično spoznanje realnosti kot dinamična enotnost, sinteza protislovij, popolno življenje«. (op. 46). Medtem ko je »avtonomna forma umetnine odsev bistvenih odnosov in forme same realnosti ... zvesto odseva strukturo objektivne realnosti.« (op. 47). Prvi citat govori o konstituiranju umetnosti, seveda tiste »prave«, toda za Lukacsa prihodnje »realistične« umetnosti, pri tem pa ima sam »fenomen« umetnosti status empiričnega dejstva, ki ga je treba po določenih kriterijih opredeliti, drugi citat opredeljuje genezo umetnosti: umetnost (in ni pravega razloga, da ne bi rekli tudi »kulturno dejstvo«) je torej »dialektično spoznanje realnosti«, do katerega pride tako, da »avtonomna forma umetnine ... zvesto odseva strukturo objektivne realnosti«. Umetnost v tej konceptiji torej ni delo, praksa, produkcija, temveč odsev pravega dela, prakse, produkcije, kot taka pa (bolj ali manj stranski) učinek/odsev »strukture objektivne realnosti«. Iz te pozicije bi bilo pripisovanje kake večje družbene vrednosti temu »odsevu« oziroma »izrazu« zgolj predsodek, se pravi davek prisilam (navsezadnje meščanske) tradicije, če ne bi šlo obenem za »dialektično spoznanje realnosti«, spoznanje, ki ga v Lukacsevem tekstu moramo razumeti bolj »poučiti se o strukturi objektivne realnosti« kot pa »spoznati strukturo objektivne realnosti«, tj. njene termine in relacije, prek strukture umetnine, tj. prek operacionalnih, semiotičnih, semantičnih in drugih strukturalnih implikacij posamezne umetnine: socialna vrednost umetnine je torej v prvi vrsti pedagoška.

Zato je razumljivo, da je primarna vsebina, medtem ko je forma koncipirana v funkciji vsebine; specifikacija vsebine daje »možnost umetnine. To možnost lahko uresničimo samo z zgraditvijo forme.« (op. 48). Vsebina je pogoj sine qua non umetnine, medtem ko je forma (ki je sicer tudi pogoj sine qua non, toda to ostaja pri Lukacsu zatrto in zbrisano) sredstvo za izražanje vsebine, seveda specifično in nujno sredstvo, toda zato nič manj podrejeno zunanji teleologiji, ki jo postulira Lukacsov »svetovni nazor«.

Predominanca vsebinske ravnine (ki je pri Saussuru samo ena stran sistema; sistem = vsebinska ravnina/izrazna ravnina) je v tem pojmovanju umetnosti (»kulturnega dejstva«) več kot očitna, čeprav jo Lukacs zastira z »dialektičnim materializmom«, dobljenim s »postavitevjo na glavo« hegelovske dialektike in z ohranitvijo njenih terminov: dialektična totalnost je zaobsežena v samem pojmu posebnega — »posameznost in splošnost se pojavljata zmeraj kot preseženi s posebnim« (op. 49). »Bogata in razločna enotnost utelešenja forme« pa vsebuje »moč spodbujanja izkušenj, z drugimi besedami evoka-

(op. 44). Avtorju pričujočega razpravljanja ostaja še naprej skrit kriterij, po katerem sta bidermeyerski »okus« (XIX. stol.) ali secesijski »okus« (prelom stoletja), torej malomeščanska »okusa« par excellence, ki obvladujeta večino produkcije tako imenovanega socialističnega realizma v likovnih umetnostih, bolj »proletarska« kot na primer ekspresionistični ali kubistični »okus«.

(op. 45). Tudi Lukacsovo afiniteto do »klasičnih« meščanskih pisateljev (Balsac, Tolstoj) lahko imamo za simptom.

(op. 46). G. Lukacs, Beiträge zur Geschichte der Aesthetik, Berlin, 1956, str. 228—229.

(op. 47). G. Lukacs, Prolegomena zu einer marxistischen Aesthetik, Berlin, 1956, str. 159.

(op. 48). G. Lukacs, Prolegomena ... str. 242.

(op. 49). Ibid. str. 147.

tivno funkcijo» (op. 50). In »samo ona (umetniška forma) uteleša višjo resnico, večje zблиžanje njene totalnosti in njenega bistva.« (op. 51).

»Izraz objektivne ekonomske strukture«, ki je v tem pojmovanju utelešen v razredni zavesti in tvorbah te »vrhnje stavbe«, je docela komplementaren »klasični« antropološki funkcionalistični opredelivni kulture: pri prvi gre za diferenciacijo razrednih zavesti po družbenih razredih (če pustimo ob strani marksistične implikacije koncepta družbenega razreda) in denimo za determinacijo obnašanja »od spodaj navzgor«, medtem ko gre pri drugi za obrnjen postopek, za determinacijo obnašanja »od zgoraj navzdol«: kultura (zavest) uravnava obnašanje članov človeške družbe in posameznih grupacij v tej družbi. (op. 52). (Pri kulturi) »gre očitno za tisto totalnost, v katero vstopajo pripomočki ali dobrine konsumacije, organična pravila, ki uravnavajo različne družbene grupacije, ideje in umetnosti, verovanja in šege.« (op. 53)

Vendar je bila naša razlaga Lukacovega pojmovanja nekoliko (in namenoma) enostranska, ker se je držala zgolj poudarkov. Njegovo koncepcijo umetnosti (kulture) lahko beremo tudi drugače: Razredna zavest kot izraz objektivne ekonomske strukture je tista totalnost, ki uravnava obnašanje posameznika, pripadajočega določenemu družbenemu razredu, v skladu z interesi in smotri, ki se jih kot pripadnik razreda zaveda. In to branje je plodnejše od prvega za koncipiranje odnosa med »kulturnim dejstvom« in strukturo družbene formacije (medtem ko je prvo plodnejše za ugotavljanje karakteristik Lukacovega pojmovanja): načelno sta vzpostavljeni obe relaciji, ki opredeljujeta strukturo »kulturnih dejstev«: generativna in aplikativna, in odprta so vrata za koncipiranje intertekstualnih prevajanj v luči razrednih, t. j. socialnih determinacij. Malinowski pa opredeljuje samo aplikativno relacijo, zanj je »ta smoter (ki ga lahko istovetimo s smotri, zajetimi v izrazu »razredna zavest«, op. B. R.) (zgolj) vrednota njihove kulture.« (op. 54).

Vsaka od teh opredelitev kulture/zavesti izhaja iz drugačnega pertinencega horizonta: Lukacova diferencira razredne zavesti kot »izraz« specifične družbene diferenciacije, pri čemer je umetnina (»kulturno dejstvo«) izraz zavesti, se pravi izraz izraza; Malinowski pomeni kulturo v totaliteto, ki je na zunaj enotna in notranje diferencirana: prva koncepcija je vidik »socialnega filozofa«, druga pa vidik »zgodovinarja kulture«, etnologa oziroma antropologa. Formulacije prvega so »abstraktne«: »razredna zavest«, »izraz«, »odsev« in podobno so v Lukacovih tekstih dvoumni pojmi, ki bi jih lahko aplicirali na katerokoli družbeno/kulturno »realnost«, če jih Lukacs ne bi arbitrarno povezoval s povsem določenimi »fenomeni« vrhnje stavbe. Tudi koncepcije Malinowskega so »abstraktne«, vendar drugače: gre za

(op. 50). Ibid. str. 241.

(op. 51). Ibid. str. 240.

(op. 52). »Jasno je, da taka kartografija, zmožna identificirati in lokalizirati obnašanje strukture na eni strani, na drugi strani pa njihovo frazeološko in institucionalno matrico, izhaja iz sociološke prakse, uresničljive zdaj z določenimi imperativnimi pogoji, ki vodijo, ker niso upoštevanji, sociološko raziskovanje do tega, da spekularno reproducira ideologijo, katere mehanizem hoče pokazati.« (T. Herbert, »Remarques...«, str. 89.)

(op. 53). B. Malinowski, *A Scientific Theory of Culture and Others Essays*, The University of North Carolina Press, 1944; citirano po francoskem prevodu: »Une théorie scientifique de la culture, Paris, 1968, str. 35.

(op. 54). Ibid. str. 14.

derivate empiričnih raziskovanj, ki jih združuje v teorijo: »Opisovati pomeni zbirati, klasirati, izolirati v funkciji teorije. Izdelati teorijo pomeni rezimirati pertinenco preteklega opazovanja in doseči empirično potrditev ali ovržbo problemov, postavljenih s teorijo.« (op. 55). In na temelju »rezimirane pertinence preteklega opazovanja« predlaga analitično proceduro z naslednjimi predpostavkami:

»Analizo, o kateri govorimo, ki omogoča determiniranje odnosa kulturnega dejanja do človekove potrebe, ki je lahko izveden ali elementaren, bomo imenovali funkcionalna. Saj funkcija ni nič drugega kot zadovoljitev potrebe s pomočjo dejavnosti, v kateri delujejo človeška bitja skupaj, rokujejo s predmeti in porabljajo dobrine. Vendar ta funkcija implicira še drugi pristop, s pomočjo katerega lahko konkretno integriramo vsako fazo kulturnega obnašanja. Veliki koncept je tukaj koncept **organizacije**. Človek se mora organizirati, da izvrši svoje namene, doseže svoje smotre, kakršnikoli so že. Kakor imamo priložnost pokazati, organizacija implicira témo ali pa določeno strukturo, katere velike poteze so univerzalne v tem, da veljajo za vse organizirane skupine, ki jih same v njihovi tipični obliki najdemo po vsem človeštvu.« (op. 56).

Iz te analitične procedure je izvedena naslednja definicija kulture:

»Ti dve poti analize, funkcionalna in institucionalna, nam bosta omogočili, da bomo definirali kulturo hkrati na konkretnjši, popolnejši in natančnejši način. Kultura je nedeljiva celota, v katero vstopajo institucije, ki so na eni strani avtonomne, na drugi pa komunicirajo. Principi integracije so mnogoteri: krvne vezi, spočete s ploditvijo; prostorska kontinguiteta, povezana s kooperacijo; specializacija dejavnosti; nazadnje in predvsem uporaba oblasti v politični organizaciji. Vsaka kultura dolguje svojo integriteto in svojo neodvisnost dejstvu, da zmore zadovoljiti ves spekter potreb, elementarnih, izvedenih, integrativnih. Odslej pomeni trditi, da vsaka kultura pokriva samo droben segment svojega virtualnega aplikacijskega področja (to je bilo nedavno rečeno), vsaj v določenem pomenu motiti se glede vsega nasploh.« (op. 57).

Od tod do koncepcije družbenih »vlog« (cf. supra, op. 27) je le še korak, toda odločilen korak. V zvezi z implikacijami gornje opredelitve kulture in s tem funkcije »kulturnega dejstva« in vključevanja te funkcije v organizacijo družbe/kulture lahko na eni strani govorimo o anticipaciji nekaterih ideoloških derivacij (npr. koncepcija »vlog«), na drugi strani pa o anticipaciji znanstvene sociologije kulture. Na podobno dvoumni ravni se giblje tudi Maussova opredelitev implikacij sociološkega podjetja: »Vse, kar sociologija postulira, je preprosto to, da so dejstva, ki jih imenujemo družbena, v naravi, se pravi, so podvržena načelu univerzalnega reda in determinirana, nato so razumljiva.« (op. 58).

Dejstva, »ki jih imenujemo družbena«, so tako nekje globlje kot sekundarna ali terciarna dejstva, prek katerih ali pod katerimi raz-

(op. 55). Ibid. str. 16.

(op. 56). Ibid. str. 38; naj gornjo izjavo konfrontiramo s Herbetovo, da postanejo očitnejše nekatere njene implikacije: »Če se dejansko zadovoljimo z repertoariziranjem izjavljenih in prakticiranih norm s tem, da jih klasiramo v pogostnostne tabele, preprosto krepimo empirične garancije ideologije.« (T. Herbert, »Remarques...«, str. 89.)

(op. 57). Ibid. str. 39.

(op. 58). M. Mauss, *Essais de sociologie*, Ed. de Minuit, 1969, str. 7.

biramo ta družbena dejstva, ki imajo »rang naravnih dejstev«. (op. 59). Toda tudi v »naravi« je navzoč aspekt »kulture«: njena »dejstva« so »podvržena načelu univerzalnega reda in determinirana, nato so razumljiva«.

Družbena dejstva — se pravi v skrajni intanci tudi tisto, kar lahko imenujemo pri kulturi dejstva, dno, na katerem se ustavi empirična analiza — se po Maussu ne razlikujejo od individualnih »dejstev« — ki jim lahko v tem kontekstu vendarle lahko pripišemo drugačno, recimo psihološko pertinenco — samo po kvantiteti, temveč predvsem po kvaliteti, karakteristika, ki jim pravzaprav daje status »naravnih dejstev« nasproti posameznikovi hipotetični (t. j. pri Maussu vnaprej omejeni in vnaprej zatrti) samovolji. Kajti: »če se torej dejstva, za katera so družbe teater, razlikujejo druga od drugih samo po stopnji splošnosti, ni takih dejstev, ki bi jih lahko imeli za manifestacije, lastne družbenemu življenju, in iz katerih bi lahko naredili predmet sociologije.« (op. 60). Toda: »med idejami, ki bi jih lahko imel, dejanji, ki bi jih lahko storil izolirani posameznik, in kolektivnimi manifestacijami je tolikšno brezno, da se morajo slednje nanašati na novo naravo, na sile sui generis: drugače bi ostale nerazumljive.« (op. 61). Tako »gre zmeraj za načine delovanja ali mišljenja, posvečene s tradicijo, ki jih družba vsiljuje posameznikom. Te kolektivne navade in transformacije, ki so jim te navade podvržene, so pravi predmet sociologije.« (op. 62).

Tukaj ne mislimo ugovarjati trditvi, da obstaja med posameznikovim početjem in družbenim (kolektivnim) početjem bistveni razloček, »brezno«, ki navsezadnje opredeljuje pertinenco diskurzov o enem ali drugem. Pač pa se nam zdi koncipiranje te distinkcije nepertinentno. Očitno je, da se družbena dejstva ne razlikujejo od individualnih samo po stopnji, vendar je omejitev območja družbenega na »načine delovanja in mišljenja, posvečene s tradicijo«, pri čemer naj bi bila družbena prisila tista »druga narava« in »sile sui generis«, najprej izvršena v horizontu empirije, nato postavljena ekskluzivno, kar omogoča ideološko ekstenzijo socioloških pojmovanj v domeno psihologije.

Po našem mnenju in iz semiotičnega zornega kota moramo tukaj govoriti najprej o dvoumnosti terminologije, ki meji na vsaj dve domeni in ti domeni sicer razmejuje na ravni empirije (družba: posameznik; sociologija: psihologija), ju pa hkrati na globlji ravni združuje (psihologija je postavljena kot hipotetična), oboje brez kriterijev, ki bi izhajali iz razlike pertinenc, determiniranih z znanstveno (teoretsko) konstrukcijo predmeta v vsaki od prizadetih domen. »Kolektivne navade in transformacije, ki so jim te navade podvržene«, so lahko navsezadnje tudi predmet (socialne) psihologije.

Zaradi dvoumne terminologije je možna konfrontacija domen v obliki izključevalne opozicije: če obstaja sociologija, potem je psihologija zgolj fiktivna ali pa njej do takšne mere podrejena, da se v

(op. 59). »... Takoj pristavimo, da prav v odnosu do kapitalističnih družbenih odnosov dobijo fevdalno-suženjski odnosi vrednost narave: po sebi se razume, da retrospektivni učinek ne implicira, da so človeški odnosi kdaj bili »naravni«, vidni pod prostim nebom, nekega dne pa so to prenehali biti. Samo diferenca ima tu kak pomen in nas lahko pouči.« (T. Herbert, »Remarques...«, str. 82.)

(op. 60). Ibid. str. 9.

(op. 61). Ibid. str. 10.

(op. 62). Ibid. str. 13.

njej utaplja. Glede na to (ne povsem eksplicitno) konfrontacijo lahko sklepamo, da se v Maussovi koncepciji predmeta sociologije obe grupaciji dejstev, kljub drugačnemu deklariranju, katerega implikacija je odstranitev ali podreditev psihe družbi (kar je, kot bomo pozneje videli, dejansko fiktiven problem, ki pa ga je zmogla zavreči šele freudovska in lacanovska psihoanaliza), dejansko razlikujeta le po »stopnji« in ne po »kvaliteti«, sicer bi bila sama konfrontacija obeh domen (in s tem obeh relevantnih diskurzov) nemogoča ali nesmiselna (ni mogoča oziroma nesmiselna je opozicija na primer fizikalnega koncepta atomskega jedra in biološkega koncepta živalske vrste).

Če hočemo zares razrešiti ta problem, se pravi ga odpraviti enkrat za zmeraj, moramo najprej odstopiti od konkurenčnih implikacij prizadetih disciplin (v skrajni instanci moramo odstopiti od vsakega hierarhiziranja družbenih oziroma humanističnih ved), to pa pomeni, da moramo najprej definirati relevantna horizonta konceptualne ali pojmovne pertinence disciplin, ki konstituirajo svoje predmete v obravnavanih domenah, in na temelju eksplicitacije strukturalnih terminov teh koncepcij predmetov zgraditi drugo terminologijo, ki bo vzpostavila tisti »skupni imenovalec«, ki bo omogočil zaznavanje in tematiziranje konceptualnih (teoretskih), ne pa teritorialnih (empiričnih) implikacij diskurzov prizadetih disciplin. Spomnimo se Lotmanove trditve, da je le na temelju podobnosti mogoče razlikovati. (op. 63).

Tukaj bomo opustili obravnavanje implikacij tovrstnih intenc socioloških opredelitev kulture/družbe in se posvetili temu, kar bolj ali manj nevede razglašajo.

Lukacsova »razredna zavest kot izraz objektivne ekonomske strukture« in Maussove »kolektivne manifestacije«, »načini delovanja in mišljenja« ali »kolektivne navade in transformacije, ki so jim te navade podvržene«, ki so »pravi predmet sociologije«, so po althusserovskih analizah, na katere smo se že sklicevali, učinki strukture posamezne zgodovinske družbene formacije, in to učinki na ravni kulture, se pravi na ravni družbene prezenca, eksplicitirani v obravnavanih diskurzih, toda eksplicitirani ne kot učinki, temveč kot »družbena dejstva«. Ko pravi Mauss, da so družbe teater za dejstva, zadene ob raven družbene prezenca, vendar ga trenutek nato zavede ono »razmejevanje« družbenih in individualnih početij, ki smo ga obravnavali. V tem teatru, ki je družba (so družbe) — in ne smemo pozabiti, da Mauss pripisuje družbenim dejstvom rang naravnih dejstev — se ta dejstva manifestirajo, kar si lahko razložimo, kot da družbena dejstva prestopajo iz neke neteaterske, nemanifestantne forme ali stanja, iz zakulisja družbe/narave, na oder, v prezenco kot — in tukaj že govorimo hkrati o ravnini maussovskega diskurza kot metagovorice — reprezentacijo (reprezentacija pa ni nujno zvesta podoba) terminov strukture družbene formacije. Se enkrat: družbeno je prezentno kot kulturno, kultura je teater družbe, to je empirična prezenca, in v tem pomenu lahko trdimo, da Mauss v svoji teaterski metafori koncipira razliko in odnos družba/(njena)kultura ter da hkrati to razliko in ta odnos briše v identifikaciji obeh terminov odnosa.

Pri doslej citiranih definicijah predmeta sociologije (kulture) smo imeli zmeraj opraviti z dvema ravninama, katerih ena (kultura) je empirično »dana«, druga pa je njen »nevidni temelj«, ki se zmeraj

(op. 63). Cf. J. M. Lotman, Predavanja iz strukturalne poetike, Sarajevo, 1971, str. 39, 42.

kaže samo v preobleki prve, koncipirane kot njen izraz ali odsev. Tako pogosto prihaja do zamenjav, v katerih termini oziroma »fenomeni« ali »dejstva« prve ravnine figurirajo — to ni tako neutemeljeno in naključno, kot bi se lahko zdelo — kot termini oziroma »fenomeni« ali »dejstva« druge, tako smo spet pri Lévi-Straussovem konceptu prenosa, ki smo ga razložili kot transformacijsko delo označevalne prakse. In navsezadnje: v vsaki prezentaciji »družbenih dejstev« v sociološkem diskurzu nujno vidimo »kulturalna dejstva« v njihovi vlogi, nekje pod ali za njimi pa so še zmeraj »prava družbena dejstva«. To semantično platenje sociološkega diskurza se lahko neskončno ponavlja, ne da bi ta diskurz dosegel svoj cilj, v katerem se utemeljuje kot te(le)ološka struktura, ne da bi zares mogel koncipirati svoj »pravi predmet«. Družba kot realni/virtualni označevalec (ki je v sociološkem diskurzu navzoč kot označenec na koncu platenja meta-govorih, torej odložen ad infinitum, ko se daje kot kolektivni subjekt) manjka sociološkemu diskurzu; kot teleološki cilj (kot zmeraj že odloženi označenec) se izmika tematizaciji v diskurzu, ki (kolektivni) subjekt postavlja kot svoj vir in smoter in iz njega črpa svojo metafizično utemeljenost, se pravi navsezadnje svojo teleologijo.

Tako ostaja ta druga ravnina, struktura družbene formacije zmeraj brez adekvatno (denimo znanstveno) imenovanih terminov in prav to je pogoj opisovanega zamenjavanja pertinenc, ki se ponavlja v neskončno »globino« odlaganja označenca diskurzov o družbi.

Opredelitve te, družbene plasti so zmeraj ohlapne in izhajajo iz ravnine prezenca (ki je v tem primeru tudi ravnina reprezentacije), se pravi navsezadnje iz ravnine kulture: »objektivna ekonomska struktura«, »naravni red«, »realnost«, »kolektivnost« in podobno — imena, ki se nenadoma znajdejo v pomenskem sorodstvu zaradi (v zadnji instanci) skupnega označenca. Hkrati pa so dejstva, ki pripadajo prvi ravnini, dejstva, ki v medsebojnih odnosih prezentirajo in reprezentirajo strukturo ravnine družbe, praviloma podrobno opisovana in bolj ali manj arbitrarno klasirana, kar lahko pripišemo prizadevanju sociološkega diskurza, da bi privedel strukturo družbe v prezenco — to se mu navsezadnje tudi posreči, le da na ravni ideološke reprezentance in s pomočjo (nekako) magičnega zatrjevanja — prek pripisovanja karakterja družbenosti posameznim dejstvom v ravnini prezenca (kulture), se pravi, prek iskanja terminov druge ravnine **med** termini prve, čeprav je prav v sociološkem diskurzu razmeroma jasno zakoličena zavest o konceptualni (t. j. statusni) različnosti med dejstvi obeh vrst. Gre za paralogizem, ki mu je sociološko raziskovanje zaobljubljeno vse do odkritja konceptualnega instrumentarija, ki bi omogočil razločevanje strukturalnih implikacij, pertinentnih in karakterističnih potez terminov prve in druge strukture ter s tem razlikovanje prve od druge ravnine. Konceptije odnosov med obema ravninama, kakor jih kažejo besede »izraz«, »manifestacija«, »odsev« in podobno, sicer res pričajo o tem, da se sociološki diskurz pravzaprav gradi iz opisovanega odnosa, ki ga dejansko predpostavlja svojemu obstoju, in o tem, da se tudi za sociološki izraz v tem odnosu zgodi nekakšen prenos (»izraz«, »manifestacija«, »odsev« so pravzaprav besede, ki pomenijo distanco, ki jo je treba premagati, da bi se nekaj »izrazilo«, »manifestiralo«, »odsevalo«), toda ta odnos je — prav tu se umešča »neprostovoljna arbitrarnost« sociološkega iskanja — je dejansko odnos med imeni terminov (imeni, ki s svojo različnostjo opredeljujejo aspekte teh terminov v isti ravnini) ene in iste strukture, med katerimi se sicer tudi dogajajo pre-

nosi, toda prenosí druge vrste: prevajanja, interakcije, kodeterminacije, itn.

Očitno gre za dva odločilno različna prereza skozi družbeno formacijo, od katerih je prvi (denimo horizontalni, ker ustreza ravnini prezence ter se zato giblje, kljub drugače ekspliciranim ambicijam, nujno na ravni empiristične reprezentacije učinkov družbene formacije) opisovan, drugi (denimo vertikalni, ker pravi kot označuje maksimalno divergenco in ker zadeva odnose med kulturo in družbo v »globino«) pa je predpostavljen in zgolj »simboliziran«. Tako lahko pride do pogostega nesporazuma: na besedah — »simbolih« drugega prereza, ki so sami termini, pridobljeni v prvem prerezu, se utemeljujejo sodbe o »kulturnih dejstvih«, v katerih praviloma intervenirajo tudi »kulturni kodí« (op. 64), zlasti morala, ki so sami »kulturna dejstva«; to pa pomeni, da so te sodbe zgolj fiktivno izvedene iz »strukture objektivne realnosti« (saj bi navsezadnje morali podoben postopek opraviti pri presojanju »kulturnih kodov«), dejansko pa so v skladu z razsodnikovo »zavestjo«, kar pomeni v skladu z njegovim »mnenjem«, ki je sâmo na vsak način prej termin strukture kulturne prezence družbe kot pa strukture družbe. Očitno zgolj s koncepcijo »svetovnega nazora« in z drugimi koncepcijami iste serije ni mogoče znanstveno izvesti »kulturnega dejstva« iz »objektivne strukture (družbene) realnosti.«

Oglejmo si še nekaj definicij predmeta sociologije, to je, po našem doslejšnjem izvajanju, opredelitev »kulturnega dejstva« in »mediativne sfere« (zavesti itn.), se pravi »matrice« spočenjanja strukture kulturne ravnine.

Goldmann — ki sicer veliko črpa iz Lukacsovih pojmovanj — govori o »globalnih stališčih (attitudes) človeka nasproti temeljnim problemom, ki jih postavljajo medčloveške relacije in odnosi med ljudmi in naravo« (op. 65). Ta »globalna stališča« imenuje tudi »svetovni nazori« (visions du monde), kar je dejansko prevod Weltanschauung z vsemi implikacijami, ki jih je temu terminu po Diltheyu pripisal Lukacs in ki jih tukaj ne bomo ponavljali. Poudariti pa moramo, da so pri Goldmannu ta »globalna stališča« mnogo bolj eksplicite »matrice« odnosov med dejstvi, ki pripadajo ravnini kulture, kakor smo jo opredelili zgoraj, saj se ta stališča vzpostavljajo v odnosu do »temeljnih problemov, ki jih postavljajo medčloveške relacije« na eni strani: gre torej hkrati za disperzijo družbenih »vlog« in za razredno diferenciacijo, pri čemer sta oba pojma, in sicer prvi kot »izraz« drugega, vir »reifikacije«; na drugi strani gre za »odnose med ljudmi in naravo« deformirane po »reifikaciji« — glede tega bi lahko »reifikacijo« opredelili kot specifično naddeterminacijo, lastno meščanski epohi kot epohi znaka (Kristeva), saj navsezadnje »reifikacija« determinira in deformira tudi odnose med ljudmi — pri tem je narava prikazana kot »naravni red«, kar smo že pri obravnavanju Maussove definicije predmeta opredelili kot kulturni postulat.

Goldmann torej s koncepcijama »globalnega stališča« oziroma »svetovnega nazora« in »reifikacije« ne razrešuje tiste problematičnosti, ki smo jo prej opredelili kot problematičnost oziroma dvoumnost sociološkega diskurza. Tudi Mannheimove opredelitve predmeta, ki se na videz tako močno razlikujejo od goldmannovske sociologije,

(op. 64). Koncept kulturnih kodov bomo obravnavali ob drugi priložnosti.

(op. 65). L. Goldmann, *Recherches dialectiques*, Paris, 1959, str. 108.

se gibljejo v istem konceptualnem horizontu, ko pravi, da je strukture zavesti mogoče diferencirati po tipologiji, utemeljeni na variacijah »utopičnega« ali ideološkega odnosa med temi strukturami in »eksistencialno situacijo« kake skupine. Gre za različne tipe »preseganja« te »eksistencialne situacije« (op. 66). To preseganje pa je utelešeno v »kulturnih dejstvih«. Pri tem je »eksistencialna situacija« ona, zmeraj odmikajoča se realnost družbe, tukaj koncipirana kot sistem prisil in omejitev, toda tudi »sistem« je sam učinek/produkt specifične označevalne prakse v strukturi družbene formacije, ki jo zaznamuje ideologem znaka.

Sociologija tako suponira konstantne homologije med značilnostmi posameznega »kulturnega dejstva« in strukturalnimi značilnostmi »svetovnega nazora« (modela sveta, razredne zavesti). Te homologije izhajajo — kot sledi iz našega izvajanja — iz investiranja estetike, morale, ideologije, filozofije (kot kulturnih kodov) v strukturo družbene formacije in so koncipirane kot pravilo oziroma zakon. Mi tukaj sicer dopuščamo eksistenco takih homologij, toda pokazali smo tudi — kakor upamo — dovolj jasno, da niso »niti nujne niti stabilne« (op. 67), da jih torej ne moremo kar na temelju določene skupine »kulturnih dejstev«, kjer te homologije mogoče res nedvoumno (v to nedvoumnost močno dvomimo) najdemo v določeni obliki, zakonito in kot pravilo raztegniti na vse označevalne prakse v določeni družbeni formaciji, po tradiciji uvrščene v eno skupino (na primer v skupino »umetnosti«) (op. 68). To posplošitev lahko z drugega vidika, ki je tudi vidik semiotike, opišemo kot ideološki redukcionalizem v koncipiranju pojavljanja »kulturnih dejstev«, katerega trditve so lahko za določena »dejstva« pravilne, niso pa pravilno izpeljane in jim torej odrekamo znanstveno validnost. Imamo jih lahko samo za »ideologijo v domeni« znanosti o »kulturnih dejstvih«, se pravi za tisto ideologijo, ki »najprej predmet te znanosti«, oziroma ideologijo, »s katero je znanost o »kulturnih dejstvih« prelomila«. »Če je temu tako, se vsiljuje ugotovitev, da »kapaciteta naboja« v idejah in pomembnejših razločljivih kulturnih struktur ni samo večja, temveč je njena narava drugačna od narave, ki jo lahko deduciramo iz klasiranja, utemeljenega na sprejeti tipologiji. Delna inadkvacija take tipologije aplikaciji, ki je z njo narejena, omejuje možnosti za nadaljevanje socioloških raziskav, ki se nanašajo na relacijo med kulturnimi dejstvi in danimi družbenimi odnosi. Polje raziskovanj je tako vsakič omejeno ali na ideološke fenomene ali obrnjeno v smer razrednih položajev ali razrednih interesov ali nazadnje na kategorijo človeških stališč, obravnavanih kot globalna, itn.« (op. 69).

Kot osrednji, toda implicitni, le delno ali pa sploh ne eksplicitirani problem sociologije kulture se nam tako z vidika semiotičnega koncipiranja predmeta zastavlja problem zavesti kot mediativne sfere med družbeno realiteto in njenimi učinki na ravni družbene prisotnosti (na ravni kulture). Omenili smo že, da gre pri sociologiji za razliko od psihologije za »kolektivno zavest«, ki pa se po konceptualnih im-

(op. 66). Cf. K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 4. izd., 1963.

(op. 67). S. Zolkiewski, op. cit. str. 124.

(op. 68). Kot precej skrajni primer takega koncipiranja homologij med družbeno formacijo in »kulturnim dejstvom« in kot primer njegove neuspešnosti cf. A. Hauser, *Sociologija umetnosti in literature*, vendar moramo tudi opomniti, da je to ali podobno pojmovanje pozneje determiniralo večino sociologij kulture in umetnosti.

(op. 69). S. Zolkiewski, op. cit. str. 124.



plikacijah — čeprav si mnogi sociologi, na primer Durkheim prizadevajo, da bi izpeljali prav takšno diferenciacijo, zgodi pa se jim, da »sfero zavesti« razdele na individualno in družbeno območje po »zunanjih«, t. j. empiričnih, ne pa po strukturalnih in konceptualnih lastnostih — ne razlikuje od individualne zavesti. Tako Lukacs dosledno govori o kolektivni zavesti, toda ko gradi svojo koncepcijo razredne zavesti kot meje med družbenimi razredi, pravi, da odkrijemo, ko postavimo zavest v odnos do totalitete, misli in čustva, ki bi jih ljudje morali imeti v določenem življenjskem položaju, če bi bili zmožni popolno dojeti ta položaj in interese, ki iz njega izhajajo, tako v odnosu vse družbe do neposredne akcije kot v odnosu do strukture, konformne tem interesom; odkrijemo torej misli itn., ko so konformne njihovi objektivni situaciji. (op. 70)

Gre torej za individualne manifestacije »zavesti« (misli, čustva) in za njihovo strukturiranje v okviru osebnega »svetovnega nazora«. Toda Lukacs ne analizira posameznikovega položaja, da bi prišel do značilnosti tega »nazora«, temveč »objektivni položaj« skupine (razreda). To je možno, ker »ni v nobeni družbi število takih položajev neomejeno«, tako da pri raziskovanjih te vrste dobimo le nekaj temeljnih tipov, ki se jasno razlikujejo drug od drugega, njihovo naravo pa determinira tipologija položajev ljudi v produkcijskem procesu. Tako je »adekvatna racionalna reakcija, ki jo moramo prisoditi določenemu tipičnemu položaju, razredna zavest«. (op. 71). Toda to je možno tudi — kot gre pri Maussu (cf. supra) za ekstenzijo sociološkega čez psihološko — tako, da z zamenjavanjem pertinence, postavljene s socialnim, in pertinence, postavljene s psihičnim, naletimo na isto, v zadnji analizi fiktivno in obenem (pri Lukacu) implicitno opozicijo v stanju konstruiranja, ne pa preseganja oziroma opuščanja, ki bi bilo možno iz drugačne, nekonkurenčne perspektive. Pri Goldmannu je tako oponiranje postavljeno celo nekoliko bolj očitno: gre za razliko med individualnim »svetovnim nazorom« in tipskim »nazorom«. Slednji je po Goldmannu konstrukcija, ki poudarja to, kar je z določenega vidika podobno v različnih individualnih »svetovnih nazorih«. (op. 72).

Koncepcijam, ki se prezentirajo v diskurzu sociologije kulture, torej zmeraj nekaj manjka, nekaj, kar ta diskurz žene v imperializem nad drugimi diskurzi, in obenem nekaj, kar povzroča negotovost tega imperializma, ki se mora nenehno znova uveljavljati, potrjevati in rekonstruirati; ta manko se manifestira vsaj na dveh ravneh: na ravni diskurzivne prezenca in na ravni konceptualnega dela, katerega reprezentacija je diskurz sociologije kulture. Na ravni diskurzivne prezenca se manko prezentira kot odsotnost tematizacije »mediativne sfere«, prekrita s sposojanjem iz drugih diskurzov (npr. »zavest«) in z bolj ali manj samoumevnim predpostavljanjem te »sfere«; na ravni konceptualnega dela sociologije kulture je ta manko na ideološki način nadomeščen z ekstenzijo ene možnih variant »mediacije«, ki ni »niti nujna niti stabilna«. To nadomeščanje pa »suspendira«, se pravi odlaga koncipiranje procesa, ki transformira ravnino družbene »realnosti« v ravnino kulturne »realnosti«, ko insistira na (eni ali več, to je tukaj navsezadnje irelevantno, nikoli pa ni možno na vseh)

(op. 70). Cf. G. Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied und Berlin, 1968.

(op. 71). *Loc. cit.*

(op. 72). Cf. L. Goldmann, *Pour une sociologie du roman*, Paris, 1964.

realizaciji postopka, pa še to najpogosteje na eni od relacij, vzpostavljenih v tem postopku. (op. 73).

To odlaganje koncipiranja transformacije ene »realnosti« v drugo razumemo tudi kot teleološko odlaganje zadnjega označevalca (družba je zmeraj za /diskurzivno/ prezentacijo družbe) ad infinitum. In ta označevalec, ki je zmeraj že označenec manj in obenem temelj in cilj sociološkega podjetja, je pravi subjekt/objekt (op. 74) sociološkega diskurza. In če vemo, da je označenec manj inverzija označevalca več (pri Lacanu:  $S_1-S$ ), gre pravzaprav za ta nenehno odsotni označenec, ki ga moramo koncipirati, t. j. med drugim natančno določiti polje njegovega pojavljanja (pozitivnega ali negativnega), ki ga moramo »imenovati z njegovim znanstvenim imenom«, kot bi rekel Althusser; prav označevalčevo polje (polje izvrševanja označevalca/poteka verige), je prostor, kjer se križata sociološka in semiotična pertinenca. Torej semiotična koncepcija polja označevalca, v katerem se spočenjajo strukturalni termini »kulturnih dejstev« in ki omogoča diferenciacijo teh dejstev (in že lahko govorimo o označevalnem diferencialu), ima za sociologijo kulture ali funkcijo postuliranja in analize »mediativne sfere« (op. 75), ki sicer ne prepreči odlaganja označenca v sociološkem diskurzu, zato pa to odlaganje eksplicitira kot nujnost sociološkega diskurza; ali pa analiza označevalčevega platenja v odlaganju označenca, ko se vsak označenec izkaže za označevalec označenca »za« njim, rekonstruira polje označevalca, preobrnjenega v sociološki koncepciji družbe (v sociološki metagovorici) v svojo drugo, »pasivno« stran, rekonstruira polje označevalca kot »aktivne« strani dvojice, ki »sestavlja« znak, negativno vpisane v strukturo sociološkega diskurza.

(op. 73). »Če pa, nasprotno, apliciramo na vprašanje, s katerim se ukvarjamo, izjavo, ki jo je formuliral J. Lacan za (delno) drugačne namene — to je: »Označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec« — razpoznamo, da sintaktična veriga označevalcev naznačuje subjektu njegovo mesto, tako, da ga identificira z določeno točko verige (označevalcem, v katerem se reprezentira) in da ta mehanizem diferencialne identifikacije ni nič drugega kot »učinek družbe«, katerega disimetrije najdejo tako svoje vzroke.« (T. Herbert, »Remarques...«, str. 82.)

(op. 74). To dvojico lahko postavimo, ker gre navsezadnje za avtorepresentacijo družbe/kulture v sociološkem diskurzu in obenem za njeno prezentacijo/prezenco.

(op. 75). V tem pomenu lahko razumemo trditve Zolkiowskega: »Semiotična analiza je za sociologijo samo pomožna tehnika med drugimi, njeni rezultati dajejo podatke sociološkemu raziskovanju v pravem pomenu besede.« (op. cit. str. 135) In: »Mislimo, da semiotična preučevanja, pa naj smo še tako malo pripravljene izkoriščati njihove rezultate, s tem, da jim postavljamo probleme, specifične za sociologijo kulture, utirajo pot znanstvenemu raziskovanju, ki bi se nanašalo na kvaliteto, pomenjenje in vsebino podatkov, lastnih tej posebni domeni sociologije.« (ibid. str. 136)

## TEMNA STRAN MESECA III.

Gremo torej še naprej, toda najprej tako, da povzamemo že rečeno: Diskurz logike kot čiste mašine je diskurz brez subjekta. Subjektovo popolno razpolaganje z generiranjem pomeni njegovo znižje:

»Kadar logika konstruira formaliziran sistem, izrazi abecedo svojih simbolov, začetni skupek formul in pravil njihove formacije in dedukcije, tako da izjave, ki jih proizvede, ne podvojuje nobena možna dimenzija; ko logična aktivnost naveže na sisteme, ki jih ni sama porodila, se to dimenzijo praviloma (en droit) vselej da reducirati. Nasprotno pa se v polju lingvistike izolirane izjave nanašajo na kod, katerega virtualnost je bistvena in (ki) jih definira kot sporočila.« Subjekt govora zato »ne more biti nerazdeljena opora sporočila in koda, (in) nima do enega in do drugega istega razmerja; kod, ki je nujen za proizvodnjo besede, toda odsoten v besedi, ki jo izjavi subjekt, ne pripada sporočajočemu subjektu in ga ni za umestiti na njegovo mesto, zahteva ga tudi sprejemanje«. Treba ga je torej umestiti v razsežnost, ki je glede na subjekta razsežnost drugosti: »Manko koda na ravni besede in manko subjekta-dejavnika na mestu koda, ki sta korelativna, odpirata znotraj jezika razcep (la refente) nezavednega. Sedaj lahko rečemo: **subjekt je zmožen nezavednega.** / Na tem razcepu artikulira psihoanaliza Drugo sceno, kjer se odloča in strukturira beseda subjekta, kjer subjekt nastopa v pasivni funkciji kot element, katerega prehodnost obvladuje ... druga Scena, ki privede človeško žival do jezika in h kateri se beseda, če jo pustimo prosto, vrača kot v svoji prvotni in porojevajoči odvisnosti.« (Act)

Doslej povedano še ne pojasnjuje, kako je z Drugo Sceno prevladana raven strukturalizma: Mar ne gre v razlikovanju koda in besede za Saussurovo razlikovanje jezika in govora-besede (v skrajni točki: paradigme in sintagme), pri čemer ostane sistem jezika, paradigma kot struktura, ki daje pomen označevalcem, kot tak nezaveden? Mar ne poudarja že Levi-Strauss, da gre pri nezavednosti strukture za isti pojav kot tedaj, ko 'določen jezik zares govorimo le, če v samem govoru pozabimo njegova pravila', saj nam stalna pozornost na pravila onemogoči 'spontani' potek diskurza? Če abstrahiramo to, da ni v strukturalizmu nikoli tematiziran pomen te nujne pozabe pravil, gre preprosto za to, da v 'naravnih' jezikih pravila v samem govoru spregledamo, in operacija strukturalizma je v tem, da ukinemo to virtualnost koda, tj. da izpostavimo sistem, ki generira 'naravni' jezik, analogno formaliziranim sistemom logike, s čimer je ukinjena tudi načelna razlika 'naravnih' in 'umetnih' jezikov. Je torej Druga Scena le v tem, da skozi površino razpršenosti izjav konstruiramo brezčasno logiko te razpršenosti, generativno matrico, paradigmo? Toda za izpostavitvev artikulacije, ki strukturira diskurz, tj. Druge

Scene, »ne zadošča nekemu tekstu z zlogovanjem površine ponovno vzpostaviti njegovo kontinuiranost, logično simultanost. »Strukturalizem« na ravni izjave je le trenutek za branje, ki išče preko njegovega (tj. manka — S. Ž.) nadomestnika (le tenant-lieu) specifični manko, ki podpira strukturirajočo funkcijo« (Act):

»Manko, za katerega gre, ni neka ubita beseda, glede katere bi zadoštovalo, da se jo prinese na dan, ni nemoč besede ali avtorjeva zvijača, marveč je tišina, nedostatek, ki organizira izjavljeno besedo, odtegnjeno mesto, ki se ga ne da razjasniti, ker je bil tekst mogoč, ker se diskurzi izrekajo iz njegove odsotnosti: Druga Scena, kamor se vmešča zamračeni (éclipse) subjekt, od koder govori, za kar govori. Zunanost diskurza je središčna, ta distanca je notranja.« (Act)

Strukturalizem vzpostavi sistem ravnotežja izjav, sistem, ki v izjavah kot takih ni nikoli prisoten, sistem, ki je s tem, da pomeni točko ravnotežja, »logična simultanost«, brezčasna matrica izjav. Kot tak zaznamuje izpostavitve **strukture izjav** in ne zmore prekoračitve izjave proti redu izjavljanja; redu, ki je potlačeno: Druga Scena izjav. Šele tu stopi na mesto strukturalne določenosti sintagme po paradigmi (brezčasni matrici) naddoločenost po Drugi Sceni. Za vpogled v Drugo Sceno pa moramo seveda izpostaviti manko, belino, **izrinjeno** površinskega reda izjav; **izrinjeno**, ki nam edino lahko pojasni željo, ki nas žene v izjave, tj. stalno **neravnotežje** v redu izjav. Red izjav je red krparije: komplementarnosti označevalca in označenca (zato je strukturalizem, ki meri na hkratno strukturo označevalca in označenca, omejen na površinski red izjave, katerega ravnotežje skuša vzpostaviti). Treba je torej pojasniti **potlačitev, ki konstituira določeno izjavno polje**: izriv, ki šele odpre manko in s tem željo tega polja; željo, ki je — če gre za ‚drugotne‘ druge Scene — seveda že metonimija izrinjene želje. (1) Tedaj ne gre za belino, ki jo lahko zapolnimo, s čimer dobimo izpolnjeno ‚celoto‘, marveč je manko konstitutiven za izrečeno; točka manka kot znamenje neravnotežja šele vzpostavi sistem izrečenega in s tem željo, ki nas žene v izrekanje izjav polja, ki je bilo konstituirano s tem izrivom in mankom. Če pa šele potlačitev odpre željo, s tem pa subjekta (ki je vselej želeči), tedaj je jasno, zakaj strukturalizem ne tematizira subjekta, zakaj »proti filozofiji strukturalizma impliciramo subjektivnost«, seveda »ne kot vladajočo, temveč kot podvrženo«.

V sistemu ravnotežja je torej treba odkriti luknjo, belino neravnotežja, ki ga šele omogoča, in tako preiti v red izjavljanja, njegovo drugo Sceno, ki ga naddoloča. Od tod lahko uvidimo pomen in mejo Althusserjevega simptomatološkega branja politične ekonomije: Po eni strani je že podan odločilen namig, ki sega onstran strukturalizma, v sistemu klasične politične ekonomije je npr. ne-videnje razlike dela in delovne sile dojeta kot ne-videnje samega njenega videnja, kot to, kar — v svoji izrinjenosti — omogoča njen lastni diskurz, polje njenega videnja. Ta njena Druga Scena pride na dan v simptomih, tj. izjavah, ki trgajo njeno krparijo, ki zato na ravni klasične politične ekonomije **nimajo pomena**. Marx pa na podlagi teh simptomov predela celotno polje politične ekonomije, jo z epistemološkim rezom spremeni iz ideologije v znanost; ne zapolni zgolj njenih belin, marveč iz njih, iz prodora v izrinjeno, ne-videno, predela celo polje videnega, izpostavi Drugo Sceno kot pojmovno »mašinerijo«, ki — kot svoj ideološki učinek — proizvede ‚iluzijo‘, v kateri je spregledana. (2) Meja Althusserja leži v tem, da (kar radikalno spelje Badiou) zgolj

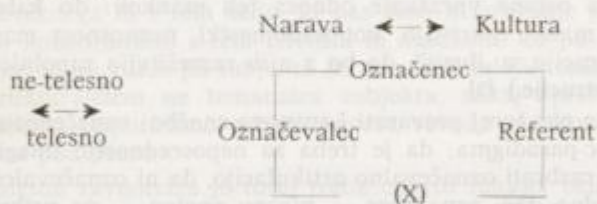
ideologijo veže na željo in s tem subjekta, da zato ne izpostavi želje, ki nosi sam znanstveni diskurz, da zato — kot bi rekel Lacan — zabiše odločilno razliko **vedenja in resnice**: v simptomih nakazujočo se resnico, ki trga krparijo vedenja, znova zvede na raven vedenja; zato ne izpostavi v samem znanstvenem diskurzu hkratnosti prikrievanja in razkrievanja, njegove nujne 'metaforičnosti', kjer je resnica zgolj kot odlaganje sebe, kot razložena (ta hkratnost se mu pokaže zgolj kot ostanek ideološkosti); ne pripozna tega, da — kot pravi Lacan — v skrajni točki vse leži v **stilu**. Česar druga stran je, da omeji lastno raven Drugega, Simbolnega, da npr. 'omeji' območje psihoanalize, ko pravi v članku o Lacanu, da psihoanaliza pride do Imena Očeta, odgovor na vprašanje: Kaj je oče? pa pripada historičnemu materializmu. In čeprav se tudi Miller nasloni na Althusserjevo branje Marxa, saj konča svoj članek s trditvijo, da lahko iz Althusserja in Lacana »diskurza Marxa in Freuda komunicirata skozi urejene transformacije in se zrcalita v enotnem teoretskem diskurzu« (Act), čeprav se Althusserjevo pojmovanje naddoločenosti do določene mere legitimno navezuje na Lacanovo (v obeh primerih gre za vzročnost, ki je ekscentrična glede na svoj učinek, ki je na drugi ravni), pa vseeno (ko govori o razcepu subjekta in nezavednega) pravi:

**•Toda na tem razcepu se razvejujejo še drugi ovinki...** Topologija ostane, vez pa se tu vzpostavi šele z izborom, ki je glede na prvotno Drugo sceno drugoten; drugače povedano: po načinih jezika se tvori vez z **drugimi Drugimi scenami**, ki se cepijo na mestu koda. Primer: Druga scena razredne borbe, katere kombinatorika razporeja »razredne interese«. Najavlja se specifikacija mankov.« (Act)

Manko, ki ga vzpostavi vključitev v Simbolno, in s tem nastajajoča Druga Scena (Nezavedno) ostaneta prvotna, specifikacija, ki sledi in ki vzpostavi npr. manko, navezan na razredno borbo, je le »drugotna selekcija«, ki se jo kot tako da (z brezrazredno družbo) ukiniti, ne da bi zato bilo ukinjeno Drugo, njegova Druga Scena. (Poleg tega ostane vprašanje odnosa teh mankov: do katere mere 'drugotni' manki zakrivajo, kot nadomestki, nezanosnost manka simbolne kastracije, v 'iluziji', da bo z njih razrešitvijo zapolnjeno samo brezno kastracije.) (3)

Ne sme nas torej prevarati Lacanova enačba: označenec-sintagma, označevalec-paradigma; da je treba za neposrednostjo imaginarnega-označenca razbrati označevalno artikulacijo, da ni označevalec tisti, ki je neposredno dan, označenec — njegov pomen — pa prikrit, potlačen, marveč obratno, tega ne razumemo na strukturalistični način, kot izpostavitev brezčasne paradigme, ki — spregledana v linearni verigi — ureja možno pomenskost, marveč iz druge Scene, procesa izjavljanja, h kateremu pošilja belina krparije, izjavnega sistema: Skozi pra-potlačitev kastrirana in s tem 'svetu odprta' želja incesta beži od označevalca do označevalca in se v tem ukrivljenem prostoru, gnana od obljube falosa, z vselej novimi označevalci, ki naj bi jo približali Užitku, od njega čedalje bolj oddaljuje (ker je z označevalnimi verigami na poti tja, kjer **zmeraj že je**, jo nove verige od tega kraja — kraja incesta — zgolj oddaljujejo). To metonimijsko drsenje želje od označevalca do označevalca, tj. možnost 'sublimacije', njenega 'investiranja' v **nadomestne** objekte, odpre samo brezno kastracije, zaradi katere je že 'izvirni' objekt nadomestek 'Stvari same', (nad)določen iz označevalne artikulacije. (4) Igra otroka s kamenčki, ki je dovolj drago plačana, čim nas obljuba falosa vpotegne v označevalno igro,

čim s časom nastopa kamenčkov-označevalcev zavlada **Wiederholungszwang**. (Pri)sila ponavljanja pripada torej označevalni verigi: nahajamo jo že v Levi-Straussovih analizah mitov, kjer se označevalne opozicije stalno prenašajo, meta-forizirajo, v kar jih žene falos, edini označevalec, ki **ne** zapade označevalnim opozicijam, ki je zato označevalec (manka) Užitka, ki nas žene v vselej nove verige, torej — lahko bi rekli — označevalec, ki zaznamuje **nezvedljivost sintagme na paradigmo**, verige na brezčasno matrico njene razpršitve. V Levi-Straussovi razlagi mita v Oidipu nadomesti začetno opozicijo **rojen iz enega : rojen iz dveh** njen prenos **precenitev sorodstva : podcenitev sorodstva**. Opozicija se meta-forizira, da bi zapolnila brezno, v katerem je že sam označevalec prenos, meta-fora subjekta. Prenasjanje — vselej asimetrično, če ne ne bi šlo za prenos, marveč za ponovitev enakega — ki je pogoj **smisla**: smisel je v svoji nujni meta-foričnosti iskra, ki preskoči med tema asimetričnima paroma; privid umiritve, ki je smisel, je lahko le v tem, da se prenos umiri v videz simetrije ( $A : B = A_1 : B_1$ ), tj. opozicija se razreši tako, da se pokaže nji homologno, meta-forično opozicijo. Iskra, ki jo vžge falos, ki pa se brž zatemni in nas požene k novim prenosom, ki ni ničesar drugega od vabila k novim prenosom (: »možnost označevalca več«). Ker je že začetna opozicija nadomestitev same kastracije, opozicije Narave in Kulture, Reelnega in Simbolnega, Referenta in Označevalca, ki jo skuša zakrpati imaginarni Označenec. Tako da bi lahko vse simbolne opozicije gledali kot nadomestke razlike kastracije, ki se je ne da artikulirati v Simbolnem (saj zaznamuje njegovo mejo: razpor Simbolnega in Reelnega, ono, kar Simbolnemu vselej **manjka**, česar manko je pogoj Simbolnega). Tako da bi lahko trikotnik, kjer se skuša najti ‚tretji člen‘, ki naj zakrpa opozicijo na ravni, ki je opozicija ravni, skupni členoma začetne opozicije (prvi znameniti primer je ‚fonološki trikotnik‘), **prenesli** na samo trojico Referent-Označevalec-Označenec in pokazali, da je Označenec krpa, ki naj zakrpa kastracijo, opozicijo Referent-Označevalec:



Manjkajoči četrti člen mora prav tako biti med Naravo in Kulturo, po drugi strani pa mora veljati: označenec : označevalec = referent : X. X je tedaj označevalec, katerega označenec je neposredno referent: jezik incesta; sam falos, ki iz svojega manka odpre opozicijo, hkrati pa krparijo, ki jo vselej tudi že trga in s tem žene k prenašanju opozicij.

Krparija naj torej umiri neznosnost nihanja, metonimijskega drsenja označevalcev, neravnotežja (ki je v tem, da smo na poti tja, kjer že smo) v sistem ravnotežja (5), kar je seveda mogoče le tako, da nad-vijanje, neravnotežno odlaganje označevalcev umiri v krog Celote. Označevalec te Celote, umiritve neravnotežja, krparije, mora seveda biti metafora falosa kot označevalca (zgube) Celote, označevalec, ki nastopi (ker je brezno neravnotežja za zavest neznosno) hkrati s falosom, tj. v samem vstopu v označevalno verigo: **Ime Očeta**; nanj

pristanemo le zato, ker za njim lebdi obljuba falosa. Ime Očeta, Ime Božje pomeni, da je **bog mrtev**, saj lahko le kot tak sredi Reelnega odpre brezno manka (ontološko diferenco, iz katere se vzpostavi ‚svet pomenov‘), ne pa kot ‚realna prisila‘. (6) Metafizika na **to** smrt nikoli ne more pristati, marveč jo misli kot zajeto v enotnost biti in mišljenja, življenja in imena, kot incest (Hegel npr. ve, da je Ime Božje smrt boga, toda to smrt razreši spekulativno življenje svetega duha, enotnost božje biti in imena) — ta enotnost je sam onto(ime)-teo(bit)-loški ustroj metafizike, tj. stanje stvari, da je bit bivajočnost bivanja (Vrhovno Dobro). Njena druga plat je novoveški subjektivizem, ki v izkustvu »smrti Boga« spregleda, da bog vlada že vselej kot mrtev, tj. Ime, da po koncu Vrhovnega Dobra še vedno ostane Drugi, ki ‚vodi igro‘, kot katerega označevalna metafora je nastopilo Ime Božje: sam govor, ki govori, ki pa nima biti (ni ničesar bivajočega) niti ne pripada subjektu, marveč obratno bit in mišljenje sopripadata v njemu. Izpolnjeni subjektivizem (Nietzsche) je v tem, da se moč volje odlaga v artikulacijo, in sicer pride do praga nujne samomejitve volje (Dioniz brez Apolona bi pomenil svoje samouničenje), toda artikulirane ‚sheme‘, ‚perspektive‘, ki stopnjujejo moč, se kažejo kot produkt ‚nezavednega računa‘ same volje, so ji — kot nad-človeku — tudi razpoložljive; **zato** lahko Nietzsche afirmira **ne-krivdo, nedolžnost** »postajanja«: Želja še ni vzeta **dobesedno** (a la lettre), kar bi pomenilo, da je **črka** (la lettre) tista, ki ‚vodi igro‘, ki — kot simbolna določitev — naddoloča vse premestitve želje — to, kar vsakokrat postane imaginarni objekt želje (njeno imaginarno drugo: a/autre/), je vselej določeno iz reda Simbolnega (**Autre**); če pa je tako sama vzpostavitev želje kot njena ‚izbira objektov‘, metonimijsko drsenje k vselej novim objektom, določeno iz metaforičnih in metonimijskih ppremestitev reda Simbolnega, tedaj smo zaradi zavezanosti Drugemu vselej za-dolženi, zaman pričakujoč od Drugega odrešilno Besedo, ki bi nas izrekla.

Potemtakem je lastna operacija psihoanalize v tem, da za danostjo imaginarnega-označenca razbere označevalno artikulacijo, ki mu ni nikoli homologna, saj vztraja na Drugi Sceni, ki ostane zaradi izriva želje **kot** želje incesta edino mesto **njene** artikulacije. Zato mora a priori preseči raven strukturalizma, ki izpostavi strukturo kot **izjavno** paradigmo, kod ‚prve scene‘, podeljujoč besedam njih (nemožno) enoznačnost, ravnotežnost — s čimer zaznamuje skrajno točko onto-teološkega diskurza, ko za uravnoveženje označevalne igre ni več potrebno Ime Božje, marveč to ravnotežje vzpostavi sama struktura kot paradigma brez ‚centra‘: ni več potrebna MANA, označevalec brez pomena, ki pomeni sam pomen in ki s tem (kot »božanska sila«) v svoji smrti (brez-pomenskosti) uravnoveži ‚relacijskost‘, razčlenitev jezika, marveč ostane edino ‚središče‘ sama strukturiranost razlik, razsrediščenja. Prodor v Drugo Sceno pa se nakaže skozi nemožnost uravnoveženja: njeno znamenje so simptomi kot beline, tj. označevalni elementi, ki jih ne more zaobseči izjavna Paradigma, ki zato nakazujejo »tišino, ki organizira izjavljeno besedo, odtegnjeno mesto, ki se ga ne da razjasniti, ker je bil tekst mogoč... iz njegove odsotnosti«; v simptomih, ki ostanejo na ravni krparije beline, ker jo kot beline šele omogočajo, spregovori izrinjena želja, hkrati pa ne smemo pozabiti, da pra-izriv (razcep na subjekt izjavljanja in subjekt izjave) vselej spremlja izriv (razcep scene krparije in Druge Scene izjavljanja), saj bi raztrganje krparije pomenilo neznosno neuravnoveženost, kjer bi prišla na dan sovpadnost želje in Zakona, kar bi zrušilo samo

željo; ta na drugi Sceni artikulirajoča se želja je tista, ki po drugi strani spregledano žene dalje samo površinsko izrekanje izjav: belina v paradigmi, zaradi katere sploh 'nadaljujemo z govorom'. (7) Kako je Druga Scena kod, če pa zaznamuje prav tisto, kar se izmika kodu-paradigmi prve scene? Iz dvojnega vpisa: ker Druga Scena ne pomeni Nezavednega v 'fetišističnem' pomenu (vsi označevalci so 'kot taki' seveda vključeni v imaginarno-označeno), marveč drugi vpis označevalcev, ki jih po svojem prvem vpisu zajema izjavna paradigma, tedaj to, da je izrinjena druga označevalna veriga, hkrati pomeni, da je izrinjen 'kod' drugega vpisa označevalca, ki ga po njegovi dobesednosti zaobjema že izjavna paradigma. Skrajno poenostavljeno: če **konj** deluje kot metafora **očeta**, potem v vsakdanji govorici se vedno uporabljamo besedo **oče** — toda ob označevalcu **konj** je potlačen njegov 'drugi kod', relacija metaforičnosti glede na **očeta**; tako **konj** kot **oče** sta torej dvojno vpisana, in prav zaradi te dvojnosti vpisa ostane 'dobesedni' pomen prvega vpisa metafore (**konja**) ireduktibilen: **oče** deluje v svojem 'drugem vpisu' na Sceni nezavednega edino v metaforični navezavi na **konja**, kar mu pridoda razsežnost, ki je v njegovem 'prvem vpisu' izrinjena, ki pa jo dobi od **konja** (npr. 'živalska pohotnost'). S tem pa pri 'drugem vpisu' ne moremo govoriti o paradigmi v strukturalističnem pomenu: šele dejanje metaforične nadomestitve poda samemu izrinjenemu označevalcu njegovo 'paradigmatsko' razsežnost — 'paradigma' se 'ustvarja', **oče** dobi 'živalsko pohotnost' zgolj skozi svojo metaforo, skozi svoj prenos na drugega označevalca. **Zato** ne gre za brezčasno matrico, marveč za 'proces izjavljanja'; v tem pomenu je — če naj že uporabimo strukturalistično terminologijo — hkrati s sintagmo izrinjena paradigma (izrinjen je **oče**, hkrati pa paradigma **oče-konj**). (8) Seveda gre pri Nezavednem še za paradigmo, če jo — **formalno** — razumemo kot horizontalnemu redu izjav podloženo vertikalno, toda sklepati iz tega na Lacanov »strukturalizem« bi bila nesmiselna analogija.

Kljub vsemu pa se zdi, da ostane Lacanov tekst na neki odločilni ravni zavezan strukturalizmu: mar kljub vsem 'subverzivnim reinterpretacijam' ne ostane zavezan sklop Znaka, označevalca-označenca? Le tako si lahko razložimo njegovo trditev, da Nezavedno urejajo isti zakoni kot tisti, ki jih odkriva strukturalna znanost o jeziku:

»V simptomih, sanjah, manjkajočih dejanjih in šalah obstaja homogena struktura. V tem igrajo isti strukturalni zakoni kondenzacije in premestitve, ki so zakoni nezavednega. To so isti zakoni kot tisti, ki v govorici ustvarijo smisel.« (E)

Strukturalna lingvistika dojame smisel govornice verige kot rezultat dveh operacij, izbire različnih med sabo nadomestljivih členov iz paradigme in njih kombinacije v sintagmo, Lacanu pa gre prav za to »dvojno igro kombinacije in substitucije v označevalcu, po dveh pobočjih, porojevajočih označenca: metafore in metonimije« (E). Metafora se veže na paradigmo, metonimija na sintagmo: metafora veže označevalce po podrobnosti (kot dele iste paradigme), metonimija po zvezi (kot dele iste sintagme) (: metafora **očeta** je **konj**, metonimija njegova **palica**, **klobuk** itd.). Tako je v »delu sanj« metafora kondenzacija in metonimija premestitev (9). V tej možnosti prenosa, 'nedobesednosti' (metaforičnosti v širšem pomenu, kajti metafora je na določen način temeljnejša: tako metafora v ožjem pomenu kot metonimija sta meta-fora, prenos iz označevalca na označevalca) se pokaže



„avtonomnost Simbolnega“ glede na to, kar velja za „realnost“ — označevalci se vežejo, presegajoč „realno povezanost stvari“; zato se lahko v Simbolnem artikulira izrinjena želja. Meta-forična zdrsniitev je po drugi strani omogočena s tem, da je že sam (izrinjeni ali ne) označevalec meta-fora samega subjekta (ki govori, ki je v svojih prenosih zgolj re-prezentiran) — zgolj meta-fora, ker bi se brez tega razpona zničila sama označevalna artikulacija. Falos — označevalec želje — naredi, da označenec zdrsne, in v tej zdrsniitvi, nedobesednosti, se lahko artikulira želja, brez te zdrsniitve bi bilo konec samega subjekta, ki govori; bi ga bilo paradokсно konec prav v tem, ko bi se izrekel, ko ne bi več bil zgolj re-prezentiran. Jezikovna metafora je tako zgolj ponovitev, prenos samega jezika kot meta-fora subjekta (izjavljanja): Da je (kot pravi že Aristoteles) človeku „prirojena“ želja za posnemanjem, v tem je nedvomno na delu Freudov »nagon smrti« (za katerim se — kot za /v lakanovski interpretaciji/ samo prisilo ponovitve, tj. „energijo“, ki nas sili v označevalno meta-foro — nedvomno skriva želja preživetja, izognitve oslepitvi); beg od „stvari same“ naj nam prikrije razočaranje, da je že „stvar sama“ zgolj meta-fora. Zato je označevalec **smiseln** (ima označenca) zgolj kot prenos izrinjenega označevalca — brez tega bi trčili na samo brezno Označevalca kot zgube subjekta, ne bi bilo niti metaforičnosti niti izriva, marveč zgolj oslepljujoči rez. Od tod pa bi lahko rekli, da se Lacan naslanja na logiko, ki jo pobija, kajti iz strukturalne lingvistike, ki izpostavlja prav homolognost struktur označevalca in označenca, se nikakor ne da speljati **nujnosti** meta-foričnosti pomena za sam pomen; se ne da, ker ne tematizira vloge subjekta. Preden premislimo možni doseg kritike Lacanove zavezanosti znaku, jo razvijmo v njeni poglavitni razsežnosti, izhajajoč iz temeljnih opredelitev J. Kristeve:

»Zdi se, da je ves problem sodobne semiotike v tem: nadaljevati s formalizacijo semiotičnih sistemov s stališča **komunikacije** (tvegajmo grobo primerjavo: kot je Ricardo motril višek vrednosti s stališča distribucije in porušnje), ali odpreti znotraj problematike komunikacije (ki je neizogibno vsa družbena problematika) to drugo sceno, ki je proizvodnja smisla, predhodna (smislu) / Če sprejmemo drugo pot, se odpreta dve možnosti: ali izoliramo v označevalnem sistemu neki aspekt, ki je merljiv, ki se ga torej da reprezentirati, in ga študiramo na ozadju nekega ne-merljivega pojma (delo, produkcija, ali gram, sled, razloka); ali pa skušamo konstruirati novo znanstveno problematiko ... ki jo vzpodbudi ta novi pojem. Drugače povedano, v drugem primeru gre za konstruiranje nove »znanosti«, po tem, ko smo definirali nov objekt: **delo** kot označevalno prakso, različno od menjave.« (S)

Aluzija na Marxovo kritiko klasične politične ekonomije ni slučajna, kajti sama možnost znanosti o delu kot označevalni praksi se navezuje na »vdor sveta dela na zgodovinsko sceno« (S): kot delo postane vir vrednostni, toda samo nima vrednost, tako naj tudi semiotika izpostavi proizvodnjo smisla, ki je smislu predhodna, ki sama nima smisla; korak, ki v svoji doslednosti zahteva razgradnjo vseh klasičnih pojmov razumevanja jezika: vsebina-izraz, označenec-označevalec, paradigma-sintagma itd. — povsod gre za jezikovni vpis meta-fizičnih dvojnosti nadčutnega in čutnega, duše in telesa, kjer drugo „izraža“ prvo, tj. kjer si, četudi poudarimo (kot to naredi Saussure) hkratnost artikulacije označenca in označevalca, ki sta kot dve strani istega lista, zapremo pot do **produkcije** označenca, ki mu je **predhodna**. Folje semiotike kot znanosti o označevalni praksi se torej razpre skozi filozofsko kritiko temeljnih pojmov klasičnega razumevanja jezika; naloga, ki zaznamuje prvo zgoraj omenjeno možnost, in ki jo

je (kot nakaže že Kristeva) opravil Jacques Derrida s svojo »dekonstrukcijo znaka«:

Vstop v Derridajevo misel «razloke» in s tem celotno usmeritev »poti pisanja«, ki jo odpre, se najlaže poda skozi strukturalistično dvojnost paradigme in sintagme, širše: sistema-jezika in (»žive«) besede: Že strukturalizem ve, da ima neposredno dana, linearna govorena veriga smisel le iz jezika kot sinhronega sistema pravil, ki ni kot tak seveda v časovno razpotegnjeni verigi nikoli prisoten. Toda s parom jezik (brezčasna matrika kot sistem razlik) — beseda (linearna govorena veriga) smo zgubili lastno **produktivnost** jezika: jezik moramo nujno misliti kot vselej že dan sistem, izgovorjena beseda pa zgolj »realizira« v njemu že prisotne možnosti. Produktivnost se da jeziku povrniti edino tako, da se v sam sistem, paradigmo, vnesejo »produktivne operacije«, ki so v strukturalizmu izrinjene, da torej na mesto **sistema razlik** nastopi **gibanje razločevanja** kot proizvajanja razlik. Že strukturalizem pripozna, da posamični označevalni elementi nekaj pomenijo le iz razlik do vseh ostalih označevalcev, da so torej intervali, beline **med** označevalci, tisti, ki konstituira pomen, toda to, česar ni sposoben misliti, je sama »produkcija intervalov, brez katerih bi »polni« izrazi ne pomenili« (SiG). Zato običaji v nasproti-postavitvi jezika in besede: »Jezik je neogiben, da bi bila beseda inteligibilna in da bi razvila vse svoje zmožnosti; beseda pa je neogibna, da bi nastal jezik. Zgodovinsko gledano se je beseda vedno pojavila prej.« (Saussure) Toda ker se inteligibilnost besede veže na jezik, je ta zgodovinska prehodnost golo empirično dejstvo, ostane zgodovinskost v skrajni točki ne-inteligibilna. Običaji torej v krogu racionalnega in empiričnega, govornice kot brezčasnega sistema razlik in govornice kot linearno-časovne »žive besede«.

»kajti če strogo ločimo med jezikom in besedo, med kodom in sporočilom, med shemo in rabo itd. in če hočemo zadostiti obema tako postavljenima postulatoma, tedaj ne vemo, kje naj začnemo in kako se lahko nekaj sploh začne, naj gre za jezik ali besedo. (10) Zato moramo pred vsako disociacijo jezik/beseda, kod/sporočilo itd. (z vsem, kar spada zraven) dopustiti sistematično produkcijo razlik, **produkcijo** nekega sistema razlik — razloko; iz njenih učinkov se bo šele dalo eventualno — z abstrakcijo in po določenih motivih — razčleniti lingvistiko jezika in lingvistiko besede« (SiG).

Tako pridemo do Derridajeve teme par excellence: odnos glasu do pisave. Odločilna točka kritike strukturalizma je v pokazu tega, kako strukturalistično nasprotje sistem/beseda **predpostavlja** prvenstvo glasu nad pisanjem: Jezik kot »sistem razlik«, t. j. čista racionalna, ne-empirična matrika (11), in časovna linearnost govorene, »žive« besede sta dve plati istega (12), t. j. oboje je vzpostavljeno z isto gesto: z **izrivom zunanosti/prostorskega označevalca**. Skozi ta izriv se obe plati vzajemno podpirata: Z izrivom zunanosti/prostorskega preostane zgolj notranji/časovni tok, neomadeževan z mundanostjo (13); ker pa je čista linija sintagme sama zase nesmiselna, ker označevalno zaživi šele iz razlik, na mestu, kjer se vanjo vpiše sled drugih sintagm, se to »prostiranje« povrne kot idealna, ne-zunanja paradigma, sistem razlik, iz katerega je prav tako izrinjena zunanost/prostorskost. Toda tako kot lahko linearnost glasu živi le skozi idealen sistem razlik, lahko tudi ta sistem razlik kot idealen, neomadeževan s prostorom »svetovnosti«, živi le na mestu, kjer se sama sintagma odtegne zunanosti prostora: v glasu. **Linearna** časovnost glasu je druga stran **brezčasnega** sistema jezika.

V čem je zasnovana ta odlikovanost **glasu**? Glas se lahko poda kot redukcija zunanosti označevalca, ker se zdi, da v govoru hkrati, ko besedo izrečemo, to izrečeno slišimo/razumemo; ta operacija ‚s-slišati/razumeti-govoriti‘ (s'entendre-parler), ‚čista avto-afekcija‘ kot nanos-nase, odnos-do-sebe ni le **pogoj zavesti**, marveč je **sama zavest**:

»Glas se sliši/razume — nedvomno je to tisto, kar imenujemo zavest — kar najbliže sebi kot absolutni izbris označevalca: čista avto-afekcija, ki ima nujno časovno formo, in ki si zunaj sebe, v svetu ali »realnosti«, ne sposoja nobenega dodatnega označevalca, nobene ekspresivne substance, ki bi bila tuja njeni lastni spontanosti.« (G) (14)

Odnos kot (samo)zavest, čista pri-sebnost, samopričujočnost, odpre »prelom med zavestjo . . . in ‚svetom‘« (G), ‚distanco‘, ‚jaza‘ in ‚sveta‘, subjekta in objekta, hkrati pa — medtem ko nas iztrga ‚neposrednemu zlivanju‘, brezodnosnosti — zavest občosti kot take, ‚idealnega‘ za razliko od ‚realnega‘; glas je torej pogoj dostopa do občega (zato struktura kot sinhrono-idealna matrica predpostavlja glas): »To je edinstvena skušnja označenja, ki spontano nastaja iz svoje notranjosti, in vendar — kot označeni pojem — v elementu idealnosti ali univerzalnosti.« (G) Sovisnost, ki je morda najjasneje domišljena pri Husserlu v enotnosti transcendentno-fenomenološke in eidetske redukcije; in res, Derrida izhaja v svoji »dekonstrukciji« metafizike predvsem iz tematizacije ‚čiste avto-afekcije‘ pri Husserlu — točke, ko subjektivnost postane absolutna, točke čiste imanence kot ‚spontane geneze‘ ega, ‚čiste pasivne sinteze‘ časenja **Ur-Hyle**, točke torej, ko subjektivnost, ne le da ni svetovna, marveč tudi (še) ni korelativna nobeni svetovni-transcendentni biti, točka čiste imanence, edina točka, v kateri ‚konstituiranje‘ zares pomeni ‚ustvarjanje‘ (Gadamer). Naslovnivi se na Husserlovo lastno priznanje »jazu-tujega jedra« v pra-sintezi, pokaže Derrida mesto **absolutne** subjektivnosti kot njeno lastno razgradnjo: V ‚čisti avto-afekciji‘ (ki naj bi bila točka brez-prostorske imanence) gre res za za-sebnost, toda ne v pomenu pri-sebnosti (prisotnosti-pri-sebi), marveč tako, da je to ‚aficirano‘, ‚odtis‘, vselej že ‚za sebe‘, t. j. na mestu, namesto sebe; da je sama ‚sebnost‘ za-sebe, bi torej pomenilo, da je vselej zgolj na-mesto sebe, **sled**, **odložitev** sebe. Vselej je dana kot **naknadna** in v tej naknadnosti ‚izvirna‘ — sama naknadnost je ‚izvirna‘. To, kar »jaz« v svojem samo-porajanju **izkuša** (kot **prisotno**), bi bila zgolj sled, nado-mestek ‚njega samega‘, ‚on sam‘ ne bi nikoli dosegel ‚svojega lastnega mesta‘ — razsrediščenost, ki gre do te točke, da ni več ‚jaz sam‘ tisti, ki obvladuje, ki ‚je‘ to gibanje samo-nanašanja, točneje: samo-odnašanja, prenašanja; mar ni ‚jaz sam‘ zgolj to, kar je za sebe, t. j. v kolikor je pri-seben, prisoten pri sebi, toda ‚zanj‘ so le njegovi lastni nadomestki, tako da je ‚jaz sam‘ razsrediščen glede na samega sebe — v svoji najbližji bližini izkusi kot svoje središče »ichfremdes Kern«. Da je označevalec »psihični **odtis**« (Saussure), to je treba vzeti dobesedno: kar se daje kot »doživljeno«, je vselej že sled nečesa ne-prisotnega, torej »izvirno pasivno«:

»Ta pasivnost je tudi odnos do neke bivšosti, do nečesa, kar-je-vedno-že-tukaj in česar nobeno reaktiviranje izvira ne bi moglo popolnoma obvladati in obuditi v prisotnost. Ker je nemogoče, da bi povsem oživel evidenco izvirne prisotnosti, nas to pošilja k absolutni preteklosti. Zato moremo tisto, česar se ne da povzeti v preprostosti nekega prisotnega, imenovati **sled**.« (G)

**To** pasivnost, zaradi česar časenje **Ur-Hyle** ne more postati **spontana** geneza, t. j. **samo-porajevanje**, mora zabrisati Husserl, če hoče

ohraniti subjektivnost: pasivnost, zaradi katere vsak »psihični odtis« nastopi zgolj kot sled drugega, pri čemer ne zadostuje »računati s horizonti potencialne prisotnosti ali celo ‚dialektike‘ retence in protence, ki bi jo postavili v srž sedanjosti, namesto da bi sedanjost obkrožili z njo«. V tem je še vedno ohranjena »fundamentalna zaporednost« časovnih razsežnosti:

»Zdaj B bi bil kot tak konstituiran po retenci zdaja A in protenci zdaja C. Kljub vsej igri, ki sledi iz dejstva, da vsak od treh zdajev v samem sebi reproducira to strukturo, bi ta zaporednost onemogočala, da bi na primer zdaj X zavzel mesto zdaja A in da bi izkustvo v njegovi lastni sedanjosti naknadno — za zavest nedopustno — določala neka sedanjost, ki ne bi bila neposredno pred njo, bila bi ji pa, zelo široko vzeto, ‚anteriorna.‘ (G)

Meja fenomenologije časa je torej v tem, da B ne more nastopiti kot sled nekega X, ki bi bil razsrediščen glede na imanentni tok zavesti, ki bi bil bivši, toda ki se ga ne bi dalo zvesti na **preteklost**, t. j. ne-več-prisotnost kot (sicer deficientni) modus prisotnosti v linearnosti časovnega zaporedja, marveč bi kot bivši šele ‚prihajal‘ zgolj v naknadnosti svojih sledi — pogoj imanentnosti časenja je, da se celotno gibanje zaobseže v (še-ne- ali ne-več-) prisotno, s čimer je seveda reducirana »absolutna preteklost«, t. j. ‚izvirna‘ razsrediščenost jaza. Iz slednje pa dobi »pasivna sinteza« radikalno premeščeno razsežnost: v časenju kot samo-nanašanju zaznamuje ireduktibilnost sledi prav nemožnost pri-sebnosti, imanence jaza, **njegovo zavezanost »svetu«** (ne »transcendenci«, ki kot svoje nasprotje — kar pravzaprav velja tudi za »svet« — predpostavlja imanenco samo-zavedanja; težavnost izražanja je na tem mestu nujna in nepremostljiva). Te zavezanosti svetu ne moremo zamenjati s fenomenološko nesmiselnim ‚priznanjem samostojnosti transcendence‘: saj je transcendenca vselej korelativna imanenci, tu pa je razgrajena sama pri-sebnost imanence, subjekta, predpostavljena v transcendenci; gre zgolj za to, da se v točki najvišje imanence zaznamuje njena nemožnost, s tem nemožnost redukcije (»sveta«, zunanosti/prostorsкости). (15) Kar z drugimi besedami pomeni, da je **časenje vselej že hkrati prostiranje**: Jaz se konstituira v glede na samega sebe razsrediščeni verigi sledi (ne gre za to, da je središče preprosto ‚zunaj nas‘: **naše ‚lastno‘ središče** je paradoksalno zunaj nas: »Zunanost diskurza je središčna, ta distanca je notranja.« (Act)); razpršitev-raztrositev sledi, zaradi katere se raztrga, je vnaprej odložena slehernna imanenca, zaradi katere **se sam jaz konstituira kot pri-sebnost (samo-odnos zavesti) skozi vpisovanje sledi, vtiranje v tistem, kar naj bi se v pri-sebnosti »reduciralo«**. Da je časujoča sinteza, gibanje odlaganja, v katerem slehernna »izkušena« prisotnost nastopi kot razsrediščena glede na samo nase, sled drugega (ki prav tako ni preprosto prisotno, marveč zajeto v gibanje sledi-odlaganj, kajti zaradi »absolutne preteklosti« je naknadnost/razsrediščenost ireduktibilna), hkrati prostiranje, pomeni torej, da je časujoče odlaganje-sebe vpisovanje v ‚zunanost‘, ki ‚kasneje‘, t. j. iz privida imanence jaza, nastopi kot transcendentna »zunanost«, »čutnost«, »prostorskost«. Ker to vpisovanje potemtakem ne pomeni preprosto ‚mundane dejavnosti‘ (sama mundanost že predpostavlja razliko imanence in transcendence), je razlikovanje pisanja in glasu že ‚drugotno‘, ‚empirično‘, in v že vzpostavljenem polju prisotnega/bivajočega je drugotnost pisanja (od Platonovega Faidrosa naprej) legitimna — saj je za samo to polje konstitutivno prvenstvo glasu/zavesti: kar je izrinjenega, ni ‚mundano, zunanje‘ pisanje, marveč arhe-pisanje, prečrtano-transcendentalno pi-

sanje (Derrida), t. j. pisanje, ki ga je deležen že sam glas, dejstvo, da je že sama ‚notranjost‘ načeta z ‚zunanostjo‘. Drugače povedano: izrinjeno ni ‚mundano, zunanje‘ pisanje, marveč je (arhe)pisanje izrinjeno v tem, ko je dojeto kot ‚mundano, zunanje‘. (16) Pisava v ožjem, navadnem pomenu ni ‚sled sama‘, marveč je to, na kar je sled zvedena v polju prisostvovanja; zato nas Derridajeva afirmacija pisave glede na glas ne sme prevarati: ne gre mu za nesmiselno operacijo afirmacije ‚mundanega‘ pisanja, marveč s prevrnitvijo znotraj-metafizične hierarhije (glas pred pisavo) razgradimo samo polje tega nasprotja glasu in pisanja, kajti:

»Pisava (v navadnem pomenu — S. Ž.) je predstavnik sledi nasploh, ni pa sled sama. **Sled sama ne eksistira** (eksistirati, to je biti, biti bivajoče, prisotno bivajoče, **to on**.) (G)

Sled sama ni ničesar bivajočega: stavek ni mišljen ‚heideggerjansko‘; bivajoče je namreč pri-sotno, to, kar ‚leži pred nami‘ (zato ga vselej razumemo iz tretje osebe indikativa ednine: bivajoče **je**), predpostavlja torej vzpostavljeno razliko mišljenja in biti, pri-sebnost zavesti kot samo-odnosa, sled pa je gibanje, v katerem se ta razlika briše, saj se v njem sama zavest ne more iztrgati sponam »svetovnosti«. Prav zato, ker je že ‚čista avto-afekcija‘ prostiranje-v-»svetu«, se torej arhe-pisanje nujno odtegne izkustvu prisotnosti-prisotnega, ni nikoli ‚kot tako‘, saj je sama ‚sinteza‘ tista, ki naredi, da je vsako prisotno zgolj sled, pri čemer gibanje sledi ni preprosto odsotno, marveč se izmika sami ‚sotnosti‘, biti, ki se odpre šele iz vzpostavljene zavesti, ‚distance‘-odnosa do »sveta«:

»Arhe-pisanje kot prostiranje se ne more dajati **kot tako**, v fenomenološkem izkustvu **prisotnosti**. Arhe-pisanje izkazuje **mrtvi čas** v prisotnosti živega, v obliki vsake prisotnosti.« (G)

Kaj je torej arhe-pisanje, časenje/prostiranje »sledi« v »temporalizatorični sintezi«? Časenje se dogaja kot prihajanje vselej ‚novih‘ »odtisoj«, »afekcij«, ki delujejo le kot sledi prejšnjih, v ‚sintezi‘, ki je sam čas, kjer zaradi razsrediščenosti (glede na jaz) tega gibanja subjekt ne zaobseže, ne ‚totalizira‘, marveč izkusi svojo naknadnost: prisotnodani so mu vselej zgolj ‚elementi‘-»odtisi« — uhaja mu prav gibanje, ki jih ‚poraja‘, t. j. njih — kot sledi — navezava na druge sledi, sama ‚sinteza‘ mu zaradi naknadnosti uhaja. (17) In ker je časenje hkrati prostiranje, je to gibanje odlaganja (: čas) hkrati vzpostavljanje razlik (: prostor), razločevanje, samo-razločevanje. S preskokom iz ‚čiste avto-afekcije‘ na gibanje označevanja (pisava in glas), ki je seveda utemeljen v tem, da **je jaz kot samo-odnos le v govoru, iz glasu kot ‚iz-raza‘**, s tem preskokom se prostiranje/časenje izkaže za samo **razločevanje, artikuliranje teksta**, kjer prihajajo pred nas vselej novi označevalci, ki pa delujejo zgolj kot ‚sledí‘ drugih označevalcev, t. j. po diakritičnosti, zaradi katere označevalec pomeni zgolj v razliki do drugih označevalcev; uhajanja tega gibanja subjektu se je zavedel že Saussure, ko pravi, da »jezik ni funkcija govorečega subjekta«, le da sedaj ne gre za **brezčasno** strukturo kot **sistem** razlik (**idealni** prostor brez časa, t. j. čiste so-časnosti označevalcev v sistemu), marveč za samo gibanje razločevanja, ki šele kot svoj produkt-izvržek-ostanek poda strukturo, ki se ga pa ne da zajeti vanjo. (18) To gibanje razločevanja je **razloka** (la différence — hkratnost razlikovanja (: prostor) in odlaganja (: čas): izgovarja se kot la différence: nema razlika): križno

mesto jezika in govora/besede, paradigme in sintagme, prostora in časa («ko čas postaja prostor in prostor postaja čas» (G)), **premor** v izgovoru ‚žive‘ besede, toda ne kot paradigmatska opozicija/razlika, marveč sama »**produkcija** intervalov, brez katerih bi »polni« izrazi ne pomenili, brez katerih ne bi funkcionirali» (SiG): »Razloka je sistematična igra razlik, sledi razlik, **prostiranja**, ki spravlja elemente v medsebojen odnos.« (SiG) (19) Kar nas ne sme zavesti, da bi razloko uzrli kot ‚aktivnost‘, ‚proizvodnjo razlik‘ — pozabiti ne smemo, da je razloka **kot odlaganje** ‚izvirno pasivna‘; razloka ‚proizvaja razlike‘ prav kot nenehno nalaganje »psihični odtisov«-sledi, in zaradi te ‚pasivnosti‘ je tudi ne obvladuje ‚telos‘ tega, kar naj se pro-iz-vede, pri-nese-na-dan, t. j. spravi-v-prisotnost: izrečeni-smisel linearne-govore-verige je zgolj »odložen-izgnan, odbit, obrnjen, odvrnjen, zveržen-izvržen učinek, padajoča lupina ali skorja neke sile, ‚življenja‘, ki se nikoli ne prezentira, ki se nikoli ni prezentiralo«, se pravi razloke, ki se »ne zadovolji s tem, da dela ali proizvaja. Ne pusti, da bi jo vodil motiv resnice, ki mu strogo **uokvirji** horizont« (Dis). Tekst deluje kot ‚mašina‘, ki razpršuje-trosi, razločuje, in učinki ‚smisla‘ so zgolj njegovi »ostanki« na sceni zavesti, glasu. Ta razpršitev-raztrositev, zguba enotnosti ‚sebe‘ v svoji lastni razločenosti/odloženosti je ‚cena, ki jo moramo plačati, če hočemo preživeti‘:

»Če sled, arhi-fenomen »spomina« ... pripada samemu gibanju označevanja, je to a priori pisano, pa naj ga v taki ali drugačni obliki vpisujemo (ali ne) v »čutni« ali »prostorski« element, v tako imenovano »zunanost«. Arhe-pisanje kot prva možnost pisanja in šele potem grafije v ožjem pomenu, rojstni kraj »uzurpacije« — napadana od Platona vse do Saussura — ta sled odpira prvo eksteriornost nasploh, zagonetno razmerje živega do njegovega drugega in notranjosti do zunanosti: prostiranje. Zunanost, »prostorska« in »objektivna« eksteriornost, za katero mislimo, da vemo, kaj je, kot za najbolj domačo stvar na svetu, saj je domačnost sama, ne bi nastopila brez grama, brez razloke kot temporalizacije, brez ne-prisotnosti drugega, vpisane v smisel prisotnega, brez razmerja do smrti kot konkretne strukture živega prisotnega.« (G)

Pri-sebnost notranjosti je nemožna, ker bi bila sama smrt: pogoj preživetja je, da se razpršimo/raztrosimo, vpišemo v »zunanost«, da za vselej zgubimo ‚nas same‘; za vselej, saj se ‚mi sami‘ vzpostavimo, saj smo vzpostavljeni šele iz lastne zgube, t. j. odložitve-razpršitve v verigi nadomestkov-sledi. Tesnoba smrti nas zažene v igro sledi, ki je a priori ne moremo obvladati, saj je **pogoj naše ‚konstitucije‘, da se zgubimo**: »Pisanje je drugo kot subjekt; konstituira ga in hkrati razstavlja, v kakršnemkoli pomenu to razumemo.« (G) (20) Namesto prisotnosti-prisotnega nastopi **želja prisotnosti**, ki jo odpre zguba/nadomestitev; želja, katere izpolnitev bi pomenila **smrt**, oslepljujoči užitek ‚stvari same‘:

»Prostiranje kot pisanje: subjekt postaja-odsoten in postaja-nezaveden. Medtem ko se subjekt speljuje vstran, konstituira osamosvojitve znaka v zameno želje po prisotnosti. To postajanje — oziroma ta speljava — ne nastopi tako, da bi ga subjekt izbral ali da bi se mu pasivno prepustil. To postajanje je kot subjektov odnos do smrti sama konstitucija subjektivitete: na vseh ravneh organizacije življenja, se pravi **ekonomije smrti**. Bistvo vsakega grafema je testamentarno.« (G)

Premik glede na Lacana se najjasneje pokaže ob vprašanju želje: Tudi Derrida pripozna ‚ekonomski paradoks razloke‘: izpolnitev želje bi pomenila oslepljujočo smrt, zato je vselej odložena; toda kljub temu, da mu metafizična imena »središča« nastopajo že kot »metafore

in metonimije» (prim. nadaljevanje), torej nadomestki, bi bila metafizika brez lastnih slepih peg že incest/smrt. Slepe pege metafizike torej niso predvsem vdori Druge Scene, na kateri bi se artikularila želja incesta, ki je v metafiziki izrinjena, medtem ko je želja metafizike omejitve na krparijo, t. j. želja metonimičnega nadomestka; marveč so znamenja **odložene** izpolnitve želje, viška tkiva razlik/sledi nad željo, ‚mrtvega, mehaničnega toka‘ tekstualne mašine, ki nič želj. Želja je želja izvira, prisotnosti, in ta želja je vselej želja metafizike — igra izriva želje, ki naj se artikulari na drugi Sceni **označevalca**, še vedno spada v red znaka, Simbolnega, kateremu pa **uhaja** tekstualna mašina. **Zato** tudi Derrida ne tematizira Onega, subjekta izjavljanja, ki govori na drugi Sceni — tekstualna mašina ne pomeni ravni artikulacije želje incesta, marveč višek mašine nad željo, ‚tekstualne ničle‘, tj. »kota« igre sledi, ki **ne** »re-rezentira subjekta«, ki **zato** ni Simbolno, nad Simbolnim, raztrositve nad Zakonom. Tej razgradnji subjekta, zaradi česar tekstualna mašina ni več Simbolno za razliko od Reelnega (saj se z igro sledi potrdi subjektova »zavezanost svetu«, se pravi njegova nemožnost), zaradi česar v nji ne gre več za Drugega, zaradi česar se v njenem »kotu« ne re-rezentira **noben** subjekt, tudi Ono (subjekt izjavljanja) ne, ustreza odsotnost referenta: »Če pa je izvorno odsoten subjekt pisanja, je odsotna tudi stvar ali referent.« (G) Edino, kar nam preostane od ‚stvari same‘, je lebdenje označenca, ki se zablesti v trenutku ‚iluzije‘ glasu/zavesti/pri-sebnosti; seveda označenca, ki je **»vselej že v položaju označevalca«** (G). V toku označevalca ‚naprej‘, v stalnem odlaganju/razločevanju je označenec tisto, kar ‚teče nazaj‘, kar prihaja iz navezave na sledi, ki jih gibanje razloke pre-pisuje, bere/piše, ‚transformira‘, tj. **razločuje** (21).

»Da je označenec izvorno in bistveno sled . . . da je **vselej že v položaju označevalca**« (G), to torej ne pomeni nesmiselne trditve, da je označenec (isto kot) označevalec, marveč dobi pomen iz stanja stvari, da označevalec s ‚pomenom‘ ni prisoten ‚kot tak‘, marveč deluje zgolj kot sled drugih označevalcev — in prav na mestu tega napotovanja nastopi označenec. Da je označenec vselej že v položaju označevalca, to paradoksalno pomeni, da je označenec tam, kjer označevalec **manjka**: označenec se zaiskri, ko v neposrednosti slišane glasu spregledamo razloko, napotovanje v **druge** elemente, v označevalca, v katerega položaju je vselej že označenec. Toda mar tega, da ima označevalec označenca prav na mestu svoje razlike/relacije do ostalih označevalcev (: diakritičnost), ne ve že strukturalizem, ki **prav zato** zatrdi nujno homolognost označevalca in označenca? Derrida zatrdi njuno asimetričnost, **ker** to napotovanje ni mišljeno kot brezčasna struktura, marveč kot gibanje časenja/prostiranja; zato ni mogoče doseči točke brezčasnosti (čistega, idealnega prostora strukture). Z drugimi besedami, asimetričnost postane simetričnost, ko se gibanje razloke, časenja/prostiranja, spremeni v brezčasni prostor strukture kot sistema razlik; brez te brezčasnosti je namreč gibanje razloke ireverzibilno: da se tekst »proizvaja samo v transformaciji nekega drugega teksta« (SiG), to ne pomeni, da je njuna relacija brezčasna paradigma (edinole od koder pridemo do simetrije binarne opozicije), marveč prostiranje/časenje kot proizvajanje njenega intervala. Simetričnost pomeni tedaj (če jo navežemo na razloko) predvsem in najprej simetričnost samega odlaganja, kjer v opoziciji intervala vsak element deluje kot odložitev drugega, in to **simetrična** odložitev, s čimer pridemo do ravnotežja, ki umiri samo odlaganje, do zničenja časa, ki ga nujno pomeni sovpadanje poti ‚naprej‘ in ‚nazaj‘ v času.

Toda sam pojem znaka — **enotnost** označevalca in označenca — **predpostavlja** njuno temeljno simetričnost, ali vsaj **izključuje**, da je »označenec vselej že v položaju označevalca«:

»Označevalec ne bo nikoli upravičeno pred označencem, saj brez njega, ne bi več bil označevalec«; namesto govorjenja o »prvenstvu označevalca« je torej treba »podvomiti o sami ideji znaka, »znaka za«, ki bo vedno ostala vezana ravno na tisto, kar se tukaj kaže kot vprašljivo.« (G)

Tu je meja para označevalec/označenec, tu je točka, v kateri je to nasprotje homologno vsem ostalim metafizičnim parom (duša/telo, čutno/inteligibilno, beseda/pisava, čas/prostor, govor/delo), ki se jim

»slej ko prej posreči, da gibanje razloke podredijo prisotnosti neke vrednosti ali **smisla**, ki naj bi bil pred razloko, izvirnejši od nje, in ki naj bi jo presegal ter v zadnji instanci tudi obvladoval. To pa je spet tisto, kar sem ... imenoval »transcendentalni označenec«.« (SiG)

Metafizika pomeni vselej metafiziko **smisla, pomena**: raven, na kateri se spregleda, da je označenec vselej že v položaju označevalca, da je torej napotevanje ireduktibilno, da že vsak element deluje zgolj kot sled drugih: »Lahko bi pokazali, da je bilo bistvo metafizike vedno v tem, da je v tem ali onem imenu skušala iztrgati razloki prisotnost smisla.« (SiG) Simetričnost je vselej privid: ali imamo opravka s »transcendentalnim označencem«, ki se sicer lahko nujno »povnanja« v označevalno verigo, ki lahko obstoji le skozi gibanje svojega povnanjanja, ki pa to gibanje »obvladuje«, je njegova zadnja oporna točka, ali pa moramo priznati, da je prisotnost smisla, prisotnost **kot smisel** (saj je — kot smo že videli — prisotno vzpostavljeno iz samospregledanja označevalca v glasu) vselej že »učinek, padajoča lupina ali skorja neke sile« (Dis), razloke. (22) Metafizika pomeni poizkus, najti »strukture« kot prepletenosti, tekstualnosti sledi »edinstveno središče«, ki »tvori tisto, kar ji vlada in se zato izmika strukturalnosti«, ki je — kot njeno **središče** — znotraj nje, hkrati pa — kot izmikajoče se diakritičnosti, razloki — zunaj; središče je »predstavnik koherentnosti same«, tj. umiri elipsoidnost razloke/nadomeščanja v krog sistema:

»Ponovitve, substitucije, transformacije, permutacije so torej od tistega sem, kar smo imenovali središče in čemur lahko damo, ker je tako zunaj kot znotraj, enako ime izvira ali konca, arhe ali telosa, vedno zaobsežene v neki zgodovini smisla.« (ED)

Tu se Derrida naveže na Heideggra: središče je dojeto iz onto-teološkega ustroja metafizike kot »najvišje bivajoče«, razumljeno iz biti kot »trajne pričujočnosti«, tj. tisto, kar se kot »vselej že pričujoče« izmakne igri razloke/sledi in jo iz te »eksteriornosti« obvlada; različna imena transcendentalnega označenca zaznamujejo

»niz določevanj središč. Središče dobiva zaporedoma in na urejen način razne oblike in razna imena. Zgodovina metafizike kot zgodovina Zahoda bi bila zgodovina teh metafor in metonomij. Matrična forma pa bi temu bila določitev biti kot pričujočnosti in to v vseh pomenih besede. Pokazati bi se dalo, da so vsa imena, temelji, načela ali središča vselej označevala varianto prisotnosti, bodisi da je to eidos, arhe, telos, energieia, ousia, esenca, eksistenca, substanca, subjekt, aletheia, transcendentalnost, zavest, Bog ali kar koli že. Dogodek preloma strukture se je nemara zgodil v trenutku, ko se je misel morala začeti ukvarjati s strukturalnostjo strukture«; to »razsredičenje... pripada nedvomno celoti neke dobe, ki je tokrat naša«: sodobnost je dojeta kot iztek metafizike. (ED)



Toda — in že tu se nakaže temeljna razlika do Heideggra — med glavne mislece tega preloma šteje Derrida poleg Heideggra že Nietzscheja in Freuda, ki naj bi oba zamajala pri-sebnost subjektivnosti (23); Heidegger mu je bistvenega pomena glede na svojo »destrukcijo metafizike, ontoteologije, določitve biti kot prisotnosti« (ED), glede na to, da je z 'ontološko diferenco' destruiral prvenstvo **prisotnega** in s tem metafiziko kot misel prisotnosti prisotnega, bivajočosti bivajočega. Toda (24) vodilo Derridajeve interpretacije Heideggra ostane v tem, da slednji sicer z razliko biti in bivajočega, prisotnosti in prisotnega, zamaje prvenstvo prisotnega, a le zato, da bi zatrdil prisotnost prisotnega, **smisel, ne-prikritost** biti, s čimer se znova zabriše, da je

»prisostvovanje le produkt. Produkt aritmetične operacije. Pojavna neposrednost tega, za kar se zdi, da se daje prisotno-sedanji percepciji v svoji goloti izvira, v svoji naravi, že pade kot učinek: pod udar mašinizirane strukture, ki se ne bere v prisotnem-sedanjiku« (Dis),

„tekstualne mašine“ razloke in ne same prisotnosti, ne-prikritosti, smisla biti. Tako postane obratno »heideggrovska problematika ‚najgloblja‘ in ‚najmočnejša‘ obramba tega, kar sem skušal narediti vprašljivo z imenom **misli prisotnosti**« (Pro). Kljub temu pa ostane bistveno vprašanje: Kako je Heideggru uspelo zamajati metafiziko prisotnosti, če je njegova misel misel prisotnosti? Drugače povedano: kakšen pomen ima ontološka diferenca glede na ‚klasično‘ metafizično razliko transcendentarno/empirično? je prisotnost, ne-skritost, smisel biti zgolj »transcendentalni označenec«? Druga stran tega vprašanja, ki zaznamuje belino Derridajevega diskurza (24 a), je nezadostnost ‚čiste avto-afekcije‘, glasu kot ‚razlage‘ preloma več-kot-prisotne tekstualne mašine do privida prisotnosti, ‚razlage‘ tega, kako nastopi privid prisotnosti. Zato vpelje Derrida v La dissémination pojem ogleдалa/ekrana kot same odprtosti, ki prepušča sled v prisostvovanje, ‚četrte strani‘, skozi katero se trojno gibanje sledi pokaže kot prisotno:

»To, kar daje svojo strukturno nujnost »iluziji«, »zmoti«, »pozabi«, je torej čudna »odprtost« tega štirikotnika, njegova manjkajoča stran. Odprtost mine že nezapažena kot odprtost (apêrité, aperture), kot prosojni element, ki zagotavlja transparenco prehoda do tega, kar se prezentira. Pozorni, fascinirani, prilepljeni na **to, kar** se prezentira, ne moremo videti same njegove **prezence**, ki se ne prezentira, niti vidljivosti vidnega, slušnosti slušnega, območja, »zraku«, ki izgine, medtem ko pušča prikazovanje.« Toda ta odprtost je ogleдалo, katerega pozrcalino sicer prepušča v prisostvovanje, a »zadržuje-hrani in daje videti. Ekran: hkrati vidna površina projekcije za podobe in to, kar prepove videti drugo stran.«

Tu je tematizirana razlika prisotnosti do prisotnega, in v zadnjih stavkih odmeva Heideggrovo **Ent-** in **Verbergen**.

»Pozrcalina tega zrcala odseva torej — nepopolno (imparfaitement) — to, kar ji prihaja — nepopolno — od treh ostalih zidov in v tem prepušča — v sedanjiku (présentement) — kot privid, senca, ki je deformirana, reformirana po podobi tega, kar imenujemo prisotno.«

»... od treh ostalih zidov« prihaja seveda sama tekstualna artikulacija, toda prav odprtost trikotnika v kvadrat, se pravi prisotnost kot (vselej manjkajoča) ‚četrta stran‘, stanje stvari, da nismo nikoli ‚neposredno‘ pri prisotnem, marveč vselej le z ozirom na že spregledano ‚četrto stran‘, odprtost, prepreči metafiziko (prisotnega):

»Četudi je le trikotnik, odprt v svoji četrti strani, pa razmaknjen četverokotnik razveže obsedenost trikotnika in kroga, ki sta iz svojega trojnega ritma (Oidip, Trojica, Dialektika) obvladovala metafiziko.« (24 b)

Ni težko uvideti, da je ogledalo/ekran kot odprtost sam falos, ki 'zrcali' potlačeno drugo verigo v površinski/prisotni verigi, da gre torej pri razliki zrcalo-ekran-prisotnost-odprtost-falos / prisotno za razliko, ki se je ne da dojeti iz dvojnosti transcendentalno/empirično. Upošteva je stanje stvari, da je ogledalo/ekran »manjkajoča stran«, torej znamenje manka, ki odpre željo, zaradi katere se tekst skozi 'zrcaljenje' neprenehoma prepisuje/razločuje, se zastavi vprašanje, če je od tod Derridajeva kritika Heideggra (in Lacana), po kateri pomeni odprtost/falos vsrediščenje razprševanja/razloke (Pro), sploh še upravičena; za odgovor velja znova premisliti razliko »sveta« in »doživljenega«:

»Nezaslišana razlika med prikazujočim-se in prikazovanjem, med »svetom« in »doživljenim«, je pogoj vseh ostalih razlik, vseh ostalih sledi, in je že sama določena sled« (G).

Da je ta razlika »pogoj vseh ostalih razlik«, to pomeni, da šele »razmaknjen četverokotnik razveže obsedenost trikotnika in kroga«: prikazujoče-se je prisotno, prikazovanje sama njegova prisotnost, toda kako se na to navezuje razlika »sveta« in »doživljenega«? Mar ni »doživeto« prav prikazujoče-se, prisotno, saj ostane sama prisotnost v njem spregledana? Očitno tedaj prikazujoče-se ni **zgolj** prisotno, marveč tisto, 'kar' se sicer prikazuje, kar pa je v samem prikazovanju, kot »doživljeno«, vselej že 'nekaj drugega' od sebe, razločeno, odloženo, odtegnjeno. Prikazovanje je zrcalo, ki skozi pozrcalino to, kar se prikazuje (»svet«), sicer prepusti, a ga hkrati po-tvori, pre-tvori v prisotno. Imamo torej trojno konstelacijo in ne dvojno: Na-videz je pred nami 'stvar sama', toda spregledan ostane medij, zrcalo, ki naredi, da je prisotno, »doživljeno«, **zgolj** sled samega sebe, prikazujočega-se. Če je tu zrcalo medij med prikazujočim-se »svetom« in »doživljenim« prisotnim, tedaj je to, kar 'zrcalo zrcali', gibanje sledi/razloke, »svet«, torej (lacanovsko rečeno) Reelno (T. Hribar: »nični nič«), čeprav je hkrati zrcalo-sled »pogoj vseh ostalih sledi«. Tako se torej začena brisati razlika Simbolnega in Reelnega (kar smo opazili že ob premeščeni vlogi želje): »kot« tekstualne igre, ki se ne prezentira niti re-presentira, ki ni na noben način »doživljen«, je lahko le »svet«, tj. Reelno. **Ta** višek je res tisto, česar ne more zajeti Druga Scena kot druga **označevalna** veriga **Simbolnega**, in v tem pomenu je upravičen Derridajev očitek Lacanu (in Heideggru), da pomeni falos (odprtost) vsrediščenje tekstualne igre, njen (četudi vselej manjkajoči) 'center', 'transcendentalni označevalec'. Ta omogoči Lacanu, da ostane na ravni označevalca, znaka, očitek Heideggru pa je, da sicer z ontološko diferenco »razveže obsedenost trikotnika in kroga« prisotnega, da pa ne vidi, kako je sama prisotnost že zrcalo, sled, razpor, razmik »sveta« in »doživljenega«, tj. da ne vidi onega, kar je 'za' prisotnostjo/ekranom: razloko, ki se resda razločuje le 'skozi' zrcalo, ki pa hkrati kot 'nema, aritmetična mašina' vodi (njegovo) igro. Zato tudi Derridaju pri branju metafizike ne gre **zgolj** za njo noseči usodni smisel biti, pri izpostavitvi ne-mišljenega/ne-videnega za mišljenje same ne-prikritosti ne glede na ne-prikrito/bivajoče:

Tudi Derrida bi lahko rekel, da ne govori subjekt, marveč sam govor; tega pa ne bi razumel kot uglašenosti zvena tišine (bistva go-

vora), marveč kot »jezik v infrastrukturnem pomenu«, tkivo razloke, tekstualnost, ki v svojih 'učinkih' nujno uhaja subjektu-glasu-zavesti, in ki s svoje strani (nad)določa samo vidno polje subjekta: Ker

»pisatelj piše v jeziku in logiki, katerih lastnega sistema, zakonov in življenja njegov diskurz po definiciji ne more absolutno obvladovati. Uporablja ju lahko samo tako, da se na določen način in do določene točke pušča obvladovati sistemu« (G); ta neobvladljivost razloke povzroči, da »domnevni subjekt stavka... izjavi vedno več, manj ali nekaj drugega, kot **bi hotel reči**«, in »branje mora vedno paziti na določen odnos, ki ga pisatelj ne zapaža, med tem, kar obvladuje, in tem, česar ne obvladuje pri jezikovnih shemah, ki jih uporablja. Ta odnos ni neka kvantitativna razdelitev sence in svetlobe, šibkosti in moči, temveč pomenska struktura, ki jo mora **prozvesti** kritično branje« (G).

Slednje izhaja iz 'slepih peg' metafizičnega teksta, iz točk, v katerih sam jezik preseneti, prevara subjekta, ki bi hotel zatrditi ne-omađeževanost središča, ki bi hotel označenca (ali referenta) iztrgati procesu razloke, iz točk torej, ki so pre-tirano tira/kroga metafizike; toda ker je označenec vselej že v položaju označevalca, ker je tekstualnost 'pogoj' samega pomena, je pre-tirano 'pogoj' samega tira/kroga metafizike: slepa pega, ki je iz tira/kroga sicer izrinjena, ki pa je v tem njegov 'pogoj' »ne-videno, ki odpira in omejuje vidljivost« (G). V tej 'simptomatološki' analizi tkiva/teksta, ki (do določene mere za avtorjevim hrbtom) (nad)določa to, kar nastopa kot prisotni-smisel, je Derridajeva misel najmočnejša: v široki zasnovi so analizirana vsa vozlišča Zahodne metafizike. Pri Platonu je pokazano, kako proizvede njegov lastni tekst slepo pego svojega polja vidnosti, **pharmakon**, neškodljiv dodatek in ogrožajoče nadomestilo prisotnosti, zdravilo in igriv strup; **pharmakon** je posrednik, ki naj nadomesti odloženo 'stvar samo', pisava glede na glas, označevalec glede na označenca, sofist glede na dialektika itd., tako postane ime za samo tekstualnost, ki mora ostati izrinjena, ime, katerega dvojne razsežnosti so razporejene po določeni »pomenski strukturi«, enkrat nastopi kot neškodljiv-igriv dodatek, ki ne more načeti izvira, drugič kot ogrožajoč strup, vselej pa tako, da pripade zunanosti, da ostane v tiru/krogu videnega izrinjeno, da je zunanost vselej že načela notranjost, označevalec označenca itd.; izrinjeno, toda 'za avtorjevim hrbtom' **izrečeno**. Isto velja za Rousseaujev pojem dopolnila (supplement), isto se pokaže za Hegla, Husserla itd. Če tako nismo nikoli preprosto v metafiziki, pa to hkrati pomeni, da nikoli ne moremo povsem in preprosto iz nje izstopiti, pri čemer je seveda

»načinov, kako smo ujeti v krog, več. Vsi so bolj ali manj naivni, bolj ali manj empirični, bolj ali manj sistematični, bolj ali manj blizu formulaciji, celo formalizaciji tega kroga. Gre za razlike, iz katerih si lahko razložimo, odkod toliko rušilnih razprav in nesoglasij med razpravljalci. Heidegger, Freud, Nietzsche so npr. operirali s pododgovanimi metafizičnimi pojmi. Ker pa ti pojmi niso elementi, niso atomi, in so zajeti v neko sintakso ali sistem, pritegne vsaka izposoditev vso metafiziko k sebi.« (ED)

Razlog je torej isti kot tisti, zaradi katerega nikoli ne ostanemo povsem v krogu: ker smo pri »dekonstrukciji« metafizike nujno vezani na dani jezik, in ker zaradi svoje vpetosti vanj z njim ne moremo razpolagati, obvladati njegovega tkiva, ostane vsak poizkus izstopa iz metafizike nujno zaznamovan po nji, v kolikor njegov lastni jezik (nad)določa dediščina metafizike. (25) Zato je druga stran Derridajevega podvzetja, da v vseh poizkusih sodobne 'nemetafizične' misli

pokaže njeno zavezanost metafiziki: pravtako ‚simptomatološka‘ kritika Freuda, Nietzscheja, strukturalizma, Heideggra, Batailleja, Foucaulta, Levinasa itd. Tako da: »**A priori** lahko trdimo, da v vsakem stavku in v vsakem sistemu semiotičnih raziskav... najdemo skupaj obenem metafizične predpostavke in kritične motive.« (SiG) Tako pridemo do popolnega ‚relativizma‘: »V tem pogledu je nujno vse dvoumno.« (SiG) Privid zrcala je nujen, hkrati pa je tekstualnost ‚pogoj pomena. Zato Derrida kljub temu, da »našo dobo« razume kot dogodek »razsrediščenja«, da celo govori o »prihajajoči epohi razloke« (G), ne pristane na »epistemološki rez«:

»Ne verjamem v odločilni prelom, v »epistemološki rez«, o čemer se danes pogosto govori. Zareze se zmeraj znova usodno vpisujejo v nekdanje tkivo, ki ga je treba še naprej brez konca razstavlјati.« (SiG)

‚Slaba neskončnost‘, katere mejo nakaže sledeče: Če je sled »v nekem nezaslišanem smislu v svetu«, če je s tem zgubljena razsežnost Simbolnega kot **Drugega**, ki — kot njuna vmesnost/istost — ‚drži narazen‘ mišljenje in bit, saj sled pomeni, da »prelom med zavestjo (notranjo ali zunanjo), percepcijo in »svetom« najbrž ni možen« (G), tedaj se mora znova zastaviti vprašanje Reelnega, »sveta«, to pa kot vprašanje odnosa razloke do (navidez ali ne) zunaj-jezikovne ‚realnosti‘:

Temeljno vodilo ostane še vedno, da branje teksta »ne more legitimno prehajati skozi tekst proti neki drugi stvari, kot je on sam, proti nekemu referentu (metafizični, zgodovinski, psiho-biografski realnosti itd.), ali proti označencu zunaj teksta, katerega vsebina bi mogla imeti, bi bila mogla imeti mesto zunaj jezika, se pravi v pomenu, ki ga tu dajemo tej besedi, zunaj pisanja nasploh.« (G) Toda če »**zunaj-tekst ne obstoji**« (G), tedaj to ne pomeni ‚zaprtosti v jezik‘, marveč že »v tem, kar imenujemo realno življenje... ni bilo nikdar ničesar drugega kot pisanje; ni bilo nikoli drugega kot nadomestila, substitutivni pomeni, ki niso mogli vznikniti drugje kot v verigi diferencialnih napotil« (G).

Drugače povedano, ni zunaj-teksta, ker je že sama ‚realnost‘ strukturirana iz razloke, kot veriga sledi/napotevanj (zato lahko Derrida govori o politični razloki (problem politične re-prezentacije) itd.). Na tem mestu bi lahko govorili celo o Derridajevem padcu v ‚ontologizem‘, zato kljub tematizaciji zrcala Derrida dojame Heideggrovo jasnino in Lacanov falos kot transcendentalnost — ker je pri njem že zgubljena lastna raven Drugega, ki kot razpor ‚drži narazen‘ mišljenje in bit, mu pač lahko falos nastopi zgolj kot transcendentalni označevalec: vsrediščenje raztrositve/razloke. Kako tedaj misliti razmerje med ‚jezikovno razloko‘, glas/zavest deluje kot njen zabris, in ‚ne-jezikovno razloko‘, med jezikom (ne kot sistemom znakov, marveč v »infrastrukturnem pomenu«) in ‚obča sceno‘?

Za Derridajevo lastno podvzetje se **zdi**, da izhaja iz omejenih polj, ki so definirana kot polja »ideologije« (filozofija, znanost, literatura itd.), zato navidez ne meri na nekakšno učinkovitost, ki bi bila **neposredno obča**; toda če se iz njegove tematizacije odnosa med transformiranim pojmom »infrastrukture«, katere **obči tekst** ne bi več bil »učinek« ali »odsev«, in transformiranim pojmom »ideološkega« nalaga »nova definicija odnosa **določene**ga teksta ali označevalne verige do svojega zunaja, do svojih učinkov reference itd. ... do »realnosti« (zgodovina, razredna borba, produkcijski odnosi itd.), se ne moremo več zadovolјiti s starimi razmejitvami in pravtako ne s starim pojmom regionalne razmejitve. V aktualnem razmajanju se proizvede pre-vrednotenje odnosa med obćim tekstom in tem, za kar mislimo, da je

v obliki realnosti (zgodovinske, politične, ekonomske, seksualne itd.) preprosti zunaj, na katerega se lahko nanašamo, govora ali pisanja, pa naj bo ta zunaj v preprostem položaju vzroka ali preprostem položaju akcidence. Navidez preprosto »regionalni« učinki tega zamajanja imajo torej hkrati ne-regionalno odprtost, rušijo svoje lastne meje in teže k temu, da bi se artikulirali z občo sceno na nove načine, brez prevzetnosti obvladovanja.« (Pro)

Toda premislek te ‚posredovanosti‘ ostane **najavljen**, dejansko pa **odložen** — vse analize ostanejo na ravni »jezika v infrastrukturnem pomenu«, in sam Derrida pravi o netematiziranosti teh vprašanj, da njih belina zaznamuje »to, kar je za narediti« (Pro) — točneje, govori o netematiziranosti temeljnega sklopa Marxove misli, saj ni težko ugotoviti, da gre ob vprašanju te ‚posredovanosti‘, ki naj razbije stare meje regionalnosti, v bistvu za vprašanje odnosa do **marksizma**, ki premisli vpetost jezika v družbeno totalnost. In mar to ne pomeni, da moramo v tej belini videti slepo pego samega Derridajevega teksta, ki je — kot vsak tekst — »nujno... sistem pisanja in branja, o katerih vemo **a priori**, toda samo zdaj in z nekim vedenjem, ki ni enotno, da se razporejata okoli svoje lastne slepe pege« (G). Da torej ne gre za belino, ki naj jo pač zapolni prihodnji razvoj misli, marveč za »ne-videno, ki odpira in omejuje vidljivost«, kar pomeni, da je vse, kar Derrida vidi, v svojem načinu vidljivosti določeno iz te beline kot beline, da bi njena zapolnitev zrušila celotno polje tega, kar Derrida vidi, saj zgolj kot ne-vidna odpira vidljivost; drugače povedano, odložitev tematiziranja te ‚posredovanosti‘ je kot odložitev konstitutivna za njegovo misel. (26)

Belina, ki šele odpre samo Derridajevo razumetje belin, tj. tega, da se vsak tekst organizira okoli lastne slepe pege; iz njega se poda Derridajeva že orisana ‚strategičnost‘ (: nikoli nismo povsem izstopili iz tira/kroga metafizike, **ker** smo že zmeraj zunaj njega, ker je pogoj tira/kroga njegova lastna pre-tiranost); iz kroga/tira metafizike bi izstopili v tekstu, ki se ne bi organiziral okoli lastne slepe pege. Zato je misel, ki sicer izhaja iz Derridajeve, ki pa to belino domisli, nujno marksistično usmerjena, hkrati pa (ker je ta belina konstitutivna za samo njegovo razumetje belin, tj. ‚strategičnost‘) pristajajoča na epistemološki rez.

‚Slabo neskončnost‘, v kateri pristane Derridajeva **filozofična** kritika ideologema znaka, skuša preseči Julia Kristeva z zasnutkom semiotike kot **znanosti**, ki »obravnava tekst **kot produkcijo in/ali kot transformacijo**«, tj. ki si prizadeva »formalizirati prej **strukturacijo** kot pa strukturo« (S). Ker gre za znanost, odpade Derridajeva ‚slaba neskončnost‘ strateške dekonstrukcije metafizike, kjer si moramo orožje kritike sposojati od samega kritiziranega, in Kristeva lahko privzame Althusserjev pojem epistemološkega reza, s katerim se vzpostavi znanost v osvoboditvi od negaciji danega ideološkega polja. To ideološko polje nastopi pri Kristevi kot sam (lingvistični) strukturalizem, znanost o strukturi komunikativnih izjav, strukturi ‚menjave‘ smisla, kateremu Kristeva (v skladu z Althusserjevo »marksistično spoznavno teorijo«) očita značitev **realnega objekta in objekta spoznanja**, tj. produkta teoretske prakse, torej **empirizem**: realni objekt semiotike so dane **izjave** kot sredstva komunikacije, v katerih je spregledan njihov produkcijski proces, in strukturalna lingvistika skuša po empirični poti odkriti njihove zakonitosti, s čimer ostane zavezana empiričnemu **izjavnemu** redu. Objekt spoznanja semiotike pa je sam tekst, tj. nikoli empirično dani modeli označevalne **prakse**. Tako

ločimo dvoje ravni: diskurzivno **izjavo** in tekst kot proizvajajoči proces **izjavljanja**:

»1. Organizem, za katerega gre, obravnavamo kot **diskurz**, ki ga komunicira družba in ki dolguje svoj pomen prav tej komunikaciji; kot takega ga je mogoče opisati s strukturalno lingvistiko.

2. Označevalno prakso, ki se je lotevamo, lahko gledamo prej kot proces produkcije smisla kakor pa kot diskurz, se pravi kot **objekt menjave** med pošiljateljem in prejemnikom. Drugače rečeno, našo »označevalno prakso« bi lahko proučevali ne kot že ustvarjeno strukturo, temveč kot **strukturacijo**, kot nekakšen aparat, ki proizvaja in transformira smisel, preden je ta že ustvarjen in dan v obtok. ... Ne da bi hoteli zvesti tekst na govorjeno besedo, ga bomo, opozarjajoč na to, da ga ne moremo brati izven jezika, definirali kot trans-lingvistični aparat, ki redistribuira urejenost jezika, s tem da postavlja komunikativno, na neposredno informacijo usmerjeno besedo v odnos z različnimi tipi prejšnjih in sočasnih izjav. Tekst je torej **produktivnost**, kar pomeni: 1. njegov odnos do jezika, v katerega se vmešča, je redistributiven (destruktivno/konstruktiven) in v skladu s tem je bolj dostopen skozi logične in matematične kategorije kot skozi čisto lingvistične; 2. je permutacija tekstov, inter-tekstualnost: v prostoru nekega teksta se več od drugih tekstov prevzetih izjav križa in nevtralizira.« (S)

Kot primer izberimo Eliotovo **Pusto deželo**; izbor nikakor ni ‚poljuben‘: s tem, da je sam ‚avtor‘ priključil opombe kot integralni del pesnitve, je bila predrta zapora, ki zakriva vpogled v ‚produkcijski proces‘ nastanka pesmi. Kar seveda ne pomeni, da lahko te opombe (napotevanje v dela, skozi katerih pisanje/branje, transformativno prakso je zrasla pesem) vzamemo ‚neposredno‘: vzeti jih moramo dobesedno kot ‚integralni del pesnitve‘, tj. v njih ni izrečena Druga Scena, ki jo (kot neizrečeno) prinaša pesem (če bi bila izrečena, pesem sploh ne bi bila potrebna), marveč le (psihoanalitično rečeno) ‚dnevni ostanki‘, skozi katerih transformacije spregovori v njih Drugi. Prevara opomb leži v tem, da z napotevanjem v ‚dnevne ostanke‘ celo zabrišejo pot do Druge Scene; Eliot pravi npr. o verzih 359—365:

»Naslednje verze je inspiriralo pripovedovanje neke antarktične ekspedicije. ... govorili so, da je skupina raziskovalcev, ki je bila že na kraju svojih moči, imela konstanten privid, da je z njimi **še član več**, kot pa so jih dejansko lahko naštel.«

Druga opora je biblija: dva Učenca sta na poti v Emaus srečala vstalega Kristusa, ki se jima je pridružil, ne da bi ga prepoznala. Izjavljeni verzi zadobe svojo razsežnost šele iz tega dvojnega nanosa: bog je v današnjem svetu zgolj iluzija izčrpanih ljudi, so torej **berljivi** šele iz dvojne vertikale, ki se naloži na horizontalno izjavno danost. Berljivi in ne zvedljivi nanjo: ‚Pravi‘ Drugi ni Kristus, Ime Božje, marveč **sam Drugi**, falos, ki bo podal pusti deželi plodnost, ki je kot manjkajoči (označevalec manka) zmeraj še pridodan označevalni artiklaciji.

Pisanje/branje, ki se dogaja predvsem kot branje drugih tekstov (The sound of horns and motors which shall bring / Sweeney to Mrs. Porter in the spring. je transformacija Daya iz Parliament of Bees: A noise of horns and hunting which shall bring / Actaeon to Diana in the spring.). Nadaljnji korak je v tem, da postane pesem transformativna glede na samo sebe ali druga dela ‚istega avtorja‘, s čimer se zruši razumevanje pesmi kot zaključene celote: za njeno berljivost je konstitutivna samodestrukcija/produkcija ‚avtorjevega‘ lastnega pesniškega korpusa. (27) Toda to branje ni omejeno na drugo poezijo, dogaja se kot rušenje pregraj ‚zvrsti‘: transformacija vsakda-

nje konverzacije (My nerves are bad to-night. Yes, bad. Stay with me.) ali celo otroškega pripovedovanja (And when we were children, staying at the arck-duke's / My cousin's, he took me out on a sled, / And I was frightened.), tako da ne moremo več, točneje: da postane **nesmiselno** ločiti v pesmi ,citate' od ,originalnih verzov': pesem kot taka se dogaja na ravni transformativne prakse, procesa branja/pisanja; kar ne pomeni, da ,ni ničesar originalnega': njena ,originalnost' (v kolikor je ta termin še smiseln) leži v specifičnem **načinu** transformativne prakse. Različne označevalne prakse moramo razlikovati po različnih ,produkcijskih načinih' predelave, ki stopijo na mesto duhovnih struktur itd. — tako da se odpre polje raziskave zgodovinskih epoh kot različnih ,produkcijskih načinov' označevalne prakse (iz tega stališča je Kristeva že obdelala prelom iz srednjega v novi vek (28)), ki hkrati določajo vsakokratno ,ideološko' razumevanje ,jezika'. (29)

Toda pri Eliotu ostane ta ,produktivnost jezika' še ,nedomišljena', še ni ,zavestno prakticirana' (zadostuje vpogled v njegove eseje): transformacija v glavnem deluje kot ,kontrast', ki naj poudari ,pustost sodobnosti' (predelava Day); vertikalna naloženost, hkratno branje se v križanju ne ,nevtralizira', marveč vzpostavi hierarhično napetost. Odločilni prodor na angleško področje zaznamuje Joyce, avtor, za katerega se je večkrat reklo, da ,nima **lastnega** stila': ves se dogaja kot ,transformirajoče ponavljanje', pre-pisovanje. Prebiti je treba ustaljeni način branja Uliksa kot poizkusa, ujeti ,tok zavesti' (nesmiselna, iz psihologistične ravni, ki jo Joyce ravno prebije, zastavljena naloga), temveč je treba reči, da je (tako kot je npr. poglavje, napisano v dramski obliki, branje/pisanje dramskih tekstov) ,notranji monolog' parodija, čeprav svoja lastna; parodija, ki paradoksalno ne potrebuje kot opore ,lastnega stališča', parodija torej, ki oponaša ,kar tako', kot tok transformirajoče mašine brez ,namena/smisla'. Šele od tod postane razumljivo Finnegans Wake: Gre za čisto transformativno prakso, ki nima nobenega ,smisla' (nesmiselno je vprašati, ,kaj je avtor hotel s tem povedati', marveč obratno:), saj se prav skozi to prakso, ki vnese v paradigmo produkcijske operacije (ki »vzpostavlja relacije«) proizvede smisel; inter-tekstualne operacije pri Joycu nimajo ,pomena', temveč so čista transformirajoča mašina, ki šele ,iz sebe', ,povrh vsega' proizvede pomen. (30)

Od tod dobi Kristeva nastavek za kritiko Lacana: kljub prodoru v proces izjavljanja je Drugi pri njem še pojmovan ,fetišistično', kot Druga **Scena**, resda ne subjekt, toda **Mesto**, Drugo Mesto, na katerem se artikulira izrinjena **označevalna** veriga; proces izjavljanja/naddoločanja se mu še ni pretvoril v samo transformativno prakso: Tudi Lacana lahko beremo tako, da označevalec v svojem izrinjenem, drugem vpisu nastopi šele skozi navezavo na lastno metaforo (tu ne gre le za simptome: Drugi vztraja na Drugi Sceni in nastopi v belinah prve scene krparije, toda naddoloča tudi drsenje označenca prve scene), kljub temu pa je izrinjen **označevalec**, medtem ko ostane pri Kristevi izrinjen proces izjavljanja, tj. ,zgolj' same operacije navezave na brano, skozi katere dobi označenec svoje razsežnosti. Lacan lahko očita Kristevi, da se tako proces izjavljanja skrči zgolj na predelavo ,dnevni ostankov', da pa ne zmore zajeti ravni Drugega, ki spregovori v njih, ki naddoloča te premestitve, kajti delo sanj je vselej dvojno: skozi pre-delavo se ,dnevni ostanki' pretvorijo v metaforo izrinjene označevalne verige. Po drugi strani pa gre Lacanu še zmeraj za to, da bi našel ,izvirni tekst nezavednega', četudi so njegovi ozna-

čevalci dvojno vpisani, in prav to zaznamuje njegovo mejo: zavezanost ravni označevalca, zaradi česar se proces izjavljanja ‚fetišizira‘ v Drugega, Drugo Sceno označevalcev: **Sceno**, tj. območje **re-prezentacije**. Zato označevalna igra še ni razsrediščena, obvladuje jo manko kastracije, zato za vso slastjo pisanja odmeva tesnoba: odrezanost od druge Scene Drugega je rezultat tega, da se zaradi zavezanosti redu označevalca, re-prezentacije, produktivnost teksta pokaže na način **označevalne** artikulacije.

Vseeno — mar tu ne gre znova zgolj za staro strukturalistično načelo, da dobi horizontalna sintagmatska veriga pomen šele iz paradigmatških opozicij, ki se vertikalno nalagajo nanjo? Mar ne gre zgolj za njegovo ‚radikalizacijo‘, ko naj se zaobseže ‚konkretno nihanje označenca‘? Tu lahko na drugi ravni le ponovimo Derridajeve argumente: Strukturalizem briše lastno produktivnost jezika, pri pisanju/branju kot semiotični praksi pa možnosti transformacije ni mogoče zaobjeti v vnaprejšnjo paradigmo: površinsko dejanje izreka-izjave dobi svojo označevalno razsežnost iz inter-tekstualne operacije, transformacije branega teksta, ki se seveda v samem aktu govora — kot proces izjavljanja — spregleda. **Dana** sta le **izjava** ter njen **označenec**. Tako je ta operacija **produktivna** — saj pomeni **samo vzpostavitev relacij**, ki podajo pomen; šele skoznjoo se pomen **proizvede**. Neposredno gledano je seveda dan par označevalec-označenec, tj. izjava; strukturalizem, ki se omeji na raziskavo **izjavne strukture**, opazuje jezik kot sistem menjav in raziskuje logično vnaprejšnja pravila menjav. Zato a priori spregleda transformativno prakso, ki šele strukturira strukturo. To intertekstualno operacijo imenuje Kristeva **anaforo**, gesto, ki vzpostavlja relacije; že Tesniere jo je definirjal kot »dodatno semantično povezavo, ki ji ne ustreza nobena strukturalna povezava«, tj. ki se je ne da zvesti na strukturo kot paradigmo, ker se strukturalni ureditvi pridodaja, jo destruiira/konstruiira, transformira: »razsežnost, ki **dopolnjuje lingvistično strukturo** ... ki transformira jezik v tekst, komunikacijo v produkcijo« (S).

Na mesto strukturalističnega razlikovanja sintagme in paradigme, govora in jezika, stopi razlika **fenoteksta** (formula/površina/ostanek) in **genoteksta** (porojevanje/prostornina/proizvodnja): »**Površini** fenoteksta priklopi genotekst **prostornino**. **Komunikativni** funkciji fenoteksta postavi genotekst nasproti proizvodnji pomenjanja.« (S) Fenotekst, to je »ostanek«, produkt označevalnih operacij, veriga teksta v običajnem pomenu: pozitivno-fenomenalno dan sklop znakov (označevalcev/označencev), primerljiv z enigmatsko »formulo«, ki jo proizvede »delo sanj«, In **pogoj** branja je, da spregledamo ‚produkcijski proces‘ fenoteksta, da — vsaj na površini — linearno sledimo označevalni verigi in hkrati neposredno uporabimo njene označence. (31) V površinski dvojnosti označevalec/označenec ostane torej spregledan prav genotekst: ‚sistem relacij‘, ‚inter-tekstualne operacije‘, po katerih se fenotekst navezuje na ostale tekste, po katerih je pisanje, katerega »ostanek« je fenotekst, vselej že destruktivno/konstruktivno branje drugih tekstov. V tem pomenu pravi Kristeva, da doda genotekst površini fenoteksta prostornino: površini neposrednega odnosa označevalec/označenec doda ‚sistem relacij‘, točneje: **operacij**, ki vzpostavljajo te relacije, skozi katere je šele fenotekst v svoji označevalni ‚vrednosti‘ berljiv. Tedaj je genotekst mesto, od koder moramo razumeti učinek MANA; ta učinek zaznamuje naddoločeno označevalca. **Genotekst naddoloča fenotekst**. Naddoločeno skozi inter-tekstualne operacije — to je slepa pega strukturalizma, ki meri zgolj na



(strukturalno) **določeno**. ‚Lebdečo večznačnost‘ označenca moramo torej razbrati kot ‚učinek‘ teh ‚operacij‘, pri čemer je važno, da jih definiramo kot **označevalne, tekstualne** operacije; s tem jih ločimo od asimbolnega ‚konteksta‘, kot tudi od »trume ‚vplivov‘, ‚virov‘, ‚izvirov‘« (Barthes), kar pomeni, da je razlaga z ‚vplivi‘ in ‚viri‘ vselej že nadomestna formacija, ki naj zapolni belino, pomanjkanje pokaza inter-tekstualne »prekoračitve« (Sollers).

Feno-in geno-tekst si torej pripadata: Označenec je dan edino kot označenec feno-tekstualnega označevalca. Ker pa pomeni geno-tekst transformativne operacije, tudi v sebi že predpostavlja feno-tekst, saj nastopa kot njegova transformacija: Feno-tekst se giblje na relaciji 0-1, laž-resnica; osnovna enota geno-teksta pa je 0-2, tj. z geno-tekstom nastopi destrukcija/konstrukcija gramatske strukture feno-teksta, njegove Paradigme, koda: kot vzpostavljanje para-gramatskih relacij (ki presegajo dano gramatiko) pomeni geno-tekst stalno kršitev koda, restrukturacijo strukture. Osnova geno-teksta je ambivalenca, dvovrednost, hkrati-dvoje, se pravi vzajemna destrukcija/konstrukcija, ki dobi svojo razsežnost šele iz hkratnega branja transformiranega koda; čas geno-teksta zato ne more biti sedanjik: sedanje-prisotno je bivajoče v svoji istovetnosti, na relaciji 0-1, saj je sama definicija sedaja, da v njem ne more biti ‚oboje hkrati‘. Kako torej misliti odnos feno- in geno-teksta? Ker dobi feno-tekst označenca šele skozi operacije geno-teksta, je **zrcalo/ekran**: označenec feno-teksta zrcali geno-tekstualne operacije (saj se prav v označencu v znak vpiše njegova relacija do ostalih znakov), hkrati pa jih zakriva, so v njemu nujno spregledane. Feno-tekst je kot zrcalo/ekran odprta ‚četrta stran‘, skozi katero se tekst neprenehno pre-pisuje, transformira; njegov čas, čas re-prezentirane izjave, označevalca/označenca je sedanjik, medtem ko se geno-teksta ne da re-prezentirati, saj sestoji zgolj iz transformativnih operacij, zato je njegov čas ‚predsedanjij‘ (plus-que-présent), ne pa pretekli: pretekle so zgolj feno-tekstualne izjave, ki jih transformira geno-tekst.

Površina ekrana zrcali v prisotno-sedanjo izjavno strukturo označevalca/označenca proces njegove strukturacije, ‚predsedanjij‘ produkcijski čas, pri čemer geno-teksta **ni nikjer drugje**, nima (tudi iz »dvojnega vpisa« ne) svoje druge Scene, drugega Mesta: so le prihajajoče/bivše anaforične operacije, katerih edino **mesto** pisanja in branja je sam feno-tekst — geno-tekst se vzpostavlja skozi feno-tekstualno zrcaljenje, v katerem zaznamuje njegovo naddoločeno, vertikalno naloženost anafore, skozi katero zdrzne označenec. To mesto (zrcalna površina) pomeni mesto istovetnosti prisotnega/bivajočega, kjer označevalec izreka **istovetno** bivajoče. Na tem mestu se vzpostavi subjekt izjave, istovetni subjekt samozavedanja. Toda ker je feno-tekst naddoločen, je konstitucija subjekta podvržena lastni dekonstituciji, saj se v anaforični relaciji 0-2, kjer se koda vzajemno ničita, nič tudi subjekt izjave. (32) Kristeva naveže to ničenje subjekta skozi ničenje kodov na budizem: subjekt pisanja je tako ‚ničelni subjekt‘, pisanje je mogoče le skozi izkustvo nirvane, kjer gre prav za ničelno točko vzajemnega zničenja opozicij. Ker pa je osnovna matrica Simbolnega diadična, lahko (kar so storili že sami budisti, ko so nirvano vezali na izkustvo »ničnosti znakov«) nirvano interpretiramo kot zničenje Simbolnega, reda Označevalca: nirvana bi bila mir izstopa iz simbolnih opozicij, tj. točka, ko namesto označevalne diade (ali-ali) stopi ‚hkrati dvoje‘; kot taka je seveda a priori izključena iz površine feno-teksta (zastorja »maja«). Z drugimi besedami, nirvana pomeni

zničenje same **želje**, ki se situira v označevalno prakso. Ker je geno-tekst druga stran (0-2) označevalne alternative 0-1, s tem pa mrtvi tok želje, višek mašine nad željo, lahko v tem prepoznamo implicitno kritiko Lacana: le-ta ostane zajet v diadično logiko označevalca (ali-ali), tekst pa obratno prekorači Simbolno kot diadično strukturo, njegova vključitev v Reelno je ‚legitimna‘, izstop iz brezna kastracije imanenten. Ker pa je tako ukinjena razsežnost Drugega, je v svoji ostrini zamajan tudi razcep na subjekt izjavljanja in subjekt izjave: nadomeščen z dvojico subjekta izjave (istovetnega jaza) in ničelnega subjekta pisanja; tu pa je (kot bi lahko odvrnil Lacan) zabrisana lastna raven subjekta izjavljanja kot želje incesta, ki ni **niti Ena** (istovetnost zavestnega jaza) **niti Niča** (nemogoči Užitek), in ga prav ta vmesnost ohrani kot želečega. In res, pri Kristevi manjka tematizacija subjekta izjavljanja kot nezavedne želje, prav za zničenje kate gre v nirvani: kljub temu, da Kristeva veže geno-tekst na delo sanj, nezavednega pri Freudu, ko se naslanja na njegovo izjavo, da v nezavednem ne velja zakon protislovja, ter na mesto, ko pravi, da delo sanj »zgolj transformira«, s čimer implicitno obtoži Lacana za ‚imperializem‘, tj. za to, da nezavedno dojamemo na način izjavne strukture, kljub temu je v geno-tekstu dosežena **hkratnost**, zaradi česar je »hors-temps« (S), subjekt brez časa pa je subjekt brez želje, torej ne-subjekt, ničelni subjekt. Ta hkratnost seveda nikoli ne more prodreti v feno-tekst, kjer ostane označevalna artikulacija alternativna, časujoča, tj. kjer je paradigmatska alternativa vselej časovno-sintagmatsko razpršena. Toda mar prav to nujno ne odpre **želje hkratnosti, brez-časnosti**? Mar ni ta brezmejna **želja** tista, ki sicer ostane izrinjena (ker ogroža istovetnost jaza), ki bi jo pa izpolnjena hkratnost zničila, in ki se zato lahko artikulira le na drugi Sceni označevalca? In mar ni ta želja prav želja **pisanja**, ki nas žene v stalno de-konstruiranje kodov, pri čemer na površini hkratnosti nikoli ne dosežemo, ostane vselej **odložena, tj. časena**? Prava ločnica tedaj morda ni več niti med subjektom izjavljanja in subjektom izjave, niti med slednjim in ničelnim subjektom, marveč med subjektom (izjavljanja ter izjave) in ne-subjektom, subjektom **želje** in **ničelnim** subjektom. V jedru gre znova za vprašanje, kako se geno-tekst (hkratnost) zrcali/briše/časí v feno-tekstu; za njegovo zastavitev povzemimo že rečeno:

»Ne da bi bil na »izviru« govora, izključujoč samo vprašanje izvira, izdolbe tako (poetski, književni ali drugi) »tekst« na površini besede navpičnico, kjer se nahajajo modeli tega **pomenjanja** /signifiance/, ki jih reprezentativni jezik **ne pripoveduje**, čeprav jih zaznamuje. To navpičnico doseže tekst s stalnim delom na označevalcu: zvočni vtisk, ki pri Saussuru obdaja smisel, označevalec, ki ga tu moramo misliti tudi v pomenu, ki mu ga je dala lacanovska analiza. / S **pomenjanjem** označujemo to **delo** razlikovanja, razslojevanja in konfrontiranja, ki se prakticira v jeziku in odlaga na črto govorečega subjekta komunikativno in gramatikalno strukturirano označevalno verigo. **Semanaliza**, ki naj v **tekstu** raziskuje pomenjanje in njegove tipe, mora torej prekoračiti označevalec, /hkrati/ s subjektom in znakom, tako kot gramatikalno organizacijo diskurza, da bi dosegla področje, kjer se zbirajo **kali** tega, kar bo v prisotnosti jezika **pomenilo**.« (S)

Četudi je Lacanu priznано posebno mesto, četudi je že pravi predmet psihoanalize **delo** sanj kot specifične **transformativne** prakse, tj. predelovanja, od koder Kristeva poimenuje svoje podvzetje, ki naj (tako kot psihoanaliza prekorači proces izjave v proces izjavljanja) prekorači red pomena, odnosa označevalca do označenca, v red pomenjanja, ki ga porojeva in se v njemu zgolj odlaga, **semanaliza**; kljub temu Lacan še ne prekorači zapore Znaka: Bistvena je pri tem

raven Simbolnega **kot Drugega**; od tod dobi šele pomen njegova zenačitev sintagme z označencem in paradigme z označevalcem. Bistveno je torej to, da subjekta nikoli ni na mestu ‚koda‘, paradigme, označevalne artikulacije, saj **mu je paradigma vselej dana le kot časovno razpršena, tj. skozi sintagmo**; zato je obsojen na časujoče izmenjevanje alternativnih členov paradigme, kjer mu je v časovni razpršenosti od alternativnega, odsotnega člana dan le njegov vpis v prisotni označevalec — **označenec**. Označenec je tako krparija, ki naj zapolni brezno neizpolnitve **hkratnosti** alternativnih členov — njih hkratnost, paradigma ostane vselej in nujno **drugje**, sam označevalec (ki je **označevalec** šele kot člen paradigme) ostane **drugje**, in to, kar je od označevalca (tj. označevalne artikulacije) danega, je zgolj označenec. Hkratnost, označevalec, paradigma je vselej drugje, je **Drugi**, ki seveda ureja, določa pomenskost označenca: pomen sintagme določa paradigma. Ničelni subjekt kot subjekt brez želje **bi bil na mestu Drugega**, kajti želja se vmesni prav v vmesni prostor izmenjevanja (ugodje označevalne igre poda izmenjevanje, ne pa označevalec prisotnosti: ‚metafizika‘ leži prav v tem, da se hoče znotraj alternacije (prisotno/odsotno, **Dobro-Zlo**) ‚pozitivni‘ označevalec (Dobro) iztrgati igri alternacije in ga vzpostaviti kot člen, ki zaobseže Celoto: **Vrhovno Dobro**, v katerega naj bi se prenesla vsa teža ugodja, s čimer se zabriše, da je /Vrhovno Dobro/ že ‚metonimija‘ smrti, zničenja označevalne alternacije), in zničenje izmenjevanja z dosego hkratnosti, paradigme, mesta Drugega, seveda zniči željo: brezno tega izmenjevanja kot pra-potlačitve je seveda neznosno, zato nastopi krparija metafizike, ki (kot že rečeno) prenese težo Ugodja v ‚pozitivni‘ člen alternacije. Subjekt izjavljanja je torej izključen iz mesta paradigme, Simbolnega, in v sintagmatski verigi se oblikuje krparija označenca, kjer je ne le pra-izrinjena, marveč izrinjena, tj. kjer se ne alternira, paradigma označevalca, katerega označenec je **Vrhovno Dobro**; ta izriv paradigme, v katero je zajeto samo **Vrhovno Dobro**, poda privid, kot da je **Vrhovno Dobro** izvzeto označevalni artikulaciji, hkrati pa poda ‚energijo‘ stalnega prenašanja, ‚meta-foriziranja‘ izrinjene paradigme. Vse ‚gramatikalne‘ paradigme so torej že prenos, meta-fora. Kje je tedaj prelom Kristeve, saj je tudi pri nji hkratnost iz površine feno-teksta izrinjena? V tem, da sam geno-tekst nima več značaja Drugega, označevalca/paradigme, subjektovega »transcendentalnega mesta« (E), kot nekje uide Lacanu: Razlika paradigme glede na časovno razpršenost sintagme, dostopne subjektovemu »doživljenemu«, ta razlika določa njeno razsežnost reda Označevalca kot Drugega, po tej razliki ostane Lacan hkrati zaznamovan s strukturalizmom, katerega bistveni vpogled je, da je paradigma kot struktura glede na subjekta vselej drugje (seveda: ne da bi pri tem tematiziral mesto samega subjekta glede na paradigmo): temeljna ‚nezavednost‘ paradigmske opozicije, ki nam je dana le skozi časovno izmenjevanje, četudi se je ‚zavedamo‘ v sintezi ‚spomina‘, torej ‚nezavednost‘ v pomenu, da je nikoli ni na mestu same zavesti, ker je zavest vselej časujoča, paradigma pa je sinhrona, **ta** nezavednost je pogoj ‚prave‘ nezavednosti, ko prav v sintezi ‚spomina‘ sledimo označevalni verigi, od katere vsak člen pripada **lastni** paradigmi, ki seveda ostane nezavedna zaradi usmerjenosti naše pozornosti na odtekajoče in pritekajoče sintagmatske označevalce. Lahko bi torej rekli, da pomeni Lacanov obrat zgolj premislek mesta subjekta v strukturi kot paradigmi, ki (četudi jo zadene že opisana premena) ohrani temeljno naravo po opozicijah organizirane sinhrono označevalne artikulacije, in od tod

tudi uvidimo, zakaj je Drugi, Označevalec, hkrati mesto Užitka: je edino mesto, na katerem sta člena opozicije razločena in hkratna (ker gre za sinhroni red razlik), kjer se ali-ali ujema z in-in. Pri tem je torej, četudi so paradigme naložene druga na drugo, četudi je zrušen red vseobsegajoče Paradigme (saj se same paradigme razločujejo), ohranjen red Simbolnega, Označevalca kot subjektivega »transcendentalnega mesta«, mesta **resnice**, ki seveda vselej ostane **drugje**, zato subjekt ni več transcendentalni subjekt. To »transcendentalno mesto« ni, četudi subjektu uhaja, 'objektivno', marveč je (kot mesto resnice samega subjekta) Drugo Mesto, ki (kot »transcendentalno«) ureja ves odnos subjekta do sveta, odpira v njuni razliki subjekta in bivajoče. To »transcendentalno mesto« označevalne artikulacije je seveda v svoji Drugosti z nastopom Vrhovnega Dobra izrinjeno: kajti z iztrgatvijo Vrhovnega Dobra redu označevalca 'pade cela veriga', saj Vrhovno Dobro 'utemelji' celoto, s čimer preostala artikulacija zgubi svojo razsežnost »transcendentalnega« in hkrati Drugega. Drugo Mesto tedaj ni Reelno, marveč subjektu vselej nedostopna točka Užitka. Kakšen pomen ima torej kritika (zapore) znaka s strani Kristeve? Ker se pri Lacanu vključitev v označevalno verigo neposredno veže na simbolno kastracijo in na to navezujočo zavezanost subjekta redu Simbolnega, od koder je Reelno opredeljeno kot nemožno, se nam bo vprašanje konkretiziralo, če ga začasno nadomestimo z vprašanjem razmerja teksta do reelnega, npr. »socialne realnosti«, in drugo stranjo tega istega vprašanja: če je »tekstualna vsa označevalna praksa, ki na vseh ravneh feno-teksta (v njegovem označevalcu in označencu) realizira **proces rojevanja označevalnega sistema**, ki ga afirmira«, z drugimi besedami praksa, ki tudi na ravni feno-teksta izreka genotekstualni proces, ki ga pomenjanje sicer zgolj izvršuje, ki se torej **zaveda** procesa svojega porojevanja, kako je ta praksa sama, in semiotika kot njena teoretska praksa, **zgodovinsko mogoča**? Tu moramo navesti daljši, a odločilni odlomek:

Pomenjanje kot delo razločevanja »zamaje utrjene zakone diskurzov in predstavlja ugodno področje za razumevanje novih diskurzov. Dotakniti se tabujev jezika z redistribucijo njegovih gramatikalnih kategorij in predelavo njegovih semantičnih zakonov pomeni torej tudi dotakniti se družbenih in zgodovinskih tabujev, toda to pravilo vsebuje tudi neki imperativ: rečen in komuniciran **smisel** teksta (strukturiranega feno-teksta) **govori in reprezentira** to revolucionarno akcijo, ki jo pomenjanje **izvršuje**, pod pogojem, da najde svoj ekvivalent na sceni družbene realnosti. Tako se tekst z dvojno igro: v materiji jezika in v družbeni zgodovini, **postavlja** v reelno, ki ga porojeva: tvori del širokega procesa materialnega in zgodovinskega gibanja, če se ne omeji — kot označenec — na samoopisovanje ali pogreznitev v subjektivistično fantazmatiko. / Drugače povedano, ker tekst ni tisti komunikativni govor, ki ga kodificira slovnica, se ne zadovolji s tem, da **reprezentira-označuje** /signifier/ reelno. Tam, kjer označuje-pomeni, v tem odgvođenem /déalé/ tu prisotnem učinku, kjer reprezentira, participira na gibu /la mouvance/, na transformaciji reelnega, ki ga spozna v trenutku svoje ne-zaprtnosti /non-cloture/. Z drugimi besedami, ne da bi bil podoben nekemu fiksnemu reelnemu, ne da bi ga hlinil, konstruira gibljivi teater njegovega gibanja, h kateremu prispeva in katerega atribut je. Transformirajoč materijo jezika (**njeno logično in gramatikalno organizacijo**) in prenašajoč vanjo razmerja družbenih sil zgodovinske scene (v svojih **označencih**, ki jih ureja **položaj /le site/ subjekta** komunicirane izjave), se tekst v razmerju do reelnega dvojno veže — bere: na jezik (odgvođen in transformiran), na družbo (s transformacijo katere **soglašja**). Če moti in transformira semiotični sistem, ki ureja družbeno menjavo, in hkrati razporeja v diskurzivne instance aktivne instance družbenega procesa, se tekst ne more konstruirati kot znak niti v prvem niti v drugem obdobju svoje artikulacije, niti v svojem skupku. Tekst ne **imenuje** niti ne **določa** neke zunanosti; /marveč/ označuje kot **atribut (sklad) /accord/** to heraklitovsko mobilnost, ki je ni mogla dopustiti

nobena teorija govora-znaka, in ki kljubuje platonskim postulatam **bistva** stvari in njih **oblike**, nadomeščajoč jih z drugim jezikom, drugim spoznavanjem, katerega materialnost v jeziku komaj sedaj pričenjamo spoznavati. Tekst je torej usmerjen dvojno: proti označevalnemu sistemu, v katerem se proizvaja (jezik in govor neke epohe in določene družbe), in proti družbenemu procesu, na katerem participira kot diskurz. Njegova dva registra, katerih funkcioniranje je avtonomno, se lahko razdružita v manjših praksah, kjer predelava označevalnega sistema pusti nedotaknjeno ideološko reprezentacijo, ki jo prenaša, ali obratno; združita se v tekstih, ki zaznamujejo zgodovinske bloke.« (S)

Lacanovo razlikovanje Simbolnega in Reelnega (edinole od koder lahko Simbolno razumemo kot Drugo, edinole od koder se odpre brezno kastracije, ki pomeni prav nemožnost Reelnega) je torej zabrisano, saj se Simbolno **»postavlja** v reelno, ki ga porojeva; tvori del širokega procesa materialnega in zgodovinskega gibanja«. Simbolno je **»vključeno** v Reelno, tvori njegov »atribut«, ne v tem pomenu, da bi »pravo« Reelno bilo zgodovinska, družbena realnost kot »substanca«, katere goli »atribut« bi bil tekst, marveč gre za družbeno strukturo kot ireduktibilno mnogoterost praks, ki so (strogo gledano) **vse** »atributi«, katerih edina »substanca« je sama njih »strukturiranost«, razčlenjenost praks. Zato označevalna praksa ni zgolj »odraz« ostalih praks, npr. politične ali tehnične, marveč s **»svojim izvrševanjem spreminja samo zgodovinsko-družbeno realnost, saj tvori njen del.** To spreminjanje se vrši na dveh ravneh: kot transformacija »materije« jezika (skozi paragramatizem, inter-tekstualnost) in razmerij družbenih sil; na ravni označenca se v označevalno prakso prenaša razmerje družbenih sil, **ki pa obstaja kot družbeno razmerje le skozi svoj prenos v označevalno prakso, saj »semiotični sistem . . . ureja družbeno menjavo«**, in če tekstualna praksa »moti in transformira« ta sistem, hkrati moti tudi družbeno menjavo, ki se odvija skozi določen semiotični sistem, v katerem pride razmerje družbenih sil na ravni označenca do svoje »ideološke reprezentacije«, ki (po Althusserjevi definiciji) prilagodi »doživljanje« subjektov danemu razmerju družbenih sil. (33) Prav zato, ker označevalna praksa tvori del procesa zgodovinsko-družbene realnosti, se lahko v določenem zgodovinskem trenutku težišče razrednega boja, ki seka različne ravni praks, prenese na označevalno prakso; pri tej razčlenjenosti praks gre seveda za Althusserjevo »strukturo z dominantno«, t. j. »v zadnji instanci« odloča ekonomska praksa. Sama teorija označevalne prakse mora zato sebe dojeti zgodovinsko: jezik se vselej rojeva skozi delo razločevanja, toda ker se v označenca prenaša razmerje družbenih sil, in ker označevalna praksa »v zadnji instanci« ni odločujoča, se lahko **zavemo** tekstualnosti le, če »na sceni družbene akcije« nastopi akter, ki zastopa proizvodnjo proti menjavi: proletariat. Zato je »njena vloga na zgodovinski sceni: z njih prakticiranjem v jezikovni materiji zaznamovati transformacije zgodovinske in družbene realnosti«. Na tej ravni bi bila temeljna znanost historični materializem: znanost o celoti družbenih praks, v katero je včlenjena tudi označevalna praksa, in semiotiki kot znanosti o označevalni praksi bi njeno mesto dodelil historični materializem: če je »pisanje — funkcija družbene transformacije« (Sollers), potem je tudi mesto semiotike določeno iz historičnega materializma. Če naj to razmerje prenesemo na ne docela primerno raven meta-jezikov: ker so vse znanosti označevalne prakse, mora biti njih meta-teorija semiotika kot znanost o označevalnih praksah: toda ker so označevalne prakse — in semiotika kot njih teoretska praksa — vpete v družbeno razčlenjenost praks, ki je predmet historičnega materializma, je le-ta — če-

tudi sama zgolj določena označevalna praksa — hkrati meta-teorija same semiotike, s tem pa svoja lastna meta-teorija: saj mora kot znanost, ki ve za svojo vključenost v zgodovinsko gibanje, s pojasnjevanjem svojega predmeta neprestano pojasnjevati samo sebe. Čeprav se sklicuje na Althusserjevo razlikovanje realnega objekta in objekta spoznanja kot predpostavko »marksistične gnoseologije«, pa Kristeva preseže Althusserjevo stališče s tem, da misli to razlikovanje kot razlikovanje dveh praks, ki sta obe zajeti v zgodovinsko-družbeno realnost, ki torej zaobsega realni objekt in objekt spoznanja (njuno razlikovanje ostane usmerjeno le proti teoriji odraza in empirizmu, saj z njim ohranimo spoznanje kot produkcijo, označevalno prakso). **Toda** Kristeva ne pristane na to možnost enotne znanosti/filozofije historičnega materializma, marveč ohrani Althusserjevo razliko historičnega in dialektičnega materializma, le da pri nji mesto filozofske refleksije zavzema **sama semiotika**, ki nikakor ni zgolj posebna znanost med drugimi znanostmi:

»Tako je semiotika tip misli, v katerem znanost živi od (se zaveda) dejstva, da je teorija. V vsakem trenutku, ko se proizvede, misli semiotika svoj objekt, svoje orodje in njih odnos, torej se misli, in postane v tej vrnitvi nase teorija znanosti, ki je ona. Kar pomeni, da je semiotika vsakokrat prevrednotenje svojega objekta in/ali svojih modelov, kritika teh modelov (torej znanosti, od katerih si jih je sposodila) in same sebe (kot sistema stalnih resnic). Semiotika se kot križanje znanosti in teoretskega procesa, ki je vselej v toku, ne more strditi v znanost, še manj v Znanost /la science/: je odprta pot raziskave, stalna kritika, pošiljajoča nazaj nase, se pravi samokritika. Semiotika je kot svoja lastna teorija tip misli, ki lahko modelira (misli) samega sebe, ne da bi se vzpostavil v sistem.« (S)

Edino možno mesto filozofičnosti, samorefleksije kot ukinitve ‚objektivnega vedenja‘ znanosti, je semiotika kot »svoja lastna teorija«, mesto, v katerem sovpadeta teorija in meta-teorija: v nji smo »končno na isti strani kot govorica« (Sollers), v nji se zavemo, da je **sama znanost o pisanju pisanje**. Z drugimi besedami, v semiotiki se prebije ‚objektivna‘ distanca ‚posebnih‘ znanosti; je edinstvena točka teorijske vednosti tega: to vemo, hkrati pa se zato še ne ‚prepustimo pisanju‘ v pomenu ‚poetske‘ prakse. Toda kaj pomeni to mesto, če naj upoštevamo specifično raven semiotike? Do sovpadanja teorije (znanosti) in meta-teorije (filozofije) ne more priti, ker bi semiotika s tem postala Znanost, zaprt krog izpolnjenega vedenja: Smrt. Tu se nam torej ponovi meja, ki privede strukturalizem v bližino umetnosti: Kot edino možno vedenje je vzeta znanost, za katero je značilna razlika realnega objekta in objekta spoznanja, in to velja tudi za semiotiko **kot znanost**, saj v nji realni objekt (feno-tekst) nikoli ne sovpa s proizvodom kot njegovim spoznanjem (geno-tekst), meta-jezik ni mogoč. Filozofična razsežnost, za katero je značilna prav samo-refleksija, širše: premislek lastnega mesta, nikoli ne more biti dosežena, in kljub temu, da je teorija pisanja možna le kot pisanje, točneje: prav zato, nikoli ne more priti do pisanja, ki bi bilo ‚sočasno s sabo‘, ki bi hkrati s prakso, ki je ono samo, teoretsko reflektiralo to prakso, ker bi to pomenilo sovpadanje feno- in geno-teksta: izpolnjeno formalizacijo, smrt. Namesto premika v umetnost stopi torej pri Kristevi semiotika, kolikor je več-ali-manj kot znanost; ta več-ali-manj je nadomestek za filozofičnost. Semiotika kot znanost je modeliranje generativnih modelov, ki naj nam omogočijo konstituirati operacije geno-teksta; kot taka se naslanja na sodobno formalizirano logiko, še bolj na aritmetiko (34), na problem neopazljivega objekta, ki ga je posta-

vila kvantna mehanika, s čimer se skuša doseči modeliranje ne-opazljivega, t. j. ne-predstavljivega procesa pomenjanja, operacij geno-teksta. Semiotika, kolikor je več-ali-manj (kot) znanost, ne more postaviti nobene pozitivne utemeljitve, npr. transcendentalne samoosmislitve, (sebe kot) znanosti; tako ji preostane zgolj **negativna** vloga, njeno mesto je mesto »spodbijanja in samospodbijanja«:

»Semiotika je kot mrtvo mesto znanosti zavest te smrti in, s to zavestjo, sprostitev »znanstvenega«; s tem, ko je več (ali manj) kot znanost, je mesto agresivnosti in deziluzije znanstvenega diskurza znotraj samega tega diskurza.« (S)

Ali, kot pravi Kristeva drugje, izbrati moramo med molkom in (v skrajni točki neuspelim) znanstvenim podvzetjem (modeliranjem itd.). Semiotika je to mrtvo mesto znanosti, stalna zavest njihove meje, skrajnega ‚neuspeha‘, s tem stalna kritika, ki pa ne prinaša sama v sebi ničesar ‚pozitivnega‘ (vse pozitivno vedenje spada v znanost), temveč nahaja v svoji (samo)kritiki zgolj »svojo lastno ideološko gesto« (S), ki jo zanika in s tem sprosti novo polje znanstvenosti, ki pa seveda znova ni prosto ideološkosti (v Althusserjevem pomenu!), opredeljenosti po našem ‚neposrednem, nereflektiranem odnosu do sveta‘; je ni prosto, ker bi se je sprostilo šele v smrti, izpolnjeni formalizaciji. Več/manj kot znanost se torej ohrani, dokler za znanost velja razlika objekta spoznanja in realnega objekta, saj ostane znanost v izpostavitvi geno-tekstualnih operacij zavezana feno-tekstu in zato (ker je edino njeno mesto kot znanosti (0—1) površina feno-teksta) ireduktibilno zaznamovana po ideologičnosti, **torej** po subjektivnosti (subjekta izjave): ne-ideološki subjekt je ne-subjekt, ‚ničelni subjekt‘. Zato je gesta semiotike kot »znanosti ideologij«, ki v samorefleksiji nahaja lastno ideološko gesto in tako neprenehoma premika mejo ideologičnosti, hkrati raziskava statusa subjekta izjave (znanosti): subjekt je **vselej** subjekt ideologije. Tako da v naši prejšnji operaciji nismo bili povsem upravičeni: vključenosti v reelno si ne smemo predstaviti kot vključenosti v zgodovinsko dejanskost (npr. v pomenu historičnega materializma frankfurtske šole), temveč kot (za misel samo) nemogočo točko, ko ‚materija misli‘ (kar nahajamo že pri Derridaju kot samo-razločenost, nemožnost ‚svobode‘ samozavedanja, pri-sebnosti: materija je tisto, kar razprši sleherno pri-sebnost); točko, ki je v zgodovinski totaliteti, ki že posreduje naše razmerje do narave, prav tako odložena/zabrisana. Z drugimi besedami, materializem, ki nanj meri Kristeva, je ‚naivni‘, ne gre za zgodovinske subjekte, ki so kot dejavni hkrati v svojem odnosu do sveta konstitutivni horizont njegovega razumetja, temveč za uničenje subjektov; praksa kot (vselej odložena) praksa ‚ničelnih subjektov‘ bi bila v bistvenem pomenu ‚anonimna‘. Svojo raven (če naj tvegamo besedo) ‚transcendentalne refleksije‘, edino možno, je strukturalizem dosegel pri Lacanu (35).

Iz tega **materializma**, kjer tudi ne gre za ‚naivni‘ materializem v klasičnem pomenu, saj je ‚materija‘ tisto, kar vselej že **razpršuje** pri-sebnost subjekta kot govorečega, ne pa od njega ‚neodvisna‘ ‚objektivnost‘ (kar razgradi kot nesmiselno transcendentalizem, tu pa je razgrajen sam transcendentalni subjekt), dobi pomen razpetost samorazumevanja Kristeve med premislekom lastne vpetosti v družbeno realnost in semiotiko kot »mrtvim mestom« vsakega vedenja: to, da po eni strani pomenjanje »tvori del širokega procesa materialnega in zgodovinskega gibanja«, po drugi strani pa je to vpetost strogo gledano

nemogoče **premisliti**, saj mejo tega premisleka, ki bi pripadel historičnemu materializmu kot znanosti, zaznamuje semiotika — »mrtvo mesto znanosti«. Tako se nam pokaže, da ‚semiotizacija Marxa‘, t. j. poizkus, da bi vzporedno z Marxovo kritiko (fetišizma) politične ekonomije (ter družbe, katere samorazumevanje je klasična politična ekonomija) zgradili kritiko (fetišizma — tokrat znakovnega) razumevanja jezika, konkretno strukturalizma, ki potlači produkcijo, strukturacijo, da torej premik v **infrastrukturo**, ‚ekonomsko bazo‘ samega jezika nikakor ne pomeni zgolj ‚razširitve‘ Marxa, marveč uhaja obema dosedanjima ‚klasičnima‘ interpretacijama: Tako v svoji ‚kritični‘ kot v ‚pozitivistični‘ interpretaciji marksizem namreč predpostavlja netematiziranost »jezika v infrastrukturnem pomenu«; ‚semiotizaciji‘ Marxa je zato — površinsko gledano — lastno nihanje med dvema ‚klasičnima‘ interpretacijama: od prve jo loči razgradnja subjekta v ‚materializmu‘, ki jo nosi s sabo premik v infrastrukturo jezika, t. j. poudarjanje nezvedljivosti tekstualne produkcije na ‚subjektivno prakso‘, hkrati pa jo od druge loči nepristajanje na ‚naivni‘ materializem ter nanj navezujoče se ontološke in iz tega izvirajoče gnoseološke postavke o ‚objektivni stvarnosti‘; drugače povedano, z odpovedjo subjektivno konstituirani, čeprav vselej že ‚družbeni‘, totalnosti ne zapademo spregledanju ‚mesta nas samih‘, ‚objektivni distanci‘, značilni za prirodnega pozitivnega znanstvenika, ki nastopa v ‚dialektičnem materializmu‘: hkrati z razgradnjo subjekta je ohranjen premislek ‚mesta nas samih‘.

Toda — mar nismo rekli, da semiotika kot »mrtvo mesto znanosti« nastopi, ker je vsaka znanost dojeta na način ‚objektivnega vedenja‘, kjer se ohrani razlika realnega objekta in objekta spoznanja; katero je torej mesto, od koder sama Kristeva v izjavah o ‚materializmu‘ preseže ‚objektivno distanco‘ znanstvenika? Seveda v sami semiotiki, kolikor je več-ali-manj kot znanost. Toda — mar semiotika ne nahaja zgolj »lastne ideološke geste« (lastne: kot znanosti)? Vsaka njena ‚pozitivna‘ izjava je nujno ‚ideološka‘. Tako znova pridemo do tega, da razgradnje nas samih, mišljenja, v proces/materijo, kateri je zmeraj že mišljenje, torej tega, da ‚materija misli‘, strogo gledano ne moremo misliti. Zato lahko Sollers (v *Le toit*) govori o mistiki kot nujni drugi plati znanosti: pri obeh gre za zabris razlike mišljenja, ki pa se v znanosti vselej v skrajni točki ponesreči (: znanost vselej ostane zaznamovana po ideološčnosti), zato se sprevrča v mistiko. Če materializem pomeni nemogočo točko (nemogočo za misel), da ‚materija misli‘, potem je ‚mistično izkustvo‘ ‚resnica‘ znanosti; resnica, ki se sami znanosti — ki jo pač vselej vodi želja smrti, t. j. konca želje — vselej odlaga. (36) Edina možnost premisleka lastnega mesta leži v tem, da gre za mesto v že po subjektivni praksi vzpostavljeni zgodovinski totalnosti; vpogled v »infrastrukturo jezika« pa z razgradnjo subjekta onemogoči ‚znanost o zgodovinski totalnosti‘ — ne moremo se več ‚prepoznati v svojem lastnem delu‘, ne zato, ker bi bila zgodovina delo od nas ‚neodvisne sile‘, temveč zato, ker smo **že mi sami** razsrediščeni glede nase. ‚Materializem v misli sami nastopi zgolj kot mistična zapolnitev praznine semiotike kot »mrtvega mesta znanosti«, ki ne pove ničesar ‚pozitivnega‘, temveč zgolj »nahaja svojo lastno ideološko gesto«. Historični materializem ostane **znanost**, in če bi semiotika ne nahajala zgolj lastne ideološke geste, temveč bi hkrati podala ‚pozitivno‘ spoznanje posredovanosti, ki vzpostavi dotično ideološko gesto, bi sovpadla s historičnim materializmom, bi šlo za enotno filozofijo/znanost o zgodovinskem subjektu. (37)



Ta premik v infrastrukturnost Kristevo torej privede do ‚slabe neskončnosti‘ semiotike kot stalnega premikanja meje ideologija/znanost, le da se enotnost Derridajeve »gramatologije« razcepi na semiotiko/znanost ter semiotiko/več-ali-manj-kot znanost. Nihanje ostane v tem, da je vse vedenje o označevalni praksi kot vključeni v ‚družbeno realnost‘, **objektivno vedenje‘ znanosti**, ki ga zato — namesto filozofije — omejuje semiotika **kot mrtvo mesto znanosti**. Zato tudi pri Kristevi še vedno ostane vprašanje: Kako potem, ko smo označevalni praksi odvzeli značaj Drugega (Označevalca), misliti njeno vključenost v (družbeno) ‚realnost‘? Kako misliti njeno vez z ostalimi ‚praksami‘? Kajti s tem, da semiotika ostane mrtvo mesto znanosti, se le potrjuje, da označevalna praksa ni ‚praksa med drugimi praksami‘, marveč je govornica ‚medij‘, v katerem ‚živimo‘ kot misleči, ki mora torej vnaprej biti pri vseh praksah kot ‚človeških‘. Drugače povedano — kako je pisanje hkrati »funkcija družbene transformacije« (kar lahko zajame historični materializem) in »medij« našega ‚življenja‘ (oboje Sollers)? To vprašanje se seveda navezuje na razpetost samorazumevanja Kristeve med ‚historičnim materializmom‘ in ‚semiotiko kot mrtvim mestom znanosti‘.

Novo miselno možnost glede tega vprašanja odpre Gilles Deleuze, katerega izhodišče je že prenos težišča na pol, nasproten ‚klasičnemu‘ strukturalizmu: slednjemu gre za strukturo Simbolnega, pri čemer površinski dogodek nastopi zgolj v svoji »ničnosti«, kot empirična danost ne-reda, ki je pogoj svojega nasprotja — strukturalnega reda. Doživljeni **smisel** kot dogodek je irelevanten — analiza meri zgolj na označenca kot del strukturalnega sklopa znaka. Nasprotno pa Deleuze afirmira dogodek smisla, dogodek-smisel, ki se ga ne da zenačiti z označevanjem kot strukturalnim razmerjem označevalca in označenca. To, kar v strukturalizmu nastopi kot Imaginarno, tako ni več zgolj »ničnost doživljenega«, temveč **čista površina** dogodka-smisla, ki ga (za razliko od strukturalnega označevanja) odpre šele asimetričnost redov označevalca in označenca, višek označevalca nad označencem (kar sam Deleuze veže na Lacana in MANA pri Levi-Straussu kot označevalec-označenec, ki vselej »manjka na svojem mestu« in kot tak veže označevalca z označencem (cf. *Logique du Sens*)). Čista površina označevalnega dogodka je netelesna: ‚efekt‘ telesa mašine/želje, ki pa po ‚načinu biti‘ ni zvedljiv nanjo (kot je /tu se Deleuze naveže na novejšo interpretacije stoikov/ pri stoikih **to lekton**, izrečni dogodek, nezvedljiv na telo označevalca (38)); ali, kot pravi Michel Foucault, ki se s te strani približuje Deleuzu:

»Dogodek gotovo ni niti substanca niti akcidenca, niti kvaliteta niti proces; dogodek ne pripada redu teles. Pa vendar nikakor ni nematerialen; vselej je raven materialnosti tista, na kateri učinkuje, je učinek; ima svoje mesto in sestoji se v relaciji, koeksistenci, razpršitvi, razkosanosti, akumulaciji, izboru materialnih elementov; nikakor ni dejanje niti lastnost nekega telesa; proizvede se kot učinek materialne razpršitve in v tej razpršitvi.« (OD)

Če upoštevamo Deleuzovo misel, da je vloga razlike sveta idej in vidnega sveta predvsem v tem, da nam v samem vidnem/čutnem/minljivem svetu omogoči razlikovati ‚dobre‘ od ‚slabih‘ posnetkov, tedaj moramo površino dogodka zgodovinsko gledano vezati že na »materijo, ki ima gosto, gladko in sijočo površino« (Platon, *Politeia* 509/510), in ki zrcali ne ideje, temveč »živalski svet okoli nas, vse rastline in vse, kar lahko proizvedejo človekove roke« (510), torej sama čutna

telesna za razliko od **njihovih** posnetkov na površini materije kot paradoksalne ne-telesne materialnosti. Na tej ravni strukturalizem še vedno ostane ‚platonizem‘, »pristop od nekega reda dejstev k formalno-racionalni obdelavi«, tj. nadomestitev časovnega reda »doživetega« z njegovo brezčasno paradigmo (F. Wahl). Šele Deleuze se obrne k samemu površinskemu dogodku, in na mesto znanosti o označevalni strukturi stopi veda o dogodkih:

»Temeljni pojmi, ki se nalagajo, sedaj niso več zavest in kontinuiranost (s korelativnimi problemi svobode in vzročnosti), niti znak in struktura. To so pojmi dogodka in niza, z igro pojmov, ki se vežejo na njih; regularnost, slučaj, diskontinuiranost, odvisnost, transformacija« (OD).

Na mesto strukturalne znanosti stopi torej veda o relacijah materialne razpršenosti površinskih diskurzivnih dogodkov, motreča »diskurze kot distinktne in regularne nize dogodkov« (OD), pri čemer je seveda z ireduktibilnostjo diskontinuiranosti razgrajen sam subjekt v svoji istovetnosti s sabo, razgrajen hkrati s časom kot kontinuiranim tokom trenutkov, edinole v katerem ‚živi‘:

»gre za zareze, ki drobijo trenutek in razpršujejo subjekta v pluralnost pozicij in možnih funkcij. Takšna diskontinuiranost zadeva in razveljavlja najmanjši tradicionalno priznani ali najteže spodbijani enoti: trenutek in subjekt.« (OD)

Seveda je že strukturalizem pravzaprav znanost o označevalnih dogodkih: struktura ni ničesar ‚substancialnega‘, temveč zgolj pravilo nastopa označevalnih dogodkov, pravilo, ki naredi iz dogodka označevalec/označenec, tj. znak; toda pri tem še vedno gre za ‚platonistični‘ korak iz površine v ‚drugo mesto‘ Simbolnega, česar druga stran je, da je — paradoksalno — vsaj kot površina »doživetega« ohranjena kontinuiranost časa in enotnost subjekta. Če stopi na mesto strukturalne znanosti veda o materialni razpršenosti netelesnih dogodkov, o njih relacijah, če je torej zrušena strukturalistična distanca Simbolno/Imaginarno, kako to zadeva njeno drugo stran, dvojico Simbolno/Realno? Tudi tu Deleuze s prenosom težišča na pol, nasproten ‚klasičnemu‘ strukturalizmu, zruši njuno distanco in s tem »nemožnost Realnega«: Treba je afirmirati ‚drugo stran‘ strukture kot ideelne organizacije elementov, reelno inorganizacijo molekularnih elementov, neomejeno s kakršnimikoli prepovedmi: čisto pozitivno množico, kjer je ‚vse mogoče‘. Ta »produkcija želje« zaznamuje spoj mašine in želje kot telo, ki še ni razcepljeno z nobenim mankom. Sklop razlik sil/teles, ki se ga da **reprezentirati** ter s tem totalizirati v strukturo le z nekim ekstrapoliranim znakom, združujočim vse elemente množice, ne da bi sam bil njen del. Šele tu se odsotnost povezave med elementi (»reelna inorganizacija«) prikaže kot odsotnost, manko, in ne kot pozitivna sila, zato elementi kot znaki želje postanejo označevalci (ideelne strukture) šele v funkciji nekega označevalca manka. Ta »despotski označevalec« **totalizira** znake v imenu svoje odsotnosti ali umika; cena, ki jo znaki želje plačajo za to, da nastopijo kot elementi označevalne strukture, je torej simbolna kastriranost po Drugem, despotskem označevalcu/kastratorju: za njim vselej zeva brezno manka kot cena za vstop v Sceno re-representacije. Deleuze pri tem na svoji ravni ponovi Derridajev in Kristevin očitek Lacanu: teatralična metafora pokaže, da se še vedno zadržujemo na ravni re-representacije (od Althusserjeve **Darstellung** do Lacanove Druge **Scene**), da ne mislimo gibanja produkcije, ki se ga **ne da** re-repre-

tirati, in-scenirati, ki uhaja teatraličnosti. Če pa želja te produkcije ni več odprta iz manka, tedaj tudi ni več vzpostavljena iz naravnosti v ... (incest), ki bi jo gnala k metonimijskemu begu od označevalca do označevalca, od nadomestka do nadomestka, temveč je tok energije, višek sile produkcije nad breznom označevalnega manka: ‚vselej naprej‘ jo obratno žene višek energije nad vsako naravnostjo v ..., višek želje nad tem, da je želja ‚nečesa‘; višek, ki ni manko, zaradi česar bi to ‚nekaj‘ vselej že bilo metonimija.

Tako se poizkuša zamajati lakanovske pojme Oidipa kot strukture, kastracije itd., točneje: pokazati njihovo navezanost na kapitalizem: Despotski označevalec je podoba kapitala, totalizirajočega produkcijo s tem, da parazitira nanji. Struktura Kapitala se ujema s strukturo Oidipa: povsod je produkcija želje podrejena svoji re-rezentaciji, od koder jo obvladuje despotski/parazitski označevalec: Ime Očeta kot metafora falosa ali Kapital. S tem pa smo prišli do nasprotnega pola tudi na ‚političnem‘ in ‚ekonomskem‘ področju: Oidipski trikotnik kot vzpostavitev označevalne strukture, ki jo totalizira manjkajoči označevalec kastracije (: Ime Očeta kot ‚tretji‘, ki razdruži mati in sina), je dojet kot podaljšek Kapitala, ki red produkcije ‚kastrira‘ v red (denarne) re-rezentacije, od koder se produkcija želje pokaže kot podrejena denarni sceni re-rezentacije, hkrati pa Državi, ki prav tako kot parazit/despot totalizira družbo v ‚urejeno strukturo‘. Tako je tudi politična naravnost Deleuzea in Guattarija na določen način an-arhistična (39): daje se kot »afirmacija razlik« proti **arhé**, centru, ki naj jih totalizira — zato tudi ne gre za ‚individualizem‘; individuuum v pomenu ‚posamičnega subjekta‘ še vedno pripada sceni re-rezentacije, vzpostavi ga šele manjkajoči označevalec kastracije. Tu zadobe pomen Gouxovi poizkusi (40): tako kot predmet postane blago, je deležen dvojnosti uporabne in menjalne vrednosti, šele v relaciji do nekega univerzalnega blaga, ki samo nima uporabne vrednosti, ki mu le-ta manjka, v kolikor deluje kot univerzalno blago, tj. denarja, tako tudi ‚posamični subjekt‘ obstoji le v relaciji do kastrirajočega, a manjkajočega, tj. mrtvega Očeta (Imena-Očeta). In tako kot naj se polje ‚ekonomije‘ sprosti mej razcepa na uporabno in menjalno vrednost, kot naj se sprosti polje produkcije, kjer se produkti vzajemno zrcalijo brez posrednika/denarja, ki vzpostavi hierarhičnost, tj. od koder so vsa blaga postavljena na isto raven, ne pa razvrščena glede na manjkajoče središče — denar, tako je treba sprostiti tudi dejavnost toka želj/mašin v njihovi različnosti, v njihovih medsebojnih relacijah, ne da bi jih obvladovalo Ime Očeta in jih s tem legitimiralo kot subjekte. Zato lahko Deleuze navidez paradoksalno poudari, da pomeni najvišjo afirmacijo **razlik** prav to, da se o vsem da na **isti** način izreči bit — metafizika briše razlike prav na ta način, da afirmira **temeljno** razliko zares in le navidez bivajočega, biti in privida itd. Tako na politični kot ontološki ravni je treba razpoznati ‚ekonomijo‘, ki leži za tem: tako kot denar predvsem razvršča ostala posebna blaga po vrednosti, tako tudi razlika ideje in posnetka omogoči predvsem uvesti hierarhijo v sam red posnetkov, ločiti ‚prave‘ od ‚nepravih‘ posnetkov; tako ima tudi v politiki Voditelj, Oče (Naroda itd.) predvsem to vlogo, da vlada kot mrtev, Ime, ki omogoči sceno re-rezentacije, na kateri so njegovi ‚resnični‘ pristaši razločeni od ‚nepravih‘.

Na tej ravni torej Deleuze očita Lacanu, da s pristankom na temeljno vlogo Oidipa, z vezavo želje na manko, z Imenom Očeta,

ki nas vpelje v red Simbolnega, a priori pristane na red, katerega skrajna točka je kapitalizem: da je blago, ki je neposredno reprezentant same menjalne vrednosti, s tem vseh blag **kot blag** v njihovi celoti, tj. denar, brez uporabne vrednosti, to je ista nujnost kot tista, po kateri je pogoj Simbolnega Očetovo Ime, tj. to, da je Oče mrtev. Tudi na ravni ‚politike‘ naj bi od tod šlo za ‚neposredno demokracijo‘, ne za vladavino nekaterih v imenu ljudstva: Ljudstvo je tu fetiš Občega, vrednosti, v imenu katere vlada nad **ljudmi** neposredno utelešenje te občosti, politična elita kot ‚denar‘. Gre torej za mejo reda, ki se simptomatično imenuje »**reprezentativna** demokracija«, kjer akt re-representacije nikoli ni ‚nevtralen‘: v njem nujno na mesto ljudi stopi občost Ljudstva, ki iz nasproti-postavitve ljudem skozi svoje utelešenje, vladavino elite/denarja, omogoči njih hierarhizirano razvrstitev.

Ne da bi se a priori postavili za Lacana (nakazati bomo skušali prav njegovo slepo pego), lahko le opozorimo, da Deleuze spregleda razliko falosa in Imena-Očeta: kot se pri Heideggru bit v razliki do bivajočega razpre prav v trenutku, ko se zlomi hierarhizirani red bivajočega (prim. konec **Einführung in die Metaphysik**, kjer se vprašanje biti zastavi prav skozi izkustvo meje tega, kako od Grkov naprej bit deluje kot nasprotje privida), kot pomeni torej ontološka diferenca nujno hkrati sprostitev ontičnih razlik, zabris hierarhizacije bivajočega, tako je prav falos tisti, ki neprenehoma trga ravnotežje krparije kot strukture, ki jo umiri Ime Očeta: kaj bi otroka sicer lahko zvalilo v sprejetje Imena Očeta, če ne obljuba falosa, ki lebdi za njim? Kot je metafizika poizkus, z nadomestitvijo razpora z razliko najbolj bivajočega do manj bivajočega zabrisati brezno razpora, iz katerega vse bivajoče ‚velja enako‘, tako tudi Ime Očeta zabriše brezno vse-enosti, falosa, ki bi v svojem nastopu pomenil oslepljujoče uničenje vseh razlik. Zato pa Lacan in Deleuze še nista na istem: eno je, afirmacijo ontičnih razlik dojeti iz vse-enosti ontičnega pred breznom manka, nekaj drugega pa je, dojeti to vse-enost iz viška toka želje nad vsako naravnostjo v... (nekaj bivajočega). Razlika, ki se ‚filozofsko‘ morda kaže kot razlika Heideggra in Nietzscheja.

Tako se je z dvojno afirmacijo površine dogodka in toka želje/mašine polje strukturalizma kot polje strukture Simbolnega dokončno v sebi razgradilo. Vsem trem poglavitnim miselnim sklopom ‚poti pisanja‘ je lastno izkustvo nezvedljivosti gibanja produkcije/strukturacije/razloke ne samo označevalno strukturo: Od tod lahko Derrida očita Lacanu, da Simbolno še vedno ostane Zakon, označevalna struktura/paradigma, iz katere je izrinjena razloka, gibanje časjenja/prostiranja, od tod lahko Kristeva očita, da Simbolno še vedno ostane v mejah znaka, torej menjave, da — kljub prodoru v Drugo Sceno procesa izjavljanja — ta proces še vedno ostane (druga) **scena**, artikulacija **označevalcev**, ne pa gibanja proizvajanja/generiranja označevalne verige, od tod lahko končno Deleuze naredi zadnji korak iz Simbolnega, Drugega, tako da mejo med Simbolnim in Imaginarnim, označevalcem in označencem, mejo, katere neprekorajljivost pomeni nemožnost Reelnega, mejo, ki pri Derridaju nastopi kot meja gibanja razloke (več-kot-prisotnega) da skozi zrcalo/prisotnost dopuščenega prisotnega, ki pri Kristevi nastopi kot razlika geno- in feno-teksta, da to mejo dokončno premesti v razliko Reelnega do Simbolnega in Imaginarnega, tako da se generiranje, strukturiranje, razločevanje vzame kot **sámo** Reelno:

»Za nas je problem vedeti, če poteka razlika res tam (med simbolnim in imaginarnim). Mar ni resnična razlika med Odipom, tako strukturalnim kot imaginarnim, in nečim drugim, kar vsi Oidipi pogazijo in potlačijo, se pravi želečo produkcijo — mašinami želje, ki se jih ne da več zvesti na strukture nič bolj kot na osebe, ki tvorijo samo Reelno, onstran ali tostran tako simbolnega kot imaginarnega.« (Anti-Oedipe)

Teh odnosov molekularnih točk produkcije kot samega Reelnega, enotnosti mašine in želje (mašinizirane želje, želeče mašine), kjer ni več manka in zato tudi subjekta ne, kjer ne gre več za to, da bi subjekta ozdravili imaginarnih identifikacij, temveč za to, da bi samo željo ozdravili /od/ subjekta, »s tem, da ga likvidiramo v anonimnosti, sirotišnici, nedolžnosti in slučajnostni pluralnosti malih mašin, ki so ,ta' želja« (J.-F. Lyotard); teh odnosov tudi ne moremo več zvesti na označevalno strukturo: »pod to staro temo smisla, označenca, označevalca itd., končno vprašanje oblasti-moči /pouvoir/, neenakosti moči, njihovih bojov« (Foucault v razgovoru z Deleuzom, *Les intellectuels et le pouvoir*). Tako je prevrat dopolnjen: namesto diakritičnosti **označevalcev** stopi diakritičnost **sil**. Vstop v polje pred-simbolne mašine/želje, ki je seveda plačan z zanj običajno ceno, z nemožnostjo, pojasniti iz samega pred-simbolnega nastop označevalca, strukture, Scene kot izriva produkcije (41):

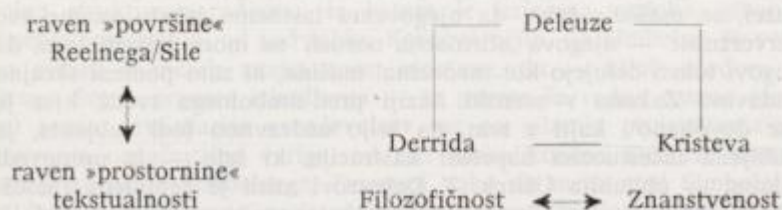
»kako dojeti ta skok na stran (écart), ne da bi se zatekli k dualizmu? Kako lahko obstojijo sekundarni procesi artikulacije, ki pregrinjajo primarne procese, privzdignjeni nadnje, ki jih reprezentirajo? Če se strinjamo v tem, da naj Oidip ne bo izviren, bi lahko rekli, da je potrebno mesto teatralizacije, pregraja vmeščanj (investiranj), ki tlači, omejuje blodnjo jakosti, jih prežema in sestavlja v sceno, naj bo ta družbena ali »psihična«. Scena, ki je odslej ircularna, fantazemska, iluzorična, za vselej oddaljena od stvari same.« (Lyotard)

Netematizirana pa postane prav ta **raba** »mesta teatralizacije«; lakanovska istovetnost želje in Zakona je zabrisana, na njeno mesto stopi nietzschejanska nujnost samo-omejevanja želje, ki pa še vedno obvladuje igro svojih teatraličnih re-rezentacij; igre ne vodi več Drugi (kot pri Lacanu). Zato pa ostane nepremišljena teatraličnost, scenskost, reprezentativnost Deleuzove lastne misli, ki seveda ostane »teater, kjer vidva inscenirata zunaj, pod imenom libida in mašine, metafizika smisla, čeprav je označenec energija in njene premestitve, toda kjer **vidva govorita**, Deleuze in Guattari«; kajti Deleuzova misel ostane **misel**, in »teatraličnost je vse, kar lahko **misel** spravi na dan od misli« (Lyotard). (42) Prikrita istovetnost Zakona in želje, ki naredi nemogočo afirmacijo želje **proti** Zakonu (prav to pa hoče Deleuze), se maščuje tako, da njegovemu lastnemu tekstu vzame vso ,perverznost' — njegova ,afirmacija norosti' ne more prikriti tega, da njegovi teksti delujejo kot ,nedolžna' mašina, ki zato pomeni skrajno vladavino Zakona v scenski iluziji pred-simbolnega sveta, kjer je ,vse dovoljeno'; kajti s tem, da željo ozdravimo (od) subjekta, je zgubljena incestuozna napetost kastracije, ki šele — iz prepovedi Zakona — obljublja Užitek. V Deleuzovi misli je zgubljena razsežnost Simbolnega — Deleuze je nietzschejanec, ki verjame v ,nedolžnost' pred-označevalnega toka boja sil, ki ne vidi, da je smrt boga Ime Božje.

Lacano v tekst pa prav zaradi dvojne zavezanosti — ker na eni strani ohrani in domisli pojem **označevalca**, in ker po drugi strani tematizira navezanost subjekta na označevalno verigo, od koder se mu v verigo vključi **želja** — ne pripada niti strukturalizmu v strogem

pomenu (ki tematizira označevalca, toda ne želje) niti ‚poti pisanja‘ (ki tematizira željo, a zato izstopi iz ravni označevalca kot Drugega), temveč zaznamuje edinstveno središčno in hkrati vmesno, takorekoč ničelno točko med dvema trikotnikoma, ‚strukturalističnim‘ (Levi-Strauss — Foucault — Althausser) in ‚poti pisanja‘ (Derrida — Kristova /Tel Quel/ — Deleuze) — edinstveno mesto navezave **želje** na **označevalca**, od koder se razpre pomen simbolne kastracije: nemožnosti Reelnega. Ta točka najvišje napetosti, ki jo lahko vzdrži le premik v ‚stil‘, pa je s ‚potjo pisanja‘ zabrisana: s tem, da se tekst v infrastrukturnem pomenu vključi v občo sceno (Derrida), da se Simbolno povzame v Reelno (Kristeva), da se za označevalcem prepozna silo/moč (Deleuze) — zgubljena je raven Simbolnega **kot Drugega**. Premik iz označevalca pomeni beg iz brezna kastracije, edinole od koder lahko mislimo sopripadnost označevalca in želje. S korakom preko označevalca Reelno ni več nemožno, in prav to, po čemer npr. geno-tekst ali razloka nista zvedljiva na **označevalno** igro, je hkrati tisto, po čemer sta vpeta v ‚občo sceno‘ ali ‚realno zgodovinsko gibanje‘. (43)

Od tod vidimo tudi način premika iz **strukturalizma v pisanje**: da se za brezčasno strukturo pokaže njena druga stran — gibanje strukturiranja kot časenja/prostiranja, razloke (Derrida), za strukturo izjav/menjavn fenoteksta strukturirajoči geno-tekst (Kristeva), za sceno re-representacije producirajočo mašino/željo (Deleuze). Vsem trem lahko torej najdemo skupno ogrodje: scena re-representacije, znaka: označevalca/označenca, strukture, sistema menjave, izjav, za katero je treba izpostaviti gibanje njene produkcije/odlaganja: tekstualnost, razloko, izjavljanje. Gre za prehod iz strukture v strukturacijo, iz razlike v razloko, iz menjave v produkcijo. Odločilen prelom med Derridajem in Kristevo na eni strani ter Deleuzom na drugi pa se kaže v tem, da prva dva še vedno vidita v ‚čisti mašini‘ teksta, v mašini, ki »radikalno prelomi s **phoné**« (G), smrt želje, ki je pač vselej želja prisostvovanja/izvira, medtem ko Deleuze željo že zenači z mašino, tj. si zastavi prav nalogo, prevladati nasprotje želja/mašina. Zato je šele Deleuze dokončna afirmacija tekstualne produkcije kot sile, »samega Reelnega«, česar druga stran je afirmacija **površine**, medtem ko ostaneta Derrida in Kristeva še pri tekstu kot »prostornini« glede na »površino« sedanjika/prisotnega: Deleuze zaznamuje paradoksalen povratek na začetek celotne sheme — povratek v ‚navinost‘, saj je pri njem tako kot pri Levi-Straussu Simbolno zenačeno z Reelnim. Drugi trikotnik bi torej bil:



Glede na ‚klasični‘ strukturalizem imamo torej določen asimetrični obrat: medtem ko gre le-temu za korak od »kalejdoskopskega gibanja« doživetega k brezčasni strukturi, pa gre ‚poti pisanja‘ obratno za to, da se za površinske/prisotne izjave urejajočo strukturo razbere proces strukturacije. Zato se pri njih pokaže želja, ki ‚žene‘

strukturiranje: v točki miru brezčasne paradigme ni nobene želje. Od tod postane hkrati jasno, kako vse ‚kritike‘ s stališča ‚pota pisanja‘ pravzaprav neposredno lete na strukturalizem in spregledajo Lacanovo lastno mesto. (44) Toda — se kljub temu v njih ne razkriva slepa pega samega Lacana? Za odgovor na to poslednje vprašanje, ki smo ga vseskozi odlagali, se bomo poslužili še zadnjega odloga — nanj bomo odgovorili skozi ovinek v Lacanovo premestitev Heideggrove misli:

Sopripadnost bolečine in igre pri Heideggru pomeni, da je (če igro razumemo kot samo u-potenje ubranosti zvena tišine, tj. usodo) bolečina razpora dana zgolj v za-igranih usodnih ubranostih, kjer je vselej že **odložena**. Da je do-godek vselej že od-godek, odgoditev dogodka, nastopa groze Reelnega. Da je bolečina že odgoditev sebe kot groze: razpor bolečine beg pred brezrazpornostjo groze. In da Heidegger ‚nima lastnega mesta‘, da potem, ko je izkusil usojenost vseh razumevanj celote bivajočega, ko torej ne more več pristati na njihovo ‚naivnost‘, sam zalebdi v praznem, pred čarom Skrivnosti, to je zato, ker se njegova misel zgodovinskosti še vedno vzame kot **mišljenje** za razliko od poezije — kajti mišljenje pač nujno ostane zavezano izrekljivemu. Heideggrova misel lebdi v zraku — in druga stran tega lebdenja je njena eshatologičnost — v kolikor **ostane** misel **in ne** ‚poezija‘. Kajti — in tu moramo izigrati ‚Heideggra proti Heideggru‘ — misel za razliko od ‚poezije‘ je še vedno beseda **pred** zlomom zveneče besede, v kolikor je misel izpostavljanje slepih peg, mišljenje onega, kar je v metafiziki ne-mišljeno. Resda hoče njegova misel ostati zgolj ‚namigovanje v neizrekljivo‘ in s tem ohraniti njegovo neizrekljivost, toda Neizrekljivo ostane alibi **misli**. V praznem obvisimo, če sicer izkusimo — skozi zlom zveneče besede — ‚naivnost‘, za-igranost vseh usodnih uglasenosti, če pa hkrati ohranjamo misel, ki ni ‚pesnjenje‘ — to lebdenje pripozna sam Heidegger:

»Je zatek v bitno-zgodovinsko mišljenje v načelu kaj drugega od onega v aristotelovsko-sholastično-heglovsko metafiziko? Mar ni vse to dokaz neverovanja verovanju, poskus, le-temu priskrbeti oporo in berge, katerekoli že vrste?« (iz pisma W. Strolzu)

Toda ‚verovanje‘ (Stvari sami, ki naj ji sledi misel; verovanje, ki naj zapolni belino, ki jo pusti »bitno-zgodovinsko mišljenje«, tj. »neverovanje verovanju«; ‚ne-naivnost‘ izpolnjene zgodovinskosti) je ‚zaupanje‘ sami Skrivnosti — kako naj ga še ločimo od ‚pesnjenja‘? Kajti zdi se, da se misel **kot misel** izpolni v premisleku zgodovinskosti. Vprašanje je seveda, **od kod** se ‚pesnjenje‘ pokaže kot ‚verovanje‘ Skrivnosti.

Pri vsem tem je bistvenega pomena, da uvidimo povezanost tega **lebdenja v praznem** Heideggrove misli z **netematiziranostjo Telesa** in **eshatologičnostjo**: prav netematiziranost Telesa poda ‚distanco‘ lebdenja v praznem, katerega druga stran je eshatološko ‚upanje‘, pre-stajanje so-dobnosti v pričakovanju/pripravljanju preobrata; lebdenje v praznem ima torej svoj **alibi** v preobratu; Telo pa je tisto, kar razgradi vso eshatologičnost, jo razprši, in pri Heideggru je — kot smo to že pokazali drugod — eshatologičnost omogočena prav z izrivom Telesa: Telo je tisti »nični nič«, ki odpre u-potenje, ki ga Heidegger zaman skuša zvesti na pot do zveneče besede, in skozi izriv katerega se lahko to u-potenje povzame v eshatološki krog, kjer je nevarnost kot nevarnost to Rešilno.

Naj torej rečemo, da je Lacanova misel, v kateri je s tem, ko na mesto bolečine raz-pora stopi groza Užitka, pred katerim že bežimo v raz-por, tematiziran »nični nič« kot Telo, zapolnitev te beline, seveda skozi premeno celega ‚polja mišljenja‘? Toda Lacanovo misel še vedno vodi »oko preveč«: razbiranje simptomov, prodiranje skozi slepe pege do Druge Scene, je torej kljub temu, da je ‚vsa v stilu‘, še vedno misel, in **kot taka** morda ohranja distanco do Drugega, njegovo Drugost, tj. ostane zavezana redu Drugega kot redu **Označevalca**.

Tedaj pa mora pasti zadnja pregraja, samo razlika resnice in vedenja, v kar se pri Lacanu preglasi Heideggrovo razlikovanje mišljenja (bistva) biti same in bivajočega. Kajti edinole razlika resnice in vedenja dvigne psihoanalizo nad raven (posebne) znanosti:

»Prihodnost nas bo lahko naučila, kako naj s posebnimi kemičnimi tvarinami neposredno vplivamo na količine energije in njihove razdelitve v duševnem aparatu; ... za zdaj (vorläufig) ne razpolagamo z ničemer boljšim od psihoanalitične tehnike ...« (Freud).

Ta stavek, ki neposredno vzeto priča o ‚naturalističnosti‘ Freudovega razumevanja, pravzaprav pove obratno, **a priori** izvzame psihoanalizo iz ravni naravne, posebne znanosti — toda to njeno odlikovnost dojame kot začasno nadomestilo, ki ga izpolnjeno samo-razpolaganje naredi za nepotrebno. Če torej ne nasedemo ‚naivnosti‘ tega stavka, potem se nam iz njega razpre druga stran običajnega koraka, po katerem je vedenje površinski/imaginarni učinek samospregledanja resnice: sama resnica je ‚časno nadomestilo‘ neizpoljenosti vedenja; ali (na Heideggrovi ravni): druga stran nošenosti izrekanja bivajočega po usodni ubranosti zvena tišine je v tem, da je sama ta ubranost za-časna (epohalna) nadomestitev, znamenje neizpoljenosti samo-razpoložljivosti — tako da se ne moremo več nasloniti na pristnost ‚spominjajočega-se mišljenja na ...‘ proti mišljenju bivajočega, na resnico proti vedenju. In nikakor ni slučajno, da gre v Freudovem stavku skoraj dobesedno za isto kot Heideggro ob ‚izpoljenem postavju‘: za samo-razpolaganje v bio-kemiji. In tako kot pride pri Heideggro prav ob izpoljenem postavju, tj. skrajni točki eshatologije, na dan slepa pega, tako moramo priznati, da mora tudi pri Lacanu Telo ostati slepa pega, tisto, kar omogoči premik iz Lacana v ‚pot pisanja‘, ki torej ni zgolj ‚nerazumevanje‘ ali ‚spregledanje‘ razsežnosti Lacanove misli, čeprav se neposredno-kritično veže na strukturalizem: saj je — kot smo že videli — Lacanova misel pravzaprav odgovor na vprašnje, katerega subjekta lahko primislimo označevalni strukturi. (Ker je Reelno nemožno, je pri Lacanu lastna raven Telesa prepuščena ‚mitu‘ o človeku (homme) kot iz razbitega jajca nastali palačinki (hommelette) — prepuščena ‚mitu‘, ker je ne more zaobjeti Drugo mesto Simbolnega kot »transcendentalno mesto« subjekta.) Drugače povedano, lacanovski subjekt kot brez-biten, razklan, privrel iz manka, ki zaveza z redom Simbolnega, je »če se že hoče resnica subjekta znanosti, toda tudi subjekta, podvrženega (sujet assujetti) socialnemu organizmu (družini, klanu, Državi, skupini)« (SP). To je subjekt sorodstvene vezi sinstva, subjekt-sin, podrejen zakonu Enega, Imena Očeta, ne »brezdomna« sirota; kot en/istoveten se vzpostavi za ceno izriva, razkola zavest/nezavedno, označenec/označevalec, pregraje, ki je po Lacanovih lastnih besedah hkrati »vsa cenzura socialnega reda«, čeprav se je v njeni temeljni razsežnosti ne da zvesti na »mizერიjo socialnega dejstva«. Kot tak pa je zgodovinsko nastal, vezan na določen razvoj produkcijskih sil in produkcijski način (45). Zato onstran njega ne naletimo zgolj na nemožno Reelno, tem-



več onstran Platonove zarezje, s katero se je vzpostavil, (npr. pri pred-sokratikih, na Kitajskem, v sodobni Evropi od konca 19. stoletja) nahajamo znamenja **drugačne** ekonomije označevalnega polja,

»neke prakse, kjer je enojen subjekt, medtem ko je neizogiben pol, zagotavljač verbalizacijo (vmestitev v jezik), vmeščen v brezno, raztaljen, prekoračen s tem, kar imenujemo »proces pomenjanja«, se pravi z nagoni in semiotskimi operacijami, ki so pred-verbalne (logično, če ne kronološko, predhodne nastopu jezika). V tem procesu je enojni subjekt, ki ga je odkrila psihoanaliza, zgolj trenutek, faza postanka, recimo zastoj (stase), ki ga prekoračuje in ogroža gibanje.« (SP)

Ta **subjekt v procesu** za razliko od enojnega subjekta ni konstituiran z Eno Zarezo (Kastracijo), marveč kot proces deluje skozi ponavljanje preloma, ločitve, je **množičnost zavrzkov** (les rejets), ki zagotavljajo njegovo neprenehno delovanje. Zavržek zavrže usklajenost označevalec/označenec, hkrati s tem, ko razprši enojnega subjekta:

»Proces, ki ga požene v tek in obnavlja zavržek, je kot a-subjektivni ne-družinski, ne-sinovski, ne-socialen. Temu procesu zavrzkov lahko dajo polje družbene akcije le gibanja socialne subverzije, torej mutacij ali revolucij.« (SP)

Za izhodiščno opredelitev tega zavržka izhaja Kristeva iz heglvskega pojma negativnosti, ki goni dialektični proces. (46) Toda praga idealizma dokončno ne prekorači še Marx, marveč šele Freud, kjer se samo-razločevanje, negativnost kot nase nanašajoča se **negacija**, ne povzame več v teleologijo Celote, ki zaceli rano razlike, marveč se razprši — zaradi ‚materialnosti‘, in tu, sredi same ‚logike‘ se mora pričeti ‚materializem‘ — v gibanju »razkola, zavržka«. Ta negativnost je že pri Heglu producirajoča in ne več zgolj negativna kot pri Kantu — do točke, ko bi lahko rekli, da je red Simbolnega (s sistemom binarnih opozicij: ali/alí) sam red Razuma, da gre torej — če naj uporabimo to površinsko formulo — pri Kristevi za ‚hegelianiziranje strukturalizma‘, kjer je seveda subjekt razgrajen, saj je že strukturalizem ‚kantovstvo brez transcendentnega subjekta‘. Pojem negativnosti moramo zato ločiti od pojma negacije, ki je notranja sodbi; negativnost je

»izginotje unarnega subjekta, medtem ko simbolna negacija, »ne«, ni ničesar drugega kot sama simbolna funkcija, ki postavlja unarnega subjekta. Lacan pravi, da Oče reče: »Ne«. «Obratno pa je negativnost» gibanje neosebne ‚misli‘, ki je sama destrukcija misli, edina možna destrukcija **mi-sli**... ne da bi se zgubil **proces pomenjanja**, kajti subjekt v nji ni zgubljen, marveč pomnožen. Negativnost je zavržek, ki ga subjekt potlači, rekoč »Ne«, in ki se povrača, loteč se tega »Ne«: Imena Očeta, nad-jaza, tja do same govornice in izvirne potisnitve, ki se mu naloži.« (SP)

»Ne« je sam rez Kastracije, cezura prepovedi, s katero se vzpostavi red Simbolnega. In vsaka negacija že pripada redu Simbolnega: gramatiki, predikatu, ki ga negiramo subjektu. »Ne« vzpostavi unarnega subjekta kot brez-bitnega, zaznamuje samo pregrajo, ki ohranja subjekt izjavljanja kot točko, na katero se nanašamo, pregrajo, ki s tem preprečuje razpršitev tega subjekta v procesu pomenjanja, ki ga nosi; hkrati s subjektom izjavljanja pa se skozi »Ne« vzpostavi sam red Simbolnega kot red Drugega: »Ne« je prav tako pregraja, ki preprečuje raztalitev **reda** Drugega v **procesu** pomenjanja; »Ne« je torej samo pregraja, zaradi katere je mesto označevalca vselej Drugo Me-

sto, in edinole iz katere sta možna tako red Simbolnega kot subjekt izjavljanja: ki z izrivom procesa pomenjanja drži narazen na eni strani red Simbolnega v njegovi brezčasnosti, na drugi strani subjekta izjavljanja v njegovi ne-razpršeni časujoči kontinuiranosti bega od označevalca do označevalca. S tem, ko izpostavi na eni strani brezbitnost subjekta, ki govori, njegovo izključenost iz mesta označevalca, na drugi strani pa tega istega subjekta kot edinega možnega subjekta, ki ga lahko primislimo redu označevalca, Lacan izreče ‚resnico‘ označevalnega subjekta, toda negativnost »indicira proces, presegajoč označevalnega subjekta, da bi ga vezal na ‚objektivne‘ boje v naravi in družbi«. Drugače povedano, negativnost kot zavržek zaznamuje sam proces skozi katerega se iz pred-semiotske materije ‚trga‘ red Simbolnega, skozi katerega se mi sami v sebi ‚trgamo‘, cepimo; s prehodom v pred-verbalne semiotske geste, kjer je ‚stvar sama‘ v »anticipirajočih provokacijah« zničena, tj. zavržena; proces, ki postavlja »produkcijo lingvističnih in logičnih označevalnih sistemov unarnega subjekta, po objektivnih zakonih materialnosti, ki ga proizvede s **kvalitativnim skokom**... kot enega svojih trenutkov«. Zavržek kot »**specifična formacija** protislovij materije znotraj te materije same« je sam ta ‚kvalitativni skok‘, s katerim v »anticipirajoči provokaciji« zavržemo ‚stvar samo‘, samo trganje, s katerim stopimo do stvari v odnos, trganje, ki ga že vzpostavljeni red Simbolnega potlači. Zato: »Treba je iziti iz **verbalne** semiotične funkcije k temu, kar jo proizvede, da bi spoznali proces **zavržka**, ki oživlja nagone telesa, zajetega v mrežo narave in družbe.« (SP) (47) Gre seveda za samo **anaforo** kot pred-verbalno, tj. pred-označevalno gestualnost: operacijo, ki šele proizvede člene/simbole jezikovne strukture (paradigme), in kot njen primer vzame Kristeva sam Freudov primer otrokove igre **Fort! Da!**, ki ga pa — kot že nakazano — interpretira **proti** Lacanu: tu ne gre še za red Simbolnega (četudi v naznanilu), ker še nismo v fazi Oidipa, temveč za operacijo razcepa/ločitve, skozi katero se tvori razmerje telesa do zunaja kot razmerje zavržka (tudi: izmečka); s prehodom v gestualnost »anticipirajoče provokacije« otrok zavrže/niči mater, se od nje ‚trga‘, se trga iz (mitološko rečeno) ‚neposrednega zlivanja z realnostjo‘, »postavi neki objekt kot ločen od lastnega telesa« in v tem stopi skozi anaforično gesto do njega v odnos; razkol, ki ga seveda ne more več zapolniti nikakršen nastop samega ‚realnega‘ objekta, kajti to, kar vsak dan srečujemo kot ‚realne stvari‘, ravno nikoli nismo ‚mi sami‘, t. j. smo do njih skozi zavržek že v odnosu. Drugače povedano: ta negativnost/zavržek je skrajna točka ‚ekonomizacije‘, razmerja sredstvo/cilj, točka njenega prevešenja v ‚ne-ekonomijo‘, ko ‚zavržemo‘ stvar in nam ne gre več za njeno dosegljivost skozi ovinek sredstva: ko beseda stopi na mesto stvari, je stvar s tem dokončno zavržena; beseda je po-srednik, skozi katerega stvar dokončno zgubimo, s tem pa sama sredina, v kateri jo kot ‚realno‘, do katerega se obnašamo, šele pridobimo. Zato jezik ni zvedljiv na sredstvo (medčloveške interakcije itd.), toda namesto da bi ta višek prepustili ‚čisti teoriji‘, ga utemeljimo v samem zavržku kot čisti zgubi/ustrošku:

»Ta negativnost — ta utrošek — postavi neki objekt kot ločen od lastnega telesa in ga v samem trenutku te ločitve fiksira kot odsotnega; kot znak. Zavržek vzpostavi torej objekt, ki je realen in hkrati označljiv (signifiable), se pravi že zajet kot objekt, notranji označevalnemu sistemu, kot podrejen subjektu, ki ga postavi z znakom. Relacijo znaka, ki je tako vzpostavljena z zavržkom v neki dimenziji, za katero lahko rečemo, da je vertikalna (govoreči subjekt/ zunaj), ponovno nahajamo projicirano zno-

traj označevalnega sistema v horizontalni lingvistični dimenziji (sintaktični subjekt/predikat). Zunaj, ki je postal označljiv, in funkcija predikacije sedaj nastopita kot zastoja negativnosti — zavržka, solidarna in neločljiva. Negativnost — zavržek — je torej zgolj **funkcioniranje**, razločljivo preko **pozicij**, ki ga povzamejo in zakrijejo: realno, znak, predikat« (SP).

kjer je strjeno/zgubljeno v nizu razlik. Na dan prihaja zgolj v ‚subverzivnih‘ literarnih tekstih, kjer je »povratek viška zavržka berljiv v modifikacijah fenoteksta«, pri čemer seveda mesto zavračanja ostane sam geno-tekst, »**neverbalne semiotske artikulacije procesa**« anafore.

Tu vidimo, kako je Lacanova logika obrnjena proti njemu samemu: lacanovski subjekt izjavljanja je — kot »resnica« metafizike — brez-biten: izključen iz označevalne verige, tu pa gre za sam proces ‚trganja‘ iz brez-odnosnosti Reelnega; iz tega, da subjekta, ki govori, ni nikjer v označevalni verigi, sklepamo na nujnost prekoračitve reda Označevalca v pred-simbolno gestualnost »semioze« subjekta-v-procesu, v kateri šele nahajamo »nagonski temelj« prehoda v govorigo, kjer pa **še ni dano Drugo Mesto**, katerega drugost (: kastracija) in s tem brez-bitnost subjekta je le cena, ki se jo plača za njegovo vzpostavitvev kot ‚tistega, ki govori‘. Drugo Mesto se vzpostavi s samo zarezo Kastracije, ko se proces anafore strdi v red Označevalca, ki je nujno drugje glede na brez-bitnega/časujočega subjekta izjavljanja, obratno pa subjekt-v-procesu »ni neko punktualno mesto, subjekt izjavljanja«, marveč gibanje njegove razpršitve v procesu zavračanja. Subjekt-v-procesu torej ni več ničelni subjekt v pomenu nirvane, točke brez bolečine, »strasti«, marveč pomeni obratno — če naj tvegamo to analogijo z budizmom — samo rojevanje ‚strasti‘ in s tem ‚bolečine‘. Z drugimi besedami: zastavi se — že omenjeno — vprašanje samega »nagonskega temelja« (SP) vstopa v označevalnost. Na tej točki ostane Freud omejen: Uvidi, da se simbolna funkcija vzpostavi skozi zanihanje, toda ker ne tematizira »nagonskega temelja« vstopa vanjo, imamo še opravka z neposredno nasproti-postavitvijo: na eni strani pred-simbolna vladavina načela ugodja, težnje k poenotenju, inkorporaciji, združitvi (z materjo) itd., kar vse pošilja (psihoanalitično gledano) k »oralni fazi«; simbolna funkcija (ki psihoanalitično gledano nastopi z ‚zrcalnim stadijem‘) pa je na drugi strani s tem vzeta ločeno od vsega ugodja/slasti, kot odpoved slasti z vzpostavitvijo znaka, kjer je objekt odsoten. Pri tem je izključeno »ugodje v sami pred-simbolni semiotski funkciji odbitja; ugodje, ki ga simbolno potlači, toda ki se v njem lahko povrne« (npr. v sodobnih ‚avantgardnih‘ tekstih, kjer trga ‚sublimacijo‘ zavržka v Simbolnem) kot užitek destrukcije, ki ‚od znotraj‘ razkraja/razpršuje samega subjekta; užitek, ki je seveda sam »nagon smrti«: »Nagon, za katerega gre, je analni nagon: analni zavržek/izmeček, analnost, v kateri vidi Freud sadično komponento seksualnega instinkta, in ki jo poistoveti z nagonom smrti.« (SP) Nagon smrti, ki seveda kot sila zagona, napetosti, razcepa, trganja paradoksalno perpetuira napetost ‚življenja‘ prav v tem, ko teži k stanju zenačitve napetosti, inercije in smrti; tu dobi vlogo dvoznačnost besede **le rejet**: zavreči in na novo pognati. Kot tak, kot samo načelo ‚boja‘, je zavržek ‚analnega stadija‘ tisti, ki je bolj temeljni od vse stapljajoče oralnosti, četudi je le-ta bolj ‚arhaična‘, t. j. četudi je analnost zgolj ‚prehodna faza‘ med oralnostjo in konstelacijo Oidipa. Bistvenega pomena pa je medsebojna odvisnost zavržka/odbitja/izmečka z užitek: ugodja ne prinaša več stapljanje z materjo, marveč nam obratno odcepitvev od nje, ko ‚njo samo‘ nadomesti »anticipirajoča provokacija«

anaforične geste, prinese užitek »razbremenitve«/olajšanja, s čimer je prevladano nasprotje enotujočega ugodja in ne-ugodja ločitve:

»To je temeljno izkustvo ločitve, pred postavitvijo drugosti, odtrgane od lastnega telesa, ki bo postala realni objekt: ločitve, ki ni manko, marveč razbremenitev (décharge), in kot privativna (odvzemajoča) povzroči ugodje.« (SP)

Oidip, njegova potlačitev, pomeni odgovor na vprašanje: kako prenesti to »agresivnost«, ki je usmerjena proti zunanjim objektom in hkrati proti nam samim, ki je dvoznačnost užitka telesa in zgube delov telesa (npr. užitek iztrebka); napetost, ki ogroža sam nagon/subjekta. ‚Normalna‘ pot se sestoji v tem, da skozi fazo Oidipa pristanemo na Ime Očeta, t. j. poistovetimo lastno telo z enim izmed staršev in s tem dosežemo istovetnost lastnega Jaza, obvarovano pred »agresivnostjo« razpršitve/zavržka — in tu dobi pomen lacanovska pripomba, da Jaz vselej in že ‚izvirno‘ beži pred željo: potlači analno energijo destrukcije. Z vstopom v Simbolno se torej izrine ta destruktivna/agresivna nagonska poteza, s čimer preostane jezik kot označevalni sistem brez »nagonskega temelja«, ki je zgubljen, ker

»se zavrženi objekt definitivno loči, ni zgolj zavržen, marveč ukinjen kot materialni objekt, je »drugi pred nami«, s katerim je možno le eno razmerje: znak, simbolna relacija »in absentia«. Zavržek je tako na poti, da postane znak objekta, ko je slednji odtrgan od telesa in izoliran kot realni objekt« (SP) —

zgubljen je proces trganja, skozi katerega se razcepimo ‚mi sami‘ od ‚realnega okolja‘, proces hkratne razbremenitve/olajšanja. Zgubljen, točneje: izrinjen, potlačen:

»Dosegljivost govornice predpostavlja potisnitev analnosti; je torej dosegljivost zmožnosti simbolizacije z definitivnim odtrganjem objekta (ne več zavrženega, marveč definitivno odbitega)« (SP).

Na mesto bolečine/olajšanja trganja/zavračanja (kot odnosa do tega, kar se kasneje pokaže kot ‚realnost‘, stopi ‚brezbolnost‘ Simbolnega, kjer je — v že vzpostavljeni znakovni relaciji, ‚distanci‘ do ‚realnosti‘ — izkustvo zavračanja zgubljeno: saj smo do vsega, kar stopi pred nas kot ‚realno‘, že v ‚distanci/odnosu‘, posredovani z redom Simbolnega, in ga torej ni treba še zavračati.

Premik iz Lacana je tu jasno očrtan: **Izognili** smo se breznu kastracije, istovetnosti Zakona z željo, t. j. navezavi želje na označevalca — sistem kot označevalni ostane brez »nagonskega temelja«, ki je — »nagon smrti« — prenesen na pred-simbolno raven semiotičnega procesa zavržka. Ker **izostane** Lacanova tematizacija navezave označevalca na željo, se kot cena nastopa želje (»nagonskega temelja«) pokaže prehod v pred-simbolno raven »semioze«. Zato tudi na mesto Lacanove tematizacije ‚nagonske‘ pogojenosti vstopa v Simbolno kot navezave želje na označevalca: **obljube** Užitka incesta, stopi zavržek, ki je **že v sebi** užitek agresije/destrukcije; v tem je premik iz reda Označevalca: da je Užitek dan le kot **obljuba**, brezno Zakona za ugodjem, to zaznamuje istovetnost Zakona in želje (ki velja za verigo **označevalcev**) — saj je kastracija sama njuna istovetnost. ‚Nezavedno‘ kot **pred-označevalni** proces zavržka pa je **že v sebi** užitek in zato ni ‚druga **označevalna** veriga‘: njegove simptome od tod namreč tolmačimo kot povratke procesa zavržka, ki je iz Simbolnega in s Simbolnim izrinjen, ki pa hkrati šele vzpostavlja in spregledano nosi Simbolno:

»Zavržek ponovno uvede in razvije v govorici samo mehaniko, po kateri se proizvede ločitev stvari od besed... Zavržek se ponovno uvede in se ponavlja v jeziku, ki ga je že razmestil nek odstranjen/odvrnjen zavržek.« (SP) (48)

Subjektu se torej odpreta dve možnosti: ali »gre preko zavržka v realnost, ukiniš za vselej pot ločitve, razkola, zavržka, da bi živel zgolj kot reificirano realno, kjer se »angažiramo« (SP), se podvrže imenu Očeta, ali pa »se stalno vrača k zavržku«, živi v izkustvu svoje meje. In diskurz sodobne znanosti zaznamuje skrajno točko govora, usmerjenega na ,vedenje', govora v razsežnosti 0/1, kjer je dokončno izrinjen proces zavržka, ki ga goni/nosi: diskurz ,o realnosti', kjer ostane netematizirano mesto ,nas samih' in s tem naša odtrgatev od Reelnega. Kaj pa »transcendentalnost« — mar ni v nji preiščljeno to ,mesto nas samih? Transcendentalna refleksija ni drugača kot poizkus zakrpanja brezna kastracije, njena »resnica« je Lacanova misel: da subjekta, ki govori, nikjer ni, da je le kot želja; transcendentalizem izkusi torej (z »ontološko diferenco«) brezno govora ,o realnosti', toda skuša ga zakrpati: njegov ,obrat nase' je vselej ,zaigran', ker zakrije brez-bitnost subjekta, ki govori. In tudi brez-bitnost subjekta, ki govori, je zgolj »resnica« subjekta-sina, pri čemer je še vedno potlačen proces zavržka, skozi katerega se subjekt trga iz ,materije', proces torej, ki ga veže »na ,objektivne' boje v naravi in družbi« (SP). Tu je Lacanova logika obrnjena proti njemu samemu: pravi ,obrat nase' subjekta, t. j. premislek njegovega mesta v redu Simbolnega, ni niti v transcendentalni refleksiji, niti v izkustvu brezna kastracije, lastne brez-bitnosti, marveč v izkustvu zavržka kot procesa (trganja iz ,protislovja') ,materije', ki je zmeraj že ,lastno telo': izkustva »same destrukcije misli«, zgube njene ,objektivne distance' v tem, da ,materija misli', ko se ,v sebi trga'. Druga povedano, pravi ,obrat nase' subjekta je njegova razpršitev v a-subjektivnem procesu, pred katerega destruktivnostjo/agresivnostjo beži subjekt izjavljanja kot brez-biten; vsaka transcendentalna Totalnost je že krparija.

Ne le transcendentalna — v tej le na odlikoven način izstopi to, kar je temeljna poteza filozofije (metafizike) **kot take**: njeno izhodišče je sicer vselej izkustvo nemožnosti »reificiranosti«, t. j. nemožnosti ostajanja pri mundanem/bivajočem, kar pa se znotraj filozofije dojamepokaže kot nujnost **utemeljitve** bivajočega. V tako zastavljeni razliki ontološkega in ontičnega filozofija sicer izkusi brezno razporkastracije, »razlike mišljenja in biti«, toda le zato, da bi ga hkrati **zarkpala** — s tem, da bivajoče utemeli v njegovi bivajočnosti, Vrhovnem Bivajočem/Dobru; da se razumevanje Vrhovnega Dobra (»smisla biti«) usodno spreminja, prenaša, meta-forizira, ,energijo' tega prenašanja poda to, da gre v metafizični ontološki diferenci vselej že za »metonimični nadomestek« samega razporka. Kot že rečeno, posebno jasno to izstopi v transcendentalizmu, ker gre pri razporu za samo razliko mišljenja in biti, in transcendentalizem (katerega temeljna poteza je vselej v tem, da izkusi brezno, ki zeva za »reificiranim« svetom »objektov« — morda najjasneje pri Fichteju in Husserlu) krpa v tem, ko mu samo mišljenje postane subjekt, točka sebegotove biti, kjer res ne gre za »objektivno« bit »stvari«, mundanega, ki pa — s tem ko je **bivajoč** le kot ,proces' svojega objektiviranja ali korelativnosti z objektom — v razliki subjekt/objekt zakrpa brezno razporka. »Resnica« metafizike pa je v tem, da je subjekt brez-biten (da torej sploh ni subjekt v strogem — metafizičnem — pomenu), torej v raz-

poru (mišljenja in biti), bolečini njunega reza — in zavržek je samo trganje tega reza. Bistvenega pomena je torej, da Kristevin korak v zavržek zadeva samo filozofičnost filozofije, samo razliko »ontološkega« in »ontičnega« — »ontološko« kot krparija brezna »ontičnega«, ki se kot »mundano« poda, ko je proces zavržka izrinjen. Praznina glede ‚mesta nas samih‘, ki jo skuša zakrpati metafizika, zadeva tudi marksizem v obeh prevladujočih dosedanjih razumevanjih: »dialektični materializem« ostane na ravni ontičnega »objektivizma«, »reificiranosti« ontologizma, medtem ko »historični materializem«, npr. »kritična teorija družbe«, zaznamuje raven praktično-transcendentalne ‚krparije‘ na Totalnost družbe, kar posebno jasno izstopi v premeni frankfurtske šole ob ponovni zastavitvi vprašanja narave, kjer se to krpanje pričenja trgati. Gre torej za sklop, ki smo ga drugod že razvili pod imenom ‚nasprotja-smisla‘ transcendentalnosti, in sedaj postane jasno, zakaj ta pojav nastopi tudi še pri Heideggru, čeprav ne več na isti način kot v filozofiji subjekta: Heidegger že izpostavi »resnico« metafizike, razpor mišljenja in biti, nastopi pa prav zato, ker ostane Telo še vedno izrinjeno; in ker se vprašanje Telesa navezuje na vprašanje eshatologičnosti, nas ne sme začuditi, če nastopi prav v skrajni točki eshatologičnosti (: Kako lahko razpolaganje z ontičnimi pomeni nevarnost zgube samega ‚ontološkega‘ ter s tem razpora? Če je nevarnost zares nevarnost zgube in ne le skrajna točka eshatologičnosti, ki je že obrat v Rešilno, kako tedaj misliti tisti »nični nič« (T. Hribar), ki bi ‚preostal‘ **po** izpolnitvi nevarnosti, ki pa tedaj na določen način zmeraj že mora biti). Bistvenega pomena je, da uvidimo, kako Kristeva ohrani ta odločilen ‚impulz‘ Heideggrove misli, seveda z zapolnitvijo njene belino (kar spremeni celo ‚polje mišljenja‘), tj. s tem, da se za razporom mišljenja in biti razbere samo njuno trganje kot proces zavržka, trganje/zavračanje Telesa, Reelnega (v kolikor na drugi ravni uporabimo Husserlovo distinkcijo in nam Reelno pomeni Telo, katero smo že zmeraj ‚mi sami‘, za razliko od Realnega kot mundanega/bivajočega), ki je tisti »nični nič« — ne sme nas zavesti njena občasna ‚naivna‘ terminologija (‚objektivni zakoni‘, ‚nagonski temelj‘ itd.), gre za to, da prisluhnemo stvari, za katero gre, le tako vidimo, da se Kristeva hkrati s krparijo filozofije odpove tudi ontični »angažiranosti«, saj je s tem, ko se ‚bavimo‘ z bivajočim, le-to že pred nami v distanci, katere nastop v procesu zavržka je izrinjen. In kaj je »postavje«, »upravljani svet«: točka, ko ontološka raven v svoji izpolnitvi, koncu/kraju, nastopi kot samo ontično razpolaganje, ko torej sovpade z »angažiranostjo«, drugega kot skrajna afirmacija Imena Očeta — ta družba naj bi baje bila »družba brez očeta«, toda pri tem ne upoštevamo razlike ‚realnega‘ očeta do njegovega Imena, saj pomeni prav umik vloge ‚realnega‘ očeta, njegovo ‚umiranje‘, stopnjevano vladavino njegovega Imena (Ime Očeta je mrtev oče, predpostavlja uboj očeta) — saj gre za izpolnjeni govor na ravni O/1. Oče kot mrtev, kot Ime, odpre medij občosti, v katerem se vzpostavi družba **sinov**, ki jim vlada Zakon očeta, oče kot mrtev; Ime/Zakon. Od tod je treba razumeti ‚a-socialnost‘ zavržka — ne gre za nesmiselni ‚individualizem‘, gre za samo zavračanje drugega (matere) kot odnos do njega, temeljno »agresivnost«, ki jo artikulira/potlači Ime Očeta in v tem naredi iz nje »socialni red«; zavržek je torej vselej že gesta zavračanja drugega, **še preden** le-ta nastopi kot ‚realni objekt‘, gesta, ki vzpostavi ‚relacijo‘ zavračanja, še preden se vzpostavi »reificirani« svet objektov, ki jih — njih in ne več same ‚relacije‘ — označujejo — skozi označenca — označevalci.

Tako je zavržek edinstveno mesto, kjer stopimo izza ontične »angažiranosti« in izza ontološkega »horizonta«, iz katerega nam je po drugi strani mogoče razumeti oboje: v obeh primerih je izrinjena bolečina/olajšanje zavračanja. V tem je z zavržkom ohranjena miselna dediščina tako Heideggrovega kot Lacanovega vpogleda v »resnico« metafizike.

Kaj omogoči Lacanu izpostaviti »resnico« subjekta znanosti? To, da odgovori na vprašanje, katerega subjekta lahko primisljimo strukturi, strukturalizmu pa pomeni diskurz sodobne znanosti par excellence, iz nje je subjekt a priori izključen.

Naj se nam tedaj kot ono drugo govora znanosti pojavi govor poezije, naj pristanemo pri paru znanost/poezija z zatrditvijo, da je »vsak govor izvirno poezija?« Predvsem je treba ta par reinterpretirati kot sam razpor jezika in zavržka, Simbolnega in pred-simbolne semioze, označevalca in anafore. Zato tudi Kristeva (če naj anaforo razumemo kot **logos**) prenese poudarek iz »kazati/puščati-predležanje« na »brati/trgati«, bolečino trgatve bivajočega, skozi katero se sami trgamo, trošimo, cepimo — na to vez logosa z rezom bolečine je opozoril že Heidegger (cf. Zur Scinsfrage), pri čemer seveda bolečino bere kot bolečino raz-pora, pri Kristevi pa gre za samo bolečino trganja/zavračanja; kljub temu vez ni nebitvena: zavržek je sam razpor (»mišljenja in biti«), premišljen na ravni, ko je zapolnjena belina Heideggrove misli: Telo. Zavržek je trganje/cepljenje Telesa, njegova razloka. (49) Od tod lahko celo pokažemo na večjo bližino te misli Heideggeru kot Lacanu, saj slednji ostane na ravni označevalca, in prav to ostajanje nam lahko pojasni Lacanovo — če se že hoče — »ne-zgodovinskost«: sicer je pri njemu premišljeno mesto subjekta, reflektirana lastna »praksa« psihoanalize v njeni možnosti (katere edini medij je govor analiziranca, katere edino »zdravilo« molk analitika kot molk Drugega, ki naj raztrga krparije), njena utemeljitev v prenosu itd.; kljub temu pa ni odprta tematičnemu premisleku zgodovinskost same konstelacije Imena Očeta. V tem je Lacanov paradoks: ker naredi (mitološko rečeno) »korak naprej« od Heidegggra, tj. ker za zvenom tišine razbere užitek itd., plača to, ker še vedno ostane v polju Označevalca, z »ne-zgodovinskostjo«. Tako da moramo reči, da — prav zaradi razlike vedenje/resnica, tj. zaradi ostajanja na ravni Simbolnega/Drugega (mesta resnice) — tudi pri Lacanu ostane belina Telesa. Da smo torej belino Heidegggra prehitro zakrpali z Lacanovo mislijo. (50)

Zgubi smisel ta belina šele iz premestitve v »pot pisanja«, ko je razgrajeno samo mesto Drugega kot Označevalca, ko na mesto kastracije — razcepa z Drugim (kajti kastracija kot razlika mišljenja in biti, brez-bitnost subjekta izjavljanja, temelji na njegovi izključenosti iz Mesta Drugega, ki — pravtako ničesar bivajočega — drži narazen mišljenje in biti) — stopi zavržek: trganje, razloka telesa. Šele tu — in ne že pri Lacanu — se zapolni, točneje: zgubi smisel belina Telesa: ko na mesto bolečine razpora risa/reza (Riss) stopi razcep zavržka. In prav iz zapolnitve beline Telesa imamo sicer opravka s — če se že hoče — »poezijo«, točneje: paragramatizmom, ki prihaja na dan v sodobnih »avantgardnih« tekstih, lahko torej nanj navežemo Heideggrovo misel iz konca Tehnike in preobrata o tem, da to »rešilno« prihaja iz območja, ki je hkrati sorodno tehniki in daleč od nje, iz poezije/snovanja, toda brez »eshatologizma«, ki ga nosi osvoboditev od »očaranosti« s tehniko in v tem kaže se »upanje« (51).

Če pa rečemo, da prestajanje završka na eni strani pomeni odpoved eshatološkemu »upanju«, na drugi strani pa pravtako mundani »akciji« (ki jo Kristeva prišteje v »angažiranost« z realnostjo in s tem »reificiranost«, kjer se izrine proces završka, v katerem se za nas šele vzpostavi ‚realnost‘ bivajočega) — ta »akcija« doseže svojo izpolnjenost v sodobnem »upravljanem svetu« —, tedaj to še ne pomeni ‚pristanka na obstoječe‘ — saj je v bistvenem pomenu ‚obstoječa‘ prav konstelacija, v kateri je završek izrinjen —; gre le za to, da samo spodbijanje ‚obstoječega‘ ne zapade njegovi lastni logiki, npr. prividu eshatologičnosti, marveč je že utrošek »agresivnosti« do ‚obstoječega‘ v sebi Užitek. Samoprevara je akcija, ki išče za svojo žrtev, tj. utrošek svoje ‚izvedbe‘, alibi v prihodnosti, ki noče pripoznati samega utroška kot Užitka. V tem pomenu sama ‚realna dejavnost‘ dobi značaj ‚poetičnega‘ Užitka trošenja/zavračanja, brž ko izkusimo završek in s tem mejo nas samih kot zajetih v red Simbolnega; v tem pa tudi že zgubi značaj gole ‚mundanosti‘.

Lahko je torej očitati ‚poti pisanja‘ ‚naivnost‘, očitati ji, da ‚prezgodaj prekorači prag znaka‘ (tj. ne da bi tematizirala njegovo kastrativno razsežnost), lahko je reči, da zaznamuje z naravnostjo v izpostavitve ‚generativnih mašin‘ le drugo stran izpolnitve ‚postavja‘, ‚upravljanega sveta‘ v strukturalizmu: Mar Kristeva ne pravi, da je razlika feno- in geno-teksta »zgolj metodološka« (S), tj. da je teoriji sleherni tekst zgolj pre-tveza/pre-texte/ za razvitje teorijskega sklopa geno-teksta, ki je produkt teoretične prakse? Gre pač le za to, da zaradi izpostavitve želje (subjekta), zaradi zloma strukturalističnega ‚objektivizma‘ na mesto miru strukture stopi gibanje strukturacije itd.; in mar ni šele ta igra sledi, odlaganja, ‚relacijskosti‘, kjer pride na dan druga stran brezčasne strukture: proces njenega časenja/prostiranja, razločevanja razlik, ki pa v svoji strukturalni danosti zakrivajo proces lastne produkcije, proces, v katerem nastopi subjekt le kot meja »ideologičnosti«, neizpolnjenosti samo-razpolaganja, ki se v igri sledi stalno prelaga, mar ni šele ta igra izpolnitev ‚postavja‘, ne pa ‚prehiter‘ pristanek na mir v strukturalizmu, ki prav zato pusti samega subjekta ‚zunaj‘? Da gre torej za zadnji ‚obrat iz Kanta v Hegla‘? Toda ‚heglovska dediščina‘ (52) se pri Kristevi preglasi v razgradnjo samega subjekta (samo-)razpolaganja: s tem je prebita meja ‚postavja‘, ‚upravljanega sveta‘ kot sveta (samo-)razpoložljivosti, saj gre v njem za izpolnjeno »reificiranost«, »angažiranost« z bivajočim/realnim, z izkustvom završka pa je razgrajena sama točka, od koder razpolagamo (tudi s sabo): ‚heglovska dediščina‘ ni le v poudarjanju procesa, marveč v naši lastni vpetosti vanj, v prevladi ‚objektivizma‘ v razpoložljivost usmerjenega govora znanosti. Lahko bi torej rekli, da nam paradoksalno izstop iz kroga (anti-)hegllovstva omogoči prav ‚poslednja Heglova zmaga‘.

Mar ni izkustvo meje ‚postavja‘ hkrati izkustvo »ontološke difference« ne več v »metafizičnem« pomenu, marveč kot »razpora«? Rez/ris ontološke difference ostane Edini: zareza Kastracije, ki zaznamuje sam rez, s katerim je potlačeno/izrezano razprševanje završka. Gre za sam rez feno-teksta: razliko geno- in feno-teksta, kateremu pripada subjekt (izjave in izjavljanja). Od tod se tudi groza, ki je potlačena s kastracijo, izkaže za grozo čistega trošenja, zgube završka (53), ki je zato, ker smo zgolj Telesa, potrebna za prehod v Simbolno. Čisto trošenje je tisto ‚neznosno‘, in z begom pred Užitkom čistega utroška završka se doseže subjekt, ki govori. Subjekta zato ne moremo enostavno zanikati: je — kot pravi Kristeva — neizogi-



ben za delovanje sleherne misli in/ali govora, brez njega ni fenoteksta, toda vzdržuje se le na ostrini roba Kastracije, kjer ga stalno ogroža proces zavržka, ki ga hkrati nosi.

In ni težko ugotoviti, da se problem odnosa kastracije do zavržka (zavržek nastopi v redu Simbolnega kot kastracija) veže na problem odnosa označevalne, točneje: semiotične prakse do ostalih praks: Po eni strani je s stališča 'poti pisanja' jasno, da je prehod v red Simbolnega skozi zavržek temeljnejšega pomena kot delo, saj predpostavlja samo-odnos: šele zavržek nam da 'odnos' do stvari in s tem odpre delovni proces kot 'zavestni'. Po drugi strani pa Kristeva pristane na njegovo naddoločeno po razvoju produkcijskih sil. Toda formula naddoločenosti — način, na katerega se v določeno neke prakse vpiše njena določeno po drugih praksah — v svoji abstraktnosti ne zadostuje, da bi lahko mislili to razmerje. (54)

Derridajevo vprašanje torej ostane; katera meja se najavlja z njim?

(1) Diskurz pozitivne znanosti, usmerjene v tehnično razpolaganje, je npr. konstituiran skozi izriv njegove Druge Scene, naddoločeno s politiko, širše vzeto: skozi izriv vprašanja filozofičnosti (kot to pravimo: 'posebna znanost kot pozitivna ne more na lastni ravni premisliti svoje filozofičnosti'). Izriv, ki je za njeno pozitivnost konstitutiven, saj bi se s premislekom te naddoločeno zrušilo njeno polje kot polje posebne znanosti.

(2) Prim. naš prispevek v *Anthropos* 1972/I-II.

(3) S tem so že vnaprej obsojeni na propad vsi poskusi 'semiologizacije Marxa', npr. spisi J. J. Gouxa, ki vzpostavlja analogije med semiološko kritiko strukturalne lingvistike, osrediščene na vprašanje menjave (Levi-Strauss), na sistem, ki ureja menjave-izjave, in Marxovo kritiko klasične politične ekonomije, ki prav tako izhaja iz menjave in ne proizvodnje (zato ne vidi razlike med delom in delovno silo); **ali** trdimo, da pomeni brezrazredna družba tudi na ravni Simbolnega ukinitve druge Scene, kar bi zaznamovalo zapolnitev brezna kastracije; **ali** pa pristanemo, da se z ireduktibilno potlačeno željo tudi komunizem premakne v nujno neizpolnljivost, tako da mora — medtem ko je mesto produkcije pred menjavo »mesto nemogoče misliti, prakse, ki mora vselej ostati spregledana in potlačena« (Dérivable et indériverable) — tudi komunizem vselej »ostati spregledan in potlačen«, njegov nastop vselej odložen. Iz tega sledi le dvoje: 1. da mora vsak poskus takšnih homologij izpričati svojo mejo, in 2. da pomeni marksizem, v kolikor zajame Simbolno v družbeno totalnost, nujno redukcijo brezna kastracije.

(4) Na tej možnosti prenosa (»transferja«) temelji — kot je znano — sama ozdravitev v psihoanalizi, ki predpostavlja prenos 'izvirne scene' na 'aktualno situacijo' analitika in analiziranca.

(5) Ta umiritev je istočasna s premikom iz resnice v vedenje: v slednjemu smo na poti tja, kjer **še nismo**, tj. vedenje je bistveno 'odprt', 'neskončen' proces spoznavanja. Jedro metafizike leži prav v tem, da hoče — čeprav ji npr. gre pri transcendentnosti za obrat v to, kar že zmeraj je — vedenje imeti za resnico; najjasneje se to pokaže pri samem Platonu, ko pride v **Menonu** na prag hermenevitičnega kroga (spominjanje kot popotovanje tja, kjer že smo), ga pa v isti kretnji izda, ker pristane na to, da se lahko krog umiri v ravnotežje, ko tudi dospemo tja, kjer že smo (v spoznanju idej) — zabrisana je ambivalentnost popotovanja kot hkratnega približevanja in oddaljevanja. **Filozofska** resnica kot pot tja, kjer že smo, je zato, ker te poti ne vidi kot hkratnega oddaljevanja, na istem kot (znanstveno) vedenje, ki potuje tja, kjer **še nismo**, saj vselej izda resnico, ki — kot govor sam — govori, v kateri že smo, katere pa nikoli ne moremo izreči — do nje dospeti.

(6) Zato v psihoanalizi 'realni oče' ne pomeni tistega, ki lahko spi z materjo in krši zakon, marveč obratno tistega, ki se je popolnoma vdal v Zakon — sovraštvo do očeta ni sovraštvo do tistega, ki mu je dovoljen incest (**tisti** Oče je vselej že mrtev, je zgolj ime), marveč sovraštvo do

odpovedi želji incesta. Ločiti moramo torej Ime Očeta od 'realnega očeta' — prvo lahko nastopi brez drugega (saj npr. tudi otrok, ki ga 'realni oče' zapusti, spregovori) in obratno; tako kot moramo po drugi strani ločiti Ime Očeta od falosa: Ime Očeta je označevalec Celote, ki kot mrtvi oče (torej po očetomoru — oče umre, ko zavlada kot svoje Ime) zveže neravnotežno drsenje v Celoto, seveda za ceno ne le kastracije, marveč izriva iz zavesti same želje incesta, ki jo odpre kastracija, nasprotno pa falos — vselej prikriti označevalec Užitka — neprenehoma ruši to ravnotežje.

(7) Simptom zato dobi celoto svojega označenca šele v interpretaciji.

(8) Širše o teh mehanizmih nezavednega prim. Metafora in metonimija ter Za logiko označevalca v Scilicet 2/3. Da se v nezavednem paradigma ustvarja šele skozi sintagmo, to nam potrdi že banalno dejstvo, da kljub vsem poskusom 'slovarja nezavednih simbolov' ne obstoji noben trden 'kod' nezavednega. Vnaprej pripomnimo le še to, da je treba strogo ločiti izjavno paradigmo, površinski 'dobesedni' kod (oče-sin, oče-mati itd.) od paradigme kot 'sklopa asociacij' (oče-konj itd.), kjer se že **lomi** ravnotežje paradigme, tj. kjer se označevalci artikilirajo 'po svoji lastni logiki', ne glede na (realno ali imaginarno) 'povezanost stvari' (izjavna paradigma pomeni označevalno artikulacijo, ki se daje kot homologna ustroju označenca ali referenta). Dalje je že v strukturalizmu samoumevno, da gre pri metafori vselej za odnos **dveh** 'podobnih' paradigem, kjer med posamičnimi členi nastane metaforična paradigma, ter da je metaforičnost ali ne-metaforičnost označevalca določena iz njegove vsakokratne sintagmatske vpetosti; njegova meja je v tem, da na metaforo v skrajni točki gleda kot na 'kombinacijo' več 'dobesednosti'.

(9) Določeno prisilno dejanje (npr. gib z roko, ki ga stalno nehoti ponavljam) je ponavadi **metonimijski** ostanek izrinjene 'scene' (metonimijski, ker se težišče premesti nanj kot na element, ki v 'izvirni sceni' ni igral bistvene vloge), ki se v tem gibu 'prisilno ponavlja'.

(10) Spomnimo se na Levi-Straussovo trditev, da si lahko nastanek jezika predstavi le kot nenaden skok, mutacijo, s katero naenkrat iz neartikulirane gmote nastane sistem.

(11) Daleč od tega, da bi pomenil empirizem, mora strukturalizem izvršiti 'eidetsko redukcijo': označevalec kot relacijsko določen element sistema ni nikjer empirično prisoten, zato so vsakršne vzporednosti označevalec: označenec = materija: oblika nesmiselne; posebno jasno se je tega zavedla praška fonološka šola, ko je poudarila imaterialnost fonema: fonem nikoli ne sovpadе s konkretnim zvokom, ki vselej ostane zgolj njegova realizacija, 'varianta', zato v izgovorjeni besedi ne moremo prepoznati fonemov glede na njene fizikalno-fonetične lastnosti (kot taka je predmet fonetike (vede o fizikalnih lastnostih zvokov), ne pa fonologije (ki izpostavlja zgolj jezikovno relevantne poteze in je kot taka 'idealna' znanost)). Strukturalizem torej ni 'statistično preštevanje znakov', marveč eidetska redukcija, ki šele omogoči to 'preštevanje'. Od tod zavrne Trubecki dve možni razlagi statusa fonema: psihološko (idealna točka, na katero intencionalno meri govoreči subjekt) in statistično (povprečje različnih variant), ter pristane pri fonemu kot členu s socialno veljavnimi opozicionalnimi, tj. relacijskimi potezami (torej pri megleni, neeksplicirani naslonitvi na socialnost, ki jo nahajamo že pri Saussuru). Ker ne izpostavi ravni transcendentalne subjektivnosti, mora seveda intencionalno idealnost zavriniti kot »psihologizem« (k čemur ga žene že nezavednost sistema opozicij).

(12) Tu se Derrida naveže na Heideggrovo obmejitev 'vulgarnega razumevanja časa' v Sein und Zeit: znova je potrjena soodvisnost metafizičnega idealizma z linearnim razumetjem časa kot zaporedja sedajev, le da je pridodano še prvenstvo glasu kot konstitutivno za oboje.

(13) Za izkustvo subjektivnosti ni slučajno, da se vselej vzame kot časovna, a ne-prostorska: od Descarta, kjer prostorskost pripada samo res extensa, preko Kanta, ki v transcendentalni estetiki samo čas dojame kot konstitutiven za notranjost zavesti, in Hegla, ki mu je čas, samo-razrešitev-ukinitev prostora, njegova »na samo sebe nanašajoča se negacija«, tj. negacije njegove negacije, »isto načelo kot jaz-jaz čiste zavesti« (Enc.), se pravi zavest kot samo-odnos, absolutna negativnost (seveda isto načelo »v svoji celotni vnanjosti in abstrakciji«, do Husserla, ki mu časenje **Ur-Hyle** ni hkrati prostiranje; odločilnega pomena je predvsem slednji, kajti Derrida pride do misli razloke — časenja/prostiranja — prav skozi (samo)obračun

z (lastno) fenomenologičnostjo. Od tod bi mu lahko celo očitali, da njegova razgradnja metafizike predpostavlja omejitve na razgradnjo subjekta, ki se konstituira v čisti avto-afekciji, da npr. Platona bere iz novoveške ravnin, samo iz katere se pri-sebnost glasu pokaže kot pogoj same idealnosti; da torej predpostavlja, da se je dvoznačnost biti kot ideje, ki je »tudi v tem, da se skozi razlagam biti (fisis) kot ideja oglašča »gledanje«, človeško spoznavanje«, v zgodovini-eshatologiji že prevesila v »trenutek, ko se človek sprosti v samega sebe kot tisto bivajoče, ki predstavlja, s tem da vse pri- naša predvse kot pred razsodišče obstanovitve« (EN).

(14) »Ko govorim, nimam samo zavesti o tem, da sem prisoten tistemu, kar mislim, temveč se zavedam tudi tega, da kar najbližje svoji misli oziroma »pojmu« hranim neki označevalec, ki ne pada v svet, ki ga slišim, brž ko ga oddam, za katerega se zdi, da je odvisen od moje čiste in svobodne spontanosti, in slednjič, za katerega se zdi, da ne zahteva nobenega instrumenta, nobenega dodatka, nobene v svetu zadržujoče se sile. ... Zdi se, da je zunanost označevalca reducirana. Ta skušnja je seveda prevara, toda od nujnosti te prevare se je organizirala celotna struktura oziroma celotna epoha. . . « (SiG).

(15) To je edina možnost 'materializma' — ne pa pozitiven odgovor na vprašanje o zgolj fenomenalni ali tudi ne-fenomenalni ('samostojni, neodvisni') biti transcendentnega sveta, vprašanje, ki že predpostavlja razliko mišljenja in biti, novoveško rečeno: jaza in »sveta«, s čimer je svet seveda korelativen subjektu; razgraditi je treba samo 'svobodo' kot čisti samo-odnos, ki je (samo)zavest.

(16) In če Platon v Faidrosu poudari, da je pisanje kot sredstvo za povečanje spomina hkrati nevernost pozabe (izgovorjeno besedo hkrati slišimo-razumemo, v nji sta torej označevalec in označenec neločljiva, medtem ko se s pisavo označevalec osamosvoji, njen pomen 'reaktualizira' šele branje/izgovarjanje), moramo reči, da je v tem že zabrisana 'izvirna pozaba', ki je sama razloka: vselejšnje odlaganje 'stvari same'.

(17) Na prigovor, da Derrida tu zapade 'atomizmu', tj. spregleda rezultat gestalt-psihologije, da vselej zaznavamo prav celoto, relacije, lahko odvrnemo, da tako gestalt-psihologija (in fenomenologija) kot strukturalizem veda, da so zavestno-zaznane enote vselej 'idealne', da pa spregledamo samo strukturalno ureditev, 'sistem razlik', iz katerega prejme enota svojo idealnost, to postavi v ospredje šele strukturalizem.

(18) »Igra razlik v resnici predpostavlja sinteze in napolila, ki prepo-vedujejo, da bi bil v kateremkoli trenutku ali v kakršnemkoli smislu kak preprost element sam na sebi prisoten in da bi pošiljal samo k samemu sebi. Naj bo v zaporedju govorenega ali pisanega razpravljanja, ne more noben element delovati kot znak, ne da bi pošiljal h kakemu drugemu elementu, ki tudi ni preprosto prisoten. Ta povezanost stori, da se vsak element — fonem ali grafem — konstitutira iz sledi drugih elementov verige ali sistema, sledi, ki se nahajajo v njem. Ta povezanost, to tkivo je tekst, ki se proizvaja samo v transformaciji nekega drugega teksta. Niti v elementih niti v sistemu ni nikdar ničesar, kar bi bilo preprosto prisotno ali odsotno. So samo razlike razlik in sledi sledi.« (SiG)

(19) »Aktivnost ali produktivnost, nakazani z o-jem v razloki (a v différence), nas vračata h generativnemu gibanju v igri razlik. Te niso padle z neba in niso za zmeraj vpisane v zaprt sistem, v statično strukturo, ki bi jo mogli izčrpati s kako sinhronično ali taksinomično operacijo. Razlike so učinki transformacij, zato s tega vidika pojma razloke ni mogoče združevati s statičnim, sinhroničnim, taksinomičnim, nezgodovinskim itd. motivom v pojmu **strukture**.« (SiG)

(20) »... je subjekt, in to najprej zavestni in govoreči subjekt, odvisen od sistema razlik, in od gibanja razloke, ... pred razloko ni prisoten in posebej ni prisoten sebi, ... se konstituira samo tako, da se razdeli, razmakne/vprostoru (en s'espacant), »časí«, razloči/odloži: in ... kot je dejal Saussure, »jezik (ki se sestoji samo iz razlik) ni funkcija govorečega subjekta« (SiG).

(21) Prim. Rastko Močnik, Mesčevo zlato, Problemi 106—107.

(22) Od tod tudi vidimo posebno mesto strukturalizma, ki pomeni po eni strani odločilno zatrditev avtonomnosti reda Simbolnega, anti-psihologizem, ki zato zatrdi nujno vzporednost označevalca in označenca, nemož-

nost označenca brez označevalca, diakritičnost znaka, ki pa kljub temu ostane zavezan glasu, kajti red jezika kot brezčasnega sistema se nujno navezuje na glas; edino čista avto-afekcija lahko 'drži narazen' idealni red jezika od empirične danosti. Strukturalizem se razcepi na tem, da hoče nemogoče: vzporednost označevalca in označenca.

(23) Da Derrida spusti Marxa, vlogo tega simptoma bomo videli kasneje.

(24) Če spregledamo meglene zgodnje poskuse, da bi ontološko diferenco dojel kot samo 'silo' razloke.

(24 a) Derridaju 'ne deluje' tako kritika Heideggra kot kritika Lacana, in (kar je za nas bistvenega pomena) v obeh primerih gre za isti način kritike: Čeprav... (pripoznanje ireduktibilne razlike glede na metafizični diskurz), pa vendar... (ostane kontinuiranost z metafiziko). Heidegger: čeprav zamaje metafizično prvenstvo prisotnega, stori to le zato, da bi zatrdil prvenstvo prisotnosti. Lacan: čeprav je falos transcendentalni označevalec, katerega označenec je manko, pa gre še vedno za transcendentalnost kot vsrediščenje igre razloke; kastracija kot manko še vedno — četudi samo 'negativno' — pripada očetu-središču-zakonu, in narediti iz falosa kot njenega označevalca temeljni označevalec, ki šele odpre označevalno igro, pomeni zajeti to igro v okvir transcendentalsosti/središča, spregledati višek raztrositve nad kastracijo, višek, »kot« tekstualne igre, ki se »upira« Zakonu itd. Te istosti se je zavedel sam Derrida, ko očita Lacanu Heideggrov vpliv. (Pro) Da so torej očitki in njihova belina (v obeh primerih manjka izpostavitve pomena, vloge te razlike glede na 'klasično' metafiziko: Derrida ju ne uvrsti v metafiziko zato, ker bi to pokazal s simptomatološko analizo, marveč bolj zato, ker s to razliko 'ne ve kaj početi' — do določene mere, ki je ne zapolni tudi tematizacija zrcala) isti, to nam potrdi dvoje: 1. da morda naše zблиžanje Lacana s Heideggrom ni bilo poljubno, in 2. da je neposredni 'predmet', skozi kritiko katerega se vzpostavi 'pot pisanja', strukturalizem in ne Lacan.

(24 b) Primeri niso slučajni; gre za trojnost v antiki, srednjem in novem veku.

(25) Tu se Derrida približa hermenevtični izpostavitvi pred-sodkov.

(26) Zato lahko zapiše: »Zgodovina metafizike kot zgodovina Zahoda...« — zgodovina mu ne ostane le zgodovina (razumevanj) tekstualnosti, ampak mu celo — zaradi 'strategičnosti' — kot edina njena razčlenitev ostane od same metafizike dano zaporedje razumevanj »središča« (od česar so se seveda distancirali filozofi, ki pristanejo na »epistemološki rez«).

(27) Npr. kontrast... The change of Philomel, by the barbarous king / So rudely forced; yet there the nightingale / filled all the desert with inviolable voice dobi svojo razsežnost šele v navezavi na kontrast v Sweeney among the Nightingales; The nightingales are singing near / The Convent of the Sacred Heart, / And sang within the bloody wood / When Agamemnon cried aloud...

(28) V naslonitvi na sovjetsko semiotiko je Kristeva podala tudi sinhrono (točneje: panhrono) klasifikacijo označevalnih praks: 1. Semiotični sistem, ki temelji na znaku, pomenu; znanstveni in sploh ves reprezentativni diskurz, ki meri na označeni objekt, in se zato giblje na relaciji laž/resnica (0/1). 2. Transformativna semiotična praksa: znaki ne merijo samo na denotirane objekte (ne gre zgolj za resničnost ali neresničnost), marveč se namerijo na drugega (sprejemalca), ki ga hočejo spremeniti: magija, joga, revolucionarni politik, psihoanalitik. 3. Semiotična praksa kot pisanje, paragram: 0-2, denotat (1) je hkrati dan in negiran, tj. tekst kot branje/pisanje. Zakoni/kodi se vzajemno vzpostavljajo/negirajo in 'medij' tega spreminjanja ni vse zaobsegajoči Zakon, marveč Nič. To bi bila poetska praksa. V celoti gre torej za semiotično razlago klasične trojice Resnično-Dobro-Lepo (ki nastopi pri Kantu kot teoretični, praktični um, moč razsojevanja, itd.). Toda ker je ves jezik kot sistem komunikacije že proizvod pisanja, gre za večjo ali manjšo stopnjo zakritosti proizvodnega procesa v proizvodu — česar pa se ne da razložiti brez izpostavitve mesta subjekta izjavljanja ter izjave. (Tudi Barthes pride od tod do formulacije, da je tekst 'tekst, ki ve, da je tekst', tj. ki zavestno prakticira pisanje.) Kaj ureja to možno zavestnost? Tu mora Kristeva — kot bomo videli — prestopiti prag tekstualnosti v družbeno prakso: pogoj realne družbene scene odločajo, kdaj lahko tekst na ravni označenca reflektira lastno produkcijo,

kajti na ravni označenca se vanj vpisuje realna družbena scena. Lacan se temu seveda lahko izogne, ker iz nezavedne ekonomije želje določena krparija zaznamuje mejo prve in druge scene — še vedno pa ostane vprašanje, od kod se ureja zgodovinsko določena vsakokratna meja krparije, kako se urejajo zgodovinske spremene imena Božjega, Vrhovnega Dobra, če in kako se to odloča samo iz ekonomije Drugega.

(29) To seveda še zdaleč niso vse ravni paragramatizma, ki lahko nastopi tako na ravni označevalca kot na ravni označenca, transformacija je lahko npr. berljiva tudi skozi anagramatsko igro. (Prim. Za semiologijo paragramov, v (S).)

(30) Prim. Stephen Heath, *Ambiviolences*, Tel Quel 50 in 51.

(31) Ta nujna »fetišistična« iluzija (: ker se ji označenec kaže zgolj v korelaciji z označevalcem in zato spregleda sistem relacij, glede na katerega je površinski 'tekst' samo ostanek) opredeljuje dosedanje znanstveno razumevanje literature, ki ali vidi svoj predmet le v neposredno-danem tekstu, ki ga nato na vse mogoče načine analizira, grupira itd., pri čemer nikoli ne pride do njegovega specifičnega učinka, ali pa hkrati s feno-tekstom prekorači sam tekst, v pozitivni sklop učinkovanj (psihologizem, sociologizem itd.) ali v notranjost, »duhovnost«, in paradoksalno v tem, da se, medtem ko površinska veriga označevalca ostane enaka /feno-tekst Iliade je za nas isti kot za stare Grke/, njegov pomen zgodovinsko spreminja, torej v odvisnosti berljivosti feno-teksta od geno-teksta, vidi dokaz za neodvisnost »duhovne vsebine« od njenega vpisa v tekst.

(32) Tu leži meja Eliota: pri njem se dva koda z opozicijo vzajemno ne ničita, vzpostavita se hierarhična pomenska relacija. Zato njegov govor še vedno ostane 'parodija', 'ironija', ki podvojuje morebitno 'resnobo': ne pride še do ničelne točke, ko nastopi anafora kot »aktivna praznina«, ki kot mašina brez vnaprejšnjega smotra proizvaja relacije; točka, ki jo doseže Lautréamont v Poezijah, kjer se s transformacijo 'citatov' doseže vzajemno ničenje 'citata' in njegovega 'prepisa'; točka, ki jo doseže Joyce v *Finnegans Wake* (avtodekonstrukcija 'brez smisla') in ki zares pomeni razpršitev istovetnosti cogita, ali (kot sam Joyce transformira Descartov *cogito ergo sum*) **cog it out, here goes a sum**.

(33) Kapitalistična produkcija v dobi liberalizma ni bila mogoča brez ideologije svobodne konkurence, individualizma itd.

(34) Tu moramo le omeniti konkretizacijo, ki jo poda Kristeva, ko npr. aplicira na poetski jezik teorijo množice in ga od tod interpretira kot realno (ne le potencialno) neskončnost; čeprav je kot feno-tekst seveda končen, pa gre za neskončnost geno-tekstualnih operacij, skozi katere je berljiv.

(35) Zato nas ne sme začuditi privid 'ontologizma' v zadnjih tekstih Kristeve in Sollersa, kjer 'hkratnost opozicij', ki uhaja feno-tekstu, obvladanim po načelu istovetnosti, vežeta na marksistično razumevanje »protislovja« in »borbe nasprotij«.

(36) Tu se paradoksalno skladata sodobna znanost in budizem — obema gre za konec želje. Šele iz sodobne znanosti kot s-krajnosti evropskega logosa, gibanja »razsvetljenstva«, se odpre vpogled v Drugo same Evrope, »vzhodno izkustvo«. To je belina, ki — kot belina — družji Lacana in Heideggra, ki nam omogoči pokazati nujnost prehoda iz Lacana v 'pot pisanja'; prehoda, od koder se zamaje prav razlika resnice in vedenja. Toda — mar ni v bistvu sodobne znanosti 'želja' brezmejnega samo-razpolaganja? Mar zničenje subjekta ne pomeni njegove samoprikrite skrajne afirmacije kot subjekta razpolaganja? Predpostavka tega je, da ne izvedemo naslednjega obrata: namesto da bi rekli, da se za zničenjem subjekta skriva njegovo razpolaganje, moramo obratno reči, da se za razpolaganjem skriva zničenje: subjekt se vpusti v samo-razpolaganje, ker mu v tem 'gre za' njegovo zničenje.

(37) Že Althusser v svojih delih od *Lénine et la philosophie* premisli filozofijo kot prinašanje-na-dan ideološčnosti v znanosti — ideološčnost pa se mu veže prav na določenost znanosti po zunaj-teoretskih »interesih«; zato filozofija pri njemu nima lastnega predmeta, ampak reprezentira politiko v znanosti in obratno.

(38) Pri čemer se Deleuze nasloni že na slutnjo v Platonovem *Kratilu*, kjer govor (za razliko od razumevanja 'klasične' metafizike) ne izreka Stalnega, marveč stvari v toku njih minljivosti.

(39) Za razliko od Tel Quel, ki niha med 'ortodoksijo' (kritiko 'spontanosti, samoupravljanja', podpiranjem KPF in ZSSR, čemur so se odpovedali šele pred dvema letoma) in nasprotovanjem strukturi, centralizirani skozi Ime Očeta — njihov pristanek (za sedaj) pri 'maoizmu' pomeni kompromis v alibiju: spoj reda Imena Očeta z an-arhijo (brez-glavostjo/več-glavostjo). Negotovost, značilna za obe možnosti 'poti pisanja' razen Deleuzove, tako za Derridaja kot za Tel Quel.

(40) Predvsem Numismatiques I/II.

(41) Kar nam potrdi Deleuzova simptomatska »argumentacija glede dežnika« (po Freudovem primeru iz *Traumdeutung*, kjer se za neko trditev navajajo različni, med sabo nespojilivi argumenti: (znancu, ki mi je posodil dežnik, a sem mu ga vrnil raztrganega) 1. dežnika mi sploh nisi posodil, 2. vrnil sem ti ga očega, 3. sicer pa si mi ga že dal raztrganega); ta primer 'dela sanj' nahajamo v Anti-Oedipu, kjer na različnih mestih beremo: 1. Oidip sploh ne obstoji, samo vprašanje je napačno zastavljeno, 2. sicer pa obstoji le kot priležen, drugoten, 3. usmerjen je na sestro, ne na mater, 4. vsekakor je želja matere le premeščeni reprezentant toka klitja. Mamogrede: Derridajevo branje odkriva to argumentacijo skoraj v vsakem metafizičnem sklopu od Platona naprej, ko se npr. glede nadomestka kot pisanja trdi, da je 1. zgolj drugoten, nebitven dodatek, 2. ogrožajoča nevarnost.

(42) In zato ni čudno, če je z nepremišljenostjo lastne teatraličnosti Deleuzova misel nasprotni pol Lacanove tudi po tem, da je Lacanova misel 'vsa v stilu', medtem ko Deleuzovi 'naivnosti' preboja kroga teatraličnosti kot preproste afirmacije njene Zunanosti ustreza — v strogem pomenu 'naivna' — **odsotnost stila**.

(43) Resda pomeni razloka pri Derridaju tudi kastrativno razsežnost označevalne igre — 'stvar sama' je dana le iz svoje zgube/odložitve itd., toda prav v višku raztrositve nad kastracijo, zaradi česar se razloke ne da zvesti na označevalno igro, je zgubljena raven Drugega, s tem pa odločilnost **simbolne** kastracije: prav zaradi viška raztrositve nad kastracijo lahko Derrida tekstualnost vpne v 'občo sceno' sledi/razloke.

(44) Zato tudi v samem našem miselnem toku prehoda iz Lacana v 'pot pisanja' nismo mogli speljati ' imanentno-kritično', kot je to npr. bilo ob prehodu iz strukturalizma k Lacanu (ali — kot bi lahko bilo — v 'pot pisanja').

(45) Pregraja označevalec/označenec, hkrati pa nezavedno/zavest, je »vsa cenzura socialnega reda«, ker — vzpostavljena skozi vsakokratno konstelacijo Imena Očeta — omeji polje tega, kar je na sceni zavesti 'dojemljivo' kot označenec, torej določi mejo vsakokratne »ideologije«.

Zgodovinsko zavezanost psihoanalize metafiziki kot izrekanje njene »resnice« pripoznajo sami 'lakanovci'; vezana je na dvojno konstelacijo, ki odločilno zarezuje pot 'zahodne misli', grško (Ojdip) in židovsko (Mojzes); **a Greekjew or a Jewgreek** (Joyce) je njen človek.

(46) Od tod Kristeva celo očita dosedanjemu samorazumevanju marksizma, da heglovska negativnost, ki deluje v sami »enojni« zavesti in jo ogroža/razpršuje, prenese na »družbeno razmerje« med subjekti, pri čemer se sam subjekt ne 'utekočini' v proces, temveč ostane na ravni »družbene totalnosti« povzemajoča/zajemajoča enotnost; negativnost, ki razpršuje samega subjekta, se strdi v njegove »potrebe«. Izrinjena ostane razgradnja samega subjekta, ki ga veže na 'zunanji' proces. Korak, lahko dodamo, ki je nujen zato, ker — če — marksizem hoče ohraniti »antropološko« raven »družbene totalnosti«: potem ko je razgradil Enotnost samoposredovanja absolutnega duha, obstoji nevarnost njegove »antropološke« interpretacije: da na mesto »dela duha« stopi »družbena totalnost«, ki je — četudi vselej družbeni proces — v sebi enojna, zrcalujoča se enotnost (primer je mladi Lukacs, ki kljub poudarjanju procesa zapade samo-zrcaljenju subjekt-objekta); ta interpretacija ne doseže ravni Heglove negativnosti, ker se hoče »antropološka« raven vzeti kot »totalna«, povzemajoča vase samo »naravo«, ki postane v svojem vsakokratnem razumevanju »družbena kategorija« (mejo te misli »družbene totalnosti« je npr. izkusil že pozni Adorno). Toda — mar ne pomeni odpoved misli »družbene totalnosti« padca v »dialektični materializem«? Kot smo že videli, pomenita »dialektični materializem« in misel »družbene totalnosti« dve plati istega — prvi je zaznamovan po »reificiranem« svetu dela, 'ukvarjanja z realnostjo', drugi

skuša ohraniti dediščino transcendentalizma in predvsem Hegla, premislek 'lastnega mesta'; v obeh pa je izrinjen proces »zavržka«, »govorica v infra-strukturalnem pomenu«, ki razgradi samega subjekta, ki v »dialektičnem materializmu« nastopi kot subjekt (samo-)razpolaganja, v misli »družbene totalnosti« kot družbeni subjekt samo-spreminjvalne prakse. Ta »materialistični obrat« procesa negativnosti prihaja na dan v delih tim. 'literarne avantgarde', ki jo revolucije sicer spregledajo, toda to spregledanje pomeni »njihovo oslepljenost glede na sam proces, ki jih nosi« (SP). Vprašanje je seveda, kaj pomeni ta oslepljenost, ustroj njene nujnosti, saj to spregledanje ni nekaj slučajnega, tim. 'stalinizem' je njegov skrajni fenomen: ko na mesto razpršitve nastopi unifikacija pod Imenom Očeta itd., ko na mesto prestajanja zavržka nastopi mundana »angažiranost«, ki se nujno izpolni v (samo-)razpolaganju znotraj 'upravljanega sveta'. Bistvenega pomena pa je predvsem dejstvo, da nas ne sme prevarati nasprotje »dialektičnega materializma« do misli »družbene totalnosti«; analize so že pokazale pri mladem Lukacsu miselne korene 'stalinizma'; tako je tudi sama misel »družbene totalnosti« zajeta v svojo 'dialektiko razsvetljenstva', katere meje se zave šele v kasnejšem razvoju frankfurtske šole. (Čeprav je stalinizem še 'zgodnji' primer »upravljanega sveta«: Oče je še preveč 'realen', še ni zgolj ime: brezosebna moč pozitivnega vedenja.)

(47) Sam Freud pravi, da se meja zavesti ujema z mejo verbalizacije, prevedljivosti v besede; nezavedna semiotična praksa zato še ni verbalna.

(48) Zavržek prihaja na dan v vsem področju para-gramatike, kjer je strogost reda Simbolnega (označevalca/označenca) zamajana: z besednimi igrami, anagrami itd.: upiranje Zakonu veže torej označevalce na 'ne-zakonit način', takorekoč suspendira njih označevalskost/paradigmo in jo ponovno vzpostavi na drugi ravni — na 'nepričakovan način'. Pravi vdor paragramatike — na sicer omejeni ravni — pomeni npr. Platonov **Kratilos**.

(49) Od tod se odpre nova možnost tematizacije Derridajeve misli: zavržek bi bil sama razloka, ireduktibilni ovinek ekonomije, ki se že prevesi v ne-ekonomijo, višek utroška, in kot tak »sled, ki je pogoj vseh drugih sledi«.

(50) Zato se nam prvotna izpostavitve slepe pege Heideggrove misli obrne proti samemu Lacanu: zaznamovanost po redu Označevalca pripelje Lacana do trditve, da so zakoni nezavednega isti zakoni kot tisti, ki jih odkriva strukturalna lingvistika — ki nedvomno pomeni raven **vedenja**. Od tod bi celo lahko rekli, da je Lacanova misel 'prezgodnja' zapolnitev belin Heideggrove misli in strukturalizma.

S tem je razložena tudi Lacanova lastna 'ekonomija': ostajanje pri 'ironiji', katere druga stran je 'dobrohotnost' analitika; na njeno mesto stopi pri Kristevi 'topa, brezobzirna' želja.

(51) Ta sklop je tematiziral že Derrida v **La différance**.

(52) Prehod k Heglu je opravljen že pri Derridaju, ki vidi pri njemu doslej najmočnejšo »afirmacijo razlik«. Znova je treba poudariti, da ta prehod ne zadeva samo 'procesualnosti', ampak bistveno točko: prevladanje abstraktne nasproti-postavitve subjekta in objekta, ki v strukturalizmu nastopi kot 'objektivna distanca' samega strukturalista: premik iz razlike v razloko pomeni, da se sam subjekt vpotegne v proces razloke in v tem razprši/razgradi.

(53) Groza se od tod preglasi v Grozo pred Žrtvijo (Bataille) kot čistim utroškom/zavržkom; in kaj so vsi mitski obredi drugega kot simbolna Žrtev: cena za življenje v 'vsakdanjem svetu 'ekonomije'.

(54) Ob tem velja opozoriti na bistven premik: Lacan nikoli ne bi govoril o naddoločenosti označevalne prakse in s tem artikulacije po npr. politični ali seksualni praksi — saj je zanj naddoločenost sinonimna s **simbolno** določenostjo. Naddoločenost je prav 'avtonomna' določenost samega Simbolnega.

Literatura: Althusser, L., *Lénine et la philosophie*, Paris 1969; Barthes, R., *Réponses*, Tel Quel 47; Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris 1968; Deleuze, G., in Guattari, F., *Anti-Oedipe*, Paris 1972; Derrida, J., *De la grammatologie*, Paris 1967 (G), *L'écriture et la différence*, Paris 1967 (ED), *La différance*, v zborniku *Théorie d'ensemble*, Paris 1968, *Semiologija in*

gramatologija, Problemi 78—79 (SiG), La dissémination, Critique 261—262 (Dis), Positions, intervju v La Promesse 30—31 (Pro); Eliot, T. S., Pesmi in pesnitve, Ljubljana 1966; Foucault, M., L'ordre du discours, Paris 1971 (OD), Les intellectuels et le pouvoir, razgovor z Deleuzom v L'Arc 49; Freud, Traumdeutung in G. W. VIII.; Goux, J. J., Numismatiques I—II, Tel Quel 35—36, Dérivable et indériverable, Critique 272; Heath, S., Ambiviolences, Tel Quel 50—51; Hegel, Enciklopedija filozofskih znanosti; Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Niemeyer, Evropski nihilizem, CZ (EN), Zur Seinsfrage, Klostermann, Die Technik und die Kehre, Neske; Joyce, J., Finnegans Wake, Faber in Faber; Kristeva, J., Semeiotiké, Paris 1969 (S), Le sujet en proces, Tel Quel 52 (SP); Lacan, J., Ecrits, Paris 1966 (E); Levi-Strauss, C., Anthropologie structurale, Paris 1958; Lyotard, J. F., Capitalisme énergumene, Critique 306; Miller, J. A., Action de la structure, Cahiers pour l'analyse 9 (Act); Močnik, R., Mesčevo zlato, Problemi 106—107; Platon, Faidros, Politeia, Kratilos; Saussure, F. de, Cours de linguistique générale, Paris 1965; Scilicet 2/3, Paris 1969; Sollers, P., Logiques, Paris 1968.



## **NEVARNOST SKLADJA II.**

### **Beležka ob primeru Avguštin**

»... temu bratstvu je treba dodati še en organ, ki ga je duhovitost duha po krivici zavrгла, brez katerega pa ne bi bilo ne teh organov, niti teh metafor in metonomij: posteljico.

„Dokler človek živi, brez dvoma, hrani svoje organe (ne vedoč — komu? ti resnično pripadajo: metafore in metonomije dokazujejo to! necelotnost telesa pod udarom odloma rekanja, ne da bi sploh govorili o ‚celotni osebnosti‘!): posteljica pa jih je hranila, preden so bili zvedeni pod označevalec: človek. To je njena neskončna prednost nad njim in nad njegovo spolovičnostjo: hrani ga (to spolovičnost: biti bivajočo), tudi ga shranjuje v smrt (in pred: časom), iz čistega miru ga je (treščila ga je iz čistega miru, se pravi) odhranila (pred prevaro Matere, radikalne oblike daru tistega, česar nima, to je tistega, čemur pravijo njena ljubezen), ga prehranila, pa ga bo tudi umirila, v miru, ki presega dojemanje.« (D. Kolibaš: Posteljica mišljenja, Pitanja 37, str. 1636)

Bog in duša, to je Avguštinova preokupacija. Mi pa se bomo vprašali, ako da bomo ves čas ostali za pultom trgovine z resnico, kako pri njem fungira duša in kako bog, v kakšnem odnosu je duša do boga, ali je vzpostavljena in kakšna je hierarhija, ki privilegira dušo, da jo izpostavlja v istem hipu kot boga, in ali je in v kakšnem razmerju je duša obenem inferiorna do boga. Gre torej na eni strani (poenostavljajoč) za razmerje človek—bog (ne pozabljač na provizorno uporabo termina človek, ki mu bi bila tu prej ekvivalent duša: »bistvena« razlika, da ne zamenjamo termina duša, implicirajočega celotno problematiko svoje dobe, z novoveško konstrukcijo termina človek), ki je Avguštinu osrednje izhodišče, na drugi strani pa nasploh za razmerje kreator—kreatura, torej »oblika«—»materija«. Ne da bi ostali le za zgoraj omenjenim pultom nakazujoč možnosti izhoda iz takih opsesij: človeka je treba lomiti, na resnici.

Prvi približek prejšnjemu bi bil, da je vsebina duše v bogu, da se resnica duše bere s pomočjo duše onstran duše. Pri tem sta bog in duša v odnosu kreatorja in kreature, očeta in sina. Po bodu, pravem imetniku vseh lastnosti, so šele dane duši njene lastnosti: lastnosti duše so le posnetki lastnosti boga, celotna (!) duša pa je posnetek svojega vzora, ki ni nikoli popoln. Zato poželenje nepopol-

nega k popolnemu, ki je spet možno le iz predhodnega privilegija celote, polnosti, ki nastopi kot najvišja fikcija, samo stremljenja vredno (»prav iz **tistega kar ni** izhaja tisto kar se ponavlja«), ki si ga ustvarja nepopolno (z ozirom na to popolno) bitje. Kot da bi bil možen zapolnjen (!) manko. V zadnji instanci bi se ta blodnja (blodno mišljenje(?)): išoč svoj (!) stvar: Nar(r)zismus kot samo fulozofsko vprašanje zvedlo na »Od kod sem?«, tisto najusodnejše najpretrsljivejše vprašanje vsakega otroka, recimo stvari primerneje, vsakega subjekta. Kako naj si »vsakokratna eksistenca« razjasni to skrivnost vseh skrivnosti svojega vstopa iz ne-bit v bit? Fantazmatični odgovori na to vprašanje ne vzdržujejo le celotnega filozofskega kvazirazpravljanja o divjih fikcijah, ki jih skonstruira v brezupnem strahu pred breznom neuravnovešenega, nepolnega spolnega, radikalno novega norega, za svojo polnost s prerezom popkovine ireduktibilno prikrajšani subjekt »vsega védenja« (»... dokler pa bo človek s popkovino vezan k telesu svoje matere, ga bo trganje te telesne vezi svetoavguštinsko paralo...« — povedano očetom materialističnega »svetovnega nazora«), ampak vodijo tudi in še bolj divja početja prisilnih nevrotikov kvaziznanstvenega »tehničnega« raziskovanja, ki jih vse prepogosto krona mati filozofija, kolikor je ti še pogosteje v svojem pobesnelem prisilnem delu (prisila izvirajoča iz njih neusmiljenega manka) ne zavržejo skupaj s celotno problematiko izvora, ne da bi vedeli, da je prav ta tista, ki jih bo vse do tiste končne ure, ki jim je z obojstvom vpisana v živo njihovega spomina, v divjem plesu čiste zgube pomagala pri zakritju najstrašnejšega vseh vprašanj: vprašanja po izvoru, ki je v meri, v kateri je vprašanje biti vprašanje ne-bit. Relacija, razpoznavna v boju na življenje in smrt kreatorja in kreature; očeta, kje bi našli v oidipialnem kompleksu prostor za spomin na mater, ki je vendar prepovedano samo. Vendar pogledajte si to brezsrčno združitev vsakega filozofa v konstelaciji, ki si jo sam vzpostavi, morda da bi lahko od tod šele v pravi meri prišel do užitka samega, z materjo materijo, ki se plazi pod očetno instanco besede v sledeh teksta samega, združitev orgastičnega užitka s prepovedjo samo, smrtjo, v kateri misli filozof, da je došel do očetne besede, pa glej, ko njegova prazna lobanja priča prej o nečednem krvoskrunstvu z mater(i)jo!<sup>1</sup> Ne pozabimo, da velja vsaka zapisanih besed (kolikor ga beseda sama ne obrne) v strogi meri za Avgušтина: s kakšnim užitkom opisuje njeno smrt (nemogoča stvar) (bolečina užitka: užitek možen šele po manku): zaradi prepovedi same je želel le ta skrajni prestop, poslušajmo ga: »Ko se je približal dan, ko bi se morala ločiti od tega življenja... sva oba, jaz in ona, stala sama naslonjena na nekem oknu. Gledalo je na notranji vrt hiše, ki naju

<sup>1</sup> »Oidipov mit dobro pove: užitek je gnil. Polni užitek, tisti tebenskega kralja, je brez potomstva. Le prikriva gnilobo, ki končno eksplodira v kugi. Da, kralj Oidip je realiziral seksualni akt... Končno je to le mit med drugimi v grški mitologiji. Če pa obstajajo drugi načini realizacije seksualnega akta, najdejo nasploh svojo sankcijo v peklu. Vsi pravzaprav implicirajo, da je bilo doseženo določeno védenje, ki je resnici neznosno. Ko Oidip razreši uganko, se resnica vrže v brezno. Lahko torej rečemo, da je užitek vprašanje, ki je postavljeno v imenu resnice, in postavljeno, kot vsako vprašanje, z mesta Drugega, to je nikakor ne iz tega netelesnega, kjer so stoiki mislili, da se vpisuje diskurz resnice, ampak iz telesa kot resničnega mesta Drugega.« (J. Lacan v *Lettres de l'école freudienne*, februar 1967, cit. po: M. Mannoni: *Le psychiatre, son «fou» et la psychanalyse*, str. 33) — K vprašanju materije še »želja je želja u-mir(j)anja, najmočnejša želja: želja po spanju« (D. Kolibaš, op. cit., str. 1636)

je zakrivala.« (Confessiones, str. 236) Kdo bi še lahko našel bolj izbrane besede za opis spomina-priznanja-konfesije<sup>2</sup> incestualne situacije (stala skupaj naslonjena na oknu — tisti neskončni skrivnostni odprtini v hiši, sami materinski simboli, razkrivajoči Avguštinov incest, ki ga lepo zaokroža njegov neskončno pripadni pol: smrt — erotizem). Tak je torej mistični pogovor z materjo (Confessiones, str. 236), Avguštin!

Tisti, ki ne trpi incesta, ko preprečuje sinov užitek z materjo, je oče zakon. Po ločitvi matere od sina, ko ju v vsej nasilnosti prepriča njegova beseda, po tem očiščenju, ju šele lahko sprejme v svoje okrilje. Tako razrešena užitka (morda šele dobeč ga) sta odvisna le še od užitka približanja njemu, orošana svojega sebstva (ko bi ga kdaj imela: Avguštinova zatemnitev) sta po njegovi besedi: »Potem ko sva si razjasnila, da meseno čutno poželenje, kot veliko že je in kot svetlo že naj zažari v zemeljski luči, ne vzdrži nobene primerjave s slastjo onega življenja, da celo ni niti vredno omembe, sva se z vročim poželenjem dvignila k ‚njemu samem‘.« (ibid.) Meseni užitek je transponiran v užitek nečutnega poželenja, ki ga prenaša očetni zakon le z nematerialno substanco svoje besede: »Kajti kaj je prilično tvoji besedi, ki vlada nad nami in, nikoli se postarajoča, ko vse obnavlja, obstaja v sami sebi?« (Confessiones, str. 237) Očetna beseda je bistveno, kar od očeta odvisno ni (kar ji ne preprečuje, da bi to konstituirala), kar velja za sina prav tako kot za mater, ki, ko ji je oče odvzel zadnji užitek združitve s sinom (vedno preprečen), v zadnjem naporu najprej pripozna svoj poraz glede očeta, ko tako vsiljuje svojo nadvlado sinu, prisiljujoč ga k spreobrnitvi: s čimer mu preprečuje vsak (čutni) užitek: »Sin moj, kar se tiče mene, me nič ne veseli v tem zemeljskem življenju. Kaj naj tu še delam in čemu naj tu še ostanem, tega ne vem, kajti zemeljskih upov zame ni več. Edino, zaradi česar sem še en trenutek želela živeti, je bilo: Hotela bi te pred svojo smrtjo videti kot katoliškega kristjana.« (Confessiones, str. 238). Nič čudnega, da na koncu prizna, da ji je to željo predal bog in da vidi, da je sin njegov služabnik, ko se je odpovedal zemeljski sreči.<sup>3</sup> To pa zato, da bi se lahko približal nematerialnemu (če ne slišimo njenega glasu, ki vpije po razločitvi). Vse, kar bo povedano, je ironično, če ne pozabimo resnice, ki jo je izrekel Avguštin, ko je izpostavil očetno besedo kot zakon. Očetna božja instanca se kaže zaradi personalizirane produktivnosti ustvarjenemu izvor skrivnosti: »Nismo se naredili mi sami, ampak nas je naredil on, ki večno obstaja.« (Confessiones, str. 237) Kaj če ob tem pozabi na sokonstitutivno in materialistično gledano, predvsem konstitutivno vlogo materije (materializem prehiter glede telesne resnice kreatorja). Šele ko spregledamo to, mu lahko pripišemo attribute negativne teologije, kot to Avguštin stori, ne da bi videl, da se je približal nekreativni resnici vzroka kreatorja. Avguštin po očetnem božjem diktatu vzpostavi hierarhijo očetne prepovedi incesta in konzumacije otroka v očetni zakon, ki (ko sledi očetu) pomeni srečo samo. Med bogom, ki je sreča sama, in materijo, nezmožno tako sreče kot nesreče (čista pasivnost proti čisti božji

<sup>2</sup> »Bilo je nekoč, to je zgubljeni raj nostalgčnih halucinacij, to je tudi **manko**, okoli katerega se bo morala urejati želja.« (M. Mannoni, op. cit., str. 83)

<sup>3</sup> »Važno morda ni to, da prehodni objekt ohrani avtonomijo otroka, ampak da otrok materi služi, toda ne kot prehodni objekt.« (J. Lacan: Discours de cloture des journées sur les psychoses chez l'enfant v *Enfance aliénée*, str. 305)

kreativnosti), se vrinja človek (sin), nesrečen, ko se obrne navzdol (proti materi materiji), srečen ko se obrne navzgor (proti očetnemu bogu), s čimer je dokazana ne le nemožnost sreče sina, pač pa prav tako sreče same. Človek, s sposobnostjo duše (participacije na bogu) je superioren nedušnemu. Smrt je izguba nižjega elementa, da bi se povrnil v višji vseobsegajoči red: najvišja instanca je red sam v svoji totaliteti. Da upraviči produktivno vlogo boga in pasivno vlogo materije, vztraja Avguštin, da je eksistenca manj dobre stvari nujna za najboljšo. Vse je odvisno od volje očeta, mnoštvo je le dodatek k božji besedi. Bog ni zaprt v mesto, je neudeležen na časovnem zaporedju, medtem ko se duhovna kreatura, duša, giblje v času. Največji približek bogu je v negativni določbi, ko vemo o njem le, kar ni (kaj vemo?). Stvaritelj zanika svojo identiteto z ustvarjenim: ni udeležen na nobeni zvrsti telesnosti, niti ne na telesnosti gibajočega se duha. Njegova zmeta afirmativne izreke je, da vse o njem izrekljivo je, kar on ni. Gre za vrsto radikalne redukcije vsega materialnega, da bi prišli do pojma boga (nas na koncu redukcije čaka kaj drugega od telesa?). Obenem negativna metoda pripravlja na neposredno dojetje boga. Lepota ustvarjenega je neprimerno nižja od lepote stvaritelja. Dušo je treba ljubiti bolj od telesa. Lepota telesa je duša, lepota duše bog.

Kakšen prepad med nebom in zemljo! Kako velik prostor ju ločuje!... in mi ne vidimo lestve, lahko reče Avguštin. Seveda, ko pa je povezava on sam, duša.<sup>4</sup> Trpljenje otroka v tej poziciji je prava kazen izvirnega greha incesta, eksistence sina-duše, združitve aktivnega s pasivnim.

Tako je pri človeški duši Avguštinu važen termin spominjanja, to je vezi nadčasnega večnega s časnim končnim. Večnost in čas sta kvalitativno različna (Confessiones, str. 309). Večnost je sedanost brez razprostiranja in trajanja. Duša združuje preteklo in prihodnje s sedanjim. Duša je kot živa raztrositev na časovnem in se šele v izpolnitvi končnosti vrne v izvirno. Zato je bog globlji od spominjanja. V to vrsto sodi tudi razlika med besedo in pisavo »Ta seveda govori časno, vendar moja beseda nima s časom ničesar.« (Confessiones, str. 400)

Iz tu nakazanega sklopa se nam kaže vloga duše-zavesti kot posrednika pri Avguštinu. Zavest, sicer vedno prisotna, obstaja le kot spomin in zasnutek. Ima torej na eni strani naravo višjega obstojnega, obenem pa je zaradi participacije na telesnem le odslikava tega. Ne da bi bila določena aktivno, je spomin (memoria) prvi akt zavesti kot take. Zavest ni zavestna; le odslikava, participacija na duhovnem, nima svoje bistvenosti, je le kot udeležba, duša je spomin sam. Ali konsekvence tega ne veljajo tudi za odslikano?

Pravi čas ni gibanje: je brezčasno mirovanje in torej ne-čas, predhoden vsem gibanjem, ki ga šele kažejo. Mirovanje glede na mnoštvo časovnega, vsebuje čas višjo zvrst produktivnosti in vzpostavlja identičnost.

Razliko vnaša v čas (različne mere časa) duša-zavest (zaradi udeležbe na končnem) ter s tem, da je le sama izvor tega časa, producira njegovo inferiornejšo obliko. Ta oblika je inferiornejša glede na pravi čas, ki ni gibanje in torej ni čas: ne za boga ne za stvari, le za dife-

<sup>4</sup> »Kar se tu spodobi nakazati, je pri vsem tem ireduktibilni predsodek, kjer odpove referenca do telesa, kolikor ni odstranjen mit, ki prikrieva relacijo otroka do matere.« (J. Lacan, op. cit., str. 304)

rencirajočo zavest. Prva dva elementa sta identična, dve skrajnosti že razločene lestvice (dobro samo — zlo samo), duša šele, zaznamovana z udeležbo na obeh, ima možnost končne produkcije, razločevanja, torej, razprostrirajoč se med preteklostjo in prihodnostjo, zmožnost časa, njen čas je končni čas, čas sam (brezčasni čas, nečas) pa ne more biti končen, to je z gibanjem popotenja udeležen na izpolnitvi. Stvari kot mrtvo samo nimajo možnosti popotenja, izpolnitve ali časa. Zavest je le končni razločevalec, pravi razločevalec je najvišji princip, ki vzpostavi ločitev na večni mir in zveličanje ter nepreklicno pogubljenje, pri čemer pride večna ločitev za Avgušтина v skorajšnjem (simptomatsko »še« ne obstoječem) koncu, v umiritvi razločevanja med zlim (materijo) in dobrim (duhom). Ta ločitev je večna ukinitiv-izpolnitev želje (nemogoča), ki prispe v svoje identično (identiteto samo), obenem pa je odpor želji še naprej v razločenem gibanju, to je gibanju neidentitete (želje). Ko identiteta prave ločitve zbere iz materije sebi lastno (duša, dobro), nastopi vzpostava brezčasne identitete, ki se tako ukine (zgubi funkcijo ločevanja), ločenemu ostane v tej skrajni poziciji princip obstojnosti. Obenem je to ločitev na čisto bit in čisto ne-bit. Ločitev je še neobstojna, obstoj ima namreč le v mrtvem samem, zato Avguštinovo odlaganje ločitve na skorajšnji konec — v tem pride želja v svojo identiteto, kar pomeni konec (fiktivni, dokažimo) želje same: vprašanje biti je glede na užitek sekundarno. Nevarnost izpolnitve-ločitve je odlagana na skorajšnji čas, metonimija želje: ne-bit ni zapreka.

Čim nižje je sin človek, tem višje je oče bog, ki ima moč rešitve sina pred časnim večnim pogubljenjem. Tu je preigravanje družinske konstelacije vzeto kot razmerje duše do boga ter vmesnosti duše do materije. Bog ne more postati sredstvo človeških želja, ker je najvišja želja. Želja, ki si vrača svoje kreature v svojo božjo državo iz zemeljske države, ki je gospostvo matere. Vrača si po diferenciaciji sebi pripaden del sina: dušo. In to v mrtvem samem. Kar je zagovarjal že Platon, ki je prišel kot »nihče drug blizu k nam.« (De civitate Dei I, str. 418) Kajti Platon je dokazal, da »mora duša najprej šele ozdraveti /ločiti se od materije — M. P./, da bi lahko videla nezamenljivo obliko stvari in vedno nespremenljivo, sebi sami enako ostajajočo lepoto. Kajti ta je vzdignjena nad prostorske razdalje in časne prehode in v vsakem oziru ostane ena in ista« (De vera religione, str. 371). Avguštinu gre za podvrženje duše preko čiščenja, za-ničevanja čutnega, najvišjemu. Platoniki zanj le niso bili dovolj konsekventni v svojem čistem uvidu, ko so se, namesto da bi v vsej konsekventnosti razločili časno združeno, »uklonili slabim navadam« (De vera religione, str. 379) ljudi. Ko so ostajali zaradi nekonsekventne izpeljave v vmesnosti, so se preveč posvetili duši, sinu, ne da bi ga strogo razločili v inferiorno materijo in superirnega boga po eliminaciji prejšnje. Le negotovo so izrekli nujnost mrtve identitete sina v očetu (nemogoča zadeva, sin se je s svojo bitjo že umazal z materijo), v čistem mrtvem, torej čistem življenju brez smrti. »Kajti bog je nasploh najvišje življenje in prav tako izvor življenja. In ni slabega življenja kolikor je življenje, ampak le, kolikor se nagiba k smrti.« (De vera religione, str. 390) Smrt je tu pripadnost materiji, ki razloči bogu rodno v življenje. Človek je ustvarjen po božji podobi, sicer s svojim duhom ne bi mogel spoznati nespremenljive resnice. Vendar je delno ustvarjen tako, da ne stremlje k njej. Obstaja torej iz umne duše in nižjega telesa: duša zato pripada bogu, telo pa duši. Šele v popolnem preneha delnost in zavлада popolni mir. Prepoved

združitve z materijo, za očetni zakon smrtni prestop, se lahko izpolni le v razločitvi od telesa.

Avguštin: »Kajti sedaj se še protistavlja neki drug zakon v mojih udih zakonu moje duše, toda božja milost... nas bo osvobodila telesa te smrti.« (De vera religione, str. 539) Drugi zakon pa lomi Avguštinovo besedo na resnici zloma fantazma izpolnjene totalitete.

Sledeč H. Deutsch,<sup>5</sup> bi lahko tu izpostavili dva temeljna problema adolescence: konflikt med realnostjo in imaginacijo, to je med zunanjo in notranjo realnostjo ter v skladu s tem ravnotežje med narcisizmom in relacijo objekta. Avguštin se je sam rešil nevarnih genitalnih delov z imaginarno kastracijo, v konfliktu med narcističnim jazom in objektivnim svetom (Prometej — Epimetej) nič manj gotovo prispel k opsesivni nevrozi.

Sin je vključen v materinske ambicije v načinu intelektualne simbioze: v taki relaciji je narcisizem zadovoljen pri materi prav tako kot pri sinu. Od tod se ta relacija zdi neobtežena s krivdo in izmaknjena najtršim zapletom oidipialnega kompleksa, če ne bi (nujno) po tej incestuozni relaciji mati s svojim fantazmom vzpostavila očetnega fantazma: po meri krivde. Gre za nevarnost razveljavljenja očeta v tem obdobju, torej narcisistična zguba relacije do objekta, ki je nevarnost kastracije: nemožnost reelnega incesta: nemožnost reelnega samega, ki se subjektu daje skozi imaginarno. V prvem obdobju narcistične faze prevzame očetno vlogo mati, adolescent napada lastnega očeta in vse kar ga reprezentira, npr. družbo kot celoto.

»Alienirani ne trpe le v razvoju svoje karakterološke osebnosti: to so nasploh bolniki prizadeti z nevrozami. Zato je natančna klinična diagnoza redko možna: so obsedenci, deprimiranci, shizoidneži... slika, ki si jo ustvarijo o samih sebi — njihov ideal zavestnega jaza — je **ideal čistega intelekta, razbremenjenega vsakega emocionalnega vpliva** (podč. M. P.). Knjiga, ki jo citirajo, kot da bi bila njihova Biblija, je Freudov **Prihod iluzije**; imajo se za predstavnike-rojevajoče se družbe, katere vodilni sili bi bili um in logika. Svojo alienacijo imajo za preizkus zmage kritičnega duha nad emocionalnimi implikacijami.

... Na srečo združitve matere s sinom vedno nima tako dvoum-  
nih rezultatov. Biografije in avtobiografije slavnih mož nam kažejo neskončno pozitivno vrednost relacije do podobne matere. Toda v tem primeru zveze ne inspirira ne lastna materina narcistična namera niti njena poznejša idolatrija glede njenega blestečega otroka. Ideali kulture in estetske narave kot tudi bolj neosebni cilji v veliki meri obtežijo to relacijo narcističnih elementov v osebnosti sina. Materina ljubezen in njena vera v prihodnost njenega sina bi bili tako dovzetni za obogatitev emocionalne sposobnosti fanta in obenem inspiracijo njegove ustvarjalnosti. Lep primer tega plodnega odnosa med materjo in sinom nam je dan z vdanostjo svetega Avguština do njegove matere Monike.« (H. Deutsch, op. cit., str. 68)

Proti nameri citiranega bi pripomnili, da je razcep med realnim in imaginarnim kot med zunanjo in notranjo realnostjo podan, ne da bi upoštevali konstitutivne vloge imaginarnega za register realnega ter da plodnost v našem primeru skriva slast prepovedi, kajti v preadolescentni fazi moške pubertete je strah kastracije vezan na falično mater, ta groza pa je ojačana z dejstvom, da je mati poleg kastrativ-

<sup>5</sup> H. Deutsch: Problèmes de l'adolescence, poglavje Formes de la relation d'objet chez les garçons adolescents.

nosti tudi zapeljiva. Tako ni odnos Avguština do Monike zaradi svoje incestuozne plodnosti nič manj nevaren, ploden prej kot pripeljan v normalno oidipialno situacijo, ne da bi bil Oidipov kompleks zvedljiv na reelno situacijo, ima svoje učinkovanje v izpostavi prepovedne instance, ki neločljivo poveže željo z zakonom. Prepoved incesta, iz krivde izvirajoča privilegirana izpostava kastrativne očetne besede: prehod iz narcisizma do relacije objekta v strogem smislu: na tem rezilu se lomi Avguštinova črka, črka političnega literata: vzpostavitev formacij kot zapreka užitka. »Vsaka človeška formacija ima kot bistvo, in ne le kot slučaj, brzdanje užitka. Stvar se nam pojavi gola — in ne več nasproti tem prizmam ali lečam, ki se imenujejo religija, filozofija, ... celo hedonizem, kajti princip ugodja, to je uzda uživanja.« (J. Lacan, op. cit., str. 299) In tu je Avguštinov prispevek: problem opustitve socialne represije ne sovпада nujno s problemom opustitve zahtev nad-jaza, ki ni edini poleg njegove pisave kot literature, vedno pripravljene postreči z udarcem resnice: da je s kreatorjem prav tako kot s kreaturo, ki ni lastni vzrok, jasna mu je od tod razlika med označevalcem in označencem, ki ga zapiše kot analitika (nora beseda): »S svojimi očmi sem videl in dobro sem poznal čisto majhnega, ki je bil v oblasti ljubosumja. Ni še govoril in že je ves bleđ in z zastrupljenim pogledom ogledoval svojega rodnega brata.«

## DIALEKTIKA RAZSVETLJENSTVA ALI RAZSVETLJENA DIALEKTIKA

### I.

Kantov Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo? je, da je to »izstop človeka iz nedoraslosti, ki ji je sam kriv. Nedoraslost je nezmožnost uporabljati svoj razum brez vodstva drugega.«<sup>1</sup>

Mišljenje kot razum pa »ostaja pri čvrsti opredeljenosti in njeni različnosti nasproti drugim«; kar je tako omejeno, velja zanj kot nekaj, kar zase obstaja in je. Heglova Enciklopedija označuje dialektični moment kot »lastno ukinjanje takšnih dokončnih opredelitev in njihovo prehajanje v nasprotne opredelitve.«<sup>2</sup>

»Dialektika razsvetljenstva« raziskuje pot, na kateri se osvobajanje od naravne prisile sprevrže v vedno večjo zasužnjenost, kjer zginja avtonomni subjekt, ki se je izoblikoval iz subjekta, vklenjenega v naravo. Horkheimer in Adorno sta si postavila nalogo, da bosta spoznala, »zakaj človeštvo ne prestopi v resnično človeško stanje, pač pa pada v barbarstvo nove vrste.«<sup>3</sup> Kritična teorija se je torej konstituirala nasproti tradicionalni teoriji tako, da ji je očitala, da ne reflektira svojih družbenih predpostavk in je tako potegnjena v službo meščanske družbe. Meščanske družbene znanosti vidijo človeško zgodovino kot naravni proces, kritična teorija pa v prvotni zasnovi vztraja pri tem, da k razvoju družbe sodi tudi zavestno kritično ravnanje, svetovni položaj doživlja kot alternativo barbarstva ali carstva svobode, dognanja kritike politične ekonomije pa so mišljena tako, kot je razvidno iz formulacije, da »konstrukcija zgodovinskega poteka kot nujnega produkta ekonomskega mehanizma hkrati vsebuje tudi protest zoper red, ki izhaja iz njega, in idejo samodoločanja človeškega rodu, se pravi idejo takšnega stanja, kjer njegova dejanja ne potekajo iz nekega mehanizma, ampak iz odločitev.«<sup>4</sup> Kritična teorija se ne nanaša (kot tradicionalna, grška) na nespremenljivo bistvo stvari onkraj spremenljivega področja človeških zadev. Toda kritični teoriji kot filozofiji zgodovine se hkrati nič ne more odtegniti.<sup>5</sup> Ta intenca, ki hoče zajeti celoto, vsebuje zavest lastne zgodovinskosti, poudarja spreminjanje teorije s spreminjanjem časa. Kritična teorija je torej prvotno zastavljena kot moment zgodovine, ki pa jo s svojim spoznanjem žene naprej. »Človekovo samospoznanje v sedanjosti ni matematična naravoslovna znanost, ki se zdi večni logos, ampak kritična teorija obstoječe družbe, ki jo prežema interes



za razumne razmere.«<sup>6</sup> Zveza s tradicionalno teorijo je v programatskem članku formulirana tako: »Samozrenje uma, ki je bilo za staro filozofijo najvišja stopnja sreče, je v novejšem mišljenju prešlo v materialistični pojem svobodne, samo sebe določujoče družbe.«<sup>7</sup> Kritična teorija, s tem, da se opredeljuje za svojo funkcijo, želi doseči neodvisnost samodoločanja — strokovnim znanostim očita, da je njihova avtonomija lažna, saj so znanosti, ki razlagajo kavzalno, že po svoji logični strukturi tehnično uporabne. Kritična teorija pa je neuporabna za tuj interes,<sup>8</sup> ker je »praksa, na katero kaže, samo dopolnitev tiste prakse, ki se z njo (s kritično teorijo — Nčp) samo dogaja.«<sup>9</sup>

Vprašanje je, kakšne so spoznavnoteoretske predpostavke teh tez iz Horkheimerjevih zgodnejših del, kjer je razsvetljenska pozicija še popolnoma neproblematizirana. Ali gre res za ponovitev kantovskih momentov?<sup>10</sup> Določila zavesti nasploh so, tako se zdi, prenesena na človeški rod. »Dejstva, ki nam jih dovajajo čuti, so dvojno družbeno preoblikovana: z zgodovinsko naravo zaznavanega predmeta in z zgodovinsko naravo zaznavajočega organa. Oba nista zgolj naravna, oblikovana sta s človeško aktivnostjo; individuuum pa pri zaznavanju doživlja samega sebe, kot da bi bil sprejemajoč in pasiven. Nasprotje pasivnosti in aktivnosti, ki se v spoznavni teoriji kaže kot dualizem čutnosti in razuma, za družbo ne velja v isti meri kot za individuuum. Kjer ta samega sebe doživlja kot pasivnega in odvisnega, je družba, ki je vendar sestavljena iz individuuumov, dejavni subjekt, čeprav brez zavesti in torej nelasten.«<sup>11</sup> Kaj pravzaprav zaznavamo? Horkheimer izvaja, da na višjih stopnjah civilizacije zavestna človeška praksa nezavedno določa ne le subjektivno stran zaznavanja, ampak vedno bolj tudi predmet, tam pa, kjer gre le za naravne predmete, jih zaznava v kontrastu s svetom družbe — in ti so tako tudi odvisni od njega. Ker so dejstva, ki jih hoče zajeti teorija, družbeno producirana, moremo, čeprav v zoženem pomenu, v njih najti um. Uvrščanje v sisteme razuma poteka brez posebnih težav, saj svet pojavov, ki je treba o njih presoјati, skoraj popolnoma izhaja iz dejavnosti, to določajo iste misli, s pomočjo katerih jih individuuum prepoznava, »v Kantovi filozofiji je to dejstvo izraženo v idealistični obliki.«<sup>12</sup> Človeški rod, ki prevzema določila transcendentalnega subjekta, sicer še ne obstaja kot realna enota, videti pa je, da se za prihodnost celo pričakuje, da bo vsakršna naključnost onemogočena: »Iz skrivnostnega koincidiranja med mišljenjem in bitjo, razumom in čutnostjo, človeškimi potrebami in njihovo zadovoljitvijo v današnjem kaotičnem gospodarstvu, koincidiranja, ki se v meščanski družbi zdi naključno, bi moralo v prihodnji družbi nastati razmerje umenega dela in udejanitve.«<sup>13</sup> Vse naravno, kar se upira takemu obvladovanju, je treba kar se da omejiti. O problemu predvidevanja v družbenih znanostih pravi Horkheimer npr., da je takšno predvidevanje odvisno od svojega predmeta, od strukturnih sprememb družbe. Zanika tudi, da bi predvidevanje na področju zunaj človeške narave bilo nujno lažje, saj bo naravni predmet vedno bolj podvržen človeški svobodi, svobodi, ki je identična z obvladovanjem narave v nas in zunaj nas z razumno odločitvijo.

Toda nekaj let pozneje Horkheimer — skupaj z Adornom — problematizira to obvladovanje narave, ki je bilo do tedaj eden izmed temeljev razsvetljenskega zaupanja v samodoločanje. Raziskuje se dialektika obvladovanja narave, v kateri gospostvo človeka nad naravo pelje v gospostvo narave nad človekom. Kritična teorija zapušča

svoje prejšnje merilo, merilo racionalnosti in racionalno delovanje ni več vzorec — kritika postane kritika instrumentalnega uma. Družba visoko razvitega uma se zdaj želi zapopasti v neposrednem vračanju nazaj na rodovno zgodovino. »Zgodovina človeških naporov, da bi si podredili naravo, je hkrati zgodovina podjarmljenja človeka po človeku.«<sup>14</sup> Tu je torej zveza z razsvetljenstvom prekinjena. V neki nekoliko poznejši formulaciji je novo nastalo vprašanje orisano takole: »Da je um nekaj, kar je različno od narave, in hkrati njen moment, to je njegova predzgodovina, ki je postala njegovo imanentno določilo. Narava je kot psihična moč, izločena v namen samohranitve; ko pa se enkrat odcepi in kontrastira od narave, je njeno Drugo. Efemerno prehajajoč naravo, je z njo identičen in neidentičen, po svojem samem pojmu dialektičen. Kolikor bolj neovirano pa se um v tej dialektiki postavi kot absolutno nasprotje narave in na njo v sebi pozabi, toliko bolj kot regredirana samohranitev podivja nazaj v naravo; samo kot refleksija bi bil nadnarava.«<sup>15</sup>

Narava torej v »Dialektiki razsvetljenstva« ponovno postane problematična, toda nekoliko drugače kot v tako imenovani marksistični diskusiji o dialektiki narave in dialektiki v naravi. Lukacs, ko vztraja na dialektičnem odnosu subjekta in objekta v zgodovinskem procesu, želi dialektično metodo omejiti na historično-socialno dejanskost (ker meni, da »odločilnih določb dialektike: medsebojno učinkovanje subjekta in objekta, enotnost teorije in prakse, zgodovinsko spreminjanje substrata kategorij kot podlaga njihovega spreminjanja v mišljenju itd. ne moremo najti v spoznavanju narave.«<sup>16</sup>) Horkheimer in Adorno v svoji knjigi spreminjata pojem narave tako rekoč na strani narave. Zdi se, da je narava tukaj drugače postavljena »za sebe«, da je to ponovno vzpostavljanje zaželenega cilja, ker je v potiskovanju narave videti koren dvoreznosti razsvetljenstva. Brez razsvetljenega mišljenja si sicer tudi na tej stopnji avtorja ne zamišljata svobode v družbi. Vendar sta prišla do spoznanja, da »pojem prav tega mišljenja, nič manj kot konkretne historične oblike, družbene institucije, ki je vanje to mišljenje zapleteno, v sebi že vsebuje kal tistega nazadovanja, ki se dogaja danes vsepovsod.«<sup>17</sup> To, kar se »danes« dogaja, da so se razsvetljene množice pustile brez odpora podrediti despotizmu, in da so sprejele novo izumljene mitologije, naj bi si bilo mogoče razložiti le začeniši s problematiziranjem odnosa razsvetljenstva in mitologije, pri čem je osnovna teza, da je že mit razsvetljenstvo (razsvetljevanje), in da se razsvetljenstvo vrača v mit; hotelo je odčarati svet, pripraviti ga za obdelavo in računanje, pregnati mit in spremeniti naravo v nekaj popolnoma objektivnega, podvrženega obvladovanju brez meja. Toda to podrejanje nepreračunljive narave pelje v »likvidacijo subjekta.«<sup>18</sup> Človek se naravi mora prilagoditi, da bi ji lahko vladal. Razsvetljenstvu je vzrok mita vedno antropomorfizem, projekcija subjektivnega na naravo. Toda miti, ki so žrtev razsvetljenstva, naj bi pravzaprav bili njegov najbolj lasten proizvod. Miti so sprva hoteli sporočati, imenovati, prikazati, izreči izvir, nato pa so se iz poročila spremenili v nauk; rituali že vsebujejo teoretični element, predstavo dogajanja, procesa, ki naj bi se vplivalo nanj. Prikaz pojma razsvetljenstva izvaja, da je moč priznana kot načelo vseh odnosov — takšna je cena, ki naj bi jo bilo treba plačati za prebujanje subjekta. Razsvetljenstvo pozna reči, kolikor jih lahko manipulira. Znanstvenik pozna reči, če jih zna narediti — niso več po sebi, ampak zanj. Bistvo reči se razkrije kot vedno isto, substrat gospostva, in v tej identiteti se izoblikuje enotnost narave. V magiji tega enega

in identičnega duha ni, šamani rotijo veter in kačo, ne pa snovi ali primerke. Človek pa doseže identiteto s samim seboj šele takrat, ko se razglasi za pravo podobo nevidne moči, ko se ne zgublja več v identificiranju z drugimi. Identiteti duha in njenemu korelatu, enotnosti narave, podleže obilica kvalitete. V mislih se razrešujejo kvalitete, človek pa je prisiljen v realno konformiteto, inkomenzurabilno je preprosto odrezano. »Vsak poskus zlomiti naravno prisilo, s tem da se zlomi narava, se samo globlje pogreza v naravno prisilo. Tako je potekala pot evropske civilizacije. Abstrakcija, orodje razsvetljenstva, se s svojimi objekti vede tako kot usoda, ki ji briše pojem: kot likvidacija.«<sup>19</sup>

Distanca do stvari, ki jo gospod dobi preko tistega, ki mu gospoduje, utemeljuje distanco subjekta in objekta, ki je predpostavka vsake abstrakcije, diskurzivna logika je — kot oblast v sferi pojma — zgrajena na oblasti v dejanskosti, resnica pa je izenačena z disponirajočim mišljenjem. Človek misli, da se bo osvobodil strahu, če ne bo ničesar neznanega več; to prepričanje določa pot razsvetljenstva, ki izenačuje živo z neživim, kakor je prej mit neživo izenačeval z živim. Pozitivizem, menita Horkheimer in Adorno, je najnovejši produkt mita, saj je tako rekoč univerzalni tabu.

Kaj je torej pravzaprav pojem? Že od samega začetka produkt dialektičnega mišljenja, »kjer je vse, kar je, le tako, da postane tisto, kar ni.«<sup>20</sup>

Če drevo ni samo drevo, ampak sadež demonov in božanstev, se v jeziku izraža protislovje, da je nekaj ono samo in hkrati nekaj drugega, jezik se iz tautologije spremeni v jezik. Jezik naj bi se le kot znak zadovoljil s kalkulacijo; da bi spoznal naravo, bi se moral odreči zahtevi, da bi ji bil podoben. Kolikor pa je podoba, se mora odreči zahtevi, da bi naravo spoznal. Ločitev znaka in slike vodi — neizogibna, kakršna je — če oba izolirana principa samozadovoljno hipostaziramo, nujno k razkroju resnice. »Ta prepad, ki se je razprl pri ločitvi, je filozofija uzrla v razmerju zrenja in pojma in vedno znova ga je zaman poskušala premostiti: ta poskus jo definira.«<sup>21</sup> Avtorja nato spet opozarjata na Kantovo tezo, vendar zdaj z drugačnim predznakom. Pravita, da je krog, na katerega je kritika čistega uma omejila mišljenje, krog obvladovanja narave, in da Kant združuje prepričanje o neutrudnem napredovanju v neskončno z zavestjo, kako omejeno je. »Po Kantu filozofska sodba vedno meri na novo in vendar ne spoznava nič novega, ker vedno zgolj ponavlja, kar je um vedno že položil v predmet ... od mislečega subjekta ne ostane nič drugega, kakor tisti pač vedno jaz mislim, ki mora spremljati vse moje predstave ... subjekt in objekt postaneta nična ... enačba duha in sveta se končno izide, toda le tako, da se njeni strani med seboj skrajšata.«<sup>22</sup> Kolikor bolj si mašinerija mišljenja podredi bivajoče, toliko bolj naj bi se omejevala zgolj na njegovo reprodukcijo. Tam, kjer veljajo dejstva, kjer se spoznanje omejuje na ponavljanje dejanskega, se razsvetljenje povrne v mitologijo. »Bistvo razsvetljenstva je alternativa, katere neizogibnost je neizogibnost gospodstva.«<sup>23</sup> S tem, da ukazujoča manjšina podreja celotno življenje zahtevam ohranitve, sicer hkrati s svojo gotovostjo zagotavlja obstoj celote, vendar se ta manjšina tako, da ne sodelujejo pri delu, hkrati tudi pohablja, »hlapčeva duša in telo sta podjarmljena, gospodar pa regredira.«<sup>24</sup>

Obvladovanje narave je zahtevalo izoblikovanje individuuma, čvrste identitete jaza, ki je preprečevala, da bi ponovno podlegli skuš-

njavi in se zgubili, zbrisali meje nasproti drugemu, se prepustili destrukciji in smrti; razvojni zakon družbe naj bi se torej obračal proti sistemu, kar se zdaj spet dogaja z ljudmi, da so samo rodovna bitja, izenačena v izoliranosti v prisilno upravljani kolektivnosti. Vendar pa se zdi, da se je gospostvo, odkar je postalo zakon in organizacija, moralo omejiti, saj morajo instrumenti gospostva, ki hočejo zavladati vsem, biti takšni, da jih vsi razumejo. Moment racionalnosti je v toliko tudi različen od gospostva. Vendar mišljenje ne zmore razrešiti privida, ki mu je do konca razsvetljeno človeštvo nasledlo, privida o umnosti družbe. Mišljenje je organ gospostva in mora kot tako izbirati med ukazovanjem in ubogljivostjo. Ne more se osvoboditi zapletenosti v predzgodovino, vendar pa zmore prepoznati v logiki, s katero se je emancipiralo od narave, to naravo samo, brez sprave in samo sebi odtujeno. »Mišljenje, ki se v njegovem prisilnem mehanizmu nadaljuje in reflektira narava, reflektira zaradi svoje nezadržane konsekvence tudi samega sebe kot naravo, ki je nase pozabila, kot mehanizem prisile... pojem je idealno orodje.«<sup>25</sup> Idealno orodje, ki vedno na novo ločuje kaotično od znanega. Te svoje distancirajoče funkcije ne more zatajiti, zato Adorno in Horkheimer na tej stopnji še vedno odklanjata vsako mistično združevanje. Menita, da prelom med subjektom in objektom, ki ga razsvetljenstvo ne pušči zakriti, lahko postane pokazatelj njegovega samoosveščanja. To, da bi tudi znotraj mišljenja spoznali, da je gospostvo nespravljena narava, bi nas po mnenju avtorjev osvobodilo tudi predstave o nujnosti, »ki je zanjo socializem sam, da bi ustregel reakcionarnemu common sense, vse prehitro spoznal, da je večna... razmerje nujnosti in carstva svobode bi ostalo tako zgolj kvantitativno, mehanično, in narava, postavljena kot čisto tuja (kot v prvi mitologiji), bi postala totalitarna in vsrkala bi vase tako svobodo kot socializem.«<sup>26</sup>

S tem so navedene teze, ki kažejo novo postavljanje narave v kritični teoriji. Narava postane ključno vprašanje, zdi se, da kritična teorija kot teorija zgodovine pravzaprav ne more prenesti svojevrstnega ponovnega pojavljanja objektivizma narave (v katerem se narava kaže kot subjekt), ki bi jo vrnilo na že znane pozicije iz filozofske tradicije.

## II.

»Narava se rada skriva«<sup>27</sup> — in že izraz sam pri Grkih govori o tem, da je narava tisto, iz česar vse stvari nastanejo, iz česa se sestoje in v kar se vračajo, da je bistvo narave torej samoporajanje. Aristotel dvojno definira naravo, kot tisto, iz česar so vse reči, in iz česar nastajajo, hkrati pa je to tudi udejanitev materije s čisto formo.<sup>28</sup> V židovsko-krščanski tradiciji je naravo ustvaril bog in tako je od njega odvisna, za sholastično metafiziko se problem postavlja torej tako, da narave ni mogoče postaviti kot vsako drugo bivajoče pa tudi ne nad njim, saj je tam mesto boga. Scotus Eriugena postavlja naravo četverno: 1. kot naravo, ki ni ustvarjena, pa ustvarja (bog kot pravzrok); 2. kot ustvarjeno ustvarjajočo naravo (duhovne bitnosti); 3. kot neustvarjajočo ustvarjeno naravo (končna bitja); 4. kot neustvarjeno neustvarjajočo naravo (bog kot končni cilj).<sup>29</sup> Averroes začne razlikovati med »natura naturans« in »natura naturata«; Tomaž Akvinski pa pravi, da je narava notranji princip nekega spočetja ali dejavnosti, tudi essentia neke reči, potem pa pozna še razdelitve kot natura condita, n. creata, increata, corporalis, spiritualis, naturans.

Toda izhajati moramo od znanstveno-tehnične določitve bistva narave v novem veku. Če beseda narava izvorno govori o samoporajanju, je zdaj to samoporajanje razumeti kot izdelovanje v najširšem pomenu besede. To, kar je narava, se prikazuje tako, da je teoretično spoznanje o njej v samem sebi že tehnično in lahko neposredovano preide v prakso. Narava postane v kavzalni definiciji predmet proizvajanja po zakonih. Znanosti o naravi ne potrebujejo védenja o tem, kaj je narava kot bivajoča, védenja, ki ga filozofija ni mogla ohraniti.<sup>29\*</sup> Z znanostmi narave je človek dobil delovanje narave same v roke in to delovanje, dostopno tehničnemu obvladovanju, osvobaja do neslutene učinkovitosti. Če pa mimo tega le poskušamo zasledovati poskuse filozofije, se moramo ustaviti pri Spinozinem povzemanju razdelitve na natura naturata in natura naturans, ker sta eno bog in večna, nadčasovna narava, katere atributi so zavest in razteznost, kjer je vse nujno določeno z božjo natura absoluta. Natura naturans je tisto, kar je v sebi in se razume s pomočjo sebe, ali takšni atributi substance, ki izražajo eno in večno bistvo — boga, če ga imamo za svobodni vzrok. Natura naturata pa so modusi božjih atributov. Tako pri Spinozi deus sive natura nima samo extensio, ampak tudi cogitatio. Jacob Böhme poskuša zedinjenje v mistični varianti, takšno zedinjenje očitno ni ostalo zadnji poskus te vrste. Združevanje mehanizma in teleologije je tudi Leibnizov problem. Narava je zanj zakonita zveza dogajanja v svetu, med carstvom narave in carstvom »milosti« pa naj bi posredovala prestabilizirana harmonija. Mehanizmu naj bi ostala polna veljava, hkrati pa naj bi izpolnjeval cilje. Temeljni problem te metafizike je substanca, ker je ne more določiti z extensio.

Šele Kant onemogoči spraševanje po substanci. Enotno, zakonito zvezo pojavov, pojavov kot kategorialno predelanih podatkov, čutov, skratka, naravo, utemljuje neki »po sebi«, narave po sebi pa ne moremo tematizirati.<sup>30</sup> Fichteju je narava kot »ne-jaz«, ki ga postavlja jaz, kot objekt zavesti, mrtva, zgolj sredstvo in pogoj za živo, sfera delovanja, material naravne dolžnosti — naravna bit je zgolj material naravne volje.

Razumeti dejanskost kot samodoločanje uma je tudi Schellingov izhodiščni problem, vendar pa postane v njegovem reševanju tega problema narava vse drugače pomemben pojem. Narava je zanj vidni duh, narava in duh sta pola absolutnega, absolutno je natura naturans absoluta, ki se razcepi v idealno in realno. Narava je, kolikor se kaže kot posebna enota, zunaj absolutnega, ne narava kot absolutni akt spoznanja, ampak narava kot telo ali njegov absolutni simbol, vendar izpolnjena s težnjo po višjem življenju. Sovpadanje predmeta in zavesti je možno le iz izvornega sovpadanja v absolutu. Od človekovega položaja, od človekove svobode pa je odvisno tudi povzdignjenje narave. »Človek je večni fragment, če je njegovo delovanje nujno, potem ni svobodno, če pa je svobodno, ni nujno in zakonito. Popolno sliko svobode in nujnosti v zunanjem svetu mi torej daje zgolj organska narava.«<sup>30\*</sup>

V Heglovi razdelitvi filozofije iz Enciklopedije je filozofija narave srednji člen med logiko, znanostjo ideje po sebi in za sebe, in filozofijo duha, kot ideje, ki se iz svoje drugosti vrača vase. Filozofija narave je torej znanost o ideji v njeni drugosti: »... narava v svoji eksistenci ne kaže svobode, ampak **nujnost** in **naključnost**... Narava je nerazrešeno protislovje...«<sup>31</sup> in naprej: »... absolutna **svoboda** ideje pa ni zgolj v tem, da **prehaja** v življenje, niti v tem, da dovoli,

da se življenje v njej **zdi** kot končno spoznavanje, ampak v tem, da se v **absolutni** resnici nje same odloči, da iz sebe svobodno odpusti moment svoje posebnosti ali svoje prve določitve in drugosti, **neposredno idejo** kot svoj odsev, sebe kot naravo.«<sup>32</sup>

### III.

Tako se najdemo pred mislijo iz Adornove »Negativne dialektike«, ki govori o njegovem odnosu do Kantove in Heglove postavitve oziroma o naravnih zakonih in naravni nujnosti pri Marxu:

»O tem, da sprejemanja naravnih zakonov ni treba jemati á la lettre, še manj pa ga ontologizirati kot kakršenkoli oris tako imenovanega človeka, govori najmočnejši motiv Marxove teorije sploh, namreč da je naravne zakone mogoče ukiniti. Kjer bi se začelo carstvo svobode, ti zakoni ne bi več veljali. Kantovo razlikovanje carstva svobode od carstva nujnosti je z mobilizacijo Heglove posredujoče filozofije zgodovine preneseno na zaporedje faz.«<sup>33</sup>

Ali je res najmočnejši motiv Marxove teorije, da je moč ukiniti naravne zakone? Vprašanja nedvomno ni mogoče rešiti z navajanjem nasprotne misli iz Marxovega pisma Kugelmannu, da »naravnih zakonov sploh ni mogoče ukiniti. To, kar se v zgodovinsko različnih situacijah lahko spremeni, je samo oblika, v kateri se ti zakoni uveljavljajo.«<sup>34</sup> Govori se o motivu oziroma o Horkheimerjevi in Adornovi interpretaciji tega motiva na njuni poti od razbijanja privida naravnoujnega razvoja družbe do postavitve, ki se sicer jasno upira izhodiščem znanosti o naravi, pa to znanost vendar na novo postavlja v svojevrstnem objektivizmu.

Za razjasnitev odnosa le kratka izpostavitve problema pri Marxu: 244. paragraf Heglove Enciklopedije govori o najspornejšem mestu Heglovih izvajanj; kot prvi je nanj zastavil svojo kritiko Feuerbach, abstraktno postavljajoč svoj naturalizem nasproti Heglovemu idealizmu, kjer narava, ki jo je iz sebe izpustila ideja, postopoma ukinja vsa svoja naravna določila in prehaja v duh. Feuerbachu je narava *causa sui*. Vprašanje je, kaj se zgodi pri Marxu s to Feuerbachovo naravo in njegovim človekom. Spoznavnoteoretični problem oziroma ves problem novoveške filozofije je pri Feuerbachu namreč skrajšan na čutno zrenje in na empiričnega posameznika. Heglov nauk je zanj zgolj racionalni izraz teološkega nauka, da je naravo ustvaril bog. Pri Marxu pa je ta prenos stvarjenja v ustvarjeno samo videti takole: »S tem, ko za socialističnega človeka **celotna tako imenovana svetovna zgodovina** ni nič drugega kakor nastajanje človeka s človeškim delom, kot nastajanje narave za človeka, ima torej nazoren, nezadržan dokaz o svojem **rojstvu** po samem sebi, o svojem **procesu nastajanja**. S tem, ko je bistvenost človeka in narave, s tem, ko je človek za človeka postal čutno nazoren kot obstoj narave, in s tem, ko je narava za človeka postala kot obstoj človeka praktična, čutno nazorna, je postalo vprašanje po tujem bitju, po bitju nad naravo in človekom — vprašanje, ki vsebuje priznavanje nebistvenosti narave in človeka — praktično nemogoče ... socializem ... **začenja s teoretično in praktično čutno zavestjo** človeka in narave kot **bistva**.«<sup>35</sup>

Neposreden komentar Heglovih postavitev najdemo v zadnji enoti tretjega rokopisa, kjer je znano mesto o tem, da **narava** zase, vzeta abstraktno, fiksirana v ločitvi od človeka, ni **nič**.<sup>36</sup> Posebej pomembna so tudi izvajanja v »Nemški ideologiji«, izvajanja o zavesti in jeziku,

ki se jih da soočiti z Adornovo in Horkheimerjevo konstrukcijo zgodovinskega razvoja. V »Nemški ideologiji«, ki se kaže v obliki jezika — jezik je praktična, dejanska zavest, ki obstaja za druge, jezik in zavest nastajata šele iz potrebe, iz nujnosti prometa z drugimi. Zavest je torej od samega začetka družbeni proizvod, najprej zgolj zavest o najbližji čutni okolici in neki omejeni povezanosti z drugimi ljudmi oziroma osebami in rečmi, zunaj individuuma, ki se začne zavedati samega sebe; zavest je zavest o naravi: »narava se na začetku zoperstavlja človeku kot popolnoma tuja, vsemogočna in nedostopna sila, do katere se ljudje vedejo popolnoma živalsko.« Še pomembnejša pa je ugotovitev, da se tu kot povsod, kaže identiteta narave in človeka — omejeno ravnanje ljudi z naravo določa njihovo omejeno medsebojno vedenje in obratno. Po izvajanjih v »Nemški ideologiji« je nasprotje med naravo in zgodovino iskonstruirano, posledica tega, da se zgodovina piše po merilih, ki ležijo zunaj nje, dejanska produkcija življenja se potem zdi nezgodovinska; če pa je tako odnos človeka z naravo izključen iz zgodovine, nastane imenovano nasprotje. Tako se globokoumen filozofski problem »razreši v empirično dejstvo, npr. celo ‚nasprotje med naravo in zgodovino‘ — kakor da bi to bile ločene ‚reči‘, kakor da človek ne bi imel vedno pred seboj zgodovinske narave in naravne zgodovine.«<sup>37</sup> Še naprej pa piše, da enotnosti človeka z naravo ni treba izvajati z nikakršno spekulacijo, saj v industriji že od nekaj obstaja tako enotnost kot boj z naravo. Ponovno je bilo tudi poudarjeno, »da se vsekakor ohranja prioritetenost zunanje narave.«<sup>38</sup> Želja rešiti se naravne določenosti je tu razkrinkana z nič manjšo ostrino, toda kot krščanska želja; Marx in Engels pravita, da nas je »krščanstvo hotelo osvoboditi gospodstva mesa... ker je zanj bilo naše meso, ker so bila zanj naša poželenja nekaj tujega.«<sup>39</sup> Naravne določenosti se želimo rešiti takrat, ko menimo, da naša lastna narava ne sodi k nam; če namreč sam ne bi bil narava, bi določitev z naravnim bila zame nekaj tujega.

V »Kapitalu« se govori o objektivni naravi, naravi, kakor se kaže v družbenem procesu dela — »... kot oblikovalec uporabnih vrednosti, kot koristno delo je delo torej od vseh družbenih oblik neodvisen eksistenčni pogoj ljudi, večna naravna nujnost, ki posreduje snovno menjavo človeka in narave, torej človeško življenje.«

Znamenito definicijo iz petega poglavja Kapitala poskušamo tu povzeti s posebnim poudarkom na naravi. Gre za delovni proces neodvisno od vsake določene družbene oblike. Delo je torej sprva proces med človekom in naravo; človek torej z lastnim dejanjem posreduje, upravlja in nadzoruje svojo snovno menjavo z naravo. Narava je snov, on sam pa naravna moč, k njegovi telesnosti sodijo naravne sile, ki jih uporablja, da bi naravno snov spremenil v oblike, ki bi mu ustrezale, s tem pa spreminja tako naravo zunaj sebe kakor tudi svojo lastno naravo. Človek razvija »dremajoče potence« narave in si podvrže »igro njenih sil«. V teh izvajanjih torej ni mogoče ne abstrahiranje od človeka ne od narave. Narava je po Marxu torej tisto, kar je po sebi, univerzum bivajočega in s tem podlaga človeške zgodovine, pomembnejše pa je razumevanje vsezajemajoče postavke o »nastajanju narave za človeka« (das Werden der Natur für den Menschen) — kar se zgodi v delu, ki spočenja — ustvarja človeka. Narava torej ni zgolj »formalno« apriorna, ampak tudi »materialno«, saj je vsako človeško delo del narave, ne vključuje zgolj narave kot predmeta, ta »antropološko-kozmoško povezanost, enotnost in razlika, temeljijo na ontološki specifičnosti človeka, da mu je njegova

„esenca“, njegova „narava“, „pogoj za eksistenco“ — da dela kot narava.«<sup>41</sup> Biti naraven, pomeni torej delati. »Delo je prvi temeljni pogoj za vse človeško življenje in to tako zelo, da moremo kar reči: delo je ustvarilo človeka samega.«<sup>42</sup>

Tako pravi Engels in v istem tekstu govori o problematičnosti našega gospostva nad naravo, saj nismo zunaj nje, ampak sodimo k njej in bivamo v njej; počasi se moramo naučiti razumevati posredne, daljne posledice naše produktivne dejavnosti, da pa bi jih mogli uravnjavati, rabimo več kot samo spoznanje, potreben je popoln prevrat našega dosedanjega produkcijskega načina in z njim vred vsega našega sedanjega družbenega reda. Lahko bi rekli, da vprašanje, ki ga postavlja Engels, gotovo ne meri zgolj na nerazumno, razsipno ravnanje z naravo. Toda, ali lahko po tem pregledu tekstov Marxu in Engelsu pripišemo misel o »resurekciji padle narave«?

#### IV.

Nedvomno je temeljno prav vprašanje razbijanja privida naravne nujnosti dosedanjega produkcijskega načina in družbenega reda. Raziskati pa je treba teoretične predpostavke zahteve po alternativnem odnosu do narave, po kateri bi namesto izrabljene postavili »bratsko« naravo, s katero bi komunicirali, ne je zgolj obdelovali. Lahko bi rekli, da je pri Marcuseju vprašanje tako rekoč enopomensko postavljeno. Okovano subjektivnost narave naj bi osvobodili z ukinjanjem oblastvenih odnosov med ljudmi. Adorno in Horkheimer vprašanje narave postavljata v drugem kontekstu, vsili se jima iz drugačne zveze; drugačno postavitve tega vprašanja so vsilile svetovne razmere, kar v kritični teoriji po definiciji ni moglo ostati nepremišljeno. Niti dogmatični marksizem niti kategorije politične ekonomije ne morejo ustrezno zajeti barbarskih razmer. Postavljena je torej teza, da je kultura že po sebi peljala v barbarstvo, ker so nasilno trganje iz narave, posiljevanje in vsesplošna razpoložljivost in preračunljivost onemogočali, da bi se ohranil avtonomni, samega sebe določujoči subjekt, subjekt pa se je izoblikoval tudi le v procesu izločevanja iz narave in njenega obvladovanja. Zdi se, da so v prvotnem načrtu kritične teorije pojem družbe razumeli vse preozko, pogosto na način, s katerim je v znanem stavku obračunal Marx: »Tako imenovano opazovanje s stališča družbe ne pomeni nič drugega, kakor da se prezrejo **razlike**, ki prav izražajo družbeni odnos (odnos meščanske družbe).«<sup>43</sup> Ponovno se odpre nasprotje kultura—narava, in sicer na način, ki po Marxu pravzaprav ni več možen.

Že Holbach nas opozarja v duhu stare primere o njivi, izsekani iz gozda, ki je tako še naprej del enotnega, da je »človek del narave, da obstaja v naravi, je podrejen njenim zakonom, ne more se je rešiti, tudi z mislijo ne more nikamor iz nje.«<sup>44</sup> Vprašanje o tem, da je človek tudi v mišljenju del narave, se pri Horkheimerju in Adornu pokaže kot nujnost; potrebna je pokora, ker se je na to pozabilo, potrebna je pokora, da bi prišli do sprave. Sprava pa se ne doseže s prisilnim izenačevanjem v pojmu, narobe, za filozofijo identitete je razglašeno, da je sokriva, da je dovršena oblika pozabe. Naloga še vedno živega mišljenja naj bi bila drugačna, vrača se na veliko starejše motive. Razsvetljena dialektika, ki je šla skozi bolečo skušnjo razsvetljenstva, postavi tezo: »Dialektika je dosledna zavest o neidentičnosti,«<sup>45</sup> prav ta razsvetljena dialektika služi spravi, spravo omo-



goča, česar subjektivni razum ne more — odpira večvrstnost razlikovanega. Ali kritična teorija s tem res pada mimo novoveškega postavljanja subjekta (ki sta njegov konec v filozofiji identitete avtorja želela razkriti v povezanosti z družbeno prisilo) v iracionalne poskuse mimo zgodovine mišljenja?

Temeljna pojma »Dialektike razsvetljenstva« sta **jaz** in **narava**. Prav ta jaz, ki se po zamisli sami hkrati mora pokrivati z empiričnimi subjekti, razkriva neko omejenost celotne zasnove. Jaz, subjekt naravnega obvladovanja, identični jaz, ki bi moral biti osrednji nosilec celotne zasnove, se izkaže kot mesto nasilja in odrekanja; znanje, znanost, logika, inteligenca, tudi um sam niso sredstva emancipacije, ampak organi za samoohranitev in prilagajanje, torej organi narave. Vendar ni nobenega drugega subjekta, prav ti isti subjekti, zapadli naravi, bi morali storiti preobrat, doseči spravo kulture in narave, vendar ne v neposredovani vrnitvi v amorfnost in neizoblikovanost, ampak nekako drugače, na način, ki ga pravzaprav niti ne smemo poskusiti zajeti v svet naših podob, ki nekako implicira prav tako nekakšen »Transzendenz schlechthin« kakor Heideggerjeva misel (tudi zaradi paralele v obravnavanju subjektovnega obvladovanja in preračunavanja).

Kritična teorija je začela z absolutno zahtevo, z obrambo resnice kot celote nasproti pozitivistično nevprišljivemu meščanskemu znanstvenemu nagonu. Resnica kot celota je bila za njo družbena resnica zgodovine, z upoštevanjem teh določil absolutno veljavna — o čemer smo govorili že prej. Subjekt zgodovine, ki naj bi prej ali slej omogočil udejanitev razuma, je okvirno delavski razred, toda z značilnostmi, ki pravzaprav ustrezajo razsvetljenemu raziskovalcu samemu, saj samo on lahko prekine naravnonujno dogajanje. Na tej stopnji ni postavljeno vprašanje po obvladovanju narave, razvoj proizvodjalnih sredstev je podlaga, temelj za možnost umne družbe. Spremenjeno obravnavanje narave je sprememba celotne teorije. Kaj se je zgodilo? Kritična teorija je v razsvetlenskem zamahu poskušala spregledati vsako lažno utemeljevanje, razkrivajoč tako vedno več odvisnosti in pogojenosti; pri tem jo je seveda vodila ideja končnega samoodločanja. Tako je morala priti do tistega večno drugega v filozofskem izročilu, do narave. »Družba«, pojem, ki naj bi prevzel osrednji položaj in prihranil vsako nadaljnje ukvarjanje s »prvo filozofijo« je bil očitno prekratko zastavljen — oziroma že sam v sebi nosi nemogućnost utemeljevanja teorije, ki hoče zajeti celoto. Celota družbe se pokaže kot njena neresnica, podrejanje nečemu splošnemu se označi kot izraz nezmožnosti doseči spravo, nezmožnosti pustiti neidentičnemu, da se izrazi. Misel se lahko torej le še obrne proti sebi v negativni dialektiki, misliti mora svojo lastno omejenost in odgovornost. Vsako načrtovanje ali tudi samo poimenovanje prihodnjega bi že presegalo meje tega nujnega samoomejevanja. Vse kroži okoli pojma sprave, ki postane tako nasprotje in dopolnilo pojma emancipacije, ki je cilj vsake razsvetljenjske pozicije.<sup>16</sup> Beseda nedvomno pelje vse do teoloških razmišljanj v Horkheimerjevih zadnjih tekstih.

Znotraj tako imenovane frankfurtske šole so poskušali najti pot na različne načine. Jürgen Habermas odklanja vsakršno ponovno vpe-ljevanje narave. Navezujoč na Horkheimerjevo in Adornovo misel iz Dialektike razsvetljenstva, sprejema njihova razmišljanja o povezanosti mišljenja in obvladovanja, opozarja pa na to, da je mogoče najti prostor, kjer neidentično ohranja vse svoje pravice. O tem: »Spoznanje, da konkretnih predmetov nikoli ne moremo do kraja

opisali v eksplicitnem govorjenju, je trivialno. S tem, ko dajemo izjavo o nečem posebnem... ga vsakokrat zajamemo glede na neko splošno določilo; pomena posebnega pa se ne da »izčrpati« s stalnim subsumiranjem pod takšne splošnosti. Takoj ko pa se subjekti pogovarjajo **drug z drugim** (in ne o objektiviranih dejstvih), si stopijo nasproti z zahtevo medsebojnega priznavanja, da so nenadomestljivi individuumi v svoji absolutni določenosti. Takšno priznavanje zahteva paradokсно storitev, da se s pomočjo načelno splošnih določitev in tako rekoč skoz njih zajame polna konkretnost tistega, ki pravzaprav ni identičen s temi splošnostmi.<sup>47</sup> Tako Habermas vidi spravi podobno stanje v strukturi sožitja v komunikaciji brez prisile, ki naj bi ga implicirali vsakokrat, ko želimo izraziti kaj resničnega. Teorija jezikovne komunikacije torej zavzame osrednje mesto v tako imenovanem organiziranju razsvetljenstva. Cilj teorije je raziskati možnosti nepopačene komunikacije. To lahko postane možen izhod zato, ker je Habermas že prej razcepil pojem dela na delo in interakcijo. Proizvodno delo tako pravzaprav samo na sebi ni več problematično, saj je poudarek na tem, kako priti do strinjanja v praktičnem diskurzu o tem, kako ga izvajati. Ostajajo seveda opozorila o tem, da s tem ni opravljena potreba po politični ekonomiji, ni pa več niti sledu enotne misli o bistvenem preobratu. Subjekt takšne možne preobrazbe je zdaj treba iskati na različnih koncih, da se nekako razreši prisilno nastali meščanski subjekt, pa se hkrati ohranijo njegove ustrezne lastnosti. Empirična narava posameznika — človeka — je še nereseno vprašanje. Subjekt pravzaprav le ne bi smel biti niti individualni človek niti ontologizirani Gattungssubjekt. Namesto izenačevanja transcendentnega subjekta s človeškim rodом bi lahko dobile kvazi-transcendentalni status strukture kot konstitutivne strukture zgodovinskega sveta življenja. Pojem struktura naj bi v tej zvezi opozoril na dejstvo, da se subjekt konstituira samo v kompleksu relacij. Pojem konstituiranja pa je relativiran, subjekt naj bi bil brez ostanka posredovan z zgodovino, ki jo konstituira, tako da bi ga lahko zajeli vedno le že uvrščenega v transsubjektivne strukture, ki jih ne bi bilo moč izvesti zgolj iz njegove dejavnosti.<sup>48</sup>

Strukturalistične težnje v družbenih znanostih (ki se seveda ne pokrivajo nikakor s pravkar navedeno uporabo pojma »struktura«) nas tukaj zanimajo predvsem zaradi poskusa dati raziskovanju kar se da znanstveno naravo. Zdi se, da gre v nekem smislu za udejanitev tiste končne faze razsvetljenstva, »gibanja meščanske družbe v celoti«, kjer so razsvetlenskemu razkrinkavanju dokončno podlegli tudi pojmi, v imenu katerih je potekal celotni proces. Če je, začenši od nominalistične kritike, subjekt bil vedno bolj edini faktor konstituiranja,<sup>49</sup> je zdaj tisto osnovno ali vsaj najbolj spektakularno, kar se dogaja v znanosti, razpustitev subjekta, ne pa konstituiranje. Horkheimer in Adorno sta v svoji Dialektiki razsvetljenstva prikazala proces izoblikovanja subjekta iz narave s pomočjo vse večjega prilagajanja in izenačevanja posameznikov; to naj bi bil pogoj za obvladovanje narave. Ohranitev subjekta pa je pri vsem tem še naprej njihov cilj, zahtevajo **zavest** o tem dvosmiselnem položaju zapadlosti — nezapadlosti. Sodobna, posebej še strukturalistična entnologija, nedvomno lahko zlahka pokaže tako imenovano »etnocentrično« omejenost njunih postavk, če gre za etnološko ali kakšno drugo družbenoznanstveno preverjanje. Seveda tu niso uporabljene kategorije filozofije. Lahko trdimo, da samo vztrajanje pri obravnavanju »prve filozofije« omogoča takšno razumevanje Marxove in Engelsove misli, ki

zagotavlja doumevanje njene dalekosežnosti. Vprašanja »narava — kultura« nedvomno ne moremo rešiti v kategorijah dosedanjih **znano-  
nosti**.<sup>50</sup> Obilica raziskovanj želi pokazati omejenost »filozofskih« poj-  
mov, kot so bog, um, zavest, zgodovina in kultura, češ da so nastali  
v ideološki zaslepljenosti. Zdi se, da je razsvetljenstvo spet na pohodu,  
kaže, da se skazuje dialektika, v kateri njegove prvotne opredelitve  
prehajajo v nasprotno. Adornu in Horkheimerju nosilec umnosti sprva  
sploh ni bil vprašljiv, empirični in transcendentni vidik je bil jasno  
navezan na individuuum in družbo. Na stopnji »Dialektike razsvetljen-  
stva« se pokaže nekakšen napol empirični subjekt, prav zaradi po-  
skusa drugačne konstrukcije zgodovinskega poteka, kjer je obvlado-  
vanje narave razumljeno ne s stališča dela, ampak v raziskovanju  
izoblikovanja »uma« iz »narave«, pri tem pa je odnos med empirič-  
nimi subjekti in izoblikovanjem individuuma kot nosilca umnosti  
nedvomno najspornejša točka.

Dialektika razsvetljenstva je torej tisto dogajanje, v katerem  
prvotna določila razsvetljenstva, ki naj bi omogočila avtonomnemu  
subjektu, da si v samodoločanju umno zgradi svoj svet, prehajajo  
v nasprotna. Pokazalo se je, da ga vsa sredstva, ki jih pri poskusih  
osvobajanja uporablja, nujno zaslužujejo. Pri raziskovanju nujnosti  
tega zaslužjevanja sta znotraj kritične teorije možna dva odgovora  
na to vprašanje, ki ga je ta teorija sama na novo konstruirala: prvi,  
ki za čase, ko odnosi med ljudmi ne bodo več oblastniški, obljublja  
drugačno znanost, drugačno ravnanje z naravo, in drugi, ki je pred-  
vsem bil predmet obravnavanja: da je treba tako rekoč nemudoma  
v mišljenje potegniti njegovo omejenost. Ta, v skušnjah o dialektiki  
razsvetljenstva razsvetljena dialektika se bistveno omejuje na že  
navedeno misel o konsekventni zavesti o neidentičnem, poskuša torej  
tisto, kar je teoretičnemu nasprotno, poskuša ohraniti tisto heterogeno  
nespremenjeno, izvzeti ga iz poenotenja, ki ga vsak jezik vsebuje,  
ne glede na teoretično izvajanje. Resnica kot celota je laž, dejavni  
poskusi preboja naj bi bili »slepi aktivizem«, ki pravzaprav sprejema  
sovražno logiko, misel pa se obrne proti kritičnemu izhodišču, saj  
priznava zdaj samo tisto zadržanost, ki jo je prej očitala tradicionalni  
teoriji.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Kants Werke, Akademie-Ausgabe, Band 8, str. 35.

<sup>2</sup> Hegel, Enciklopedija filozofijskih znanosti, Sarajevo, str. 102, para-  
grafi 80, 81.

<sup>3</sup> Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente, Querida Verlag 1947, S. 5 (dalje D. der A.).

<sup>4</sup> M. Horkheimer, Kritische Theorie, Band 2, str. 177, Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1968 (naprej KT 1 oz. KT 2).

<sup>5</sup> KT 1, str. 9, 29.

<sup>6</sup> KT 2, str. 147.

<sup>7</sup> KT 2, str. 196.

<sup>8</sup> »Ne služiti tujim interesom« je, kakor tudi ideja dobrega življenja, prevzem Aristotelovih postavk. (Glej Metafizika 982b, 1075 a/b; Deseta knjiga Nikomahove etike.) To je posebno poudaril Michael Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, Zur Kritik der kritischen Theorie, der Gruyter, Berlin 1969 — knjiga, ki je tudi sicer pomembna za celoten kompleks obravnavanih vprašanj.

<sup>9</sup> Theunissen, ibid.

<sup>10</sup> KT 2, str. 148—153.

<sup>11</sup> KT 2, str. 149.

<sup>12</sup> KT 2, str. 151.

<sup>13</sup> KT 2, str. 166.

<sup>14</sup> Max Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt a. M. 1967, str. 104.

<sup>15</sup> Theodor W. Adorno, Negative Dialektik, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1966.

<sup>16</sup> Georg Lukacs, Geschichte und Klassenbewusstsein, po originalu, de Munter, Amsterdam, str. 17.

<sup>17</sup> D. der A., 1. c.

<sup>18</sup> M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, str. 94.

<sup>19</sup> D. der A., str. 24.

<sup>20</sup> D. der A., str. 27.

<sup>21</sup> D. der A., str. 30.

<sup>22</sup> D. der A., str. 39.

<sup>23</sup> D. der A., str. 45.

<sup>24</sup> D. der A., str. 49.

<sup>25</sup> D. der A., str. 54.

<sup>26</sup> D. der A., str. 56.

<sup>27</sup> Heraklit, Die Vorsokratiker, Kröner, Stuttgart 1968, str. 152.

<sup>28</sup> Aristotel, Metafizika 1014 b, 1015 a.

<sup>29</sup> Wörterbuch der phil. Begriffe, Cisler, Berlin 1929.

<sup>30</sup> Nasprotno filozofija pri Descartesu, Hoblesu, Lockeu postavlja mehanično razlago narave, ki je v skladu s tehničnim obvladovanjem.

<sup>31</sup> Vprašanje o naravi in naravni lepoti se v Kritik der Urteilskraft postavlja drugače, na način, ki ga tukaj ne moremo obravnavati. Na to opozarja H. Marcuse v Counterrevolution and Revolt, Beacon Press, Boston 1972, str. 67—78.

<sup>32</sup> Schelling, Sistem transcendentalnog idealizma. Naprijed, Zagreb 1965, str. 252—256.

<sup>33</sup> Hegel, Enciklopedija fil. znanosti, paragraf 248.

<sup>34</sup> Ibid., paragraf 244.

<sup>35</sup> Adorno, Negative Dialektik, str. 346.

<sup>36</sup> Marx Kugelmannu, 11. 7. 1868.

<sup>37</sup> Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte, Reclam, Leipzig 1970, str. 197-8.

<sup>38</sup> Ibid., str. 252.

<sup>39</sup> Marx-Engels, Die deutsche Ideologie, Frankfurt 1971 (po MEW 3, 1958), str. 36, 37.

<sup>40</sup> Ibid., str. 42.

<sup>41</sup> Ibid., str. 258.

<sup>42</sup> K. Marx, Kapital 1, MEW 23, str. 57.

<sup>43</sup> V. Sutlić, Bad i bog, Treći program Radio Beograda, leto 1970, še posebej str. 59.

<sup>44</sup> F. Engels, Vloga dela pri preobrazbi opice v človeka, Izbrana dela 4, Ljubljana CZ 1968, str. 513, 524, 526.

<sup>45</sup> K. Marx, Grundrisse, Dietz Berlin 1953, str. 176.

<sup>46</sup> P. Holbach, Sistem prirode, Prosveta, Beograd 1950, str. 11.

<sup>47</sup> Adorno, Negative Dialektik, str. 15.

<sup>48</sup> Latinski »emancipare« pomeni »odpustiti odraslega sina oz. sužnja iz očetovske oblasti v samostojnost« oziroma — če se še nekoliko ukvarjamo s tem, e-mancipare pomeni dati iz manicipiuma, man-cipium pa je svečano polasčevanje s polaganjem roke. Glagol je pozneje dobil pomen oziroma pozneje so ga uporabljali v pomenu **samo**-osvobajanje in emancipacije človeka od narave. V razmišljanjih Dialektike razsvetljenstva pomeni pravzaprav nasilno prekinitev zveze, trganje popkovine; potreba po spravi je pravzaprav potreba o odrešenju, izkupitvi. Sprava je slovenska beseda za »Versöhnung«, za besedo, ki je nastala kot prefiks glagola »sühnen« — pokoriti se, popraviti, vendar tudi povezano z norveškim »svaan«, »svana« — uspavati, pomiriti, ublažiti.

<sup>49</sup> Jürgen Habermas, Philosophisch-politische Profile, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971, str. 192, 193.

<sup>50</sup> Tako npr. J. P. Arnason (Von Marcuse zu Marx, Luchterhand 1971) poskuša na teh temeljih razviti ali pripraviti neko dialektično antropologijo, ki bi se ukvarjala z zgodovinskimi razvojnimi težnjami na antropološki ravni, kjer bi se križali intersubjektivni odnosi in prisvajanje sveta od »družbenih subjektov«: spreminjanje, proizvajanje. Vprašanje je, ali se takšen poskus konstruiranja »pozitivne« dialektike res lahko uspešno upre tako imenovanemu sodobnemu antiantropološkemu mišljenju, kar je Arnasonov namen, s tem da vsem drugim očita reduktivni pojem subjekta kot dediščino metafizike subjektivitete in s tem neke družbene prakse. S tem smo se

približali miselnemu kompleksu strukturalizma in poststrukturalizma, ki je po sebi pravzaprav poskus popolne zavrnitve problematike te naloge.

<sup>49</sup> Posebej glej: Hans-Joachim Krüger, *Theologie und Aufklärung*, Stuttgart 1966.

<sup>50</sup> Novejši poskusi, navezujoč se na psihoanalizo, ravnaajo tako, da postavljajo novi predmet znanosti, ki naj bi omogočil zajeti tisto, kar šele omogoča vsako dogajanje znotraj kulture. Podlaga tega poskusa je konstruiranje znanega zaporedja: od Kopernika naprej vemo, da zemlja ni »središče« vesolja. Od Marxa naprej vemo, da človeški subjekt, ekonomski, politični ali filozofski ego ni »središče« zgodovine in vemo celo, da — nasproti filozofom razsvetljenstva in Heglu — zgodovina nima »središča«, ampak »strukturo«, ki ima nujno središče samo v ideološki zaslepljenosti. Freud pa naj bi nam razkril, da realni subjekt, individuum kot singularno bitje nima oblike ega, zavest ali »eksistenco« — odkriva, da je človeški subjekt brez središča, da ga konstituira neka struktura, ki naj bi bila prav tako brez središča — razen v imaginarni zaslepljenosti »jaza«. Postavlja se vprašanje potrebe raziskati, kako biološko bitje, spočeto od moškega in ženske, postaja človeški otrok, kar naj ne bi bil biološki proces, ampak proces prehoda od biološke eksistence v človeško, ki »poteka po zakonu reda, formalno zlitemu z redom jezika« (L. Althusser, *Freud und Lacan*, Merve Berlin, str. 33).

Take »rešilne formule« so omejene že zaradi terminološke zmede, ki jim sledi; ni mogoče reševati »blodno misel Zahoda« z izenačevanjem bistvene (torej zunajčasovne) strukture zgodovine in strukture posameznih dognanj, dobljenih iz raziskav na psihiatričnem kavču.

**Matjaž Potrč**

## ZLOM GOVORICE

SLAVOJ ŽIŽEK  
Bolečina razlike

Založba Obzorja, 1972  
(Znamenja 30), 75. str.

DARKO KOLIBAŠ  
Partitura  
jedan Heideggerov fantazam  
iz govora  
un fantasme d'Heidegger du  
(aus) langage

Pitanja 26/27, 1971  
str. 652—677

Pisati nam je o dveh tekstih. V mišljenju nam je iskati tretjega, ki nas spotoma k govoricu ne bi prepričal o četrtem, ki pomnoži prav tako prva dva. Pri čemer nam mesto tretjega tu priča iz izpolnjene trojnosti o njegovem mestu, ki je kot tako le po metonimijski premetitvi-izpolnitvi: pri čemer je v njegovi strani, da slednjo premešča v izpostavo njenega toposa. Res imamo opravka z metaforiko topologije biti, da še sam mislec ne ve, kako.

Ob vsem tem ostanemo prikrajšani za enotnost dveh tekstov, kot tudi ta dva ne bosta dopustila enotnosti našega: namreč izhajajoča iz enotenja enotujočega samega: to jima jo bo že vselej preprečilo. Kot tudi mislecu, ki mu je neki predmet preprečil izbiti svojo stvar na čistino, namreč jasnino, to je stvar mišljenja. Mislec se je preko obrata biti in časa približal svojemu predmetu le vkolikor se je od njega oddaljil, zgrozeč se pred realnostjo šale, pripuščajóče smisel v nesmisel. Smiselno pa je nemogoče, to je realno: zlom govoricu, in to na čem?

Tu je razumevanje mesta nekega predmeta nujno za odgovorno poslušanje tistega, kar se imenuje resnica govoricu, za nekakšno razumevanje odnosa ponavljanja in telesa.

Naposled nam je sama stvar — edina, to je enotujoča, preprečila ta neduhoviti duhovni posel: vzdrževanje narcizizma majhnih razlik obstojnosti avtorja, kar naj le potrdi nemožnost meta-govoricu. K poslu, filologi!:

Začnimo z opsedantnim vrezovanjem (»nikoli ne pozabim noža«) Heideggrovega vprašanja »Woran bricht sich das Geläut der Stille?«, ki nas napotuje na druga, kot: »Geschicht es aus Zufall?«, namreč da izkusimo in mislimo le, kar dopušča Alétheia kot Lichtung, medtem ko ostane skrito, kaj ta kot taka je. Kar nikakor ne bi ostalo tako skrivnostno, če bi primeru pridali mero zgražanja, namreč v

ne-zadovoljstvo temu, da ni bilo »po tolikih stoletjih religiozne hipokrizije in filozofskega ustenja artikuliranega še ničesar veljavnega od tega, kar navezuje metaforo na vprašanje biti in metonimijo na njen manko« (denk-würdig!). Ker pa »ta **odtegnitev (der Entzug)** pripada bistvu govornice«, »iz česar je opazno, da se s pojavom govornice pojavi dimenzija resnice«, »mora obstajati govornica, da bi samo vprašanje prišlo na svetlo«. Ob tem naj pripišemo le, da zadnja dva stavka nista Heideggrova, tolažec se s tem, da velja isto za naslednjega (to pot navedimo, da iz »Der Weg zur Sprache«): »Die Sprache: Wir meinen das Sprechen, kennen es als unsere Tätigkeit und vertrauen der Befähigung dazu. Gleichwohl ist es kein fester Besitz. Einem Menschen bleibt vor Staunen oder Schrecken die Sprache weg. Er staunt nur noch und ist betroffen. Er spricht nicht mehr: er schweigt. Jemand verliert durch einen Unfall die Sprache. Er spricht nicht mehr. Er schweigt auch nicht. Er bleibt stumm« (»čistost reka je ohranjena le v molku kot zlomu zveneče besede«). Naslednji del odstavka prepuščamo Heideggro (Unterwegs zur Sprache, str. 244). K gornjemu lahko **prepišemo** le to: »Sopripadnost anatomskega preloma in označevalnega preloma se potrjuje tudi pri nekaterih psihotikih s pojavom slikanja po zidovih s svojimi izmečki (ekskrement igra tu vlogo predmeta **a**, vzroka želje). Kajti ti tako govore, tako pričajo in iščejo pričo temu breznu, kar so postali oni sami. Ob čem se tu razbija zvok tišine?

Po teh pričevanjih človeške katastrofe v govornici se povrnimo, — ah! k našemu preprostemu pastirju in njegovim ovcam. »Človek pa ni le pastir biti, naj bo v govornici: pred tem ga zlom »lastne« besede pase (brez kompromisa) ne na lastnem zlomu, ne na zlomu predmeta: na zlomljenem obodu izmikajoče se — lomeče ga želje, od koder se ta predmet pojavi (možnost tega je hkrati nemožnost — »Ereignen je hkrati Enteignen«). Od koder se pase tudi mišljenje, ki je za razliko od trgovine z resnico (četudi »alles was besteht...«) izkusilo, da »v odtegnitvi **nismo tam, kjer že smo** (brez-dno nahajanja)«, neprestano »na poti k postanku Najstarejšega Starega« (no, pred naslednjim preberimo še: Wo es war, da durch das **Eins** werde ich, kakor tudi: prav iz **tistega, kar ni**, izhaja to, kar se ponavlja — ne da bi nam to postalo razumljivejše): »ta dopuščajoča ‚skrivnost vseh skrivnosti‘ je vselej ista (saj je sama istost istega: mišljenja in biti kot njun noseči-odnos itd.), toda ponavljanja in ‚variacije‘ so neskončne, skrivnost je **rečena** le kot ‚odrečena‘, v teh ‚eliptičnih‘ premestitvah in ponovitvah, ostane torej vselej v **govoru in rekanju ne-rečena**: Na poti mišljenja, ki pomeni ‚die unablässige Mühe‘, stvar mišljenja ‚zu erörtern‘: ‚an seinem Ort zu finden‘, se to Dopuščajoče kot sama krajina vseh krajev (**die Ortschaft aller Orte**) le na poti nakazuje: kaže in odteguje«. Na tem mestu je torej iskati W-ORT der **Sprache**, bolečina pa ne bo nič manjša, če je »beseda sama **Es** v **Es** gibt: Wort-Lichtung« (sopripadnost besede in jasnine) na obodu dogodka. Pustimo izvirnost pozvnevanja, saj v manku (konstitutivnem, kakšna beseda!) bistvu je »Isto v Usklajajočem (**Einigende**) Sopripadajočih«. Skrivnost je zmerom ista, okoli nje, v rekanju ne-rečene, pa se kristalizira (v psihozi) okoli reku ne-izrečnega (prepovedanega: razodtujitev ni možna) označevalna veriga metonimijskih ponovitev. Od tod nas ne bo začudilo, da je skrivnost nevarnost, tudi v čisti mašineriji mrtvega izpolnjenega samega, postavju: užitek stoji nad možnostjo ne-biti. Kajti če prisluhujemo govornici, to je prelomu, nam ta govori, da za človeka ni druge nevarnosti. Ne da bi tu

spregledali napačne stave ob dejstvu, da govor, želja Drugega vezana za čistino (govora), lomí vsak ego pojava govoričenja (fenomenologija ne ve, s kakšnim fenomenom ima opravka!): prav, ker je želja izgovorjena, ostaja neizgovorljiva: torej je užitek preprečen govorečemu kot takemu. Kot je žarkom jasnine prisluhnil neki pisec (Schre/i/ber): njihova narava je govoreča. Označevalec, in ne označeno, je predmet komunikacije. V našem primeru bo šlo za izenačevanje manka Drugega s svojo zahtevo: misel-brez-smeha misli, da je ono ne misli. Ne vidimo pa druge možnosti od »eshatološkega gibanja«, če je »pot sama zajeta iz umirjajočega predela«, to je na-loma, ki ga izpostavlja eshatologija sama. Prav ta je tudi tista, ki ugotovi, da je »čistost rekanja... ohranjena le v zlomu zveneče besede«: od koder je »problem telesa najtežji«: to je davek plačan instanci črke (po umiku želje zavzemajoče mesto le-te) prav kot predmetu. Zahteva (der Brauch) je zato zlom (der Bruch), iz katerega zmožnost »Un-«. Pač pa je »nezajemljivost poti iz predela« mislecu nemožnost monstroznosti predela samega, nemožnost Ereignisa (predmet je vmesnost Ent- in Er- v Ereignis), iz katerega izhaja »izročanje v nesklad«: »Das Sein selbst ist als geschickliches in sich eschatologisch«. Glasna konverzacija (mono-log) ostane edino sredstvo za dosego (nemožno) nedosegljivega. V manku počiva raba, tj. manko sam kot tak je neizgovorljiv, od koder nujnost govornice, ki pošilja (metonimično) govorečega (po manku nagovorjenega) ne v »stvar samo«, ampak po definiciji na nje obod, kjer ga tudi z-lomi. Naj si mislec ogleda izpolnjeno »čistost rekanja« na delu, on že ve kje!

Z razliko (ne razloko; cf. i /obstaja en sam libido/) je bilo namreč vse izgovorjeno kot tudi napisano, to je z razliko, ki predstavlja v sebi zlom govornice (govorim le vkolikor odgovarjam prelomu predmeta), rezajočo na-spol: od tod nemožnost zvedenja izjavljanja na izjavo, fantazem pa je izpolnjena nemožnost govora. To pomeni, da iz izostanka pridemo do metafore (biti). Morda je ta navzkrižno prečrtana (das Sein), le da bi nakazala svojo metonimično funkcijo v anagramatski premestitvi glede na eno (das Eins), ki je enotno le, koiikor je enotujoče, to je, ko uvaja manko kot kraj (die Gegend: nikakor ne slučajno »metafora« »telesa« mater(ij)e, to je ne-možnega, ne-znosnega, ki ga ta ne zahteva z nič manjšo vztrajnostjo) Drugega, tj. od-rečeno.

Tako se lahko šele preko ironije vrnemo k njenemu izostanku: mišljenju: »Die Wesensherkunft des Seins des Seienden ist ungedacht. Das eigentlich zu-Denkende bleibt vorenthalten. Es ist noch nicht für uns denk-würdig geworden. Deshalb ist unser Denken noch nicht eigens in sein Element gelangt. Wir denken noch nicht eigentlich. Darum fragen wir: was heißt Denken?« Pomanjkanje ironije tu izpričuje čakanje na mišljenja-vrednost pri-Mišljivega, kot da to samo ne bi izpostavljalo mišljenja, ki ga je ta reč (preprečujoča Ereignisu njegov Eignen, držoča mišljenje že vedno v elementu) preprečila. Ob čemur naj mislecu pripoznamo izpostavo zapore rekanja, to je topologije preloma, ne da bi tega prenehalo čuditi, da se resnice mišljenja (tj. govornice) ne more raz-čistiti (da je mišljenje simbolno).

Od tod nam je »premisлити« ta označevalec čistega preloma, ki vedno manjka na svojem mestu: dogodek (Ereignis). Prav dogodevanje, ki dogaja človeka (»Das Ereignis ereignet den Menschen in den Br/a/uch für es selbst«) tako zasnavlja tudi njegovo odtegovanje-odgodevanje (Enteignung). Da je dogodek prav tako kot gibajoč-do-



puščajoče samo tudi umirjajoči-predel, je le konsekvenca: kar so izkusili že (?) Grki, ko so podajali le na svojem nivoju (zakrivajoč jo — léthe) topologijo zloma (govorice). Gornje potrjuje tudi, da »to ,woran bricht sich das Geläut der Stille' (ki pomeni mir: mirno srce jasnine) **hkrati je in ni** nekaj bivajočega. Beseda ,bivajoče' ni več primerna za to, na čemer se prelomi tišina: To na čemer se lomi tišina, to je ta označevalec čistega preloma, torej ne-možen (»možnost in hkratna ne-možnost čistega označevalca in s tem samega prisotnega /torej tudi pozvenevanja kot prisotnega/\*), je »mesto«, ki »ni fantazem, če naj pod tem dojamemo imaginarni učinek. Še manj je kot tak predmet (delni, notranji, dober, slab, itd. . . ), kolikor ta termin skuša oceniti realnost udeleženo v nekem razmerju. Še manj je organ«, prej privid (simulaker) Starih. Čisti označevalec, nikoli ne prepuščajoč popolnoma vsega gibanja v prisostvovanje, tj. gibanja sledi ureza na-spol, kajti ta urez je mašinerija vse produkcije prepuščajoča (tudi) fantazem pri-sotnosti. Bi ga lahko identificirali z ekranom (écran-crâne: v tej anagramatski premestitvi se morda ne mistificira v taki meri primarnost zgube užitka nad sekundarnostjo zgube življenja ali smrti), ko višek Ent- človekovega odgovarjanja b-riše na njem beline: urez zreže (tudi) eshatologijo predela, prepreči njeno umestitev: le kot taka torej prepušča pozvenevanje, to je, nalomi ga. Ne-možnost jasnine-predela (območja godevanja) je tudi ne-možnost čiste sledi (»čista razloka«: drugo ime za smrt). Kot izbris sledi, »ne-sled in kot taka Edino«. **Edino, ne enota**: »Edino — to, kar se ne ponavlja — nima enote, ker se ne ponavlja.« Edino ne le, da je tu mistificirano kot Edino, to je, da **je** edino, ampak se ravno ponavlja. Edino »je« namreč enotujoče, torej **ni** in iz njega izhaja, kar se ponavlja. Enotujoče, urez četrtega v »zrcalno igro« treh. Odnos do Enotujočega zato ni odnos do končnosti, temveč do končnosti kot užitka, niti ne do lastne končnosti, kot tudi ne do lastnega užitka, ampak do užitka Drugega, kjer se šele izpričuje prava funkcija »zrcalne igre«. Tu se izkaže tudi funkcija »več-kot-prisotnega (-sedanjega) četrte sekvence« kot višek-užitka, ob čemer se užitek pojavlja le kot izbris, vrzel (četverjenja četrte površine), ki jo je treba (nasilno? metonimično!) zapolniti, da bi mašina delovala. »Ireduktibilna distanca do prisotnega, ki hkrati pomeni, da je navidez neposredno-prisotno že (pre-)puščeno po spregledanem zrcalu-jasnini kot ,neposrednosti' naddoločenosti giba sledi, torej hkrati **bolečina** razlike.« Bolečina razloke (ne razlike: cf. o /falos, njegovo ne-mesto/), iz vreza izhajajoče preze dosegljivosti »stvari same«, ki je v distanci do prisotnega (i) ireduktibilno izgubljena, »zaznamuje govornico: predležo stvar samo nadomesti pozvenevanje, v katerem je le ta klicana, odsotno-prisotna . . . klicanje je pogoj predležanja« (Fort! Da!) —, »distanca« do predmeta (s-pol) je nujna cena prisostvovanja (iz česar zahteva: šala je šala na-s-pol: skrajšuje pot, ne znižuje pa cene, ko se lovi za sam zlom zahteva), to je cena, ki jo drago plača (tudi) metafizika z (nemožno) iz-polnitvijo s-pol-a (rane, zgube) v »občem« (izhajajočem prav iz te ekonomije). »Označevalec je **telo**, toda hkrati zguba istovetnosti s **Telesom**«. Beseda nima (!) svojega smisla le iz zajetosti v tkivo jezika, to je sintagmatskih vpetosti in paradigmatskih naddoločenosti, ampak te vrejo z oboda ne-možnosti ureza »stvari same«. Klicanje je izvirnejše od predležanja, kolikor je to že vedno vpeto v vezi zakona, ki lomi tudi krike same (spisi so torej kriki tistega, ki je premeril nemogočo topo-logijo »stvari same«, v čemer še odmeva krik človeka, ki je videl sonce: ne Platona, Oidipa!),

govorica katerih izhaja torej ne iz »stvari same«, ampak iz »nad-  
določevanja tekstualne mašine«: vprašanje govorce.

»Umirjajoča tišina kot Edino«: Ereignis: »Was er nennt, ereignet  
sich nur in der Einzahl, nein, nicht einmal in einer Zahl, sondern  
einzig«, EdinI, »Poskusite misliti **edino v množini**«. Poskusite misliti  
metonimijo užitka, tj. čisti prelom, katerega učinek je Ereignis: zlom  
govorce — Eräugnis: govorica zloma. Heidegger torej ne računa  
s pluralom Edinega; to enotujoče ga lomi v njegovi govoric: »Entzug  
ist hier Vorenthalt und ist als solcher — Ereignis«, kljub izpostavi  
preze-fantazma Istovetnosti, že vedno presekanem s »stvarjo samo«:  
»Wir sind — im strengen Sinne des Wortes — die Be-Dingen«, ne-  
mogočo rečjo. Unter-Schied (raz-por/raznos/prelom) ima svoj topos,  
namreč brezno istega (enotujočega), plural Edinega pa je zato »mon-  
struoznost, neznosna v kakršnemkoli odnosu«, česar Heidegger ne  
more misliti (sic!), pri čemur ga ne bo zajel niti v (hermenevtični)  
krog (ni k-roga, je po-rog reza): najneznosnejše je, da je Edino belina  
zareze, okoli katere se kristalizira plural pre-pisovanja. Elipsa zlomi  
krog sam, saj je njegovo brezno.

Vir razdora se vpisuje pri Heideggru na samem »mestu« vira  
izročanja v ne-sklad: »raba Onega samega, ki počiva v manjkanju,  
ki odpira zgodovinsko po-potenje«, kar paradokсно potrjuje, da je  
vir sam odtegnjen: nemožnost identitete, kar spet potrjuje, da se  
(svojemu) užitku ni mogoče približati. In kako ne bi bil »vir razdora  
že samo po-potenje do pozvnevanja«, ko se samo pozvnevanje trga  
iz ureza, ki omogoča »zven govorce«, ki jo artikulira po svoji volji  
— od neznosnega vpitja do neme tišine po aktu, ki odpira prezo,  
tj. možnost živega. Ne gre za krog, gre za rez črte »ki se začrtuje iz  
svojega kroga, ne da bi mogla biti vanj vračunana«; pri tem ne spre-  
glejmo, da je čistina kroga pripustila artikulacijo gornjega označevalca.  
Sage je subjektu vedno le Versagung »vira razdora«: »Da bi ga spo-  
znal, mu manjka vse, kajti če bi ta subjekt, sam Jaz bil mrtev, smo  
rekli, ga ne bi spoznal.« Obenem pa je Sage omogočena le iz Ver-  
sagung same: mesto (na katerem ni-sem) mi je (govorečemu) prepo-  
vedano: prav tako bi bilo brez užitka veselje prazno. Da je mislec  
povezal »fenomen telesa« z »zvenom govorce«, nam zatrjuje to, da  
je odsotnost prvega pogoj prisotnosti drugega, pri čemer prvo ostane  
»najtežji problem«, prav tako za mene (njega) samega kot za govoricu.  
Problema telesa pač ni mogoče obravnavati drugače, kot ga odlagati  
na »svoj čas« (čas odloga), ko v njem počiva »možnost odtegovanja-  
prikrivanja v vseh pomenih«. Prav tako je zanimivo, da se nemožnost  
reelnega podaja skozi izkustvo zrcala, kar nikakor ni brez povezave  
z zgoraj omenjenim telesom niti z vlogo, ki jo tu igra Drugi. Zrcalo  
»nam prepoveduje videti drugo stran«, kot pogojuje »ne-razpoložljivost  
tekstualne igre«, ki izvira iz dejstva dveh strani, to je ureza, ki ju  
omogoča. »Ogledalo — razpoloženje brezna — je prav ne-razpolož-  
ljivost tekstualne igre, višek ne-razpoložljivosti nad razpoložljivostjo  
površine-prisotnega«, pogoj kot zapreka narcisizma. Zrcalo razkriva-  
pokriva »tekstualno mašino (katere neposrednost je jasnina)«, lomi  
tišino na prelomu telesa Drugega. Kar v tem zrcaljenju izpade, je  
vedno neki **a**, to je prva črka (alfa in omega abecede želje, posrednik,  
razlikovalni termin, izvorna črka, odpirajoča preigravanje **i** in **o**, tj.  
ne-možnost **i** v **raze(i/o)ka**), označevalec manka označevalca: Ereignis,  
nalomljen s premestitvijo zloma po Urverdrängung, kar je mislečeva  
pomanjkljivost: Zrcalo je zrklo noža. »Nezaslišana razlika med pri-

kazujočim-se in prikazovanjem« je torej neizbrisljivo urezana sled, ki jo producira agent inskripcije sledi s telesom neposredno v drugo telo.

Preza (poleg naprezanja in „prezanja pred“ smrtjo predvsem p-rezanje) in želja ne razcepita le Stvari, ampak tudi subjekta (ki naj bi vedel). Bistvo govornice (kot sopripadnost v Istem tu-bitu in biti) »zaznamuje razkol v samem človeku« in nikakršen heil de guerre (postavje) ne bo rešil subjekta pred nemim vzklikom: »Požri svoj Dasein!«. Preza in želja pa sta v svoji naddoločeniosti le po želji Drugega. Manjkanje jasnine je hkrati manjkanje kot jasnina, kar nas napotuje v nevarno bližino dogodka in postavlja, to je njegove ne-mogoče izpolnitve. Jasnina, to je prepuščenost po zrcalu (»pomenljiva prednost očesa«!) (»samo zrcalo pomeni izvirno zgubo«, ki šele dopušča vstop v »prisostvovanje«, to je omogoča govor), je šele možnost identifikacije, drugače rečeno transformacije. Torej je »prisotno« šele v ponavljanju (»Edino, to je nemožnost enote«): jasnina (»model vsake možne artikulacije«) hkrati z dopuščanjem »prisotnosti prisotnega... zaznamuje nemožnost totalnosti bivajočega«. Nemožnost uje-manja biti in mišljenja tako pomeni, da biti mišljenje ne more zajeti, dokler ga ta ne »razmesti-razloči« v sami imanenci: »nemožnost samo-zavedanja«. Tega razloči jasnina: »ne-sled v sledi, 'čista' sled, odpirajoča prezo in željo« nemogoče istovetnosti »zaznamuje 'le' odprto mesto preze: odprtost za pre-pisovanje« metonimijskih identifikacij (metafizike). Dogajanje jasnine izpostavlja postavje. Jasnina je »označevalec brez označenega, 'čista mašina', ovinek, ki ni več ovinek, sredstvo, ki ni več nikogaršnje sredstvo, čisti višek ne-ekonomije«. Katero instanco, če ne tiste prej omenjenega predmeta, naj nam razkriva jasnina: kot mesto preze in želje, odnos do smrti, je predvsem odnos do užitka: kot belina je hkrati dopuščajoče in hkrati odtegujoče (-se), pridobivajoč si svojo identifikacijo, to je razmestitev, iz polja Drugega. Naj pripoznamo 'smisel' jasnine kot mesta želje Izvira premeščen-zabrisan iz viška artikulacije kot mašinerije (Verdichtung, Verdrängung), ki zabriše nevzdržnost-neznosnost ne le jasnine same, ampak tudi iz nje izhajajoče Wunscherfüllung, preze nemožne istovetnosti Izvira? Jasnina, to razčtetverjujoče, bi bila kot taka po »naddeterminaciji« spregledana: »Ce qui reste invisible, parce qu'on croit y voir, c'est une quatrième face, un quart, non un tiers.« »Četrta stran — mesto manjkanja« ne le onemogoči izpolnjenost Trojice, je tudi »slepa pega pogleda«. Torej je slep pogled resnica Trojice: rezajoče je že vmesnost tretjega člana med prvima dvema (dialektika, Oidip), ko se zrcali na površini četrtega (raz-rezujočega). Ni mesta razen mesta, ne u-mestitve. Eliptična premestitev kot razrez kroga pomeni, da jo jasnina kot ogledalo prepušča v pre-pisovanju: vedno razrezujoči vmesni člen (član) dokazuje neznosnost zrcaljenja: prav ta lomi tudi rejet predanalne faze, se pravi izmečke pred zajetjem v »konstitutivno« četrto površino. Takoj zatrimo ta subtilni poskus resemiologizacije: ni besede, ki bi ne bila že prepisana v Odprtem štirjaka: »Plural Edinega« atmosfere pa nam razjasnjuje Wiederholungszwang, »obvladan« s samo krajino. Da se »stvar sama« na poti mišljenja večkrat spremeni, je razumeti ravno iz tega, da je »premena dojeta iz stvari same,« načina njenega po-dajanja. Mislec ponavlja vprašanja metafizike (npr. vprašanje hen-pánta!), vendar tako, ne da bi sam to vedel, izpostavi njihovo topo-logijo: če uglašimo mišljenje: topologija preloma, edinega toposa, tudi govornice. Ta dušeči prelom spraviti na njegovo: »Kajti pero, ko bi ga sledili do konca, bi postalo nož« (in s kančkom lucidnosti dodajmo, da postaja

— »en jeu de toujours« — nož pero), bi bila današnja pot. Koliko imamo v prvem tekstu opravka z »nožem, ki z opsedantno frekvenco zarezuje os« žive rane, ali pa je, citirajmo: »v nasprotju s tem namenom pričujoče knjige s ‚simptomatološkim branjem‘, izpostaviti nemi prelom viška artikulacije pri Heideggru in iz tega premestiti /na katero mesto?/ celotno njegovo pozicijo«; koliko krvi kaplja iz zareze tega peresa? Če rečemo, da tukaj dalje ne bomo šli, je Ksantipa tista, ki nam je to preprečila kot mislečim. Vendar gre tudi pri tem tekstu za spoznanje, da na »poteh, ki ne vodijo nikamor«, ni dialoga: torej se je (kaj šele korozivna ironija drugega!) preko preoravanja govornice uvrstil na svoj obod.

Govornica je razpoložljiva, kolikor je ona sama ta, ki raz-polaga. Če vemo, da raz-polaga prav iz oboda jasnine, ni sovisnost »ekonomske baze« govornice z njo prav nič čudna. Predmet, ki bo k njemu napotovala, se bo odtegnil v meri, v kateri je že vedno posredovan z željo, in to Drugega, t. j. v registru simbolnega. Nemožnost meta-govornice pogojuje enotujoče (raz-por/bolečina kot Istost-v-razliki): od tod je bolečina prav v tem, da ostane nadomestek vselej »nadomestek Nenadomestljivega«: enotujoče ti ne bo dalo niti kosti, za katero se trgajo psi dneva v drugačni »obliki« od predmeta, to je nedojemljivi. Čeprav vam pozaba omogoča »samospregledanje jasnine«, pa vas rez enotujočega, kolikokrat že ga spregledate, nikoli ne spregleda; tudi pozabe ne. Telo, predvsem telo pozvnevanja tišine, t. j. predmet, ostane tudi kot črka najtežji problem. Predvsem lastno telo, telo pozvnevanja in črke, nas zapira v svoje meje, kar pomeni, da to telo ni nam nič manj lastno kot tuje. Iz enotujoče črte beline v »naddoločnosti« verige teksta, mesta manka, ne-sledi, odprtega mesta preze, jasnine-atmosfere nas šele vzame med svoje zobe smisel: pred njim ni milosti. Nad nas pride v odmevu zvena tišine kot onega »eigentlich Geheissene«. Katera je beseda, ki »kaže samo uglasenost brezdanjega nahajanja, ki torej imenuje samo mesto manjkanja, mesto želje in preze, ne-sled v sledi, ki šele odpira pre-pisovanje sledi«? Bit, čeravno prečrtana, nam njene monstroznosti še ne nakaže v vsej meri. Pod svojim pravim imenom se bo vrgla na telo in ga razkosavala, to pa ne bo zmožno drugega odpora, kot da se bo (v pozvnevanju) na mnogo načinov upiralo realizaciji svoje razdelitve.

Izostanek zahvale avtorjem<sup>1</sup> bo tu tem bolj dobrodošel v meri, v kateri (jim) vlada prepis.

Prav v svojem na-potovanju na množstvo se naš »tekst« izkaže kot jasnina: njegov vstop zato ne bo lažji od njegovega izstopa.

<sup>1</sup> Kar pa nam vendar ne bo preprečilo te humoristične beležke o »prebranih« tekstih: poleg prvih dveh, ki nas vodita navzgor, preostali prav tako kot tadva napotujejo navzdol, to je navzven, se pravi navznoter (je kdo opazil, da je tekst razrezan?), v »njuno« tkivo. Drugače rečeno: nismo pooblaščenisti bistveno razširjati njune bibliografije (tanatografije? Ča depend...)

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

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

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

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

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

**IVAN MRAK, SPOVED LUČNIM BRATOM**  
**(SAMOZALOŽBA)**

**IVAN MRAK, RDEČA MAŠA, GORJE ZMAGOVALCEV**  
**(ZALOŽBA OBZORJA)**

**V Razpravah  
bo izšlo:**

**Tine Hribar Znanosti in  
stvar sama**

**Andrej Medved, Nek(i)  
tekst, Artaud & Užitek teksta  
(Pisava, metafizika, igra I)**

**Rastko Močnik, Prispevek k  
historičnomaterialistični teoriji  
buržoazne ideologije: horizontalna  
artikulacija znaka**

**Matjaž Potrč, Ekonomija prireza  
uvida materialistične ekonomije  
in fantom zavesti**

**Braco Rotar, Materialistične teorije  
polisemije v odnosu figura: podoba**

**Slavoj Žižek, Ick bün'n all Leib & Doneski  
k problemu ekonomije užitka v govoru,  
s posebnim ozirom na razmerje kastracije  
do zavržka**

**V tisku sta »estetska« in sociološka, pripravljamo  
pa še dramatsko, literarno in strukturalistično  
številko Problemov**