

# RAZPRAVE

Rastko Močnik: Blago—glasje

Rastko Močnik: Odlomek o »teoriji« »komunikacije«

Braco Rotar: Sociološka aksiomatika je aksiologija

Jure Mikuž: Novi štiftarji in duhovna praksa njihovega časa

Tine Hribar: Roža v vrtu

Nenad Miščević: Digraf (O marginama Lefebreova čitanja Lenjina)

Darko Kolibaš: Šalamala

## Kritika

Rastko Močnik: Saussure

## Prevod

Jacques Lacan: Vloga in območje jezika v psihoanalizi (nadaljevanje)

Jean-Louis Houdebine/Julia Kristeva: Ekonomija in politika pesniške govornice

## Polemika

Ivan Urbančič: »Struktural-psihoanalizem« (Kritične pripombe k vrsti člankov Slavoj Žižka)

Slavoj Žižek: Odgovor

Ivan Urbančič: Pripombe k »Odgovoru«

Slavoj Žižek: Odgovor II

Številka 9 - 12 (141-144) sept. - dec. 1974, letnik XII

PROBLEMI

Uredniški odbor: Miha Avanzo, Matjaž Hanžek, Daniel V. Levski, Iure Mikuž, Rastko Močnik (odgovorni urednik), Zlatko Naglič, Matjaž Potrč, Braco Rotar, Franci Zagoričnik (glavni urednik) in Slavoj Žižek.

Uredništvo: Ljubljana, Soteska 10, tel. 20-487. Uradne ure vsak četrtek od 16. do 17. ure. Tekoči račun 50101-678-48982 z oznako za Probleme. Celoletna naročnina 60 dinarjev, cena posamezne številke 5 dinarjev, dvojne 10 dinarjev, za inozemstvo dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk ZGP »Pomurski tisk«, Murska Sobota, januar 1975.

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

V tem spisu bomo proučili metaforično strukturo Prešernovega soneta »Življenje ječa ...«. Pridevnik »metaforičen« razumemo v najširšem pomenu, ki zajema pravzaprav vse tisto, po čemer se pesniška beseda že na prvi pogled loči od navadne govorice, trope, figure, razne ukrase — skratka vse, kar se kot **preneseni pomen** neke besede zoperstavlja njenemu pravemu, lastnemu ali »dobesednemu« pomenu. S tem seveda uveljavljamo naivno razdelitev, ki pa ni nezanimiva, če jo le premislimo v njeni protislovnosti. »Dobesednost« pravega pomena neke besede se prav gotovo ne določa glede na dobesedni pomen neke druge besede, pač pa najprej in predvsem glede na njen preneseni pomen (prenos je načelno vselej možen; razen mogoče pri glagolu »biti«; kak bi le mogel biti njegov preneseni pomen? filozofom prepustimo ugibanje, če prenos pri tem glagolu ni mogoč nemara zato, ker je sam ves le sled nekega temeljnega prenosa (ki nosi vse prenose?)); sam ta preneseni pomen pa se ne določa glede na pravi lastni pomen te iste besede, temveč ga opredeljuje opozicija z dobesednim (pravim) pomenom neke **druge besede**, tiste, ki z vsem »pravom« naravnost imenuje pomensko vsebino, ki jo preneseni pomen zaznamuje le metaforično. Ta določujoči pravi pomen druge besede se spet določa glede na njen preneseni pomen — in tako naprej, brez konca — v neko slabo neskončnost.

Ostane torej ugotovitev, da se lastnost lastnega pomena določa glede na prenesenost prenesenega pomena; in da je slednjega mogoče opredeliti le, če se iz enotnosti posamičnega znaka zatečemo po pomoč k drugemu znaku. Toda če je ta drugi znak še lahko člen v sistemu nekega naravnega jezika, ni v prenesenem pomenu nič naravno-sistemskega: v jezikovnem sistemu obstaja prenos vselej le kot možnost, na voljo konkretni uporabi jezika, ki jo edina lahko uresniči: nemogoče je sestaviti slovar metaforičnih pomenov nekega jezika, vselej pa lahko določimo metaforično besedišče nekega določene diskurza.

Proti naši trditvi vsaj navidez govorijo tiste (sicer redke) metafore, ki obsegajo en sam leksem, in med temi še posebej tiste (še redkejše), ki jih lahko razumemo brez konteksta. Tovrstne metafore pa niso redke iz kakega načelnega razloga, pač pa enostavno zato, ker pri tistih metaforah, ki so razumljive kljub temu, da so zunaj konteksta in se celo omejujejo na eno samo besedo, že počasi izgubljam občutek, da gre res za metafore.<sup>1</sup>

Seveda pa taka metafora ni zgubila svoje metaforičnosti zato, ker jo razumemo zunaj konteksta; narobe je res: pogoj temu, da jo razumemo zunaj konteksta, je, da je najprej zgubila metaforičnost: a ta zguba je navsezadnje le v tem, da je pomen iz konkretnega konteksta prešel v **obči** »kontekst« naravnega jezika, to je v jezikovni sistem kot »kontekst vseh kontekstov«, tj. kot generativno matrico vseh diskurzov. — Etimologija je navadno sploh zgodovina takšnega prenašanja in **pozabljanja** prenesenosti prenesenih pomenov (»obrabljanja« metafor). Latinska »pecunia« je arhaična varianta iste vrste metonimijskega postopka, ki pozneje pripelje do besede »argent« (konkretno snovno telo za družbeno-ekonomsko funkcijo, katere nosilec je), še posebno zabaven pa je slovenski »denar«, kjer ime (neke enote), torej lingvistični »znak samega sebe«, zaznamuje ekonomski znak samega sebe, ime vrednosti. —

Opozicija preneseni pomen/pravi pomen torej očitno predpostavlja prvotnejšo opozicijo med konkretnim (diskurzivnim) kontekstom in občim (jezikovnim) kontekstom; ali natančneje: reduciramo jo lahko na splošno opozicijo umetni govor vs. naravni jezik. Tu pa vprašanje metafore stvari nepričakovano zaplete: običajno jezikoslovno pojmovanje bi našo opozicijo umetno/naravno konceptualiziralo kot opozicijo med saussurovskima terminoma **parole** in **langue**, pri čemer se samo na sebi razume, da gre jeziku (langue) popolno prvenstvo. To prvenstvo je najsplošnejši pogoj za konstitucijo specifičnega spoz-

navnega objekta lingvistike in je v tesni zvezi s Saussurovo redukcijo »zgodovine«; sam Saussure namreč pravi, da so z zgodovinskega stališča stvari obrnjene, saj »historiquement, le fait de la parole précède toujours«<sup>2</sup> Četudi smo prepričani, da je do **materialističnega** koncepta historičnosti mogoče priti le, če najprej postavimo (ideološko) opozicijo sinhronija/diahronija in poteem afirmiramo njeno nesimetričnost in notranjo kontradiktornost (le tako lahko ovržemo in odvržemo linearistično pojmovanje časa in prek strukture, tj. prek kontradikcije, pridemo do koncepta kontradiktorne historične temporalnosti, ki je vselej že vpisana v strukturo kot odsotno »načelo« njene strukturirajoče kontradikcije), moramo vendarle ugotoviti redukcijo zgodovine v strukturalni lingvistiki, ki pripelje do idealističnega pojma strukture kot saturiranega ekvilibrija (ta lingvistika — ali nemara lingvistika »sploh«? — slepo prezre, da je ravnotežje vselej zakrpano — »saturé«) — in do solidarnega pojmovanja jezika kot nekakšne naravne nevtralnosti. Zato se tudi Saussurov izraz »historiquement« za nazaj, tj. s stališča **že** konstituiranega specifičnega problemskega polja lingvistike, nanaša le na temporalnost, razumljeno kot preprosto linearno zaporedje.

Premislek o metafori kot jeziku-v-procesu pa v nasprotju z lingvistično proceduro podeljuje prvenstvo konkretnemu diskurzu in njegovemu kontekstu. Poenostavljali bi, če bi se zdaj odločili kar za odgovor, ki bi bil nekakšno simetrično nasprotje tezam strukturalne lingvistike. Vseeno pa lahko izhajamo iz podmene, da je metafora prvenstveno »fait de la parole«.

Če torej prenesenega pomena ne moremo opredeliti brez ozira na neki konkretni diskurz — in dobesednosti ne brez ozira na prenesenost, kaj to pomeni, da lastnosti lastnega pomena kot tistega, kar tvori samo sistemskost leksema kot člena jezikovnega sistema, ne moremo določiti ne glede na konkretni diskurz kot konkretno uporabo jezika? Kakšna je potem ta »uporaba«, če je pravzaprav **pred** tistim, na kar se sklicuje kot na svojo legitimacijsko normo? In ker nas tako sklepanje napotuje v neko slabo neskončnost — mar to pomeni, da **de iure** nismo upravičeni, da bi konstituirali kakršenkoli jezikovni sistem kot sistem? Da ni jezika, dokler ne bodo izgovorjeni vsi konkretni »živi« govori, ki jih ta jezik kot norma zajema? Da je torej jezik samo, če je mrtev? če ga nihče (več) ne govori?

Če lahko pomen prenaša le konkretna diskurzivna uporaba jezika — in če torej le konkretni diskurz vzpostavlja diferenco, iz katere se razpoznava dobesednost dobesednega pomena — ali smo torej prisiljeni k povsem relativističnemu sklepu, da vsak konkretni diskurz konstituira svoj lastni jezik? in je jezik lingvistov le utopično presečišče vseh možnih diskurzov — popreček nečesa, kar poprečja v načelu imeti ne more?

Denimo, da bi vsakemu diskurzu pripadal njegov lastni posebni jezik. Tak jezik bi med drugim vseboval tudi distinkcijo dobesednost/prenesenost; v samem diskurzu bi torej morala biti razberljiva razločevalna poteza, ki bi nekatere sintagme zaznamovala za metaforične, druge za dobesedne. Obstajala bi neka določena tipika (četudi povsem idiosinkratična), ki bi določala normo dobesednosti in deviacijo prenesenosti; stvari nič ne spremeni, če rečemo, da se ta tipika proizvaja **znotraj** samega diskurza in da se vzpostavlja nekako šele prek **deviacije**: da bi bila deviacija berljiva kot deviacija, se mora ali sklicevati na normo ali razglašati za deviacijo, torej se sklicevati na tipiko deviacije. Takšna »tipika« bi opredeljevala neko družino diskurzov, družino, v kateri bi lahko bil tudi en sam in edini član: v vsakem primeru bi bilo to družino, torej njeno tipiko, mogoče konstituirati le tako, da bi diskurz primerjali z drugimi diskurzi — in najprej z ne-podobnimi diskurzi; šele s heterogeno primerjavo bi lahko zarisali meje sorodstva.

Da pa bi lahko diskurze primerjali med seboj, bi si morali najprej izdelati referenčno polje takšne primerjave: narediti bi si morali nekakšen *ad hoc* model, ki bi nam rabil za merilo pri primerjavah. Ta model bi v našem primeru vseboval predvsem neki minimalni kriterij za razbiranje razločevalne poteze dobesednost/ne-dobesednost. Čim **splošnejši** bi bil ta model, tem popolnejše bi bilo naše primerjalno početje: tem **več diskurzov** bi lahko nategnili na njegovo kopito in jih z njimi izmerili — to se pravi, izmerili razlike, po katerih se razločujejo. Čim bogateje pa bi bil naš model **notranje razčlenjen**, tem občutljivejši bi bil, tem tanjše razlike bi lahko zaznal in tem **več družin**, poddružin itn. bi lahko z njim oblikovali. Skratka, vse kaže, da bi bil najučinkovitejši, če že ne »najboljši« model, ki bi ga lahko uporabili pri našem primerjanju, prav tisti »model«, ki ga izdeluje lingvistika pod imenom »jezik«. Ta model je najsplošnejši in hkrati notranje najbolj razčlenjen; ali natančneje: glede na naše izvajanje lahko razumemo spoznavni objekt »jezik« kot **najsplošnejši model diskurzivnega členjenja**. Jezik v tem pomenu ni tisto najsplošnejše, kar družiti »vse« (možne) diskurze, pač pa je najsplošnejši dispozitiv diferenciacije diskurzov: jezik ni tisto, kar diskurze združuje, pač pa tisto, kar jih **razločuje**. Ta diferenciacija je tako »notranja« kakor »zunanja« (s strukturalnega vidika je opozicija znotraj/zunaj tako in tako nepertinentna): kot dispozitiv možnosti za notranjo diferenciacijo diskurza je jezik instanca, ki te specifične notranje diferenciacije razločuje drugo od druge. Torej ni nič drugega kot polje medsebojnega nanašanja diskurzov, torej njihovega medsebojnega **vpisovanja**: zakaj preden se neki diskurz izloči v svoji samostojni identiteti, mora biti v odnosu z drugimi, predvsem z drugačnimi diskurzi: vpisuje jih vase, če ne drugače s tem, da jih negira; ali ignorira: vselej pa so drugi diskurzi v njem »navzoči« — če niso navzoči na način navajanja, so pa vanj vpisani na način zanikanja ali celo na način odsotnosti. Lahko bi bili še bolj radikalni in rekli: preden je neki diskurz sploh navzoč, mora biti opredeljen kot odsotnost tistega, kar on sam ni; absenca drugega (v vseh modifikacijah: od priznanega ali nepriznanega »posojila« prek negacije, manka, do »čiste« odsotnosti) odpira prostor navzočnosti istega. Najsplošnejši model tega vpisovanja absence, ki jo kot produkcijo in hkratno destrukcijo<sup>3</sup> prezenca (diskurza, smisla) imenujemo **tekst**, najsplošnejši model, prek katerega lahko mislimo to aktivnost (brez subjekta in v kateri se mesto subjekta šele proizvaja), je zaenkrat izdelala prav lingvistika.

Jasno je, da je lingvistika prav zaradi te **splošnosti** prisiljena k vrsti redukcij: izključi predvsem (materialistično) problematiko označevalca, **namesto** katere se ji potem vrine (idealistična) neproblemskost govorečega subjekta. Zato tudi lingvistika **občost** jezika, ki je pri subjektu (kot njegova »kompetenca« in praktično na isti način, kakor *verbum erat apud deum*), misli popolnoma idealistično kot **povzemajočo občost**, ki **en principe** zajema vsakršno možno konkretnost. Zato tudi za lingvistiko **ni** razlik med diskurzi: v vsakem diskurzu raziskuje tisto, kar je v njem obče, tj. nevtralnno; zato je tudi razumljivo, da je meja lingvistike meja stavka: kljub nekaterim empiričnim »dejstvom«, ki navidez dokazujejo nasprotno, ni diskurza, ki bi ga bil en sam stavek: zato, ker v diskurzu stavka ni. Stavek je enota za lingvistiko prav zato, ker **ni** enota diskurza. Če nekdo reče KAI SY, HYIE, je to že cel diskurz, povedal je vse in še več, za lingvistiko pa bo to le eliptičen stavek, ki ga bo morala dopolniti, če ga hoče analizirati. Kar je v diskurzu učinek kondenzacije, vidi lingvistika kot manko: ker označevalno verigo koncipira **linearno**, ji v njej manjka incidenca vsakršne drugosti, ki označevalec kot označevalec šele konstituira. Značilno je, da se bo lingvistiki učinek smisla, h kateremu se ne preneha zatekati kot k zadnjemu arbitru pri določanju distinktivnih potez, umestil prav na kraju manka: lingvistični »smisel« je tako prav umestek na kraju izrinjene inter-tekstualnosti

(produkcije-destrukcije smiselnega diskurza), v linearni verigi neizbežni manko, ki s svojo »zaporo« to linearnost sploh šele omogoča, bdeč nad zaprtim uravnoveženim sistemom opozicij med njenimi »členi«; konstituirajoča absenca je tako lingvističnemu linearizmu dostopna le kot polna prezenca smisla, varno spravljena v jezikovnem čutu (kompetenci) prisebnega govornega subjekta. Ta redukcija drugosti (absence) je seveda redukcija drugosti v istosti, redukcija istost konstituirajočega vpisa heterogenosti — in pravzaprav lingvistiki onemogoča konceptualizirati tisto, iz česar je njen spoznavni predmet sploh mogoče proizvesti: igro razlik med diskurzi, igro razlik v diskurzih. S stališča nevtralne občosti lingvističnega jezika so si vsi diskurzi enaki. Ker lahko tako vsak diskurz reprezentira kateregakoli drugega, lingvistiki zadošča en sam diskurz — zanjo torej diskurzov ni.<sup>4</sup>

Vprašanje o jeziku kot pristni lastnosti se torej sprevrže v vprašanje o diferencialnih karakteristikah kontekstov — tj. v vprašanje tipologije diskurzov. Zakaj le »tipika« nekega diskurza je lahko norma, glede na katero se neka sintagma ponuja kot metaforična — in ta tipika je sama spet določljiva le glede na inter-tekstualne difference. Prek iluzije, ki bi hotela vsakemu diskurzu predpisati njegov »lastni« jezik (in bi nas pripeljala do podobnih aporij kakor teza o »naravnem« jeziku), nas vprašanje metafore pošilja k diferencialnosti diskurzivnih praks kot trans-lingvističnih praks. (To tudi pojasnjuje, zakaj smo »metaforičnost« opredelili raje naivno kakor pa, denimo, kot »poetičnost poetične prakse«: s takšno opredelitvijo bi se namreč obvezali, da opredelimo specifičnost poetičnega učinka, to pa močno presega okvir tega sestavka).

## BLAGO — GLASJE

---

<sup>1</sup> Antonio Gramsci je v okviru marksistične teorije razvil vrsto nastavkov za materialistično konceptualizacijo lingvistične problematike. »Celoten jezik je nepretrgan proces metaforike in zgodovina semantike je vidik kulturne zgodovine ...« »Jezik je vendar vedno metaforičen.« »... je tudi jezik vrsta eliptičnih primerjav ...« »(pri slovnici) gre torej za politično dejanje.« Gl. A. Gramsci, Izbrana dela, uredil Anton Žun, CZ, 1974, *passim*.

<sup>2</sup> Cours . . . , str. 37.

<sup>3</sup> Da analiza pogojev produkcije sistema hkrati zadene na pogoje njegovega razkroja, je Marxovo odkritje; če se struktura strukturira okoli strukturirajoče **kontradikcije**, je jasno, da je definicija strukture hkrati definicija pogojev njene destrukcije. »... (buržoazni ekonomisti) sicer vidijo, kako poteka produkcija **znotraj** kapitalističnega sistema, ne vidijo pa, kako je produciran sam ta sistem, in tudi ne, kako hkrati producira materialne pogoje za svoj lastni razkroj ...« (Rezultati neposrednega produkcijskega procesa, 1865.)

<sup>4</sup> Najbolj znamenita monstroznost, do katere pripelje ta redukcija, je bržčas **slovnični primer** predstrukturalne lingvistike; v to kategorijo so pripuščena še **dicta** (splošne resnice) in kakšen navedek iz klasične literature (obči narodov zaklad). — Z generativno gramatiko se je stvar prevesila v svoje nasprotje: slovničarji z nekakšno bolešno naslado iščejo zglede na najbolj nepričakovanih diskurzivnih poljih ... da pri vseh dokažejo temeljno isti mehanizem. Sicer pa na semiotiko slovničnih eksemplov še čakamo. — Tu seveda nekoliko karikiramo, da bi nazorneje pokazali nekatere predpostavke lingvističnega postopka. Med velikimi so vselej izjeme: na primer Benveniste.

Pogovor, ko na všesa več ne bije,  
 Ko zjutrejna megla se v nič razide;  
 Kar v bukvah je natisnjen'ga upije,  
 To, bratec! med učene gre linguiste

Življenje ječa, čas v nji rabelj hudi,	1
Skerb vsakdan mu pomlajena nevesta,	2
Terpljenje in obup mu hlapca zvesta,	3
In kas čuvaj, ki se nikdar ne vtrudi-	4

Prva kvartina je sestavljena iz niza primerjav; če metaforo opredelimo po Jakobsonu<sup>1</sup> kot **zamenjavo med dvema členoma paradigmatškega sistema na podlagi podobnosti**, pravzaprav ne moremo reči, da bi bila prva kitica sestavljena iz pravih metafor: zamenjava tu še ni izvršena, eksplicirana sta oba njena člena, tako da kitica izraža stanje **pred** metaforičnim pomenskim prenosom. Za metaforični učinek odločilni **prihranek**, na katerega misli Aristotel, ko metaforo definira kot **eliptični silogizem**, je tu že vnaprej **potrošen**, primere so navadna simila, šibke različice metafore. Prešeren **ne izpušča** izhodiščnega člena metafore in se tako odreka značilnemu metaforičnemu učinku **akumulacije smisla**; zato pa **izpušča eksplicitacijo relacije** podobnosti: ne pravi »življenje je kakor ječa«, pač pa brutalno »življenje ječa«, izpušča celo na tem mestu sicer običajno kopulo (»je«) in z nominalno stavo vzpostavlja odnos prave **identitete**. Prej kakor za šibko metaforo gre tu torej za nekakšno »anti-metaforo«: na fonu<sup>2</sup> odsotnega normativnega pesniškega postopka, katerega učinek bi bil **estetski presežek smisla**, Prešeren izreka **tezo** izjavo, katere »objekt« je implicitna relacija grobe identitete brez estetičnega presežka. Rekli bi lahko, da gre tu za značilen **negativen postopek**<sup>3</sup>, s katerim tekst, uveljavljajoč premo nasprotje ideološke norme, z **razsipavanjem** te norme intenzivira poetični učinek: kolikor gre za »romantično« poezijo, ki se vendarle vsa podreja končni zahtevi, da proizvede učinek smisla, je ta poetični učinek seveda smiselni in v zadnji instanci teži k temu, da svoj »utrošek« (dépense) **kapitalizira**; vendar je instanca kapitalizacije **zunaj** samega tega negativnega postopka, kje, mora analizira šele odkriti: na ravni izolirane metafore te instance zaenkrat še ni mogoče določiti. Tu lahko rečemo le tole: tisto, kar je abstraktno gledano »stanje« pred kanoničnim metaforičnim postopkom, je, nanoseno na »fon« (ozadje) ideološke norme, konkretno čista destrukcija (preprosta negacija) te norme: iz česar jasno sledi, da je ne-metaforična preteklost metafore čista mitična konstrukcija, ki jo je mogoče vzpostaviti šele za nazaj in na podlagi že izvršenega metaforičnega prenosa. Zato je prihranek lahko le **notranja rezerva** tega specifičnega pesniškega postopka — in videli bomo, da Prešeren kot pesnik povsem določenega tipa poezije s svojo negativacijo to notranjo zalogo

**prenese ven** iz postopka (s čimer šele postopek dokončno instrumentalizira) in njegov prihranek kapitalizira: in tisto, kar je npr. za Aristotela retorični učinek kot politično sredstvo, bo v »Prešernovi« poeziji kapitalizacijski proces kot namen in pomen (pravzaprav torej: smisel, liričnega »postopka«.

— Niz primerjav je najprej hierarhično urejen: začetna primera (življenje je v določeni (metaforični) relaciji z ječo) je dominantna, pod njo se kot njene eksplicitacije v nekakšnem **parallelismus membrorum** vrstijo podrejene primere. Te podrejene primere imajo po dva člena, od katerih je eden vselej v nekem določenem odnosu z življenjem, drugi pa z ječo, hkrati pa med obema členoma velja ista relacija kakor med členoma prve (dominantne) primere. Odnos podrejenih členov do ustreznega dominantnega člena je **metonimičen** odnos: vsak podrejeni člen pripada ali množici, ki se **imenuje** »življenje«, ali množici, ki se **imenuje** »ječa«. Tako da je vsak člen podrejenih primer **dvojno artikuliran**<sup>4</sup>: metonimično s svojim dominantnim členom, metaforično s svojim komplementarnim členom na ravni iste (podrejene) primere. Tako da lahko položaj vsakega člena opredelimo s temle »predpisom«:

za vsak x velja: x je ali metonimija »življenja« ali metonimija »ječe«; in: če je x metonimija »življenja«, potem obstaja neki člen y, takšen da je člen y metafora člena x in hkrati metonimija »ječe«: če pa je x metonimija »ječe«, potem ... itd.

Ce pa ne gledamo s stališča vsakega člena posebej, temveč obe množici členov (množico A **pod imenom** »življenje« in množico B **pod imenom** »ječa«) v celoti, vidimo, da **semantično** koherenco množice A garantira semantična koherenca množice B: trditev, da so elementi množice, ki se imenuje »življenje«, ravno »čas, skrb, trpljenje, obup, kes«, je prav **teza**, ki jo ta kitica na svoj poseben pesniški način »dokazuje« (nemara bi bilo natančneje, če rečemo, da to tezo **izjavlja** in jo s **samim aktom izjavljanja postavlja za resnično**: je potem vsaka poetična izjava z lingvističnega stališča v nekem smislu **performativna** izjava<sup>5</sup>); medtem ko je metonimična povezava »ječe« s členi »rabelj, njegova nevesta, njegova hlapca, čuvaj«, pač »evidentna« (pozor tudi na svojilne zaimke!). V tej »evidentni« koherenci množice B je garancija za semantično koherenco množice A, in resničnost teze je vzpostavljena s **preslikavo** množice B na množico A.<sup>6</sup> Elementi množice A »držijo skupaj« zato, ker je vsak od njih preslikava po enega elementa množice B, katere notranja povezanost je dana z »naravno evidenco«. Paradoksnost tega položaja je v tem, da je tisto, kar se tej isti »naravni evidenci« (tj. samoumevnosti jezikovne kompetence govornega subjekta) kaže kot metaforični niz (torej kot »preneseni« pomen), ravno šele garancija za »obstojnost« tistega, kar se kaže kot **prvotni** niz (torej kot dobesedni pomen): garancija dobesednosti je samoumevnost metaforičnosti. Zdi se, da Prešeren **uprizarja** prav tisto aporijo, ki smo jo uporabili na začetku tega sestavka za polemiko proti vulgarnemu pojmu jezika (in proti iz njega izvedeni naivni teoriji metafore).

Legitimacijska metaforična preslikava (ki je, matematično gledano, bijektivna funkcija) je **kondenzirana** v začetni primeri o življenju in ječi: hkrati ko »imenuje« obe množici (metonimijsko podrejenih) členov, opredeljuje ta primera tudi funkcijo, ki med tema množicama velja. Postopek je spet zanimiv, saj je funkcija določena z **imenovanjem** obeh množic, med katerima velja — sama preslikava pa je v začetni formuli povsem implicitna in **nima svojega imena**, nima **leksične** opore. (Da gre res za hierarhični odnos imenovanja itn., nam pokaže



preprost poskus z drugačno interpretacijo: ne moremo namreč reči: »čas je z rabljem v istem odnosu kakor življenje z ječo«; šele ko je življenje že izenačeno z ječo in je čas že metonimija življenja, je mogoče zapisati »v nji rabelj«; čeprav se tako ne bo nikoli zgodilo: ker tudi čas ne more biti opredeljen za metonimijo življenja pred tem vpisom ječnega rablja: tako da smo pri »razumevanju« metafore vselej ali prezgodnji ali prepozni: ali tvegano anticipiramo ali razumemo domislek, ko je že mimo; vsekakor bi se lahko s tega izhodišča lotili vprašanja metaforične **temporalnosti**.<sup>7</sup>) Tu gre očitno spet za tisto specifično funkcijo imenovanja, ki ni združljiva z matematično izključitvijo semantike: sklicevanje na avtoriteto prve primere predpostavlja zaupanje v semantično samoumevnost naravnega jezika. Isto velja za avtoriteto metaforičnega niza, ki vzpostavlja notranjo koherenco »dobesednega« niza: čeprav je, abstraktno gledano, »metaforična funkcija« v okviru danega teksta (a drugače ni mogoče gledati) bijektivna in res njej inverzna funkcija povrne vsak element množice B v njemu prirejeni **originalni** (tj. dobesedni) element množice A, pa je, semantično gledano, vendarle opredeljujoča **inverzija** metaforične funkcije in je samo metaforično funkcijo mogoče razbrati šele potem, ko smo že opravili inverzno preslikavo: metaforo beremo tako rekoč **nazaj**. Slogizem tu tako ni eliptičen, je pa invertiran: kakor pri aristotelovski elipsi moramo tu brati od sklepa nazaj k premisi, čeprav je premisa tu eksplicirana. In »sklep« je samo **ovinek**, s pomočjo katerega se afirmira resničnost premise. Poetična »logika« je torej pravo nasprotje formalni logiki: tu je resničnost sklepa odvisna od resničnosti premis in je pravilnost sklepalne poti vselej že predpostavljena: tam pa je resničnost premise odvisna od tega, ali je mogoče najti neko določeno pot do kakršnegakoli (? kriterij izbire ostaja problem) sklepa, v katerega jo potem lahko uvedemo (če logika iz-vaja, poet u-vaja: vse prelahko mu potem platonističen filozof očita, da za-vaja). Poet se ne vpraša: ali lahko ta sklep izpeljemo iz kakšne resnične premise; pač pa: ali lahko to premiso npr. timo kakemu poetsko ustreznemu (je ta norma estetska: torej ideološka? to je problem, ki ga poetična ideologija postavlja kot vprašanje »dobre metafore«; tu spet opozarjamo na Aristotelovo Retoriko) sklepu, v katerega jo lahko uvedemo kot dobesednost v njeno metaforo. Glede na ideološke pogoje za dobro metaforo — 1. metaforični člen mora biti kar se da oddaljen od prvotnega člena, tako da je metafora »presenetljiva« (prihranek!); 2. vendar mora vsebovati nekaj, kar ga družiti (podobnost!) s prvotnim členom, sicer je metafora »pregnana« (katahreza) — moramo sklepati, da je v poeziji glavni problem **pot** med prvotnim členom in metaforičnim členom (pot, ki pelje skoz senco groze pred nesmiselom), medtem ko je v logiki pravilo te poti (katere spotoma ves čas odmikajoče se obzorje je kontradikcija: z vsakim korakom jo odmaknem, a ji vendar ves čas hodim nasproti) aksiomatična predpostavka; četudi je prav tako kakor v logiki tudi v poeziji sama ta pot na neki način izključena: toda medtem ko je v logiki pot izključena kot predpostavka (in se pravzaprav vse **delo** logike ukvarja s potrjevanjem, to je s spodbijanjem aksiomov in z re-modeliranjem aksiomskega aparata), je v poeziji pot »zatrta« kot glavna postavka, katere »osvoboditev« v branju je prav pogoj za estetični efekt. Oba diskurza se pravzaprav ukvarjata prav s to potjo, vendar logika tako, da jo »obdeluje« (izdeluje, predeluje itn.) — poezija pa tako, da jo kot estetsko vrednost »vsiljuje«: za logiko postane, slikovito rečeno, problem pravi problem šele, ko je rešen, v poeziji pa je problem rešen, še preden se

je postavil. (Kot bralca me ne briga empirija, po kateri je pesnik prišel do metafore: torej »lirični subjekt« — kot **Aufhebung** bralca in poeta — izrine celotno problematiko poti v sfero individualne psihologije ali socialno-kulturne determiniranosti pesnika kot empiričnega osebk **in ne kot** pesnika: tu se odpira možnost, da **materialistično** preinterpretiramo »vulgarne« tipajoče poskuse literarnozgodovinskega »pozitivizma«.)

— V našem sonetu je torej resničnost »dobesednega« niza uvedena iz »samoumevnosti« metaforičnega niza, hkrati pa ta operacija predpostavlja metonimično notranjo urejenost obeh nizov in kondenzacijo te dvojne artikulacije na ravni izhodiščne primere. Na katero instanco pa se sklicuje ta ključna začetna izjava? Očitno se predstavlja prav tako samoumevna kot koherenca metaforičnega niza. Torej nima garancije, vsaj v sami izjavi ne: če pa garancije ni v izjavi, mora biti v samem aktu izjavljanja<sup>8</sup>, ali natančneje, v izviru tega akta — v **subjektu izjavljanja**. Prav ta subjekt je tudi instanca samoumevnosti metaforičnega niza: le njegovi prisebnosti je presojno, da ta niz »drži skupaj«. Prav vpis bralne instance v **topos** tega subjekta je tista fenomenologom draga vpostavitve, ki mi omogoča, da pesem berem kot pesem: le na podlagi vnaprejšnjega vedenja »to je pesem« bom bral začetno izjavo kot »metaforo« — bom torej osvobodil v njej **skrito pot**, ki mi je v estetski užitek — in vse naprej bo steklo samo od sebe po opisanem mehanizmu: S to razliko, da je v podrejenih primerah metaforična funkcija **ponovitev** začetne skrite poti — in zdaj jo lahko berem kar **naprej**, ker sem jo **vselej že** prebral **nazaj**: saj je **inverzija** metaforične funkcije prav reprezentant tistega »liričnega« subjekta (izjavljanja: ki tudi živi v iluziji časa kot linearnega kontinuiranega zaporedja »zda-jev«), ki se je konstituiral v prvi izjavi. Tu je **inverzija metafore** kot vpis izjavljajočega subjekta (torej prenosa, ki je na neki način sam subjekt) prvi pogoj vsakega branja metafore in ni — vselej že neizbežno **prebrana** — pravzaprav nikoli brana kot taka: saj brana biti ne more, ko pa prav ona sama **bere**.

Prva primera opravlja metalingvistično funkcijo, se pravi tisto, ki imenovalno instanco povezuje z garancijsko instanco. Ne da bi se podrobneje spuščali v problematiko **diskurzu inherentne metalingvistične funkcije**, naj opomnimo samo, da poetični diskurz v nasprotju z logičnim **zavrača**, da bi metalingvistično funkcijo kot notranjo, inherentno funkcijo **izločil** iz vsakokratnega diskurza — in jo tako vzpostavil kot »zunanjo« možnost novega diskurza, ki bo govoril resnico tega prvega diskurza (pri čemer seveda ni izključeno — narobe, je celo šele omogočeno, da je tudi ta »prvotni« diskurz metagovorica glede na neki drugi diskurz: z izključitvijo metalingvistične **funkcije** se šele odpira možnost **metagovornice**; kolikor poetični diskurz zavrača izločitev te funkcije, zavrača torej njeno osamosvojitve in torej vnaprej onemogoča sleherni metalingvistični diskurz: prav zato se morebiti vede **o** poeziji nikoli ne morejo gibati v nekakšni samoumevnosti svojega početja in je njihovo delo pravzaprav ves čas le v raziskovanju pogojev za možnost njihovega diskurza: mogoče je tudi v tem razlog, da se v polju družbenih in humanističnih ved od časa do časa prav literarne vede znajdejo v privilegiranem epistemološkem položaju, tako da se vrsta epistemoloških prelomov v ideologiji družbenih in humanističnih ved dogaja najprej prav v teh vedah o literaturi).

Glede splošne poetične strukturacije prve kvartine lahko ugotovimo, da v konstrukciji vsake primere kot nuklearne izjave prevladuje

**metaforična** funkcija, medtem ko se nuklearne izjave povezujejo v višjo enoto s pomočjo **metonimične** funkcije. **Lingvistično** pa se kitica strukturira prav nasprotno: v lingvistični konstrukciji nuklearnih izjav prevladuje **sintagmatska** funkcija (funkcija **bližine**, »linearnega« artikuliranja), med seboj pa se izjave povezujejo s pomočjo **paradigmatske** funkcije (tu se seveda opiramo na Jakobsonovo »enačenje« sintagme in metonimije ter metafore in paradigme). Načelo poetične strukturacije prve kvartine je torej **inverzija** načela njene lingvistične strukturacije.

Perjazna smert! predolgo se ne mudi:	5
Ti ključ, ti vrata, ti si srečna cesta,	6
Ki pelje nas iz bolečine mesta,	7
Tje, kjer trohljivost vse verige zgrudi;	8
Tje, kamor moč preganjovcov ne seže,	9
Tje, kamor njih krivic ne bo za nami,	10
Tje, kjer znebi se človek vsake teže,	11
Tje v posteljo postlano v črni jami,	12
V kateri spi, kdor vanjo spat se vleže,	13
De glasni hrup nadlog ga ne predrami.	14

Očitno je, da moramo obravnavati skupaj verze 5, 6 in 7, potem pa skupaj verze 8—12 in nazadnje verze 12, 13, 14 spet posebej.

V poetični strukturaciji nuklearnih izjav v verzih 5—7 prevladuje metonimična funkcija, medtem ko se te izjave povezujejo med seboj s pomočjo metaforične funkcije; narobe se izjave lingvistično strukturirajo navznoter s pomočjo dominantne paradigmatske funkcije (semantična antiteza v oksimoronu, juksta pozicija itn.), v njihovem zunanjem povezovanju pa dominira sintagmatska funkcija. Razmerje inverzije med obema strukturacijama je tako ohranjeno, vendar s to razliko, da je hkrati poetična strukturacija teh verzov inverzija poetične strukturacije verzov 1—4 (in je torej identična njihovi lingvistični strukturaciji), lingvistična strukturacija verzov 5—7 pa je identična poetični strukturaciji verzov 1—4 in je torej v odnosu inverzije z njihovo lingvistično strukturacijo.

Členi primere v verzih 5—7 pa se urejajo po temle predpisu:

za vsak člen x velja: če je x metafora »smrti«, potem obstaja neki člen y, takšen da je y metonimija člena x in hkrati metafora »smrti«.

Takšna formulacija tega predpisa nam omogoča, da v njem prepoznamo **transformacijo** predpisa za členjenje primer v verzih 1—4: pomembna je v tem, da metaforično funkcijo v prvem predpisu nadomestimo z metonimično funkcijo, metonimično funkcijo v prvem predpisu pa z metaforično. Hkrati je očitna tudi bistvena razlika: čeprav so tudi v drugem predpisu »podrejeni« (metaforični) členi dvojno artikulirani, je vendar dominantni člen en sam (eno samo »ime«) — in metonimično razmerje je **linearno** urejeno (tega predpis ne izraža: zanj je vseeno, ali je x »ključ« in je potem y »vrata« ali pa je x »cesta« in je potem y spet »vrata«; medtem ko so »vrata« stožerni člen z metonimijsko funkcijo na oba konca, sta obrobni metonimiji omejeni).

Verzi 8—12 se razporejajo v **parallelismus membrorum**: poetično se nuklearne izjave strukturirajo na metonimiji in lingvistično s prevlado sintagmatske funkcije; povezujejo pa se poetično s pomočjo metaforične funkcije in lingvistično s prevlado paradigmatske funkcije: obe strukturaciji sta torej **paralelni**, hkrati pa ustrezata »načelni« razporeditvi jezikovnih osi po Jakobsonu. Torej dvojna koincidenca: koinciden-

ca poetične strukturacije z lingvistično **in** koincidenca obeh z normativno razporeditvijo osi v **naravnem jeziku** (torej v ideološki normi diskurza, strukturiranega po **ideologemu znaka**).

Glede na to, da imamo pri verzih 8—12 opraviti s figurami in ne več s tropi, moramo za elemente poetične strukturacije jemati celotne izjave in nas torej njihov notranji ustroj ne zanima več. To se ujema s splošno tezno in »prozno« naravo teh verzov. Predpis, ki ureja poetično strukturacijo verzov 8—12, se bistveno razlikuje od poprejšnjih dveh predpisov, videli pa bomo, da je v transformacijskem odnosu s predpisom za verze 12—14. Tu moramo uvesti tudi novo funkcijo: funkcijo **interpretacije**, ki je funkcija **ekstenzije** (informatiško rečeno funkcija dodatne informacije, ki je lahko tudi redundantna: čeprav Lotman upravičeno pripominja, da je temeljna lastnost umetniškega teksta prav redundanca, da je na neki način ves redundanten, da torej pojem redundance v njem ni uporaben). Členi poetične strukturacije ostajajo dvojno artikulirani, vendar je način te artikulacije **ekstenziven**, struktura je zato veliko manj »gosta«, prisiljujoča — in nizanje členov bi se lahko nadaljevalo v neskončnost (značilna slaba neskončnost diskurza po ideologemu znaka), če ga ne bi omejevala zunanja metrična norma, ki predpisuje število verzov in njihov notranji ustroj. Predpis za verze 8-12 ima obliko enostavne konjunkcije lastnosti členov in je »odprt«, se pravi, ne operira s kvantifikatorji: število členov v določenih odnosih ostaja odprto (načelno neskončno):

vsak člen je interpretacija »smrti« in hkrati metonimija vseh drugih členov, ki so sami tudi interpretacija »smrti« in hkrati metonimija tega »vsakega« člena, ki smo ga vzeli za izhodišče

V skupini verzov 12—14 figurira spet verz 12 (v verzih 8—12 izjave ustrezajo metričnim enotam), ki ima očitno **dvojni** položaj. V tej skupini je izjava v verz 12 dominantna in s svojo dominacijo obmejuje množico podrejenih členov (izjav), ki pa je sama spet lahko (načelno, ne pa po metrični normi) neskončna. Vendar tu odnos členov v podrejeni množici ni linearen kakor v verzih 8—12, pač pa hierarhičen (vendar je tudi ta hierarhija »odprta«):

predpis lahko zelo laksno formuliramo takole: obstaja dominantni člen, ki je metafora »smrti«, in ki mu lahko pripišemo podrejeni člen, ki je njegova interpretacija; temu podrejenemu interpretativnemu členu lahko spet pripišemo njemu podrejeni člen, ki je njegova interpretacija, in temu interpretativnemu podrejenemu členu lahko spet pripišemo ...

Pri predpisu za verze 8—12 torej velja, da interpretacijska funkcija določa člene, ki so med seboj »enakopravni« (vsi na istem nivoju interpretirajo »smrt«), metonimična funkcija pa določa člene, ki so recipročni (vsak je lahko metonimija vsakega drugega člena, zaporedje je irelevantno in ga spet določa zunanja norma **rime**); pri predpisu za verze 12—14 pa metaforična funkcija opredeljuje privilegirani dominantni člen, interpretacijska funkcija pa določa hierarhijo med podrejenimi členi.

Predpis za verze 12—14 torej dobimo iz predpisa za verze 8-12 s pomočjo dvojne transformacije: 1. interpretacijsko funkcijo transformiramo v metaforično in enolično aplikabilnost prve v hierarhizirano aplikabilnost druge; 2. metonimično funkcijo transformiramo v interpretacijsko in recipročno aplikabilnost prve v hierarhizirano aplikabilnost druge.

Retrospektivno lahko zdaj, ko imamo na voljo celotni niz urejevalnih predpisov, preinterpretiramo semantični pomen prvih dveh pred-

pisov (verzi 1—4 in 5—7), hkrati pa bi lahko določili občo shemo zaporedja in transformacije vseh teh predpisov — torej občo shemo mnogotere strukturiranosti soneta. To pa bi bilo pretežno tehnično opravilo, ki ne bi moglo bistveno modificirati naših začetnih opomb o topiki subjekta v tem sonetu; čeprav bi lahko proizvedlo nekatere dodatne podrobnosti in nam izročilo še nove argumente. Vendar ta posel odlagamo: glede na prikazane postopke semiotične analize ga bralec lahko sam nadaljuje.

Josip Močnik

<sup>1</sup> Cf. R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Nolit.

<sup>2</sup> Lotmanov termin. Cf. Ju. Lotman, *Predavanja iz strukturalne poetike*.

<sup>3</sup> Lotman uporablja tudi izraz **minus-postopek** («postopek ... funkcija z dvema ali pogosto z več generatrisami. Umetniški efekt postopka je vselej odnos, na primer odnos teksta do bralčevega pričakovanja, do estetskih norm epohe, vpeljanih sivejnih in drugih klišejev, do zakonitosti žanra. ... v različnih strukturalnih celotah eden in isti materialni element teksta obvezno dobiva drugačen, včasih nasproten pomen. To je še posebej očitno pri izkoriščanju negativnih postopkov, 'minus postopkov'». *Predavanja iz strukturalne poetike*, 88. (S pripombo: materialni element teksta pač ne more biti eden in isti v različnih strukturah; pri Lotmanu je tu opazno fetišistično razumevanje označevalca, ki se povezuje z idealističnim pojmom materije (materija je pač tisto, kar topo ostaja »eno in isto«). — Ni treba poudariti, da je v navedenem tekstu vendarle dominanten materialistični koncept negativnega postopka.)

<sup>4</sup> Lingvistični termin dvojne artikulacije je obdelal A. Martinet, o semiotični manipulaciji tega termina cf. R. Barthes, *Elementi semiologije*.

<sup>5</sup> Cf. študijo E. Benvenista: *La philosophie analytique et le langage*, in: *Problèmes de linguistique générale*, I. **Nekatere** definicije performativnih izjav bi bile vsekakor neposredno aplikabilne na poetične izjave (npr. sui-referencialnost, hkratnost lingvistične manifestacije in stvarnega dejstva, identičnost akta z izjavo tega akta, identičnost označenca z referentom ...). Treba bi bilo proučiti: 1. kakšno metafiziko (spontano ideologijo) predpostavljajo distinkcije, iz katerih je mogoče potem govoriti o vseh »sovpadanjih«; 2. ali so te definicije prenosljive na poezijo v striktnem pomenu ali le s pomočjo besedne igre; 3. ali v teh lingvističnih terminih predpostavljeno ideologijo predpostavlja tudi poetični diskurz ali samo nemara neki določeni diskurz o poeziji (kateri? kakšen je njegov odnos do določene zgodovinske formacije poetičnega diskurza?). — Pred kratkim smo imeli priložnost, da se prepričamo o veljavnosti Benvenistove opredelitve performativa, ki ne izhaja iz izbire glagolov, pač pa iz okoliščin izjavljanja, med njimi tudi osebe, ki izjavlja, in njene **avtoritete**: na pravem kraju in iz pravih ust je izjava »Ali nam je potrebna kulturna politika« performativ; toda: »Performativne izjave, ki ni dejanje, ni.« (Idem, 273.) To odpira seveda drug problem: vprašanje abortiranih performativov.

<sup>6</sup> Naše rokovanje z matematično terminologijo si jemlje tu seveda nekoliko licence; vendar je prav ena od značilnosti semiotične procedure, da **izvaža** koncepte iz polja njihove produkcije («legitimnosti») (o tem nekaj več v Mesčevu zlato, *Analecta* I); čeprav na drugi strani ne mislimo, da bi strukture te prve kitice ne bilo mogoče prav rigorozno matematično formalizirati — vendar pa bi potem ta formalizacija morala v semiotični analizi figurirati kot **predmet obdelave**. Naša licenca je zato hkrati tudi bližnjica: predpostavljajoč ta predmet obdelave ga že vpenja v semiotični diskurz. — glede produkcije matematičnih konceptov, ki jih tu »prevažamo«, naj opozorimo na izvrstno delo Nika Prijatelja **Matematične strukture**, I (za naš skromni spis bo več ko zadostoval ta prvi del). — Vsekakor pa se načelno razlikujemo od tistih, ki fetišizirajo matematiko in dejansko zlorabljajo njene koncepte zunaj polja njihovega funkcioniranja: ta uporaba je zgolj ideološka, povsem »tehnična« — v veliko veselje idealističnih filozofov, ki v njej vidijo potrdilo za svojo vulgarno ideološko koncepcijo znanosti.

<sup>7</sup> Namreč z izhodiščnega koncepta strukture: »Idea strukture edina lahko zajame resnično temporalnost: ker zna **misлити nepravilnost**.« (P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*; mi bi raje rekli: zna misлити **kontradikcijo**.)

<sup>8</sup> Distinkcijo **énoncé/énonciation** prevajamo z **izjava/izjavljanje**.

# ODLOMEK O »TEORIJI« »KOMUNIKACIJE«

Opomba: Ta zapis obnavlja (po spominu govorečega osebk) govorno repliko na razpravo Slavoj Žižka na kolokviju ob ustanovitvi Ljubljanskega semiotičnega društva; spisali smo ga v okviru širšega sestavka »Semiotika in literatura — uvodna vprašanja o materialistični teoriji označevalnih praks«, ki smo ga pripravili za Treči program radia Beograd. — Na tem mestu ga objavljamo iz vseskoz polemičnih razlogov: tudi v Problemih (seveda ne v Razpravah) so se začele prikazovati vsakršne meščanske ideološke marnje, ki svoj solipsistični agnosticizem (da naj bi namreč »znak značil« — ta drugi »sposojeni« leksem v sintagmi je pač belina za ustrezne idealistične-ideološke investicije) podpirajo s »teorij«, uvoženo iz informatiškega in kibernetiškega besedišča sodobnih »teorij« o »komuniciranju«. Da se takšno pisanje uveljavlja kot ideologija neke določene »avantgardistične« literature, je pač povsem simptomatično za položaj, v katerem literatura zgublja nekdanje izjemno mesto, ki ji je šlo kot privilegirani matrici ideološke produkcije (z vsemi posledicami, ki jih je to mesto imelo za strukturiranje literarnega diskurza — in ki so še posebej eksemplarične v slovenski literaturi preteklega stoletja, to je do I. G. Plamna).

Današnja informatiško-kibernetiška ideologija, ki ne skuša le zatemniti celotnega sodobnega epistemološkega obzorja, kakor se razpira iz spraševanja o govoricah in njihovih subjektih (tu bi želeli poudariti ta dva plurala), temveč si tudi prizadeva, da bi mračno pokrajino kapitalizma v zatonu razsvetlila z novimi lažnimi upi, izraža tako le zakonito tendenco splošne ekonomije odnosov med različnimi družbenimi »nivoji« v kapitalistični formaciji: hkrati ko se ti nivoji (tj. proizvedene strukture različnih družbenih praks) avtonomizirajo, se njihove notranje strukture homogenizirajo. Afirmacija posebnosti teh družbenih nivojev, značilna za kapitalistično družbeno formacijo, je le druga stran njihove podreditve totalizirajočemu zakonu njene obče ekonomije: eno ne gre brez drugega, in cena za tako imenovano »relativno« avtonomijo je uklonitev imperializmu kapitalistične totalitete.<sup>1</sup> Ta za kapitalistično družbeno formacijo specifični zator surdeterminacije je seveda le njen učinek: konkretno učinek specifične opredeljujoče vloge ekonomskega družbenega nivoja in pomena, ki ga ima na tem nivoju ločitev produkcije od konsumpcije in obeh od akta menjave. Pri tako imenovani »teoriji komunikacije« je ta somnambulna odvisnost ideologije izjemno razvidna: ta »teorija« temelji na dveh ideoloških postulatih: 1. komunikacija je koncipirana po vzorcu akta menjave v okviru pogorbenih meril, pri čemer je izrinjena celotna problematika **produkcije**, saj je že kod, glede na katerega dobiva izmenjeno sporočilo pomensko vrednost, v svoji strukturi produkt specifične označevalne prakse (ta pa je, če parafraziramo Marxa, člen neke totalnosti, različnost znotraj neke enotnosti<sup>2</sup>, in je torej v njeni »notranji« strukturi že vpisano njeno »zunanje« razmerje do drugih praks); 2. komunicirajoča subjekta sta koncipirana kot recipročna in komplementarna (v vsakem danem trenutku je eden oddajnik in drugi sprejemnik, čeprav lahko v času vlogi tudi zamenjavata, kar je potem famozna teorija o »dvosmernem« toku informacije, teorija, ki se kiti z vsemi mogočimi demokratičnimi frazami); pri tem je ta abstraktna recipročnost univerzalizacija **videza** (toda **nujnega** videza, kakor poudarja Marx) prav zamenjave, v kateri delodajalec kupi delovno silo po njeni menjalni vrednosti, da bi jo pozneje v

produkciji izkoristil v njeni uporabni vrednosti, in je torej prikrito, da je razporeditev subjektov v menjalnem aktu učinek določenega produkcijskega načina, ki hkrati določa tudi odnos med produkcijo in menjavo in v katerem se šele **proizvaja** topika subjekta kot specifičnega momenta v produkcijskem procesu. Tako imenovana »teorija komunikacije« je zato specifična univerzalizacija in abstrakcija nekega posebnega odnosa v kapitalizmu: vendar bi bili vse prepovršni, če bi preprosto rekli, da je to odnos med kapitalistom in delavcem v nakupno-prodajni pogodbi, s katero delavec za mezdo proda svojo delovno silo; res je sicer, da je ta poseben videz recipročnosti potreben pač prav zato, ker recipročnosti **ni**; toda te recipročnosti ni v dvojnem pomenu: prvič menjava ni ekvivalentna zato, ker kapitalist dobi večjo vrednost od menjalne vrednosti, drugič pa je nakupno-prodajna pogodba le pravni izraz za družbeni odnos, ki individualnega delavca zoperstavlja vselej celotnemu kapitalističnemu razredu in kapitalista delavskemu razredu, odnosa, ki ga določa **družbena razdelitev produkcijskih sredstev**:<sup>3</sup> to, da »teorija komunikacije« vselej govori le o individualnih subjektih, četudi jih **a posteriori** morebiti poveže v takšne ali drugačne družbene skupine (grupe), da pa nikoli ne spregovori o **razredih**, kaže ravno na njeno naravo **razredne ideologije**. Vendar je ta **dvojna** abstrakcija — od produkcijskega odnosa k njegovemu formalno-sistemskemu izrazu in od razrednega odnosa k individualno-psihološkemu razmerju — rezultat dveh različnih procesov, katerih ideološki rezultat, omenjena »teorija« je učinek **strukturne interference različnih družbenih instanc** (od katerih ene pripadajo tako imenovani družbeni bazi — ekonomskemu nivoju, druge pa družbeni vrhnji stavbi — nivoju ideoloških in znanstvenih diskurzov) v nekem specifičnem zgodovinskem trenutku poznega kapitalizma: notranjo strukturacijo ideološkega diskurza, ki se poraja na tem specifičnem križišču različnih nivojev, procesov in praks, opredeljuje njegovo strukturno mesto v kompleksni družbeni celoti — tako da lahko rečemo, da je »resnica«, o kateri priča, prav tisto, o čemer ne pripoveduje, njegova resnica je njegov molk. V tem posebnem molku, ki ga brez uspeha skuša preglasiti neustavljivo govoričenje sodobnih apologetov, in ga prikriva monumentalna biblioteka informatičkih, kibernetičkih, komunikacijskih . . . teorij, v tem zatoru tistega, kar v **tem** govoru izrečeno biti ne more, je tudi dejavna efikasnost ideološkega diskurza: da — glaseč se z neke nevalgične točke v kompleksni družbeni strukturi — s svojim govorom prikriva nemo kontradikcijo, ki na tem mestu razporeja strukturo, da s svojo sistematiko zakrpa prelom, ki ogroža tisto, kar si ta ideologija predstavlja kot »družbeno ravnotežje«.

— Če namreč komunikacijska abstrakcija nekako mehanično ustreza nekemu izoliranemu momentu kapitalističnega ekonomskega procesa (in to dvakratno izoliranemu momentu: 1. izoliran je glede na celoto družbenega reprodukcijskega cikla; 2. izoliran je tudi glede na razredno pripadnost svojih individualnih agentov; če bi ta ideološki diskurz hotel — in mogel — prebiti to dvojno omejenost, bi od menjalnega akta med posamezniki moral preiti k družbenemu produkcijskemu odnosu med razredi<sup>4</sup>), če torej rezultat abstrakcije »odraža« neko omejeno »faktično realnost«, pa je sama **možnost** te abstrakcije kot abstrakcije dana s procesom kapitalističnega produkcijskega načina v družbeni bazi: s tem, da komunikacijska abstrakcija na ravni rezultata zavrača tisto, kar se ji na tej ravni prikazuje kot strukturna determiniranost njenega objekta, izključuje iz svojega diskurza sam **pogoj**, ki odpira možnost, da se ta diskurz s svojim učinkom — specifičnim objektom

— proizvede; izključuje torej strukturno determiniranost svojega procesa. Tisto, kar manjka v rezultatu, je zadržano v produkcijskem procesu, ki poraja ta rezultat. — Povejmo brutalno: nobena komunikacijska »znanost« ni mogoča, dokler se delovna sila ne pojavi kot **blago**: ko se delo družbeno zamenjuje le kot abstraktno delo in ko je njegov človeški nosilec le abstraktna vrednost delovne sile, individuum, osvobojen vseh konkretnih (krvnih, cehovskih . . .) vezi in lastnosti; ko propade predkapitalistična obrtna enotnost delovne sile in delovnih sredstev in jo nadomesti nova enotnost delovnih sredstev in predmeta dela — enotnost tehnološkega sistema. Zato bo tudi v »teoriji komunikacije« sporočanje v temelju tehnološki problem — in njegovi akterji bodo mišljeni kot momenti tehno-sistema, ne le v svoji neposredni oddajni/sprejemalni vlogi, temveč v svojem celotnem psiho-fizičnem ustroju: »človeka« je mogoče »modelirati«<sup>5</sup> po vzorcu kibernetičnega sistema.<sup>6</sup> McLuhan pravi, da so »mediji« človekovi podaljški: to je seveda mogoče reči le, če sem prej »človeka« že koncipiral na način tehnike (zakaj za McLuhana je vsaka tehnologija medij) — če sem torej na tihem prepričan, da je »človek« podaljšek medijev.

Če parafraziramo misel, ki jo je Lukacs zapisal v pretežno idealističnem kontekstu Zgodovine in razredne zavesti, je tako imenovana »teorija komunikacije« prav misel, ki se zadržuje v neposrednosti produkcijskih odnosov kot medčloveških razmerij in mora zato neizbežno spregledati, da sleherno morebitno »komunikacijo« posreduje zgodovinsko strukturirana označevalna praksa, ki določa samo topiko odnosa, v katerega se to ali ono človeško bitje vpisuje kot subjekt. . . .

Rastko Močnik

---

<sup>1</sup> Odtod tudi vse težave, na katere naletijo prizadevanja, da bi proizvedli materialistični teoretični koncept totalitete (npr. pri Lukacsu v Zgodovini in razredni zavesti). Abstraktno je ta problematika v terminih odnosa med občim, posebnim in posamičnim zastavljena že v Marxovi kritiki Heglove filozofije državnega prava, zgodovinsko konkretno pa v **Grundrisse** . . . , poglavje Oblike pred kapitalistično produkcijo. Odločilni prelom v tem polju je seveda Leninova teorija »najšibkejšega člena«, prelom, ki ga je v sodobnem marksizmu reaktiviral Althusserjev koncept surdeterminacije in kompleksne celote z dominantno.

<sup>2</sup> Uvod v Očrte.

<sup>3</sup> Cf. v zvezi s pravnim izrazom tega odnosa: E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, v: *Lire le Capital*, II; in: N. Poulantzas, *A propos de la théorie marxiste du droit*, v: *Archives de Philosophie du Droit*, XII.

<sup>4</sup> »Oblika menjave produktov nasploh ustreza obliki produkcije. . . . Zato ni individualne menjave brez razrednega antagonizma.« K. Marx, *Beda filozofije*. Ali: »Menjava se tako kaže v vseh svojih momentih bodisi neposredno zapopadena v produkciji, bodisi po produkciji določena.« Marx, *Uvod v Očrte*.

<sup>5</sup> Opozarjamo na ideološko funkcioniranje tega izraza v diskurzu sodobnih družbenih ved; cf. A. Badiou, *Le concept du modèle*.

<sup>6</sup> Ena najizrazitejših poznih meščanskih ideologij je seveda ideologija o »postindustrijski« družbi v spisih Marshalla McLuhana; npr. v knjigi, katere tezo pove že naslov: *Understanding Media: The Extensions of Man*.



# SOCIOLOŠKA AKSIOMATIKA JE AKSILOGIJA<sup>1</sup>

## 1. Semiotična struktura vrednote

1.1. **Taksinomični vidik organizacije vrednot.** — Kot pravi Foucault<sup>2</sup> v zvezi s »klasično epistemo« — ki pa se od nje v humanističnih vedah nismo kdove kako oddaljili — pride taksinomija kot sistematika in znanost sistematike v poštev za urejanje kompleksnih pojavov, na primer reprezentacij, kakršne nam daje izkušnja.

Ali ni taksinomija prav skušnjava za analizo vrednot? Ta skušnjava pogosto zapelje sociologijo: kompleksna dejstva razvršča po samovoljnih ali v izkušnji utemeljenih kriterijih. Tedaj taksinomija vrednot pravzaprav onemogoči vsako nadaljnjo analizo, saj se vsak znakovni sistem upira analizi in se prezentira kot realnost — opraviti imamo s »pojavo«, ki ga lahko imenujemo zapora znaka.

S tem seveda ne trdimo, da znak ni dostopen za nobeno analizo: večji znak ali skupek znakov lahko zmeraj — tudi na ravni taksinomije — razstavimo na preprostejše znake ali, kot pravi Foucault: »kolikor pa se morajo empirične reprezentacije razčleniti v preprostejše narave, vidimo, da se vsa **taxinomia** povezuje z **mathesis**« in »ker je percepcija evidenc samo poseben primer reprezentacije nasploh, lahko rečemo, da je prav **mathesis** poseben primer taksinomije.«<sup>3</sup>

Vendar pri znaku ne gre za odločitev ali mathesis ali taxinomia. V raziskavi smo se ukvarjali predvsem z načinom združevanja vrednot v aksiološko strukturo »duhovne sfere« ali »svetovnega nazora«, ki je predmet in izhodišče sociološkega raziskovanja vrednot. Prišli smo do vrste ugotovitev taksinomične narave:

A. Semična analiza omogoča klasifikacijo vrednot po predomnanci člena opozicije statizem — dinamizem, omogoča tudi razčlemba vrednot po polarni shemi: vrednote — nevrednote; norme — ideali. Semična analiza tudi omogoča definicijo vrednot kot »semantičnih fenomenov« — vrednota je deskriptivna in strukturalna kategorija, kar pomeni, da je: (1) subjekt diskurza vrednot in objekt diskurza o vrednotah; (2) skupek atributov, ki so bili predcirani subjektu v času poteka vrednostnega diskurza; (3) pozicija oz. točka (znak) v vrednostnem okviru, ki ga sama določa.<sup>4</sup>

B. Na drugi ravni lahko rečemo, da je vrednota vdelana v različne kode, ki so načelno v totalni interakciji: sistem vrednostno artikulirane realnosti generira sistem vrednostne artikulacije kot svojo metagovorico, ki se prezentira kot sistem vrednot (diskurz vrednot), ta pa generira interpretacijo kot sekundarno artikulacijo oz. kot svojo metagovorico. Pri tem imajo vsi trije sistemi naravo realnosti šele na ravni formulacije posameznega sistema (diskurza, »prakse«, »izvajanja«). Tedaj se kot zadnja realnost prezentira raven empiričnega obnašanja (empirično »obstoječe« strukture družbe).<sup>5</sup>

C. Opiraje se na proporcionalno analizo diskurza o vrednotah smo ugotovili, da so enote v strukturi diskurza implicite ali eksplicite na mestu subjekta oz. agensa, kar jim daje status kriterija samega diskurza oz. omogoča hierarhično superpozicijo agensov diskurza (vrednot), ki jo določajo predikati (narava in intenzivnost funkcioniranja) in atribucije.<sup>6</sup>

D. Ugotovili smo tudi, da se vrednote kombinirajo predvsem semantično in jim »sintaksa« (oz. empirija diskurza vrednot ali o vrednotah) rabi predvsem za sidrišče; kombinacije vrednot so lahko sintagmatične, paradigmatične in hierarhične — ti dve ugotovitvi je mogoče izpeljati iz gornjih. Iz tega pa sledi, da lahko rečemo: (1) da je artikulacija vrednot v diskurzu o vrednotah semantična artikulacija, reprezentirana kot artikulacija (interpretacija) referensa; (2) da empiričnega ni v diskurzu — se pravi, da empirično prihaja od drugod, iz druge »realnosti« in se v diskurzu o vrednotah investira kot refrens, oz. struktura diskurza in struktura referensa nista izotopični; (3) da je semantična oz. vrednostna artikulacija pomenski učinek tega diskurza in je kot taka: a) zapora tega diskurza in b) njegova iluzija oz. prevara.<sup>7</sup>

E. Poleg tega smo ugotovili, da obstajajo štiri velike skupine vrednot, če uporabimo polarno shemo, ki distributira vrednote po dominaciji atribucij na dveh linijah: (1) poglavitno — sekundarno in (2) statično — dinamično.<sup>8</sup>

Gornje ugotovitve so le na prvi pogled heterogene, dejansko pa gre za ugotovitve principov taksinomične organizacije vrednot, vendar ta ne presega epistemičnega horizonta, ki ga analizira Foucault: taksinomija implicira tudi določen kontinuum stvari (nediskontinuiteto, »polnost biti«) in določeno zmožnost imaginacije, ki omogoča »pojavljanje tega, česar ni«, omogoča pa s tem tudi razodetje kontinuiranega. Možnost znanosti empirične vrste torej zahteva analizo spoznavanja — analizo, »ki bi morala pokazati, kako se skrita (in navidez neurejena) kontinuiteta biti lahko rekonstruira prek časovne vezi diskontinuiranih reprezentacij.«<sup>9</sup>

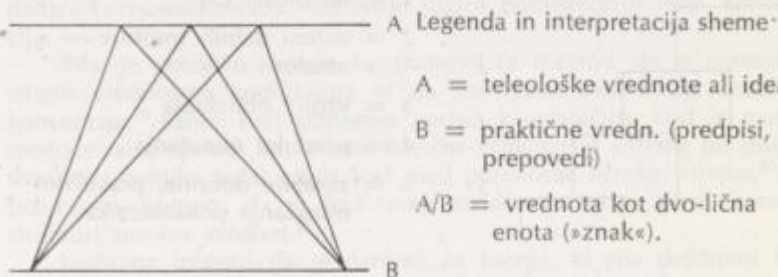
Pravzaprav smo se v raziskovanju vrednot v sociologiji ves čas gibal med skrajnostima **mathesis** in **taxinomia**, kakor ju zastavlja Foucault,<sup>10</sup> in prav to nihanje je bilo nujno za opisovanje okvira »tabele«, ki jo vrednote punktuirajo kot prostor svojega pojavljanja. (Kristeva govori o »ploščatosti znaka«).

Polarizacija našega raziskovanja je vpisana v strukturo vrednote, ki je v bistvu struktura znaka. Gre za antiparadoksalno prakso znaka in za prikrivanje protislovij pod videzom konstitutivnih opozicij (cf. J. Kristeva, *Semeiotiké*). In prav o tem pravzaprav govori Foucault, čeprav v meglici izmikajočega se diskurza, ki jo Lecourt tako natančno razprši.<sup>11</sup>

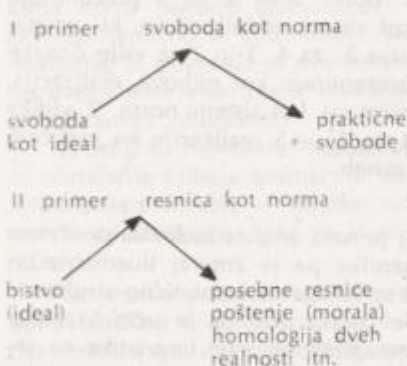
**Taxinomia** se ne oponira **mathesis**: naseljuje se v njej in se od nje ne razloči, saj je tudi ona znanost iste vrste: kvalitativna **mathesis**. Toda v doslednem pomenu je **mathesis** znanost enakosti, torej atribucij in sodb; to je znanost **resnice**; taksinomija pa obravnava identičnosti in razlike: to je znanost artikulacij in razredov; je »vednost bitij«. Prav tako se geneza naseljuje v taksinomiji ali vsaj ima v njej svojo prvo možnost. Toda taksinomija spostavlja »tabelo vidnih razlik«; geneza sponira zaporedno serijo; prva obravnava znake v njihovi prostorski simultanosti, kot sintaksa, druga jih prerazdeljuje v analogonu časa kot kronologija. **Mathesis** torej implicira **taxinomio** kot svojo **subspecies**, taksinomija pa implicira genezo kot svojo **subspecies** — možna je po temtakem taksinomija epistemičnih horizontov »klasične episteme«.

Taksinomija opredeljuje splošni zakon biti in obenem pogoje za njihovo spoznanje.<sup>12</sup> Toda v smeri, nasproti od opisane implikacije, kaže drug obraz: taksinomija funkcionira v odnosu do **mathesis** kot ontologija nasproti apofantiki; nasproti geneze funkcionira kot semiologija v primeri z zgodovino.<sup>13</sup>

Ker pa nas tukaj zanima taksinomija prav tako semiologija, ne da bi prezrli »naravni« imperializem semiologije,<sup>14</sup> tj. ne da bi dopustili strukturalistični imperializem, ne da bi pozabili na iluzorično naravo artikulacije referenca oz. na prevaro diskurza o vrednotah, bomo razvili nekaj taksinomičnih shem, ki nam bodo v prid pri semiotični analizi vrednot.



Zaradi gibljivosti (premeščanja) semantične artikulacije A »diskurza« B se spostavi »omahujoča čepica« teleoloških oz. hierarhičnih stožcev na gibljivi podlagi praktičnih norm. Na gornji shemi ima A vlogo označenca, B pa vlogo označevalca.



Interpretacija sheme:

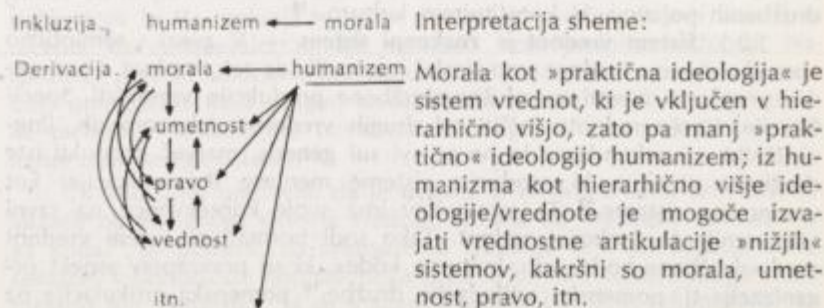
Ad I. Svoboda kot ideal se artikulira na ravni diskurza vrednot kot norma, ki rabi za kriterij pripadnosti in hierarhične stopnje posameznih praktičnih svobod (tiska, govora, združevanja, uživanja, svobode pred čim in svobode za kaj).

Ad. II. Bistvo, t.j. ideal empirične realnosti, se manifestira oz. se arti-

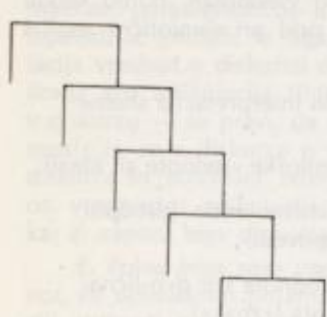
kulira na ravni vrednostnega diskurza kot resnica, ki rabi za normo na ravni posebnih resnic (poštenja) in na ravni tvorbe posebnih resnic (homologija dveh realnosti).

Gornji shemi prikazujeta en aspekt derivacije oz. inkluzije sistemov v domeni vrednostnih sistemov, spodnja shema kaže drugo raven inkluzije oz. derivacije.

Taksinomična organizacija dveh semantično bližnjih sistemov vrednot poteka na naslednji način:

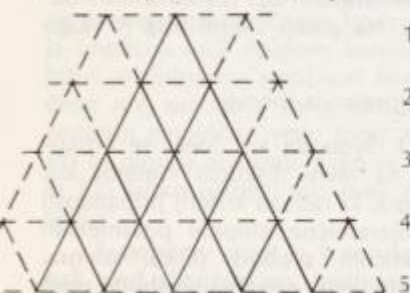


Pri tem je mogoče povezovati — tudi hierarhično (n. pr. hierarhična superpozicija morale pravu) — te nižje sisteme med seboj z odnosi vzajemne artikulacije in prevajanja.



- 1  
2  
3  
4  
5
- Legenda in interpretacija sheme:
- 1 = teleološki cilj  
2 = sistem delnih smotrov — idealov  
3 = vzorci obnašanja  
4 = produkti obnašanja  
5 = zasebne dobrine, praktično obnašanje posameznika

Vsaka vrednota sistema je povezana z vsemi drugimi vrednotami sistema v specifični hierarhiji.



- 1 Interpretacija sheme:
- 2 Z vidika 5 se 1 — 4 prezentirajo kot sistem etičnih norm, ki uravnava 5; za 4, 3 in 2 se višje oznake prezentirajo kot njihova realizacija, nižje pa kot sistem norm. Z vidika 1 so 2 — 5 realizacije na različnih ravneh.
- 3
- 4
- 5

**1.2. Semiotška vrednot** — Doslej je naša analiza zadevala predvsem raven pomenov vrednot. Raven semantike pa je zmeraj iluzorična raven metagovorice in interpretacije, ki se nalaga na semiotično strukturo: pomen ni identičen znaku niti ni del znaka, pač pa je učinek znaka. Ker ni mogoče reducirati jezika na meta Jezik, se pravi lingvistike na semantiko, je Saussure koncipiral znak kot posebno kompozitno enoto, ki omogoča produkcijo pomena. Zaradi saussurovskega znaka — te dvolične semiološke enote — je postal jezik semiotični sistem, natančneje: eden od mnogih prepletajočih se semiotičnih sistemov v dani družbeni formaciji oz. »kulturi«. Koncept znaka oz. »princip znaka kot dvolične enote« (Benveniste) se je razširil čez empirično domeno lingvističnih disciplin in prodril v humanistične oz. družbene vede, ki se začenjajo zavedati lastne semiotike. »Ne razpušča se jezik v družbi, pač pa se družba začinja prepoznavati kot »jezik.«<sup>15</sup> »In temeljna lastnost jezika, da je sestavljen iz znakov, bi utegnila biti tudi lastnost skupka družbenih pojavov, ki konstituira kulturo.«<sup>16</sup>

**1.2.1. Sistem vrednot je znakovni sistem** — V zvezi s semiotično naravo sistemov vrednot smo doslej ugotovili, da teh vrednot ne moremo preprosto izvesti iz splošne družbene produkcije vrednosti. Specifikacije, ki te vrednote ločijo od drugih vrednosti (ekonomskih, lingvističnih), so sekundarne in ne pojavi *sui generis*, marveč produkti iste družbene situacije, ki producira sisteme menjave (komunikacije) kot vrednostne sisteme.<sup>17</sup> Ta ugotovitev ima svoje konsekvence na ravni taksinomije in funkcije vrednot. Tako sodi normativni sistem vrednot med »družbene kode« ali »kulturne kode«, ki so pravzaprav aspekt organizacije tj. pomenske artikulacije družbe,<sup>18</sup> pomenska artikulacija pa

pravzaprav pomeni neskončno prevajanje kodov brez »zadnjega dna; njene meje se manifestirajo predvsem kot meje binarizma, ki je neskončno posredovani učinek dvoličnosti znaka.

Prav to posredovanje binarizma je **impensé** oz. belina Lotmanovih drugotnih modelirajočih sistemov in Lévi-Straussovih pomanjšanih modelov. Ta posredovanost ima svoje malce ponesrečeno ime: konvencija.

Zdaj je nekoliko jasneje, kaj pomeni, če rečemo, da je normativni sistem vrednotna kodifikacija in da je vsaka kodifikacija družbena konvencija.<sup>19</sup> Lahko tudi obrnemo gornjo konstatacijo: kod je namreč mogoče razložiti tudi kot učinek bazične artikulacije sistema po distinktivnih elementih; tedaj spada kod med pomenske učinke sistema,<sup>20</sup> kar pravzaprav pomeni, da je kod raven označena (normativni sistem) v strukturi sistema vrednot.<sup>21</sup>

Kodirana informacija je namreč za tistega, ki zna dešifrirati kod, manifestna informacija, tj. informacija, ki se daje »kot taka«. Kar je rečeno v kodu je »totalno rečeno ali pa sploh ni rečeno.«<sup>22</sup> Ta trditev — če jo prenesemo na raven vrednot in normativnega koda — kaže ekskluzivni karakter normativnega koda, obenem pa se ta trditev ne nanaša na sistem vrednot v popolnosti: kljub ekskluzivnosti in enopomenskosti koda norm (sistema označencev) ostaja obnašanje (sistem označevalcev) polisemično in avtonomno. Kod mu rabi le za razločevanje, in pomenjanje, ki povezuje ta dva sistema v sistem vrednot, je konvencionalno utemeljeno v družbeni »praksi«,<sup>23</sup> ki ni praksa presojanega, se pravi artikuliranega obnašanja.

Z drugimi besedami: normativni kod in obnašanje nista izotopična, za obnašanje prihaja normativni kod od drugod, se kot vsaka pomenska artikulacija premešča — skratka: normativni kod in presojano obnašanje sicer nista izotopična, pač pa je normativni kod z vidika obnašanja utopičen.

Če imamo določeno obnašanje, ki je presojeno in s tem definirano kot **avtentično** (avtentičnost pa je nasprotje manipuliranosti in implikacija meščanske demokracije<sup>24</sup>), to obnašanje ne izgubi drugih interpretativnih možnosti (n. pr.: »pripadajoče meščanski demokraciji«), tj. ohranja določeno avtonomijo v odnosu do kriterija presoje (norme), obenem pa se ta kriterij lahko aplicira na drugo obnašanje (se poveže z njim) na enak način.

Na primer: norma »avtentičnost« tvori skupaj s presojenim obnašanjem vrednoto **avtentičnost**, toda vez (presoja, pomenjenje) med njima je konvencionalna in nestabilna. **Articulus** na ravni norm (pomena), se pravi označenec, ne odseva ustrežajočega **articula** realnosti obnašanja (označevalca), temveč ta označevalec obkoljuje, ga investira: pravimo, da je pomenska artikulacija investicija/investitura artikulacije označevalcev in da prekinja njihovo potekanje v verigi. S tem seveda ni rečeno, da označevalci nimajo vpisanih označevalnih možnosti. Nasprotno: prav označevalne možnosti označevalcev (označevalni diferencial) omogočajo med drugim investicijo/investituro koda kot semantične razrezave (artikulacije) označevalne verige, tj. omogočajo konstituiranje znakovnega sistema.<sup>25</sup>

Če smo torej ugotovili, da je diskurz o vrednotah ena od ravni realizacij normativnega sistema vrednot, tj. ena od realizacij normativnega koda,<sup>26</sup> to pomeni, da pripisujemo diskurzu lastnost sistema označevalcev v odnosu do normativnega koda in da ima diskurz drugo strukturo kot semantika, ki se v njem investira kot (ena od možnih) artikulacija diskurza.<sup>27</sup>

Ce pa rečemo, da vrednostni sistem (re)prezentira neki drug sistem (družbeno ali naravno resničnost, na primer),<sup>28</sup> to pomeni, da se vrednostni sistem, ki je v odnosu do normativnega koda veriga označevalcev, v odnosu do strukture družbe ali narave obnaša kot pomenska artikulacija oz. sistem označencev.

Z drugimi besedami: normativni kod je metagovorica sistema vrednot, medtem ko je sistem vrednot metagovorica sistema ali »strukture« družbene realnosti. To lahko ponazorimo z naslednjo shemo metagovoric:

Ol	On	1
	Ol	2
	Ol	3

Legenda:

- 1 = realnost, ki presega sistem vrednot
- 2 = sistem vrednot, ki presega normativni kod
- 3 = normativni kod<sup>29</sup>

Na tej shemi je pravzaprav demonstriran skriti pomen naše ugotovitve, da obstajajo vrednote na način obnašanja, da je normativni sistem dostopen in ga je mogoče (re)konstituirati le prek tega obnašanja.<sup>30</sup>

Kljub ekskluzivnosti presoje, ki izhaja iz normativnega koda, kljub semantični naravi normativnih kodov, lahko upravičeno trdimo,<sup>31</sup> da so sistemi vrednot nezavedni avtomatični sistemi (sistemi, ki sodijo v družbeno nezavedno), naknadno reflektirani z metagovorico (ideologijo), ki vanje vnaša »racionalnost« ali »iracionalnost« in podobne projekcije v skladu z lastnimi presupozicijami. To pomeni, da so sistemi vrednot tisti semiotični »povoj«, ki mu pravimo retorični sistemi.<sup>32</sup>

V odnosu do sistema vrednot kot retoričnega sistema je sistem obnašanja »realni« sistem; njegova metagovorica (tokrat gre za praktične norme) je označevalec sistema, katerega označenec je normativni sistem, ki ima zdaj status ideologije.<sup>33</sup> Naj to prikaže naslednja barthesovska shema:<sup>34</sup>

Ol: retorika	On: ideologija
Ol	On
	Ol On

Sistem je potemtakem artikulacija, pomen (vrednost) pa je pred vsako artikulacijo (ali pomensko razrezo), v kateri se producirajo vrednote. Oziroma: znaki/vrednote so ne-

ogibno produkti artikulacije, ki jo omogoča sistem in ki omogoča sistem.<sup>35</sup>

Za Saussura so vrednosti odnosi med elementi sistema — znaki ter med znaki in objekti zunaj sistema. Vrednost je kot pomen nujni učinek sistema in ko smo govorili o semantični analizi sistema vrednot, smo pravzaprav ves čas govorili o vrednosti v saussurovskem pomenu, ki je lingvistični analogon ekonomistične menjalne vrednosti. Vrednote je potemtakem mogoče zamenjavati: zamenjujemo jih za produkte obnašanja, ki so analogon »dobrine«, ti pa imajo tudi svojo uporabno in menjalno vrednost.

Sistem vrednot je potemtakem tisto, kar Barthes imenuje kompleksni sistemi,<sup>36</sup> v katerih so angažirane različne substance (obnašanje, diskurz, objekti). Pri teh sistemih se osi jezik/govor oziroma sistem/realizacija večkrat zalomita in prehajata druga v drugo. To se dogaja prek vdelave metagovoric in konotativnih sistemov. Konotacija je »razvijanje

drugotnega pomenskega sistema; tako rekoč parazitskega v odnosu do denotativnega, »primarnega« sistema (jezika). Ta drugi sistem je tudi »jezik«, ki se v odnosu do njega razvijajo »dejstva govora«, idiolekti in dvojne strukture.<sup>37</sup> Vrednote se v te kompleksne ali konotirane sisteme uvrščajo bodisi kot artikulacija sekundarnega sistema pomenjenja (diskurz o vrednotah-vrednote diskurza), bodisi kot sistem, ki je konotiran (n. pr.: meščanske vrednote) in ga lahko prav konotacija določi za označevalni sistem tipa idiolekt (n. pr.: vrednote sociologije, medicine, ruralne populacije, intelektualcev itn.)

Prepletanje sistema vrednot in družbenih kodov, ki imajo posredno ali neposredno zvezo z vrednostno artikulacijo družbene »realnosti«, prav gotovo nismo izčrpali, pač pa smo definirali meje in naravo vsake artikulacije: artikulacija je nujno pomenska, t. j. naknadna artikulacija.

1.2.2. **Vrednota kot znak** — V pričujočem besedilu smo vrednoto že večkrat interpretirali kot znak, se pravi kot enoto norma/obnašanje. To pomeni, da smo vrednoto koncipirali kot **articulus** vrednostne (konec koncev semantične) artikulacije določene realnosti (obnašanja, družbe). Rekli smo že, da je dvoiličnost vrednote kot enote, narejene po modelu lingvističnega znaka, t.j. vrednote kot semiološkega znaka, temelj vsega semantičnega binarizma,<sup>38</sup> vendar doslej še nismo govorili o konsekvencah, ki zadevajo naravo same vrednote kot znakovne strukture.

Iz že zapisanega in iz splošnih lingvističnih in semiotičnih definicij lahko sklepamo, da vrednota kot znak ni in ne more biti nič materialnega, daši obenem ni mogoče trditi, da vrednota ne obstaja empirično. To je na videz paradoksalna trditev, ki pa ima svoje logične razloge in daljnosežne posledice.

Če rečemo, da je vrednota semiotični znak, to najprej pomeni, da vrednote ne moremo kar enačiti z lingvističnim znakom, čeprav je semiotična definicija znaka izpeljana iz lingvistične. Semiotični znak je prav tako kot lingvistični znak sestavljen iz označevalca in označenca, toda od lingvističnega znaka se razlikuje na ravni substanc. Mnogi semiotični sistemi imajo namreč izrazno substanc, katere primarna funkcija ni pomenjenje v strogem pomenu besede. Rekli smo, da je funkcija, ki povezuje segment obnašanja in vrednostno normo v vrednoto, **presoja**, ki igra v strukturalnem pogledu **vlogo pomenjenja** oz. opravlja njeovo povezovalno funkcijo.

Vrednota potemtakem sodi med tiste semiotične znake, ki konstituira »praktične« sisteme v družbi; namen sistema vrednot je uravnavanje, v posameznih primerih teleologizacija (osmišljanje) človeškega obnašanja v družbi. Vrednote kot semiotični znaki so torej utilitarnega izvira, če jih obravnavamo z vidika ideologije.<sup>39</sup>

Za to vrsto znakov predlaga Barthes ime funkcije-znaki. To ime naj bi s svojo dvodelnostjo pričalo o dvojnem statusu teh znakov in o njihovem dvojnem gibanju: utilitarna funkcija, v našem primeru presoja, se »prepoji« s pomenom oz. se spremeni v pomenjenje (v artikulacijsko funkcijo) in ta »semantizacija je usodna: odkar obstaja družba, vsaka raba konvertira v znak te rabe,«<sup>40</sup> kar pomeni v našem primeru, da vsaka vrednota kot enota norma/obnašanje (normirano obnašanje) konvertira v znak norma/obnašanje (norma obnašanja), ki je dostopen za večino semiotičnih operacij, izhajajočih iz strukture znaka: za denotacijo, metagovorico itn.<sup>41</sup>

Toda to, da imenujemo znana družbena dejstva »označevalec« in »označenec« oz. »paradigma« in »sintagma«, v nobenem oziru ne prispeva k napredku spoznavanja. Edino korist tega postopka lahko vidimo

v tem, da vnaša določeno formalizacijo, ki lahko v perspektivi rabi za napredek spoznavanja.

Opisana univerzalna semantizacija domene družbenega pomeni, da obstajajo samo razumljive realnosti in bi morali v perspektivi »spojiti sociologijo in sociologiko«. <sup>42</sup> Toda tu se srečamo z novim pojavom, ki navidez razveljavlja ali izničuje to semantično konverzijo: družba lahko refunkcionalizira semiotični znak (vrednoto) in ga »znova« pojmuje kot uporabni »predmet«; to se zgodi v večini etičnih diskurzov, pa tudi v sociologiji, ko išče etična opravičila za svoje početje. <sup>43</sup> Vrednota je tedaj obravnavana kot praktično navodilo za početje diskurza in za družbeno početje — **aksiološka iluzija, ki jo lahko razložimo kot specifični pomenski učinek.**

Toda obstoj te »sekundarne« ali naknadne funkcionalizacije — pri tem niti sekundarnosti niti naknadnosti ni mogoče razumeti temporalno, temveč v pomenu izpeljave — omogoča druga govornica in ta naknadna funkcionalizacija nikakor ni ista kot prva funkcionalizacija realnosti: (ki je kot vsak izvir postulirana, t. j. konec koncev **idealna**): reprezentirana uporabnost pripada redu konotacije. <sup>44</sup>

Identičnost diskurza in konotacija diskurza je iluzorična, t. j. možna samo v optiki, ki determinira znak kot svoj model in jo znak kot model determinira kot ideologem, se pravi kot »tipični«, osrednji model reprezentacije v dani družbeni formaciji, ki je obenem ideologemska formacija in ki prav toliko determinira družbene sisteme **semiosis**, kot determinira znanosti, ki naj bi te sisteme preučevale. In prav tu je potrebna znanost znaka, t. j. semiotika kot znanost označevalnih sistemov, ki jih je civilizacija znaka spočela, da bi se v vzratnem sklicevanju nanje konsolidirala; samo ta znanost lahko razklene reproducirajoči se mistifikacijski krog posredovanja znakovnega modela po vsej domeni **semiosis**. <sup>45</sup>

Družba menjave, pravi Kristeva, reificirana v znanosti (znaka=pomena), srečuje svojo reifikacijo v svojem »objektu«. To je tautologija: znak srečuje znak. »Iz te igre zrcal, v kateri se ideologem znaka vidi zajetega v obračanju samega znaka k sebi (znanost znaka —▷ predmet-znak) izhajata dve konsekvenci«: (1) ta igra obvezuje k temeljni preiskavi filozofskih temeljev misli znaka in k razodetju njenih omejitev; (2) z apliciranjem lingvističnih modelov na translingvistične predmete lahko s semiotično analizo najdemo zaveznitvo. oz. »sokrivdo« govora, razuma in »komercialnega teksta« (kakaršen je na primer modni tekst), ki jih spaja ideologem znaka. <sup>46</sup>

Poleg »refleksije filozofskih temeljev misli znaka« zahteva omenjena igra odsevov drugačno koncepcijo označevalnega sistema: označevalni tekst moramo zasnovati kot tekst, t. j. kot vpis prakse **prek** jezika, ne pa v jeziku. <sup>47</sup> Ko gre za vrednote, lahko govorimo o seganju obnašanja prek meja, določenih z normativnim sistemom, o normativni punktuaciji obnašanja.

Ideologem je potemtakem intertekstualna funkcija, ki je »materializirana« na različnih ravneh strukture vsakega teksta. <sup>48</sup> In najbrž ne moramo posebej poudarjati, da tukaj **tekst** ne pomeni »besedilo«, temveč tkivo **semiosis** kot družbene prakse. <sup>49</sup>

Vrednostna norma, ki ima v strukturi vrednote status označenca, po definiciji označenca ni niti zavestni akt niti realnost, temveč jo lahko določimo le znotraj procesa presoje (pomenjenja): »to je tisto »nekaj«, kar tisti, ki uporablja znak, z znakom razume«. <sup>50</sup> Označenec je eden od obeh **relatov** znaka, označevalec se razlikuje od njega po tem, da opravlja funkcijo posredovanja. Za razliko od lingvističnega ozna-



čenca lahko vrednostno normo t.j. semiotični označenec, prevzame govorica.

Če na primer rečemo: **Sam človek se pojavlja kot sredstvo za lastno počlovečenje. Človek je samemu sebi svrha, cilj in sredstvo.** — tedaj lahko trdimo, da **človek** pomeni v sekvenci diskurza, ki smo jo navedli, **sredstvo za lastno počlovečenje, svojo svrha, cilj in sredstvo.** Temu »pojavi« pravimo po Barthesu ne-izologija — za razliko od izoloških sistemov, kjer sta označevalec in označenec neločljivo povezana v enoto — to pa pomeni, da so v tako označenem sistemu označevalci in označenci jukstaponirani. Če drugače rečemo, potem je diskurz o vrednotah: (1) na ravni lastnih vrednostnih presupozicij oz. na ravni lastnih vrednostnih implikacij izološki sistem (govorimo lahko na primer o morali sociologije, vpisani v diskurz sociologije); (2) na ravni metagovorice vrednot pa se vrednote spostavljajo kot neizološki sistem, kjer se spostavljajo tautološke propozicije tipa  $A = B + C$  (**človek = lastno počlovečenje + lastna svrha + cilj + sredstvo**) ali v greimasovski terminologiji: subjekt je skupek atributov, ki ga opredeljujejo kot subjekt in ne kot kaj drugega (predmet, nasprotovalec, pomagač itn.).<sup>51</sup>

Izbire senzitivnih elementov (v našem primeru segmentov obnašanja ljudi) nam ne vsiljujejo sami pomeni. Saussure je govoril o arbitrarnem odnosu med označevalcem in označencem, kar je zavnil — v istem horizontu — Benveniste<sup>52</sup> in trdil, da je pravzaprav arbitraren odnos med označevalcem in referensom. Združitev senzitivne enote in reprezentacije je potemtakem »sad kolektivne dresure« (Barthes), vendar ta združitev, ki je **semiosis** (pomenjenje), ni arbitrarna, temveč nujna. Lahko pa rečemo, da je pomenjenje za znak imotivirano.<sup>53</sup>

Barthes ugotavlja da je opozicija motivirano — arbitrarno nepertinentna,<sup>54</sup> saj imamo lahko opravka z motiviranimi in obenem arbitrarnimi sistemi ter s sistemi, ki so nemotivirani in nearbitrarni.

O načinu aktualizacije vrednostnih norm kot semiotičnih označencev lahko rečemo, da se lahko prezentirajo kot izološki ali kot neizološki označenci, odvisno od statusa v strukturi diskurza (govorice). V primeru, ko so vrednote vdelane v neizološki sistem (diskurza o vrednotah), jih ta sistem prevzame v lastno artikulacijo, se pravi, jih označuje z lastnimi termini. Tedaj je zadeva za analitika dokaj olajšana (dane so definicije »pojmov« na ravni metagovorice, nova metagovorica tako ni več nujna ali pa je zlahka izvedljiva), toda tudi bolj nevarna, ker so semiotični označenci nenehno izpostavljeni semantičnemu klasiranju samega diskurza in jezika, ne pa klasiranju, ki bi temeljilo na sistemu vrednot.<sup>55</sup>

Pri izoloških sistemih se označenec lahko materializira samo v svojem tipičnem označevalcu; z njim lahko manipuliramo le prek metagovorice; nekaj takega bi bil sistem vrednot, definiranih kot norma/obnašanje.

Prav zaradi metagovorice, ki izhajajo kot semantična (re)artikulacija prav toliko iz horizonta izvrševanja analize, če ne celo bolj, kot iz analiziranega sistema, je analiza označencev oz. ideološka analiza problematična, t.j. je sama predmet semiotične analize, dasi na drugi ravni.<sup>56</sup>

Poleg tega skupek označencev oz. v danem primeru norm, ko je že formaliziran, tvori »veliko funkcijo«;<sup>57</sup> toda med semiotičnimi sistemi (diskurz vrednot, diskurz o vrednotah, implicitni sistem vrednostnih norm, funkcionalno kodirna struktura »realnega« obnašanja) velike se-

mantične funkcije komunicirajo med seboj in se vrhu tega še delno prekrivajo.

Upoštevati moramo torej »ideološko deskripcijo« (Barthes), ki je skupna za vse sisteme ene sinhronije; z drugimi besedami: upoštevati moramo uniformno obravnavo celotne domene družbenega v danem sinhronem »prerezu«, ki nujno potlači lastnosti diskurzov oz. natančneje — družbenih označevalnih praks, ki prečkajo to domeno.

Primer take »ideološke deskripcije« je koncipiranje družbe kot okvira znakovne puntuacije, ki jo predlaga klasična semiotika oz. semiologija: »družba se začinja prepoznavati kot znakovni sistem« (Benveniste) — to ni kakšna posebno nova pridobitev, saj n.pr. Rastier pri Destuttu de Tracyju ni analiziral to prepoznavanje družbe kot znakovnega sistema v eksplicitni formi, je pa v vsakem primeru učinek ideologema znaka kot totalizirajoče funkcije v ideološki strukturi novega veka.

Skratka: ni prava težava v tem, da bi se družba lahko prepoznavala kot sistem znakov — ta možnost in način njene realizacije sta vpisani v samo avtoreprezentacijo družbene strukture — nasprotno, prava težava je v tem, da lahko znakovno strukturo (z ideologijo vred) prepoznamo in analiziramo kot družbeno prakso. Toda tega problema ni mogoče rešiti tako kot sugerira Barthes:<sup>59</sup> vsakemu sistemu označevalcev ustreza na ravni označencev korpus praks in tehnik, ki implicirajo s strani uporabnikov sistemov (»bralcev«) različne vednosti, zaradi česar naj bi ista leksija bila dostopna za različna dešifriranja tako pri različnih uporabnikih kot pri enem in istem uporabniku. Ta sugestija je le radikalizacija koncepcije semiologije (znakoslovja), ki pretvarja vsako družbeno prakso v sistem znakov. Potreben je bil obrat, ki ga je opravil prav Barthes,<sup>60</sup> da bi bilo mogoče sistem znakov razumeti kot produkt posebne družbene prakse, t.j. označevalne prakse, ki prečka druge družbene prakse in ki jo lahko opišemo (1) kot družbeno prakso v naddeterminaciji in (2) kot tisto družbeno prakso, ki razširja naddeterminacijo čez druge družbene prakse.<sup>61</sup>

Semiotične prakse so translignvistične, t.j. narejene prek jezika in ireduktibilne na lingvistične kategorije; tak »translingvistični aparat« je po Kristevi tekst, definiran kot produktivnost, kar pomeni, da je odnos teksta do jezika redistributiven in da je vsak tekst poleg tega, da je »avtonomno« tkivo **semiosis**, obenem intretেকstualnost (»prostor«, v katerem se segmenti drugih tekstov križajo in nevtralizirajo).

V klasični koncepciji ima označevalec (obnašanje) iste lastnosti kot oznanec (norma):<sup>62</sup> označevalec je čisti **relatum** in njegova opredelitev je povezana z opredelitvijo označenca. Toda za razliko od označenca je označevalec posrednik in je zato nujno »materialen«; toda obenem moramo poudariti, da »materija« zanj ne zadošča (opozoriti moramo na razloček med »materijo« in substanco — substanca je lahko »nematerialna«: n.pr. substanca vsebine oz. vrednostnih norm). Substanca označevalca je zmeraj »materialna«, t.j. empirična oz. čutno nazorna.

Klasiranje označevalcev je potemtakem strukturacija sistema v pravem pomenu besede: gre za razrezavo »neskončnega sporočila« ali diskurza, ki ga tvori skupek sporočil, oddanih na ravni obravnavanega korpusa, na minimalne enote, za grupiranje teh enot po paradigmatičkih razredih in za klasiranje sintagmatskih relacij, ki povezujejo te enote.

Od tod lahko koncipiramo primarnost označevalca. Med označevalcem in označencem, izrazom in vsebino obstaja potemtakem bistven razloček, ki pa ni zaznaven v klasični optiki. Ta razloček se nujno ujema z obstojem distinkcije **razumljivo-zaznavno** in s presupozicijo zunanje zavesti, ki postulira prednost govora (diskurza) pred material-

nostjo (pisavo), t.j. rabi za oporo idealističnemu logocentričnemu diskurzu (t.j. »diskurzu o«). Po tradicionalni shemi koncepta znaka (označevalec/označenec), če iz nje potegnemo radikalne konsekvence, je mogoče označenec »misliti po sebi«, to pomeni, da se v tej shemi označenec daje kot neposreden in transcendentalen in da se v bistvu ne povezuje z nobenim označevalcem: nadvlada ideje **par excellence**.

Če pa se kot bazični zakon semiotike postavi zakon, da je »vsak proces pomenjenja formalna igra razlik«, da je **semiosis** utemeljena na »sistematični produkciji razlik, produkciji sistema razlik«, se pravi na razloki, t.j. na »sledi«, ki tvori trajen vpis svojega odnosa do drugih (sledi) — tedaj je koncipirana primarnost označevalca (sledi, razloke, ki generira označevalne razlike) kot temelja označevalne materije.<sup>63</sup>

Če vztrajamo pri začetni definiciji znaka (vrednote) kot dvočlne enote označevanja, se pravi »režine« čutnosti, lahko pomenjenje razumemo kot proces: pomenjenje je dejanje, ki združuje označevalec in označenec, t.j. je dejanje, ki producira znak. Vendar pomenjenje v tej definiciji ne izčrpuje semantičnega akta, saj znak ne pomeni zgolj prek te vezi, temveč tudi prek okolja, v odnosu do drugih znakov svojega in drugih sistemov ter do drugih sistemov, zaznanih kot znaki ali kot elementi strukture znaka: semantika se realizira prek artikulacije, t.j. razrezevanja domene označevanja. Tako pomenjenje (**semiosis**) ne združuje enostranskih entitet, saj sta označevalec in označenec oba hkrati termin in odnos. Zaradi te dvoumnosti, ki je vpisana v sam model znaka kot ideologem, so možne različne interpretacije in definicije znaka, od katerih pa so le nekatere zmožne koncipirati znak netavtološko, t.j. ne da bi pomerjale znak ob znaku.

O klasični saussurovski definiciji znaka kot označevalec/označenec smo že dovolj govorili: sugerira in formalizira tavnološko strukturo »klasične episteme«, t.j. obvezno simetrijo in ekvivalenco terminov modela ( $OI \equiv On$ ), ki jo je mogoče v neizoloških sistemih analizirati s propozicionalno analizo.<sup>64</sup>

Hjelmslev<sup>65</sup> izvaja iz saussurovske definicije znaka novo definicijo, ki sicer ohranja bistvene lastnosti saussurovske (simetrijo, tavnologijo), obenem pa odpira nekatere nove analitične možnosti, ki saussurovske definicijo znaka **de facto** subvertirajo: E(xpréssion)R(élation)C(ontenu), ki omogoča pertinentno notacijo vdelave sistemov metagovorice: ER-(ERC) in konotacije (ERC)RC. Vrednota **človek** na primer evocira substitutivno v ednoto **bog**; to je docela paradigmatska relacija — prav tako kot jonski steber namesto dorskega in korintskega zadnja dva izključuje iz prezenca, tako **človek** kot vrednota izključuje iz prezenca vrednoto **bog**. Če pa vrednota **človek** evocira attribute, ki jo konstituirajo od zunaj, kot enote drugih vrednostnih sistemov (bistvo človeka, avtentičnost, delo in druge vrednote »nižjega ranga«), t.j. ko gre za elemente, ki tvorijo načine prezenca človeka kot vrednote (njegov »izraz« ali njegov označevalec), gre za **konotacijo**. Nasprotno pa gre za **metagovorico**, ko vrednota **človek** nastopa kot merilo, norma za druge sisteme vrednot, ko evocira na pr. pojme, kakršni so alienacija, manipuliranje, reifikacija, torej tedaj, ko gre za elemente vsebine vrednote **človeka**.

Tudi Lacan definira znak kot odnos med označevalcem in označencem, vendar ga ne notira simetrično ( $OI/On$ ), temveč  $\frac{S}{s}$ , pri čemer je S (označevalec) globalen, konstituirata ga veriga z mnogoterimi ravnimi (metaforična veriga); označevalci in označenci so v plavajočem odnosu in sovpadajo le na določenih sidrskih točkah, algoritemska črta

med označevalcem in označencem pa reprezentira potlačitev označenca. Pri Lacanu torej ni več mogoče govoriti o znakih v istem pomenu kot v klasični semiotiki ali semiologiji, t.j. kot o bazični enoti **semiosis**, temveč o označevalcih in o verigi označevalcev, iz katere je mogoče definirati znak kot (enega od) njen učinek(ov). Algoritemsko črto med označevalcem in označencem pri saussurovskem znaku (O/On) je po Lacanu treba vzeti dobesedno, t.j. kot pregrado, ki se upira pomenjenju, ne pa kot reprezentacijo pomenjenja; to pomeni, da ta črta ne markira prehoda pomenjenja, temveč funkcioniranje označevalca (formalno igro označevalca). To funkcioniranje je reduktibilno na kombinatorične zakone, ireduktibilno pa na zakone pomena ali »vsebine«. Prav ti nepomenski zakoni obvladujejo produciranje pomenov: označevalec obstaja v svojih artikulacijah in kombinacijah. »Pojem označevalca se oponira pojmu označenca«, označevalec ima aktivno funkcijo pri determiniranju učinkov, kjer se »značiljivo pojavlja kot trpeče svojo marko in s to strastjo postaja označenec.«<sup>66</sup>

Kaj pa vrednote? Vrednotam na tej ravni več ni mogoče reči vrednote.

Braco Rotar

#### OPOMBE:

<sup>1</sup> Tekst je bil napisan v okviru poročila o raziskavi »Socialne funkcije tako imenovanih »duhovnih vrednot«, kakor se kažejo v slovenskih družboslovnih tekstih«, ki je bila opravljena ob finansiranju Republiške raziskovalne skupnosti (SBK) za Center za raziskovanje javnega mnenja in množičnih komunikacij pri fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo leta 1973—1974.

<sup>2</sup> Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris 1966, str. 86—91.

<sup>3</sup> *Ibid.*, str. 86.

<sup>4</sup> Cf. Socialne funkcije ... 5.1

<sup>5</sup> *Ibid.*, 5.2.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 5.3.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 5.4.1.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5.4.1.

<sup>9</sup> M. Foucault, *op. cit.*, str. 87.

<sup>10</sup> Na dveh skrajnostih klasične episteme imamo potemtakem **mathesis** kot znanost, ki sodi v razumljivost, genezo kot analizo konstituiranja vrst znanosti, izhajajoč iz empiričnih nizov ... Med **mathesis** in genezo se razprostira regija znakov — znakov, ki prečkajo vso domeno empirične reprezentacije, vendar je nikoli ne prestopijo — to je prostor tabele (slike). (*Les mots et les choses*, str. 87).

<sup>11</sup> Cf. D. Lecourt, »Sur l'archéologie et le savoir« v: *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris 1972, str. 98—133.

<sup>12</sup> M. Foucault, *op. cit.*, str. 88.

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Imperializem znaka je imperializem, vpisan v civilizaciji znaka kot njegova generativna matrica. Odtod konkurenčnost »ved« kot na pol ideoloških diskurzov v nasprotju s komplementarnostjo znanosti, ki ne temelje na ideologemu znaka, čeprav se producirajo v območju iste naddeterminacije.

<sup>15</sup> E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966, str. 17

<sup>16</sup> *Ibid.*, str. 43—44.

<sup>17</sup> Socialne funkcije ... O.1.4.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 0.2.7.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 0.2.7.

<sup>20</sup> Stopnje kodiranosti smo obravnavali v raziskavi, cf. *ibid.*, 5.2.

<sup>21</sup> Kod je v lingvistiki in semiotiki definiran kot sistem, katerega bistvena lastnost je sistematičnost, t.j. taksinomičnost brez označevalne intence; sistem pa ima poleg sistematičnosti še označevalne intence. (Cf. O. Ducrot & T.odorov, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris 1972).

<sup>22</sup> O. Ducrot, *Dire et ne pas dire*, Paris 1972.

<sup>23</sup> Nujna predpostavka vsake komunikacije je družbena razprostranjenost koda sporočila.

<sup>24</sup> Socialne funkcije ... 3.2.

<sup>25</sup> Cf. J. Kristeva, *Semiotikè*, Paris 1969, zlasti str. 12—13, 27 in 44—45.

- <sup>26</sup> Socialne funkcije ..., 0.3.1.
- <sup>27</sup> Po Guiraudu je polisemija znakov konsekvencna različnosti kodov, superpozicija semioloških sistemov pa se kaže kot »značilnost naše moderne zahodne kulture«. (Cf. P. Guiraud, *La sémiologie*, Paris 1971, str. 36)
- <sup>28</sup> Socialne funkcije ..., 0.2.4.
- <sup>29</sup> Po R. Barthesu, »*Éléments de sémiologie*«, v *Degré zéro de l'écriture*, Paris 1959, str. 164.
- <sup>30</sup> Socialne funkcije ..., 0.2.7.
- <sup>31</sup> *Ibid.*, 0.1.4.
- <sup>32</sup> Seveda ne gre za retoriko v pomenu »govorništva« ali »umetnosti govorjenja«, temveč za semiotično »disciplino«, ki izhaja iz analize diskurza, stilistike in lingvistike; cf. J. Cohen, *Structure du langage poétique*, Paris 1966; J. Dubois et al., *Rhétorique générale*, Paris 1970; zlasti pa *Communications* 16, Paris 1970.
- <sup>33</sup> Socialne funkcije ..., 7.
- <sup>34</sup> R. Barthes, »*Éléments de sémiologie*«, str. 166.
- <sup>35</sup> Socialne funkcije ..., 0.1.4.
- <sup>36</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 103.
- <sup>37</sup> *Ibid.*
- <sup>38</sup> Socialne funkcije ..., 5.
- <sup>39</sup> Cf. **infra**, 2.
- <sup>40</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 113.
- <sup>41</sup> Cf. **supra**, 1.1. in 1.2.1.
- <sup>42</sup> Cf. R. Barthes, »A propos de deux ouvrages récents de Cl. Lévi-Strauss: *sociologie et socio-logique*«, *Informations sur les sciences sociales* 1/4. 1962, str. 114—122.
- <sup>43</sup> Socialne funkcije ..., Prolegomena.
- <sup>44</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 114.
- <sup>45</sup> J. Kristeva, *Sémiotikè*, str. 61.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, str. 62.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, str. 63.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, str. 114.
- <sup>49</sup> Cf. R. Močnik, »Da je nekje vpisano«, *Problemi-Razprave* 128—132.
- <sup>50</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 115.
- <sup>51</sup> Socialne funkcije ...; 3.2.
- <sup>52</sup> E. Benveniste, »*Nature du signe linguistique*«, *Acta linguistica* 1, 1939.
- <sup>53</sup> V sociološki konceptualizaciji semiotične analize likovnih formulacij (disertacija, FSPN 1973) smo pokazali, da to velja za vse znake; Lévi-Strauss govori o arbitrarnosti znaka **a priori** in njegovi nearbitrarnosti **a posteriori**.
- <sup>54</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 124.
- <sup>55</sup> *Ibid.*, str. 118.
- <sup>56</sup> Cf. **infra** 2.
- <sup>57</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 118.
- <sup>58</sup> Cf. **infra** 2.
- <sup>59</sup> Cf. Barthes, »*Éléments ...*«
- <sup>60</sup> Cf. R. Barthes, *Système de la Mode*, Paris 1967, S/Z, Paris 1971, Sade, Fourier, Loyola, Paris 1971, *Le plaisir du texte*, Paris 1973.
- <sup>61</sup> Cf. S. Žižek, »K problemu »strukturalizma«.
- <sup>62</sup> R. Barthes, »*Éléments ...*«, str. 119.
- <sup>63</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967; »*Sémiologie et grammatologie*«, *Informations sur les sciences sociales*, 1968.
- <sup>64</sup> Socialne funkcije ..., 5.3.
- <sup>65</sup> Cf. L. Hjelmslev, *Le langage*, Paris 1966.
- <sup>66</sup> Cf. J. Lacan, *Écrits*, Paris 1966.

# NOVI ŠTIFTARJI IN DUHOVNA PRAKSA NJIHOVEGA ČASA

## Studija za razpravo

Knecht ... fragte obenhin, ob denn die Geschichte des Geistes, der Kultur, der Künste nicht auch Geschichte und mit der übrigen Geschichte immerhin in einigem Zusammenhang sei. Nein, rief sein Freund heftig, eben dies leugne er.

Weltgeschichte sei ein Wettlauf in der Zeit, ein Rennen um Gewinn, um Macht, um Schätze, es komme dabei stets darauf an, wer Kraft, Glück oder Gemeinheit genug habe, den Moment nicht zu verpassen. Geistestat, Kulturtat, Kunsttat dagegen sei genau das Gegenteil, es sei jedesmal ein Ausbruch aus der Zeitknechtschaft, ein hinüberschlüpfen des Menschen aus dem Dreck seiner Treibe und Seiner Trägheit auf eine andere Ebene, ins Zeitlose. Zeitbefreite, Göttliche, ganz und gar Ungeschichtliche und Widergeschichtliche. Knecht hörte ihm mit Vergnügen zu und reizte ihn noch zu weiteren, keineswegs witzlosen Entladungen, dann schloss er das Gespräch gelassen mit der Bemerkung: »Alle Achtung vor deiner Liebe zum Geist und seinen Taten. Nur ist die geistige Schöpfung etwas, woran wir nicht so eigentlich teilhaben können, wie mancher glaubt ...

Hermann Hesse, Das Glasperlenspiel

Za izhodišče raziskovanja in interpretacije gibanja novih štiftarjev<sup>1</sup> ter časa, v katerem je delovalo, bomo vzeli definicijo sodobnika — katolika, ki hkrati opredeljuje pojav verske sekte in protestantizma. Prošt Rosolenz je ob pojavu sekte na Štajerskem zapisal (Gegenbericht gegen David Rungius, Graz 1607), da se »najdejo nekateri nekoristni ljudje (sc. novi štiftarji), ki v nasprotju z luterani, ki verujejo premalo, verujejo preveč«. <sup>2</sup> Če postavimo vse tri elemente, ki jih sodobni vir vsebuje, v medsebojni odnos, ga zaznamujejo tri glavne točke: protestantstvo v za nas aktualni Trubarjevi interpretaciji, uradna katoliška vera in štiftarstvo kot eden najzanimivejših rezultatov ljudskega verovanja. Tako pojmovano polje odnosov se ne razgrinja v neposredne povezave z ostalimi, socialno — družbenimi elementi, ampak zajema vse tri glavne dejavnike v kompleksno strukturo, določevalci te pa nas usmerjajo v raziskavo transpozicije ekonomskega, socialnega, političnega itd. dogajanja v zavest, ki jo zgoraj opredeljeno polje utemeljuje. Konkretni napotek za naše delo nam nudi analiza virov, ki izpričuje, kako se v drugi polovici 16. in v začetku 17. stoletja v slovenskih deželah družbeno dogajanje odraža na področju (med)religioznih odnosov — ujemanj, nasprotij in borb. S posegom v smislu teh napotkov želimo v pričujoči študiji preseči rez tradicionalnega ideološkega pisanja duhovne zgodovine in skozi zapisano analizo interpretirati zgodovinsko — antropološko podobo dobe.

Elementi, ki opredeljujejo označeno strukturo so znani.

a) Katoliška cerkev v svoji moralno degradirani, lahko rečemo klerikalizirani obliki, saj lahko smatramo cerkev v 16. stoletju v slovenskih deželah za popolnoma spolitizirano organizacijo.

b) Slovenska reformacija kot intelektualna poživitev in hotenje po obnovitvi prave evangelijske resnice in napad na silnice, ki so pripeljale katoliško cerkev v zgoraj označeni položaj.

c) Štiftarstvo kot kmečko gibanje, ki je proglašeno za versko sekto, ker se bori prav za elemente (romanja, čudeži, čaščenje svetnikov, gradnja novih cerkva itd.), s katerimi je uradna katoliška cerkev v ljudskem verovanju Slovencev vero udomačila a obenem prav skozi to vpeljavo v ljudskem sloju nadvlado svoje organizacije tudi izgubila.

V tem odnosu se znajde štiftarsko gibanje po letu 1584 na prepihu: katoliška cerkev ga preganja, ker se boji, da bi njena organizacija izgubila formalno oblast (tudi) nad podeželskim ljudstvom. Ta boj v svoji nedoslednosti razlaga kot potrebo po ukinitvi tistih obrednih manifestacij, ki jih je še prav do tega časa podpirala oziroma dovoljevala. Posvetna oblast opravičuje svoje napade kot borbo proti potencialnim žariščem uporov. V odnosu do reformacije obravnava katoliška cerkev novoštiftarsko gibanje tako organizaciji kot veri enako nevarno in jo še posebej v času protireformacije tudi na enake načine preganja<sup>3</sup>, čeprav smo videli, da dela med obema temeljno vsebinsko razliko. Protestanti napadajo prav tiste oblike delovanja katoliške cerkve, ki jih kot značilne povzema štiftarsko gibanje. Isti strah za posvetno oblast združi tudi protestantske deželne stanove s katoliško mislečo oblastjo deželnega kneza v skupno preganjanje sekte. Novi štiftarji branijo svoje pozicije (čeprav njihova ideologija ni nikjer eksplicitno razgrnjena, jo moremo razbirati iz dogajanja in dejanj) tako, da poudarjajo sporne religiozne manifestacije, ki jih navezujejo na tradicionalne ljudske oblike kulturnega in mitološkega verovanja.

Z uvodno, privzeto temeljno označitvijo, češ da štiftarji v nasprotju z luterani, ki verujejo premalo, verujejo preveč, smo prišli takoj v bistvo problema. Katoliška cerkev je ohranila skozi vse 16. stoletje dovolj močno formalno organizacijo, da je mogla soditi in razsojati v verskih vprašanih prav z močjo in argumenti samozavestne posvetne oblasti. Tej se je končno morala ukloniti tudi protestantska ideja, ki bi se, absolutno gledano, izzvzeta in izolirana lahko zdela ideološko močnejša. V odnosu do uradne katoliške cerkve in do reformacijskega gibanja se znajdejo novi štiftarji kot prava verska sekta. Pri štiftarstvu lahko najdemo skoraj vse značilnosti, ki obeležujejo srednjeveške sekte po Evropi.<sup>4</sup> Štiftarstvo je šele postalo herezija. V svojih prvih pojavih je bilo le potencirano manifestirano versko gibanje, ki se je sicer držalo ustaljene katoliške prakse verskih obredov. Nenaden številčni in teritorialni izbruh je spodbodel oblasti, da so začele gibanje preganjati. To pa je že ena od bistvenih značilnosti: vsako versko gibanje, ki se oddalji, ki preseže ali kot v našem primeru potencira katerikoli element znotraj ustaljenih (dovoljenih) religiozних idej oziroma kulturnih pravil, postane šele v tistem trenutku heretično in sekta, ko ga za takega spozna, označi in razglasi cerkvena oblast ali družba, ki je ta pravila vzpostavila, in šele takrat shizma, ko je izobčeno. To spoznanje v našem 16. stoletju še vedno temelji na srednjeveški formuli Izidorja Seviljskega, »Heretici, qui de Ecclesia recesserunt«,<sup>5</sup> razumljeni dobesedno: »od cerkve« in ne »od vere«. Kajti, čeprav so novi štiftarji prekršili nekaj norm, ki bi bile katoliški cerkvi v kakšnem drugem času celo simpatične in bi jih podpirala (na primer spontani množični izbruhi vernosti) in čeprav cerkev sedaj razglša v ljudskem verovanju stalno prisotne elemente poganskih kultov, ortodoksnosti vere nevarne in vredne preganjanja, ne more gibanju pripisati zanikanja vere. Zato, kot smo videli, obsodi katoliška cerkev štiftarsko gibanje znotraj kategorizacije svoje vere, izmeri intenzivnost verovanja; tako spozna sektaše za prevelike gorečneže in jih na podlagi tega spoznanja okarakterizira kot he-

retično, svoji veri nevarno sekto. Prav novi štiftarji so namreč navadno prizadevni verniki in strastni vizionarji. Svoje življenje dajejo dejansko in ne le proforma, kot to počne v obravnavanem času uradna duhovščina v slovenskih deželah, na razpolago religioznemu kultu. Hotenje, ki jih v to priganja in uvaja, je iniciacijski impulz, ki se je formaliziranim cerkvenim strukturam že zdavnaj izmaknil: želja za prodrtnem v skrivnost misterija, ne le razumeti in doumeti ga, ampak imeti — proreti v bistvo transcendence.

V novoštiftarskem gibanju ne gre kot pri protestantizmu za intelektualistično kritiko teoloških osnov, ampak za elemente ljudskih verovanj, ki se izražajo bolj čustveno in strastno kot pa prebrisano ali špekulantsko. Vse te značilnosti, ki jih najdemo tudi pri ostalih evropskih sektah, pa družijo še ena, generalna: skozi vso zgodovino krščanske cerkve so heretični elementi neprestano prikrito prisotni in izbruhnjejo v določenih situacijah nekje na dan. Največkrat živijo v ljudeh, ki jih veže temeljno prepričanje, ki bi ga lahko razložili kot verjetje nekaterih, da bolje razumejo krščanstvo kot cerkev, ki jih zaradi kakršne koli manifestacije takega verovanja obsodi, kar je zaradi obrambe svoje avtoritete tudi prisiljena storiti. Čeprav so take sekte največkrat krvavo zatrite, pa se večina elementov zopet pojavi v naslednji sekti, ki izbruhnje.

Poleg dveh glavnih religioznih nasprotnikov, protestantov in katoliške cerkve se v slovenskih deželah skozi vse 16. stoletje pojavlja še tretji pol. To so v prvi polovici stoletja prekrščevalci, v sredi stoletja štiftarji in v drugi polovici novi štiftarji.

Prekrščevalci so, kot je znano, v tem času že nastopali drugod po Evropi, kjer so jih tudi preganjali. Pri nas so deželno-knežja oblast, plemstvo, meščanstvo in katoliška cerkev ideje te sekte (življenje v svobodnih občinah na temelju krščanske ljubezni do bližnjega in enakosti, boj za svobodo na tem svetu in odklanjanje priznavanja vsake oblasti in dolžnosti do nje itd.<sup>6</sup>) označili za potencialno nevarnost in jih preganjali. Stare oblike štiftarstva sredi stoletja je nasprotno preganjal samo protestantizem oziroma bolje povedano Trubar sam. Bila pa je to že, kakor je razvidno tudi iz Trubarjevih opozoril, ekstremna neevangeljska oblika ljudskega verovanja oziroma njenih poti k razodetju, ki jih je katoliška cerkev dopuščala in celo podpirala. Izbruh gibanja novih štiftarjev sta leta 1584 zopet obsodili obe strani.

Dejstva, s katerimi razpolagamo, nam nudijo možnost, da postavimo sledečo delovno hipotezo. Trubar oziroma slovenski protestanti so s pogostimi napadi na navade, ki odstopajo od evangelija in ki so bile temeljne ljudskemu verovanju, ogrožali zadnja zatočišča slovenskega kmečkega prebivalstva. Po krvavo zatrtih kmečkih uporih je ostala kuga, ostali so Turki in še cela vrsta novih dajatev ter ostalih nadlog. Ko so se informacije o protestantskih napadih na ljudsko verovanje razširile in ustalile med kmeti, so ti v obrambo stoletnih »pravic« svoje vere reagirali z dokazovanjem in opravičevanjem svojih kulturnih oblik. Katoliška cerkev je videla v množičnem izbruhu verskih zbiranj nevarnost za nove upore, zato je takoj ostro reagirala in proglasila gibanje za »jasno čarodejstvo in sleparijo«, kar je seveda opravičevalo vsako obliko in nujnost takojšnjega zatrtja<sup>7</sup>. Nenadno preganjanje je seveda poginilo ljudstvo v še številnejše in bolj množične manifestacije, saj se je čutilo sedaj dvojno ogroženo. Nimamo pa podatkov, da bi prvo preganjanje sekte leta 1584 pripisali zbiranju moči katoliške cerkve, moči, ki se ob prelomu stoletja manifestira v protireformaciji.



Vse elemente, ki jih je proces razkranjanja starega sveta osvobodil, se pravi postavil pred vrata, je drugega za drugim pritegnilo v privlačno sfero krščanstva, edinega elementa, ki se je upiral temu razkranjanju — ker je bil sam nujen proizvod tega razkroja — in ki je zaradi tega obstajal in rasel, ko so bili vsi drugi elementi le muhe enodnevnice.

(Friedrich Engels, Prispevek k zgodovini prvotnega krščanstva)

Trubarjevi napadi na oblike, ki so jih prevzeli novi štiftarji, so nedvoumni. Teže pa najdemo neposredne dokaze, da so dejanja sektašev naperjena proti tem napadom. Začetnica novoštiftarskega gibanja na Kranjskem je bila Maruša Pogerlic, žena Lenarta Medveda (Meduda), ki je slišala, »da je v zadnjem času vstalo mnogo krivih prerokov.« Bog bi zato ves svet uničil s potopom, če ne bi devica Marija predenj padla na kolena in ga lepo prosila in tako pridobila, da je to veliko kazen opustil, zato pa je štiftarjem za pokoro naložil mučenje.<sup>8</sup>

Tu imamo bistvene elemente novoštiftarskega gibanja. Bog se je razjezil na krive preroke in sklenil svet učiniti. Devica Marija ga je preprosila, da tega ne stori. Tako skuša štiftarica rehabilitirati Marijino pomembnost in ji zato pripisuje najpomembnejšo vlogo rešiteljice človeštva. Svojo vizijo uresničuje (skuša prikazati kot resnično) s trditvijo, da ji je Kristus sam ukazal na Planinski gori zgraditi cerkev, kjer bo Marijin grob. Tja bo Marijo prinesel bog sam.<sup>9</sup> V iracionalno videnje se štiftarici torej vrine zavestni, konkretni podatek, »da je vstalo mnogo krivih prerokov«. Ta podatek poudarjamo, ker nam pot analitične primerjave pokaže, da moremo uporabljene besede »krivi preroki« razumeti kot oznako za protestante. Trubar sam se spominja, da so ljudje o njem govorili: »Ta kurbin Primož ž nega tovariši pridiguje, de divica Marija je ena kurba bila.« V pojasnilo razlaga, da protestanti branijo verjeti v devico Marijo, ker je treba verovati edino v boga, kakor to učijo pravi (izvirni) biblijski teksti.<sup>10</sup>

Dalje pravi Trubar, nas isti teksti tudi učijo, da »oben prerok, joger (apostol) ali pravi svetnik nej na druge svetnike, kir so poprej umrli klical oli za pomuč prosil.«<sup>11</sup> Na tem prepričanju temeljijo vsi protestantski pozivi, naj ljudje nehajo s pristnim občevanjem s svetniki, ki je bilo v navadi, še posebej, ker so ljudje v svoje verovanje vložili tudi tisto čaščenje in molitev, ki je bila poprej v rabi za čaščenje poganskih malikov in bogov. Novi štiftarji so bili očrnjenim božjim prijateljem takoj pripravljene pomagati. Andrej Čelesnik iz Ligojne je na zaslišanju na vprašanje, kaj je dobrega ali koristnega zasledoval (s tem da je sodeloval pri gradnji nove cerkve nad staro Vrhniko), odgovoril, da naj bi »tu imeli svetniki svoje bivališče, ker so jih iz drugih krajev izgnali.«<sup>12</sup> Ze ob začetku zidanja vsake štiftarske kapele je bilo takoj jasno, da bo v njej najmanj pet oltarjev in tudi določeno, katerim svetnikom bodo posvečeni. Če ostanemo pri primeru štifte na Stari Vrhniki, vidimo, da naj bi tu stali oltarji v čast svetemu Boštjanu, Fabijanu, Heleni, devici Mariji, svetemu Andreju, Martinu in sveti Trojici. (Prvi trije naštetih svetniki bi se morali zodoboljiti s skupnim oltarjem). Štiftarji so v svojih izpovedih nastopali precej nedosledno: Čelesnik je trdil, da so mu tak seznam svetnikov po božjem ukazu prinesli angeli, drugi štiftar, Mihaeel Gorjup pa je na tem zaslišanju naštel iste oltarje, a po-

vedal drugo zgodbo: Na preteklo belo nedeljo je prišel k njemu neki sektaš in legel v njegovo posteljo. V sanjah je videl lepo ženo, ki ga je prijela za roko in peljala med ljudi, zbrane na kraju kjer naj bi stala nova cerkev in mu razodela, kje bo stal kakšen oltar.<sup>13</sup>

Trubar je leta 1562 opisoval, kakšnih načinov se poslužujejo štiftarji, da dosežejo gradnjo novih cerkva.<sup>14</sup> Sam je poznal verjetno vse primere, kjer je bila gradnja realizirana in pogosto je s prižnice rohnel zoper te cerkve (Uršlja gora, Nova Štifta pri Gornjem Gradu, Sveta Gora pri Solkanu itd.). Rekli smo že, da je katoliška cerkev gradnje, ki so jih predlagali štiftarji spodbujala in pogosto celo sama prispevala nekaj čudežev, da so ljudje še z večjo vnemo prinašali denar, darove in material na novo določeni sveti kraj.<sup>15</sup>

Ko izbruhne novembra 1584 štiftarsko gibanje na Kranjskem, začno ljudje v slabem mesecu na različnih krajih dežele množično postavljati cerkve in kapele: kranjski deželni stanovi so na seji 5. decembra 1584 ugotovili poleg Planinske gore še primere v tolminskem gospostvu, na ižanskih tleh, pri Vrhniki, Logatcu, Polhovem Gradcu, v Loškem gospostvu, v Radovljici, pri Bledu in celo v belopeškem sodnem okraju.<sup>16</sup> Na takojšnje pozive, da naj cerkve podrejo, sektaši niso reagirali, tudi na krajih, kjer jim je oblast stavbe porušila, so jih pričeli graditi znova. Nepričakovano odločnemu odporu proti novim gradnjam sakralnih objektov so se štiftarji uprli še bolj nepričakovano in množično. Stanovi ugotavljajo: »prišlo je celo tako daleč, da štiftarji ali martrarji tistega, ki jim nasprotuje, s kamenjem in orožjem v roki napode proč.«<sup>17</sup> Nafleteli smo torej na podoben problem, kot ga izpričuje reakcija na sramotne in demitologizacijo device Marije. Ljudje so že kanonizirali med svoje nenapisane pravice pristno domače kontaktiranje z Marijo in svetniki in si prisvojili pravico do privatiziranja kulturnih prostorov. Zato so se uprli vsakemu nasilnemu omejevanju teh pravic. Oblasti pa je način reakcije kmetov spomnil na izkušnje uporov in tako je pomen motiva zbledel ob možnih implikacijah uporabljene obrambe. Ni pa zbledel pri sektaših. Štiftar Jakob Trevnik je na zaslišanju izjavil, da so na Stari Vrhniki sektaši sicer res obmetavali deželnoknežjega rudarskega sodnika in njegovega brata s kamenjem, »vendar on o tem nič ne ve, ker je bil takrat v mučenju, ko pa je to prenehalo, jima je povedal, da je bilo tako ukazano.«<sup>18</sup>

Z zgornjo izjavo smo prišli do druge pomembne komponente štiftarstva, do mučenja. Element mučenja kot pokore za grehe je bil v srednjem veku neprestano prisoten. Iz evropske zgodovine na primer poznamo gibanje flagelantov — bičarjev, ki je bilo pred sredino 14. stoletja izrazita manifestacija ljudske pobožnosti. Gibanje je vsebovalo iste elemente za dosego pokore, kot se jih je posluževala cerkev in menihi: procesije, na katerih so nosili križe, bičanje itd. Oblast je skupinam ljudi dovoljevala, da so prenehali z delom in opravili »penitentiam magnam.« Šele po velikem izbruhu tega gibanja po vsej Evropi je začela oblast flagelante obravnavati kot sekto; sekta pa je začela obtoževati cerkev, da se izogiblje svojim dolžnostim. Zato so flagelanti postavljali laične duhovnike in na ta način skušali doseči božjo milost brez posredovanja cerkve, oziroma skušali so si privatno naložiti pokoro, ki bi jim jo morala naložiti cerkev.<sup>19</sup> Ideja gibanja je bila v slovenskih deželah gotovo znana, saj so se bičarji menda pojavili v Ljubljani že leta 1239.<sup>20</sup>

O mučenju pri novih štiftarjih imamo več poročil. Dve sta sočasni, 10. decembra 1584 poroča očividec o dogodkih na Igu, da je videl nad 1000 oseb, med katerimi je bilo mnogo martrarjev, predvsem

mladih ljudi, ki so »drug drugega topli in pri tem na vso moč kričali.«<sup>21</sup> Če se iz tega opisa zdi, da so bili med sektaši le nekateri, ki so se bili pripravljene mučiti, pa nas pričanje iz istega dne o stanju na »zentral Punkt« štiftarjev — Planinski gori pouči, da je bilo zbranih preko 1000 martrarjev in »kdor sedaj pride na goro, se mora mučiti.«<sup>22</sup>

Zaslišanja, na katerih štiftarji poročajo o svojih mučenjih, pričajo, da so imeli za opravljanje te pokore točno določen urnik. O redu, ki je med sektaši vladal, pa govori tudi dejstvo, da so štiftarji takoj ob izbruhu gibanja vzpostavili poleg strogih obrednih pravil tudi odlično delujočo medkrajevno organizacijo, ki je morala sloneti na zanesljivem sistemu informiranja. Ker iz natančnih zasliševanj ne moremo dogmati, da bi tak sistem vzpostavili sami, se zdi, da je v ta namen služilo organizirano preganjanje lokalnih eksponentov oblasti samih.

Še pred Planinsko goro, ki je bila, kot smo rekli, osrednje zbirališče novih štiftarjev, je bila postavljena štifta pri Sveti Luciji (Most na Soči). Vizitator oglejskega patriarhata Pavel Bizancij je namreč 10. oktobra 1584 poročal za leto 1583, da je, ko je bil v tem kraju na obisku, slišal o dveh prerokinjah, ki sta pregovarjali ljudi, naj sezidajo cerkev.<sup>23</sup> Iz ohranjenih dokumentov je razvidno, da so v slabih treh mesecih največjega izbruha gibanja na Kranjskem sektaši iz različnih krajev večkrat romali bodisi k prvi ali pa k osrednji štifti. Tako so na primer Vrhničani dvakrat romali k Sveti Luciji, nad 600 Ribničanov na Planinsko goro itd.<sup>24</sup> Trubar pravi, da Slovenci prav radi hodijo po božjih poteh, kajti »papežniki« trdijo, da je romanje bogu všečna stvar, saj je na primer sveta družina vsako leto hodila v Jeruzalem. Slovenci po raznih zaobljubah često romajo tudi v Rim, Aachen, Otting, Loreto itd. Protestanti pa nastopajo proti romanjem, »zakaj ti krščeniški mogo po vseh krajih inu kotih, doma inu na puli na Buga klicati inu moliti ...«<sup>25</sup>. Pojavu štiftarskega gibanja na štajerskem sodobni vir, *Annales Carinthiae*, Hieronima Mesigra (Leipzig, 1612) pripoveduje o enem izmed največjih romanj oziroma procesij na slovenskem ozemlju. Drugi oziroma tretji petek po veliki noči se zberejo vsi prebivalci zahodne polovice Koroške (Slovenci in Nemci) na romanje, ki ga imenujejo »Vierbergen.« V enem dnevu morajo obiskati štiri glavne vrhove, ki leže ob Krki, ko ta zapusti Grebinjsko polje (Krappfeld). Uberejo jo kar čez drn in strn in se tako povzpnejo še na vse vmesne vrhove. »Zato se, ko pridejo v cerkev, nič kaj dolgo ne mudijo, po kolenih grejo okoli oltarja, se poklonijo in tečejo dalje.« Ta tek po hribovitem terenu (obsega približno 25 krat 10 km) spravi marsikoga celo v grob. Čeprav pri romanju sodeluje tudi duhovščina, pa je iz vseh običajev, ki ga spremljajo razvidno, da gre za kult magičnih sil narave, ki izvira še iz predkrščanskih časov,<sup>26</sup> čeprav morda oponaša kak biblijski dogodek (križev pot). Primer iz Koroške pa je poučen tudi zaradi tega, ker se gibanje novih štiftarjev pojavi tudi na tem ozemlju, in sicer prav v Velikovicu in Volšperku, krajih torej, ki so dajali največ romarjev za omenjeno božjo pot. Viri tudi izrecno poudarjajo, da gre za slovenske štiftarje.<sup>27</sup>

Novi štiftarji ostajajo pri okviru v ljudskem verovanju ustaljenih oblik romanja. Pri presoji in odločitvi za heretičnost oziroma ortodoksnost pa v kritičnem trenutku izbruha sekte nikogar ne zanima bistvo procesije kot krščansko-religioznega ali kot splošno kulturnega dogajanja. Edino pomemben je znak, simbol, katerega polastitev oziroma posest lahko na zunaj ortodoksnost manifestira in jo obenem na znotraj opravičuje. Župniki, opozorjeni na nevarnost štiftarskega gibanja, se ljudski volji niso mogli upirati: Ribničani so odšli na Planinsko goro proti volji župnika, ta pa jim zato ni hotel izročiti križa iz cerkve za

procesijo. Isto je poskušal izžanski župnik; prepričati je skušal, da bi štiftarji odnesli s seboj formalni znak njegovega, se pravi cerkvenega pristanka. Vendar se sektaši za to niso dosti zmenili in so mu ga nasilno vzeli.<sup>28</sup>

Ukaz o preganjanju štiftarjev seveda ni bil vsem duhovnikom po volji, saj so s tem izgubili možnost pobiranja darov, ki so jih sektaši zbirali.<sup>29</sup> To pa je bil duhovščini v 16. stoletju glavni cilj. Višji duhovniki so si kopičili beneficije<sup>30</sup> in se tako popolnoma oddaljili od svojih dolžnosti župnikovanja. Zamenjevali so jih neizobraženi nižji duhovniki, ki so službo pojmovali le kot dobičkarsko obrt. O teh je pisal leta 1581 papežev vizitator oglejskemu patriarhu, da »ga ni ne duhovnika ne župnika, kateremu ne bi bilo kaj ukazano (kakšna globa) glede razuzdanosti, podkupljivega obnašanja in občevanja.«<sup>31</sup> Tako so ostali ljudje brez pravega duhovnega vodstva, kar je spodbudilo nastajanje laične duhovščine, ljudstvo je začelo samo prirejati in voditi procesije ter pridigati ali pa vabiti duhovnike od drugod.<sup>32</sup> Nezaupanje v zemeljske posrednike božje besede je sililo ljudi v neposredno kontaktiranje z bogom, Marijo in svetniki. Komponente laične duhovnosti najdemo pri štiftarjih še potencirane. Tako govori neko poročilo, da se je 16. decembra 1584 sekta preko Kočevja razširila v faro Osilnica, »kjer so začeli pridigati cerkovniki in ostali neuki ljudje.«<sup>34</sup> Sodobnik štajerskih sektašev, sekovski škof Martin Brenner poroča o štiftarjih v vizitacijskem zapisu leta 1611: »... pripovedujejo si o vizijah, v katerih se jim prikazujejo apostoli in ne vem kateri svetniki še, ki hočejo obvarovati ljudi, pri tem pridigajo božjo besedo in se hočejo obraniti grehov.«<sup>35</sup> Ob takem početju, pravi drugi očividec, »nenadoma skočijo pokonci, se praskajo in tolčejo po glavi, obnašajo se kot pol nori, vzdihujejo in tožijo...«<sup>36</sup>

Navedeni in podobni opisi obnašanja so silili starejše zgodovinarje, da so iskali vzroke za vedenje sektašev celo v raznih boleznih (vidov ples itd.)<sup>37</sup> Čeprav je verjetno, da se je obnašanje ljudi, ki so se jim prikazovali svetniki, skozi srednji vek že nekako kanoniziralo, se v njem prepleta vrsta zanimivih elementov. V časovnem okviru, ki ga obravnavamo, moramo opozoriti, da je najbistveneje prispevala prav katoliška cerkev. Trubar pravi: »Ti farji pak ... velike križe delajo, roke iztegujejo, da se gar čudno vidi. Oli tim preprostim se dobru zdi inu nim dopade; menijo, da taku križovane, iztegovane, prelagane tih rok inu bukvi, breobračane veliku vela inu je perjetnu Bogu.«<sup>38</sup>

Gre torej za preprosto razumevanje in uporabo obrednega obnašanja, preštudirane prav na verjetje tistih, na katere je moralo delovati v smislu čim večje prepričevalnosti. V isto kategorijo dojemanja sodi tudi štiftarsko vdiranje v cerkve, ki so jih oblasti zapirale ali skrbno varovale.<sup>39</sup>

Andrej Nastran, oskrbnik gosposke Bela peč, piše vicedomu, da so 13. decembra 1584 štiftarji izkoristili njegovo odsotnost in se zbrali iz Jesenic, Hrušice in Koroške Bele v Koroški Beli, kjer so prepričali župniku krst tako, da ni mogel v cerkev. Sami so imeli v cerkvi narejena v enem kotu nebesa, v drugem pa pekel iz cunj. Eden izmed njih, Hieronim Stopisträn se je povzpel na prižnico, pričel odlagati kos za kosom obleke in spraševal ljudi, čigavo je to? Odgovarjali so: »Tu je naš higa milostiviga Jeshusa.« Dalje je nag hodil okoli in blagoslavljal.<sup>40</sup> Tudi slačenje, na prvi pogled težko doumljivo skrunitev sakralnega prostora, lahko razložimo z elementi, ki izvirajo prav iz uzusa katoliške duhovščine in ga uvrstimo med akte običajne pokore, ki so si jo štiftarji naložili sami. Trubar namreč v svoji Slovenski cerkovni ordningi

iz leta 1564 pripoveduje, da so škofje in fari nekaterim grešnikom nala-gali tako pokoro, da so morali v cerkvi nagi stati pred ljudmi in taki hoditi okoli cerkve.<sup>41</sup>

Sicer pa situacija s Stopistranom ni bila tako enostavna. Starejši zgodovinarji so ga proglasili med drugim tudi za mesečnika. Na zasli-šanju so mu namreč oblasti postavile tudi vprašanje, »Ali ni hodil po strehah in se izdajal za Jezusa?« S svojimi manifestacijami si je vsekakor pridobil sugestivno moč, o čemer priča primer, ko se je med nje-govim obredom slučajno pojavil neki črn kozel, ki se je ločil od črede in prišel preko pokopališkega zidu. Množica ga je smatrala za personi-fikacijo vraga in proti njemu je Stopistran nastopil kot izganjalec hu-diča.<sup>42</sup> Ta dogodek kot sugestivna ljudska konkretizacija abstraktne dog-me prav s to materializacijo prestopa meje ortodoksnega religioznega dejanja. Posredno ga lahko danes obravnavamo kot odgovor na pro-Testantski očitek duhovščini: »kir vi taku zavolo vašiga smrdečiga tre-buha timu zludiju, nega tovarišem inu služabnikom te boge preproste ludi inu te vaše ovčice pustite zapelati.«<sup>43</sup> Ta odgovor, ki verjetno ni bil zavesten, je cerkev interpretirala drugače, spričo vseh ostalih ču-dežev, ki so se sektašem dogajali, je primer razumela kot hudičev na-čin vladanja nad naravo ali kot čarovnijo. Ze omenjeni F. S. Mänhardt piše: štiftarji so tudi čarovniki in zavezniki samega vraga, kajti to, da more eno in pol do dvoletni otrok pripovedovati (kje naj bo cerkev), je očitno satanovo delo.<sup>44</sup> Danes vidimo, da so preganjanci sektašev ob-ravnavali formalne poteze njihovega obreda kot vsebinske in tako ra-zumeli marsikateri element kot neposredno kontaktiranje s satanom za-radi njegove oblike same. Kot primer vzemimo sledeči opis: »Potem pritiskajo ušesa močno na zemljo in prisluškujejo, če jim kaj govori iz zemeljskega naročja in so tiho, kot da bi otrpnili.«<sup>45</sup> Pomešanje oblike in vsebine je privedlo od obsodbe nekanoniziranega postopka v sebi ortodoksnega dejanja (izgon satana) preko naivnega ustanovniškega de-janja (čudež v prid nastanku nove cerkve) končno do sledeče Bren-nerjeve obsodbe: »Ce je kje kakšna dežela, v kateri vlada knez temine (hudič), ki širi svoja povelja preko alkimistov, čarovnikov in preroko-valcev, je to (Slovenija).«<sup>46</sup> Ta sodba pa pomeni, da so sektaši obdoloženi novega kulta — čaščenja satana, ki je sam sebi namen in s tem zopet re-ligiozno dejstvo. Ta katoliška teorija je v marsičem zgrajena na pretira-vanju dokazovanj in protidokazovanj, obsodbe in obrambe, kar je po-sebej razvidno iz Brennerjevih in Mänhardtovih besed protiformacijskega značaja, ali pa iz besed cerkniškega župnika, ki je očitno spodbujal in sodeloval z novimi štiftarji, ko pa so mu oblasti to očitale, se je branil, da je sektašem omenjal, da je to početje velika zabloda in bogokletstvo ter hudičevo in čarovniško delo, ki ga morajo opustiti.<sup>47</sup> Take reakcije pričajo o nervozi, ki se je polastila cerkve, ko je izgubila iz rok moč in nadzor nad čudeži, kot jih na primer omenja Trubar.<sup>48</sup> Tako na pri-mer leta 1609 nadškofija ni ugodila prošnji farne občine Šent Lenart (čudeži so se dogajali predvsem na Štajerskem) za gradnjo cerkve, če-prav je bil priložen seznam trinajstih čudežev, ki so se na mestu, dolo-čenem za gradnjo, zgodili.<sup>49</sup> Ker s to prošnjo farani niso uspeli, so po-slali čez dve leti novo prošnjo papežu samemu. Škof Brenner je papeš-kemu nunciju, katerega je sveti oče poslal oceniti položaj, utemeljil zavrnitev s trditvijo, da so čudeži izmišljeni, brez vere, torej le do-mišljija.<sup>50</sup> Iz takih trditev je razvidna praktična uporaba primerne for-mule, ki pogosto utemeljuje ali opravičuje postopke marsikatero religio-zne prakse, ko neka oblast skozi praktično delovanje v medsebojnem odnosu postopoma nadomesti pojem vere s pojmom cerkve. To de-

janje nam razloži modalitete presoje, ki bi je brez te formule ne mogli razumeti, ali pa bi nas zapeljala v raziskavo metafizične podstati tam, kjer je ni bilo.

Tako socialne kot duhovne komponente obravnavanega časa so torej privedle do pojava ljudi, ki jih lahko označimo kot mistike, njihova dejanja pa so prevečala tudi ostale, kot nekakšen mistični entuziazem. Vendar se zdi, da je to nekakšna lokalna, teoretično neopredeljena varianta degradiranega mysticizma, ki jo utemeljuje misel neposrednjega spoznanja, iz katerega je mogoče izključiti vse formalne oblike posredništva cerkve. Tako prihajamo do temeljne dvojnosti: katoliška cerkev enači cerkev in vero, sektaši pa pojmujejo vero ločeno od cerkve. Podoben položaj se je v Evropi že pojavil. Mistiki 14. in 15. stoletja so v glavnem sprejeli neoplatonistično iskanje boga v duši. Spiritualisti šestnajstega stoletja v Nemčiji so težili k uresničenju popolne svobode duha. Institucije in sakramenti so izgubili pomen. Notranja luč, ki osvetljuje dušo je pravo odkritje Kristusa. Pri ljudskih sektah pa je bil mysticizem povezan s celo vrsto profanih elementov, tako na primer z doktrino amorarnosti itd. ter predvsem s panteizmom.<sup>51</sup> Kako je bilo s tem v našem primeru, si bomo ogledali v drugem delu naše študije.

## II

Narava sama je prepolna begajočih, v čarovniški svet segajočih stvaritev, dvoumnih muh, na pol zastrtih in čudno v negotovost usmerjenih aluzij, da ne bi mogla spodobno se omejujoča pobožnost videti tveganega prekoračenja naših pravic v tem, če se z njo ukvarjaš.

(Thomas Mann, Doktor Faustus)

Čeprav skušajo novi štiftarji razlagati svoje delovanje in obnašanje na racionalni način in ga kot takega opredeliti znotraj krščanstva, pa nam vsi elementi kažejo, da gre le za iskanje združitve z bogom na naravni način, ki se izmika dovoljeni teoretični aplikaciji teološke doktrine. Kljub temu, da škof Brenner poroča, kako se sektaši med svojim obredom »globoko zamislijo, jokajo nad slepoto svojega spoznanja in pravijo, da izvira njihovo početje iz strahu in žalosti pred grehi ljudstva«<sup>52</sup>, pa ostajamo pri sekti novih štiftarjev popolnoma v območju ljudskega verovanja, oziroma, kot je zapisal E. Delaruelle, vprašanje je, če ni ljudska pobožnost (dévotion) herezija, ki se išče in herezija pobožnost, ki je dozorela.<sup>53</sup> Problem je torej, ali ne stojimo v našem trikotniku, katoliška cerkev — protestantizem — novo štiftarstvo, pred novim vprašanjem; v kakšni meri gre sektašem za obrambo ustaljenih naravnih poti iskanja razodetja in neposrednega kontaktiranja z bogom in svetniki. Te poti v glavnem izvirajo iz predkrščanskih časov in so preživele pokrščevanje; uradna cerkev jih je v novi, katoliški obliki celo legalizirala. Trubar je poudaril prikrito kontinuiteto predkrščanskega politeizma in naštel vse antične bogove kot prototipe svetnikov: »... natu hočmo mi tukaj te ajdovske boguve raven tih svetnikov po redu postaviti, kakovi ti ajdovski boguvi oli maliki so od tih ajdov za mnogotero rejč bili češčeni inu moleni, de tudi ti svetniki so od tih nezastopnih krščenikov na tih ajdovskih bogov inu malikov mejsti postavljeni, so češčeni, moleni, tu je: h tim zcludijem inu malikom perglihani. Bogu se smili take slipote inu nezastopnosti!

Natu mi hočmo tukaj odspreda inu odzgoraj naprej te ajdovske boguve, potle zdajci za nimi te svetnike, kir so od papežnikov h tim ajdovskim malikom perglihani, kateri te dežele, mejsta, trge, vasi, ele-

mente, ljudi, sad, živino, antverharje, bolnike regirajo, rovnajo, varujejo in v vseh nadlogah pomagajo, po redu postaviti.«<sup>54</sup>

Že v Trubarjevih opisih obnašanja starih štiftarjev pred l. 1584, zasledimo oblike, ki izpričujejo pristno domač odnos preprostih ljudi in svetnikov, teh po Trubarjevem prepričanju »naslednikov ajdovskih bogov in malikov«: »Nekateri (štiftarji) se podnevi zgrudijo pred ljudmi, kakor bi imeli božjast in po dolgem tresenju in cepetanju začno pripovedovati, da jih je devica Marija ali kak drug svetnik ali svetnica tako vrgla, z njimi govorila in ukazala, naj se ... sezida cerkev.«<sup>55</sup> Iste elemente zasledimo tudi pri novih štiftarjih, le da se med naročniki zidav pogosteje pojavljajo osebe, ki jih ne moremo uvrstiti niti med svetniške niti med zgodovinske akterje, ampak sodijo med narodoposni material, ki nam jih sporoča bodisi v domišljjskih postavah ljudskih bajk, legend in pripovedk, ali pa so se ohranile v ljudskih običajih.<sup>56</sup> Omenili smo že lepo ženo, ki je nekem štiftarju na Stari Vrhniki naročila graditi cerkev: »Bila je žena v lepem črnem plašču in vsa v sijaju.«<sup>57</sup> Drugi štiftar, Jan že Klama pa je o nastanku iste šifte izpovedal, da je prišel potem, ko mu je bilo naročeno zgraditi cerkev, k njemu »lep rdeč možiček z rdečo brado in mu hotel izročiti majhno rumeno knjižico ...«<sup>58</sup>

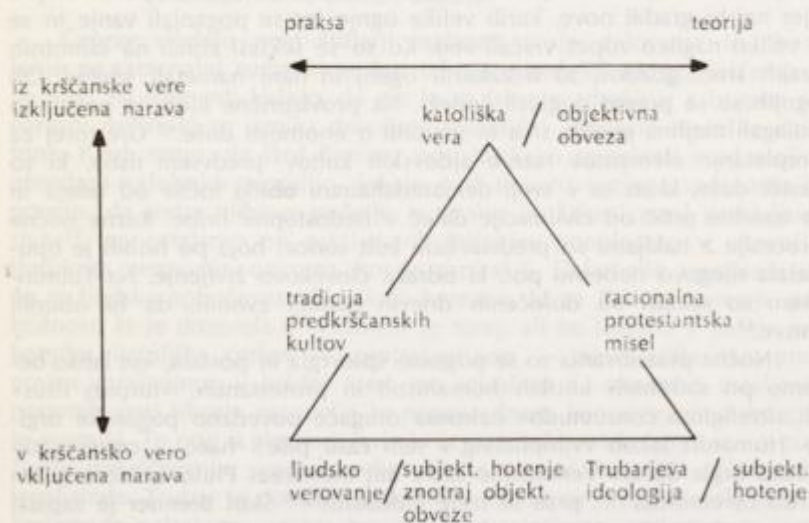
Prebiranje in analiza virov nas pouči, da so se sektaške ceremonije odvijale v glavnem ponoči. Oglejmo si primer: urnik mučenja novih štiftarjev s Stare Vrhnike je določal, da so se sektaši »mučili predvsem v torek, četrtek in soboto po ave Mariji do druge ure po polnoči.«<sup>59</sup> Graber pripisuje<sup>60</sup> nočne obrede tradiciji ajdovskega praznovanja vigilij.<sup>61</sup> Prav tako išče poganske izvore v kurjenju kresa ter običajih, ki sodijo zraven in ki jih je prevzelo krščanstvo. O novoštiftarskemu gibanju imamo sporočeno, da so vodje na starih cerkvah ali pa na krajih, kjer naj bi gradili nove, kurili velike ognje ter se poganjali vanje in se z veliko naglico zopet vračali ven. Ko so se sektaši zbrali na samotnih krajih sredi gozdov, so si zakurili ogenj in nanj nametali trhljad. Ob ognjih so se potem dogajali čudeži. Na provizorične klopi in police so polagali majhna goreča srca in govorili o enotnosti duše.<sup>62</sup> Gre torej za prepletanje elementov raznih ajdovskih kultov: predvsem tistih, ki so čistili duše, ki so se v svoji dematerializirani obliki ločile od telesa in se naselile proč od civilizacije daleč v nedostopne hribe. Razne nočne procesije z bakljami so predstavljale kult sonca: hoja po hribih je oponašala njegovo nebesno pot, ki odraža človekovo življenje. Na Tolminskem so sektaši ob določenih dnevih ponoči zvonili, da bi obudili mrtve.<sup>63</sup>

Nočna praznovanja so se pogosto sprevergla in postala, kot lahko bemo pri sodobnih kritikih humanistih in protestantih, »turpius ritus« ali »irreligiosa consuetudo« oziroma drugače povedano poganske orgije. Humanist Jakob Wimpfeling v tem času piše: »haec ... congregatio potius orgia Bacchi Venerisque sacra aut thartareas Plutonis faces quam Cristi ceremonias ... prae se ferre videbatur.«<sup>64</sup> Škof Brenner je zapisal o novih štiftarjih: »Ko so se luči pri cerkvah pogasile, so imeli v gozdovih in po obronkih pojedine, popivanja, plese itd. Nekateri so imeli priležnice in brezsrarne ženske ... ti zapeljivci so zavedli že mnogo žena in pripravili mnogo razdorov.«<sup>65</sup> Elementi plesa, ki jih zasledimo v obnašanju novih štiftarjev, so privedli Simona Rutarja, da je iskal vzroke štiftarskemu gibanju v plesih starih narodov: germanski bojni plesi, slovenski plesi okrog kresa, nemški plesi okrog človeka, ki je ležal v sredi in se delal mrtvega itd.<sup>66</sup> Vsekakor torej vidimo, da je bilo dovolj vzrokov, ki so leta 1524 prisilili regenburški konvent, da je omejil število praznikov,<sup>67</sup> kot pravi Trubar: »zavolo kir vsi žlaht ludje ob

praznikih nerveč grešijo, prez dela side, jegrajo, pijančujo, šentujo, bijo, vso žlaht lotrijo inu kurbarijo dopernašajo inu obhajejo, vendar »ti nezastopni, gluhi hudičevi farji ... neso za tu ništer dali ... temuč vse praznike, samomastnike, kar so nih oslarski neumni kmetiči inu farmani hoteli, praznovali.«<sup>68</sup>

V tem sklopu lahko razumemo tudi primorsko inačico znotraj kategorije ljudske vere, tako imenovane »sobotarje«, za katere poroča Pavel Bizancij, da pazijo, kako se ob sobotah praznuje delopust od dvajsete ure naprej. Kdor je delal še po tem času, je moral plačati globo, ki so jo potem skupaj zapili.<sup>69</sup> Za ilustracijo, kaj je pomenilo praznovanje sobote, imamo iz onega časa sporočeno, da je na primer katoliška cerkev prepovedovala priti ob sobotah, kajti, če bi kdo to počel, bi za kazen sledila toča, v katero se spremeni pepel, ki se pri pranju uporablja.<sup>70</sup> Racionalno misleči Trubar je komentiral taka verovanja s sledečimi besedami: »Taku so ti farji inu norški kmetiči v tih naturskih ričeh vučeni, da ne vejdo, de tu sonce inu luna take riči gori v ta luft vleče.«<sup>71</sup>

Tu si moramo seveda zastaviti vprašanje o pomenu narave in njenih sil v naši strukturi. Pri tem moremo, kot smo videli iz dosedanje analize verske prakse našega 16. stoletja, pojem sekte razširiti in ga v odnosu nadomestiti s pojmom ljudsko verovanje. Da še vedno ohlapno označeno polje tudi časovno opredelimo, moremo natančneje strukturiran odnos zapisati: katoliška vera — ljudsko verovanje — Trubar. Takemu trikotniku določimo odnosnice v zavesti, ki opredeljujejo njegovo vzpostavitev, in celotno shemo ujemanj prikažemo v sledečem diagramu:



Iz diagrama je razvidno, da lahko postavimo paralelo med nakazanim odnosom dinamičnega prehajanja (izmenjavanja) teorije v prakso. Dinamična virtualnost vzpostavljene temeljne strukture projecira kriterij katoliške doktrine, ki se v obe možni smeri postopoma osamosvaja svojega protipola: v praktično aplikacijo krščanske teološke konstrukcije, katere končni rezultat lahko postavimo v paralelo z ljudskim verovanjem in v drugo, kamor se razvija kritična presoja katoliške doktrine, kjer se kot paralelni odraz znotraj strukture nakazuje protestantizem.



Ker mislimo, da smo prvo korelacijo dovolj utemeljili v dosedanjem pisanju, moramo v nadaljevanju razložiti drugo. Da bo laže razumljiva, bomo vključili v analizo konkreten, kot smo videli, pomensko izredno bogat naravni pojav — točo.<sup>72</sup> Ljudsko verovanje išče vzroke zanj v svetnikovi jezi, vendar pa se iz obravnavanja zadolženega svetnika odločujoče odraža prisotna tradicija predkrščanske odvisnosti od narave. Tako se v po svoje razumljeni, včasih hote nerazumljeni ali prirejeni interpretaciji teološke spekulativne konstrukcije enakopravno uveljavi koncept poganskega politeizma in panteizma, ki se v našem prostoru celo zelo posrečeno združi, saj lahko izvira iz rimske provincialne antike, slovanskih in germanskih verovanj ter residuov ostalih nekdanj prisotnih narodov. Tako razumemo tudi bistvene vzroke za točo. Prvi element jo opredeljuje kot božjo kazen za grehe (kot seveda še marsikaj drugega, saj je greh krščanstvu porušil temeljno ravnotežje, stanje, ki ga sv. Avguštin označuje »*summa in carne sanitas, in anima tota tranquillitas.*«). Kot odkup za grehe nalaga cerkev konkretne materialne odpustke, ki jih ljudje priznavajo in zato sprejemajo, ker se zdi pot zadostitve primerna in lahka. Nekaterim gorečnejšem pa tak način ne zadostuje in se zatekajo k novim oblikam pokore; te pa izvirajo iz biblijskih in ostalih krščanskih tekstov in jih cerkev tolerira ali pa tudi ne. V primeru, da jih ne, cerkev ljudi, ki se poslužujejo teh oblik, izključi in rodi se sekta.

Drugi element ne izvira iz temeljnih krščanskih resnic, ampak ga je cerkev skonstruirala kot špekulacijo, ki se obrestuje tako moralno kot materialno, to je jeza svetnika za nezadostno čaščenje. Tu pride mo do bistveno nasprotujočih si stališč, ki smo jih zasledovali skozi našo analizo in se nam sedaj eksplicitno »teoretično« razgrinjajo. Vprašanje pomiritve oziroma zadostitve svetnikove jeze z aktom neizvornih a v praksi ustaljenih pravil krščanskega obrednega bogoslužja, se katoliški cerkvi v 16. stoletju še vedno ne postavlja kot problem opredelitve za ortodoksnost. Protestantizmu se zdi oddaljitev od čiste in edino veljavne evangelijske resnice nesprijemljiva in še več, ljudem svetujejo, da morajo biti pokorni le bogu, ne pa duhovščini, ki jih v malikovalstvo in ostale oblike brezboštva sili.<sup>73</sup> Ljudsko vero spodbuja prav prikrita ali vzporedno prisotna kontinuiteta predkrščanskih kultov magičnih moči, ki jih ljudje investirajo v čaščenje svetnikov, s čimer teološko špekulacijo življenjsko osmislijo. Ko se avtoriteti cerkve zazdi, da ti ljudje »verujejo preveč«, proglasi to čaščenje za herezijo, kar pomeni, da se pogansko malikovalstvo odraža kot prepotencirano in kot tako preglasi zakone tolerance znotraj katoliške ritualne prakse.

Naslednje vprašanje zopet presega območje problematike novih štiftarjev, ostaja pa v domeni ljudskega verovanja. To je problem izbire, konstituiranja in kontinuitete kulturnega prostora. Pavel Bizancij poroča, kako sta dve prerokinji v Šmavru slišali glas, da je v bližini pod zemljo neka cerkev. Te zidove so res našli in si jih je lahko vizitator tudi sam ogledal. Stari ljudje so mu povedali, da je bil tu v času njihovih pradedov gradič s cerkvijo svete Lucije in izvirom zdravilne vode za bolezni oči.<sup>74</sup> Na Štajerskem so postavili sektaši kapelo svetega groba na kraju, kjer je nekoč stal grad.<sup>75</sup> Prav tako so že predhodniki sekte, štiftarji želeli še pred letom 1558 postaviti na Veliki Slevici pri cerkvi Device Marije še »nunski klošter.«<sup>76</sup> Čez trideset let, ko se v teh krajih pojavi sekta novih štiftarjev, hočejo njeni pristaši prav na Veliki Slevici zgraditi še eno cerkev.<sup>77</sup> Na Brunku nad Radečami sta že v Trubarjevem času stali dve cerkvi, ko je neka ženska hotela, da bi sezidali še tretjo.<sup>78</sup>

Brenner poroča o nekem krojaču iz Lučan, ki je izbral kraj za bodočo štifto v pečinah bližnje gore.<sup>79</sup> Trubar popisuje način, kako nastajajo nove cerkve na Slovenskem: »Sezidali so in še zidajo poleg svojih župnih cerkva skoraj na vseh posestvih, hribih in lepih ravninah, v gozdovih in šumah velike cerkve, včasih po dve skupaj, tako da je v mnogih župnijah postavljenih po 24 in več podružnic in kapel in vsak dan jih še postavljajo. In tolikšno pogansko in nepotrebno zidanje uganjajo samo na prigovarjanje in povelje lahkomišelnih, norih in nepoštenih ljudi...«<sup>80</sup> Vse to so sicer poleg legend edini viri za nastanek množice cerkva v slovenskem srednjem veku, vendar je gotovo samo eno: nastanek novih cerkva pri nas običajno ni bil povezan s potrebo po kulturnem prostoru v kraju z mnogo prebivalci, ampak prav nasprotno, z izbiro oddaljenih, samotnih in često celo zelo težko pristopnih terenov. To dejstvo samo na sebi izpričuje v izboru prisotno kontinuiteto predkrščanskega kulturnega prostora, ki je bil zaradi značaja kulta samega funkcionalen ali možen v naravnem, skritem okolju. Ta kontinuiteta je danes marsikje tudi dokazana.<sup>81</sup>

Iz pridige Frančiška Simona Mänhardtta razberemo zanimivo zgodbo o kapeli božjega groba pri Sv. Lenartu. Sektaši so namreč verovali, da morajo pri tem kraju pripraviti prostor za cerkev božjega groba, ki so jo Tartari in Saraceni v Jeruzalemu porušili. Angeli so potem kamne te cerkve prenesli k Sv. Lenartu, kjer skriti pod zemljo čakajo, da novi štiftarji iz njih zopet sestavijo cerkev. Mänhardt poroča, da so povod za tako verovanje spisi dveh sodobnikov, dogajanje samo in besede štiftarjev pa kažejo bolj na analogijo s prenosom nazareške hišice v Loreto.<sup>82</sup>

V poročilu o svetem grobu in obnašanju sektašev pa se odraža tudi sodobno dogajanje: Mänhardt namreč pravi, da so novi štiftarji nasledniki prekletega Mohameda, ki je že nastopal s takimi go'ufujijami. S tem, da ga posnemajo, pripravljajo Turkom pot v deželo. Hodijo namreč samo k svojim obredom, pozablajo na maše in pridige in tako postajajo podobni mohamedancem, poganom in mnogobožcem.<sup>83</sup> Danes si lahko ob tej obsodbi ogledamo besede štiftarice Maruše Pogerlic, ki je trdila, da bo na Planinsko goro »na pozlačenem konju prijahal sam turški cesar in se bo dal krstiti in vsi Turki se bodo spreobrnili v našo vero.«<sup>84</sup> Slovenski protestanti sicer ugotavljajo, da »prebivamo na mejah krutega sovražnika krščanstva, Turka«<sup>85</sup>, vendar je Trubar prepričan, da je bog poslal Turke, da kaznuje praznovnost in malikovalstvo preprostega slovenskega ljudstva.<sup>86</sup> Kljub temu se drugje le sprašuje, zakaj bog dopušča, da Turki zatirajo krščanstvo tako kot »papežniki«, in na koncu resignirano ugotavlja, da »Winavski nepokumi lutrski inu papežki imajo sami nih grehe razgledati, zakaj nas Bug z antikrišti tepe.«<sup>87</sup> Vemo tudi, da so slovenski protestanti naslovili na sveto Trojico pesem, naj pomaga proti turški nadlogi.<sup>88</sup>

Iz gornjih podatkov se seveda postavlja vprašanje, kako se v zavesti neprestano izmenjava duhovno s konkretnim in to na več ravneh hkrati. Slovenski tabor (težko pristopna cerkvica, ograjena z debelim zidom) je služil podeželskemu prebivalstvu kot zatočišče pred turško vojsko. V cerkev, za varen zid so se kmetje umaknili sami, zvelkli pa so s seboj tudi živino in ostalo imetje. Zaščita naj bi bila dvojna: svetost kraja naj bi odvmila božjo kazen, ki je poslana v obliki turške nadloge, debel zid in cerkvena vrata pa naj bi zavmila obleganje prave, resnične turške vojske. Človek se zateče v molitev in tako poišče pred oltarjem duhovno varstvo, živina in imetje pa je fizično skrito in človek prosi boga, da zavaruje tudi imetje. Edino zatočišče pred kaznijo je v

hiši tistega, ki jo je poslal. Če Turki vdrejo v cerkev, jo požgejo in razsekajo svetnike, s tem raz—svetijo prostor in predmete, ki to svetost vsebujejo oziroma so v veri z njo identificirani. Ko pa rabi oblast za vojsko, ki bo branila deželo pred Turki, sredstva, pretopi obredne predmete v denar. Cerkev se zaveda, da tudi pretirana gorečnost sektašev, ki skušajo rešiti problem Turkov po čisto duhovni poti, ne vodi k rešitvi, zato se zoperstavi takemu načinu reševanja in stopi v svoji praktični logiki celo korak naprej in skuša štiftarsko vero po značaju izenačiti s turško, ki jo je zaradi tega seveda upravičena preganjati.

Razlogi proglasitve novoštiftarskega gibanja za heretično versko sekto so torej razvidni in možni tudi v ideološki sferi, vendar dejansko šele elementi, ki odražajo konkretno družbeno dogajanje, cerkev opravičujejo in poženejo v pravo akcijo proti sektašem. Za dejstvo, da se cerkev pri tem posluži posvetne oblasti, ni naš primer nobena izjema, ampak srednjeveška praksa, saj je posvetni moči priznal legitimnost takega početja že sveti Avguštin.<sup>89</sup> Tako vicedom na Kranjskem ob pojavu štiftarjev ugotavlja, da gibanje ni nič drugega kot zbiranje in upor kmetov proti oblastem pod krinko verske sekte in da se more upor razširiti preko vse dežele ... zato je vsako njihovo nadaljnje zbiranje prepovedano.<sup>90</sup> Vsak upor gosposki je tudi proti Trubarjevim principom: »V telesnih, pozemljskih ričeh, kar sam život inu blagu tiče, so dolžni ti verni od suje gosposčine inu drugih silo in krivico pretrpeti.«<sup>91</sup> Tudi v tem smislu najdemo pri novih štiftarjih posredne odgovore. Tako na primer vemo, da so sektaši v loškem gospostvu prenehali plačevati svoji gosposki dajatve.<sup>92</sup>

Prav tako vemo, da novi štiftarji, kot pred njimi že prekrščevalci, niso priznavali nobene oblasti.<sup>93</sup> Vsa organizacija, morda zopet v zvezi s prekrščevalci, izraža tudi princip svobodne in neodvisne verske (bolje rečeno duhovne) občine. Tako poroča 11. decembra 1584 Krištof Bortner, da so v vseh vaseh okoli Dvora hlapci in dekle zapustili svoje delo, prav tako pa tudi sinovi in hčere starše.<sup>94</sup> Sektašem »je bilo tudi večkrat ukazano«, naj na Planinski gori zgradijo občinsko hišo.<sup>95</sup> Organizacijo življenja v takih občinah nam izpričujejo vprašanja iz raznih zaslíševanj sektašev: Ali je res, da ne poznate med seboj nobene razlike? Ali nimate vse za skupno? Ali niste med seboj enaki kot bratje in sestre? Ali res ne priznavate nikogar izmed sebe za prvega? itd.<sup>96</sup> Gorečnost in enotnost izkažejo štiftarski vodje še enkrat, ko so v glavnem že vsi zaprti: na zaslišanjih izjavljajo, da rajši umrejo, kakor da bi popustili.<sup>97</sup>

V resnici sicer novi štiftarji niti s svojim duhovnim delovanjem niti z vsakdanjim življenjem ne potrjujejo kake radikalne konceptualne čistosti, pač pa tem večjo predanost in posvečenost ideji. Tako si na primer pogosto omogočijo izvajati svoje duhovno poslanstvo šele, ko nekoga podkupijo. Kljub temu pa jim predanost organizaciji in način organizacije same, ki temelji na zelo sugestivnih vodjih, omogočajo, da delujejo v okviru ljudskega verovanja med vsemi tremi duhovnimi komponentami svojega časa kot najboljčutljivejši seizmograf dobe in dogajanja. Prav vključitev preko socialne strukture v ljudsko interpretacijo katoliškega verovanja je sektaškim vodjem omogočila, da so svojo idejo, ne čisto in sistematično, zgrajeno na teoretičnih postavkah in prenešeno na ljudska tla, ampak idejo, rojeno po obratni poti: konstruirano iz zmesi prisotnih, »v zraku« in v zavesti lebdečih mnenj, sodb, predsodkov, praznoverij itd., manifestirali na psihološko izredno sugestiven in preračunljiv način. Takšen način, ki je izvira! iz želja ljudi samih, je omogočil odprtost in neprestano prilivanje in odtekanje pristašev, osvobojenost

in neobveznost pa je ljudi združila v novo prostovoljno in spontano sprejeto obveznost. V tem je bila največja moč sekte, s katero je lahko reagirala na protestantsko demitologizacijo akterjev ljudskega verovanja in zaradi katere je postala nevarna katoliški cerkvi, ki je že začela zbirati svoje moči za protireformacijski udarec.

Veliko elementov, ki smo jih v dani strukturi obravnavali, najdemo tudi med konceptualnimi modalitetami izvorov razkola različnih evropskih sekt z ortodoksno večino.<sup>98</sup> Tako se novi štiftarji zberejo s svojimi idejnimi voditelji v občino, s čimer se ločijo od socialne sredine, in načrtujejo nov sistem življenja, ki ga želijo rekonstruirati v najbistvenejših elementih. Za tako življenje pa je potrebno vse iniciacijske impulze osvoboditi družbenih anomalij in deviacij, vendar samo tistih, ki se odražajo v duhovnem dogajanju, tiste, ki se ne, namreč štiftarji tudi sami pogosto uporabljajo, da dosežejo svoj namen. Tako pridemo v analizi evolucijskega zaporedja konstituiranja naše strukture do sledečih rezultatov. Reformacija je Slovencem poleg literature in splošnega dviga kulturnega nivoja<sup>99</sup> prinesla tudi vrsto idej, ki so ogrožale ustaljeno vero preprostega človeka; te ideje so se spričo drznosti radikalne negacije preprostemu ljudstvu najsvetejših elementov hitro razširile. Stremljenja, ki sekto ob izbruhu opredeljujejo, so živela v ljudski veri dalje in so se pojavila z nepričakovano intenzivnostjo prav v trenutku in zaradi odločnega odpora posvetne in cerkvene oblasti proti prvim poskusom ponovnih manifestacij izvornih ljudskih stremljenj.

Ljubljana, februar 1974

Pričujoče pisanje je označeno kot »študija za razpravo«. Z njim smo skušali nakazati nekaj možnosti metodološkega pristopa, dalje bogastvo informacij, ki jih nudijo viri ter možnosti njihovega branja, predvsem pa pokazati na možne poti interpretacije. Ker gre za zanimivo problematiko<sup>100</sup> in ker bo naše ukvarjanje z njo verjetno ostalo le pri zgornji študiji, smo se odločili nekoč formulirano razmišljanje tudi (nespremenjeno) objaviti.

Jure Mikuž

<sup>1</sup> Ker problematika verske sekte novih štiftarjev v 16. st. na Slovenskem ni preveč znana, si moramo ogledati nekaj zgodovinskih podatkov ter virov in literature. Novembra leta 1584 je izbruhnilo v Planini na Notranjskem in v njeni okolici med kmečkimi prebivalci množično versko gibanje, ki so ga oblasti takoj proglasile za heretično versko sekto in jo začele preganjati. Nazivi, s katerimi so označevali sektaše, so opisna imena njihovega vedenja in navad: Springer — skakači, Geissler — bičarji, Werfer — metači, Martner — mučenci itd. ter najpogosteje Neuen Stifter — novi ustanovniki. Izraz štiftarji se je udomačil v strokovni literaturi, pridevnik novi pa označuje že v sodobnih virih razliko s starimi oblikami ustanovništva, ki so se pojavljale že dolgo pred letom 1584. O teh ve veliko povedati Trubar, ko piše proti »starim copnicam«, ki so se delale svete in so zahtevale graditev novih cerkva. Ko so oblasti nenadni množični izbruh štiftarstva proglasile za sekto, se je ta kljub strogemu preganjanju, zapiranju in odganjanju vodil na galeje razširila po vsej Kranjski. Na Primorskem je sicer znano gibanje že od leta 1583, a je bilo verjetno proglašeno za sekto šele naslednje leto, isto kot gibanje na Kranjskem. Tako obsega sekta v času zime 1584/85 teritorij, omejen z naslednjimi kraji: Most na Soči, Planina, Osilnica, Ribnica, Škofja Loka, Bled, Velikovec in Koroška Bela. Spomladi leta 1585 je gibanje na Kranjskem zatrto. Vicedomovo pismo Urbanu Ainkhürnu, ki je datirano: v Ljubljani, 16. novembra 1585, je datirano napačno in je zapeljalo že Dimitza, ki se je prvi ukvarjal s proučevanjem sekte, in za njim vse ostale, ki so uporabljali le vire iz Vicedomskega arhiva. Sele v Stanovskem arhivu namreč najdemo poročilo iz dne 22. novembra 1584, ki se

sklicuje na omenjeno vicedomovo pismo. Ta podatek in pa besedilo samo dokazuje, da je bilo pismo datirano z letnico naslednjega leta in da je trajalo gibanje na Kranjskem le od novembra 1584 do pomladi 1585. V osrednji Sloveniji se sekta pojavi za kratek čas še dvakrat v začetku 17. st. v Moravčah. Na Štajerskem je gibanje izbruhnilo in bilo na višku v letih 1599 in 1600, ohranilo pa se je do leta 1622. Pojavljalo se je v okolici Maribora, središče pa je bila Radehova pri Sv. Lenartu.

a) Pisano dokumentacijo o starih oblikah štifatarstva nudijo Trubarjevi spisi, predvsem: En register ... ena kratka postila 1558, Glagolski prvi del novoga testamenta 1562 (Posvetilo), Artikuli oli dejli te prave, stare vere krščanske 1562, Katehismus z dvejma izlagama 1575 (Predgovor). Transkripcija ali prevod Trubarjevih tekstov sta v pričujočem zapisu, če ne navajamo drugače, povzeta po M. Rupel, Slovenski protestantski pisci, II. izd., Ljubljana, 1966. Dokumenti iz časa po letu 1584, ko gibanje preraste v sekto, so za Kranjsko zbrani v Arhivu Slovenije, Vicedomski arhiv, fasc. I/135 (XIV) in Stanovski arhiv, fasc. 289 a. Vire iz Viced. arh., je prvi publiciral A. Dimitz, Nachrichten ... (gl. sp.).

Arhivski material za štajersko gibanje je v glavnem v Grazu. Izdatno je uporabljen v sp. nav. literaturi.

b) Pomembnejša literatura: A. Dimitz, Nachrichten über eine bisher wenig bekannte Religionssecte in Krain. MHVK 18, 1863, str. 67 sq. A. Dimitz, Geschichte Krains, I. 1874, str. 212—215, 472. S. Rutar, Bičarji in skakači na Slovenskem, LZ 1882, str. 686. J. Gruden, Praznoverje in mistiške sekte v protestantski dobi, IMK 18, 1908, str. 60—66, IMK 19, 1909 str. 72—107. L. Pintar, Springer und Geissler, Carniola I 1908 str. 215—216. L. Schuster, Fürstbischof Martin Brenner, Graz und Leipzig 1898 str. 615—622. F. Kovačič, Protestantizem v istočni Štajerski in Medjimurju, Trubarjev zbornik 1908, str. 120—121. A. Stegenšek, Nov vir za zgodovino skakačev, CZN 1912, str. 134—139. I. Grafenauer, Štifterji in štiftarska narodna pesem, SJ II 1939, str. 15 sq. F. Gestrin, Družbeni razredi na Slovenskem in reformacija, II. Trubarjev zbornik, 1952 str. 15—56. B. Grafenauer, Kmečki upori na Slovenskem 1962, str. 261 sq.

<sup>2</sup> Dimitz, Geschichte Krains ...

<sup>3</sup> Leta 1584 sicer še nimamo množičnega preganjanja protestantov, vendar nam posamezni obračuni pričajo, da gre za podobne načine (cf. I. Prijatelj, O kulturnem pomenu slovenske reformacije, Ljubljana 1908), ki postajajo v teh letih vedno bolj pogosti. Škof Hren pa v svojih vizitacijskih zapisih čez trideset let ne razlikuje med obema gibanjima na Kranjskem, ampak verjetno pripadnike štiftarjev in protestantov imenuje heretici (cf. Hrenov protokol pontifikalij II, Sk. A. Lj. leto 1614, Ig).

<sup>4</sup> Glavna dognanja tujega zgodovinopisja o heretičnih sektah v evropski preteklosti sem črpal predvsem iz referatov in diskusij posvetovanja v Royaumontu, maja 1962, ki je imelo naslov: Héresies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle 11e—18e siècles, ki so objavljena v 10. knjigi zbirke Civilisations et Sociétés, Mouton & co, Paris — Haag 1968. Izmed petdesetih udeležencev so prispevali faktoško ali metodološko za našo problematiko pomembnejše tekste predvsem: J. Le Goff, D. Angelov, A. Borst, M. D. Chenu, E. Delaruelle, A. Dupront, M. Foucault, P. Francastel, A. Gieysztor, L. Goldmann, H. Grundmann, A. I. Klibanov, L. Kolakowski, G. Leff, T. Manteuffel, R. Morghen, G. Székely, A. Tenenti, C. Thouzellier, C. Violante itd.

<sup>5</sup> Izidor iz Sevilije, Etymologiae, VIII; 5,1

<sup>6</sup> Gestrin, Družbeni razredi ... str. 39

<sup>7</sup> Ohranjeno je imenovanje deželnega upravitelja in vicedoma na Kranjskem za komisarja v zadevi novih štiftarjev, ki mu nalaga, da mora »eine lautere Zauberei und Bethörung« takoj zatrei. Dimitz, Nachrichten ...; Viced. (12. decembra 1584)

<sup>8</sup> Dimitz, Nachrichten ...; Viced. arh. (Marušina izpoved)

<sup>9</sup> ibidem;

<sup>10</sup> Trubar, Katehismus ... 1575

<sup>11</sup> ibidem

<sup>12</sup> Stan. arh. (zapisnik zaslišanja, Vrhnika, 1. december 1584); sorodne so številne legende o Mariji, ki se seli drugam, značilne za čas reformacije, cf. N. Kuret, Praznično leto Slovencev, I—IV, Celje, 1965—1970, III, str. 228

<sup>13</sup> Stan. arh. ibidem

<sup>14</sup> Trubar, Glagolski prvi del ... 1562

<sup>15</sup> Tako je na primer škof Seebach pri Gornjem gradu ozdravel prav na kraju, ki so ga določili štiftarji in prav tam je doživel še nekaj čudežev, cf. npr. SBL, geslo Seebach, I. Orožen, Das Bisthum und die Diözese Lavant, I. 1875

<sup>16</sup> San. arh. (Poročilo z dvorne seje kranjskih deželnih stanov, Ljubljana, 5. decembra 1584) Iz ostalih dokumentov lahko ugotovimo še nekaj krajev, kjer so stale kapele,

<sup>17</sup> ibidem

<sup>18</sup> ibidem

<sup>19</sup> Cf. npr. G. Székely, *Le mouvement des flagellants au 14e siècle, son caractère et ses causes*, v: *Hérésies et sociétés*, str. 229—241

<sup>20</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... 67

<sup>21</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh.

<sup>22</sup> ibidem

<sup>23</sup> Gruden, *Praznoverje in mistiške sekte* ...

<sup>24</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... ; Stan. arh. Viced. arh. passim

<sup>25</sup> Trubar, *Katehismus* ... 1575; Trubar, *Glagolski prvi del* ... 1562

<sup>26</sup> G. Graber, *Die Vierberger, Beitrag zur Religions- und Kulturgeschichte Kärntens, Carinthia I (102) 1912, str. 1—87*. Slovenski narodopisci in arheologi pa ugotavljajo po zgledih iz preteklega stoletja, da so potekala romanja Slovencev vzporedno nemškimi in to le na tri vrhove. Imenovali so jih leteče procesije. Skupni izvor naj bi bil iz časa keltskih plemen Noričanov, ko so se štiri plemena združila v eno državno enoto s središčem na Magdalenski gori. Predkrščanske izkopenine tu naj bi bile torej ostanki keltske Noreje. V spomin te združitve naj bi potem vsako leto potekale obredne procesije s svete gore vsakega plemena na osrednjo. Obliko običaja so prevzela slovanska in germanska plemena, krščansko vsebino pa je dobil šele sredi 14. stoletja z vpeljavo praznika »treh žebljev«, na katerega dan so se procesije vršile. Cf. tudi J. Šašel, *Leteče procesije na Gosposvetem polju*, SE 5, 1952 str. 143—159

<sup>27</sup> G. Loesche, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, JGGPO 40—41, 1921, str. 89

<sup>28</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh.

<sup>29</sup> Cirkniški župnik je na primer (po izpovedih sektašev) ljudem dovolil postavljati kapele in obljubljal, da jih bo sam zagovarjal pred oblastjo. Za svojo lojalnost je prejel sedem jagnjet. Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh.

<sup>30</sup> Tako je bil na primer dunajski škof Slatkonja istočasno župnik v šestih slovenskih župnijah, novomeški in ljubljanski prošt, pičenski škof, bival pa je na cesarskem dvoru na Dunaju. J. Mantuani, *Jurij pl. Slatkonja*, DS 1907, str. 301 sq.

<sup>31</sup> Prijatelj, *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* ... str. 12

<sup>32</sup> Gestrin, *Družbeni razredi* ... ; Grafenauer, *Kmečki upori* ...

<sup>33</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh.

<sup>34</sup> Schuster, *Martin Brenner* ...

<sup>35</sup> Tako poroča Francišek Simon Mänhardt, spovednik nadvojvodinje Marije, v svoji pridigi iz leta 1612; Stegenšek, *Nov vir* ...

<sup>36</sup> Rutar, *Bičarji in skakači* ... ; Pintar, *Springer und Geissler* ...

<sup>37</sup> Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>38</sup> Tako so hoteli na primer štiftarji nasilno odpreti cerkev na Planinski gori in se hoteli mučiti. Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh.

<sup>39</sup> Dimitz, *Nachrichten*, Viced. arh. (Jesenice, 19. december 1584)

<sup>40</sup> Prijatelj, *O kulturnem pomenu slovenske reformacije* ... str. 25

<sup>41</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh. ibidem

<sup>42</sup> Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>43</sup> Stegenšek, *Nov vir* ...

<sup>44</sup> ibidem: šlo je za poslušanje, kje pod zemljo je morje, ki je skrilo sveti grob.

<sup>45</sup> Schuster, *Martin Brenner* ...

<sup>46</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... ; Viced. arh. (Planina, 23. november 1584)

<sup>47</sup> Naj spomnimo na znana primera, ki jih sporoča Trubar: cerkovniki so navezovali mastne kosti na vrvi zvonov, tako da so ponoči zvonili psi, ali pa so pritrdili rakom na oklepe goreče sveče in jih spustili ponoči laziti na določenem kraju. Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>48</sup> Trinajsti čudež je bil v tem, da je leta 1609 prišlo iz zemlje preko 1000 dotlej nepoznatih miši, ki so požrle ves pridelek. Nato je prišla še povodenj; vse nadloge pa so izginile, ko so se ljudje zaobljubili zgraditi cerkev. Janisch, *Lexikon von Steiermark 1885*, geslo Skt. Leonhard

<sup>49</sup> Schuster, *Martin Brenner* ...

<sup>50</sup> *Hérésies et Sociétés* ...

<sup>51</sup> Schuster, o. c.

<sup>52</sup> *Dévotion populaire et hérésie au Moyen Age* v: *Hérésies et Sociétés*, str. 147—157

<sup>53</sup> Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>55</sup> Trubar, Glagolski prvi del ... 1562

<sup>56</sup> Žal nam nostalgično domačijsko pisano Kuretovo Praznično leto Slovencev ne more nuditi kakšnih jasnejših opor za našo analizo.

<sup>57</sup> Stanovski arhiv, cf. op. 12

<sup>58</sup> Trubar pripoveduje o verodostojnosti štiftarskih izpovedi sledeče. »Natu pošlem mujga vikarja ... h ti babi inu pustim vprašati, v kateri uri inu v kakovi štaiti ta dva svetnika k ni hodita; natu je ona djała, ob pulnoči vselej dva lipa črna moža k ni prideta. H timu je gospud Jernej rekel: »Nekar ne pravi, da sta črna, temuč de sta bela, zakaj ti zcludji so črni, svetniki so beli.« Ona odgovori: »Ja gospud, jest hočo reči, da sta bela.« (Trubar.) En regišter ... ena kratka postila 1558

<sup>59</sup> Stan. arh. Cf. tudi Stegenšek o. c.; Schuster, o. c.

<sup>60</sup> Die Vierberger ...

<sup>61</sup> Po nemški srednjeveški delitvi je trajal dan od enega sončnega zahoda do drugega. Ustrezen nemški izraz je *Vorfest*, ker so praznovali tudi noč pred prazniki; v tem praznovanju se odražajo bogoslužne namere samostanskih nočnih bedenj oziroma straž, obenem pa se navezuje tudi na antično izročilo. Cf. H. Grotefend, *Handbuch der historischen Chronologie*, Hannover, 1872; str. 36—43. Kuret, o. c. (bilje)

<sup>62</sup> Schuster, o. c.

<sup>63</sup> Gruden, Praznovanje in mističke sekte ...

<sup>64</sup> Graber, o. c. str. 39 sq.

<sup>65</sup> Schuster, o. c.

<sup>66</sup> Rutar, o. c.

<sup>67</sup> Rupel, o. c. str. 429

<sup>68</sup> Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>69</sup> Gruden, o. c.

<sup>70</sup> Rupel, o. c. str. 430

<sup>71</sup> Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>72</sup> Cf. op. 70 zg.; Iz druge polovice 15. st. je znan prizor na freski Svete nedelje v Crngrobu, kjer pripravlja točo čarovnica v loncu, na ramenih pa ji sedi hudič; o ostalih ljudskih verovanjih, ki so se porajala skozi zgodovino in ohranila do danes, glej Kuret, o. c. II, str. 203. Trubar razlaga, kakšno moč pripisuje temu naravnemu pojavu cerkev, če kdo ne bi častil Marije ali svetnikov: » ... če pa tega ne bi storili, tedaj hoče Marija, svetnik ali svetnica, ki so se prikazali, pobiti s točo vse žito na polju in vinograde ter poslati tako smrt nad ljudi in živino, da ne bo ostal niti tretji del živ.« Glagolski prvi del ... 1562

<sup>73</sup> »Kedar pak ta gospoščina hoče od sujih ljudi, kir so nih oblasti podvrženi, imejti inu zapoveda take riči, kir so Bogu super, katerih Bug ne hoče od obeniga imejti, temuč prepoveda (koker je vse žlaht malikovane, vse falš službe božje, malikom ofrovane, krivu obhajane, mašovane, krščovane, na svetnike klicane, rumane, tiga Antikrišta, Mahometa, papeža, farske, meniške, malikovske postavě zapuvidi inu prepuvidi & c.), takim zapuvidom, bodi cesarskim, kralevim, te nizke oli visoke gospoščine, duhovske oli deželске, ti verni ne imaju kratku biti pokorni, temuč tej gospoščini pohlevnu s tejm s. Petrom inu s temi jogri odgovoriti (Act. 5), de ti krščeniki morajo gospudi Bogu, kateri je ner ta viši gospoščina, več biti pokorni koker tim ludem ...« Trubar, *Katehismus* ... 1575

<sup>74</sup> Gruden, o. c.

<sup>75</sup> Janisch, o. c.

<sup>76</sup> Trubar, En regišter ... 1558

<sup>77</sup> Dimitz, *Nachrichten* ... Viced. arh. (Ortnek, 5. januar, 1585)

<sup>78</sup> Trubar, En regišter ... 1558

<sup>79</sup> Schuster, o. c.

<sup>80</sup> Trubar, Glagolski prvi del ... 1562

<sup>81</sup> Beda *Venerabilis* v *Historia Ecclesiastica* I, 31 poroča, da se je cerkev v času pokristjanjevanja držala navodil Gregorja Velikega, ki je naročal, da je treba poganske malike sicer uničevati, na njihovo mesto pa je treba postavljati oltarje z relikvijami. Cf. J. Gruden, *Zgodovina slovenskega naroda* I, Celovec, 1911 str. 57. Kontinuiteta kulturnega kraja iz predkrščanskih časov je ugotovljena na številnih koncih Slovenije, tako na primer: Svete gore nad Bistrico ob Sotli, Sv. Primož nad Kamnikom, Magdalenska gora nad Šmarjem in ona na Koroškem, Blejski otok, tudi pri Šmavru (Mirišče) pri Mostu na Soči, o katerem poroča Pavel Bizancij itd.

<sup>82</sup> Stegenšek, *Nov vir ...*; jezuiti so začeli po letu 1600 postavljati božji grob v svojih cerkvah. Znana je tudi slika M. Plainerja, ki s topografsko natančnostjo verjetno obnavlja kakšno grafično predlogo jeruzalemske kapele božjega groba, ki je datirana 1615 (Kranj, Gorenjski muzej, inv. št. 1143) Cf. (razstavni katalog) *Umetnost 17. stoletja na Slovenskem*, Ljubljana, 1968, cf. tudi A Stegenšek, *Zgodovina pobožnosti svetega križevega pota*. Voditelj po bogoslovnih vedah, Maribor, 1912.

<sup>83</sup> Stegenšek, *Nov vir ...*

<sup>84</sup> Dimitz, *Nachrichten ...*; Viced. arh. (30. november 1584)

<sup>85</sup> Primož Trubar, Anton Dalmata, Stefan Konzul, *Glagolska postila*, 1562 Posvetilo

<sup>86</sup> Trubar, *Katehismus ...* 1575

<sup>87</sup> Trubar, *Noviga testamenta pusledni dejl*, 1577 Predgovor

<sup>88</sup> *Ena duhovna pejssem super Turke 1567* Rupel, o. c. str. 200 \* op. str. 426

<sup>89</sup> E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, New York 1960, str. 180, str. 332 op. 61

<sup>90</sup> Dimitz, *Nachrichten ...*; Viced. arh. (Ljubljana, 11. december 1584)

<sup>91</sup> Trubar, *Katehismus ...* 1575

<sup>92</sup> Dimitz, *Nachrichten ...* Viced. arh.

<sup>93</sup> Cf. Gestrin, o. c.

<sup>94</sup> Dimitz, *Nachrichten ...* Viced. arh.

<sup>95</sup> *ibidem* (Planina, 22. november 1584)

<sup>96</sup> Viced. arh., Stan. arh., *passim*

<sup>97</sup> Dimitz, *Nachrichten ...*, Viced. arh.

<sup>98</sup> Cf. C. Thouzellier, *Tradition et résurgence dans l'hérésie médiévale, Hérésies et Sociétés* str. 105—116

<sup>99</sup> M. Murko, *Die Bedeutung der Reformation und Gegenreformation für das geistige Leben der Südslaven*, Praga in Heidelberg, 1927

<sup>100</sup> Tako na primer piše Marko Kerševan, *Anketne raziskave in religioznost mladih* (Problemi 138—139, XII, 1974 str. 33): »Znano je, kako se je v preteklosti ljudska religioznost oblikovala ob vključevanju predkrščanskih magično — religioznih elementov in nekrščanskem magičnem interpretiranju krščanskih predstav in obredov in kako je to povratno vplivalo na cerkveno religijo, ki se je po eni strani bojevala z nekrščanskimi elementi ljudske religioznosti, po drugi strani pa jih sama vključevala in prenašala. Pri tem se je cerkev opirala na moč vladajočih razredov, da bi si zagotovila monopol na obredje in vsaj na pisane informacije (npr. razpolaganje s Svetim pismom).«



# ROŽA V VRTU

(Znanosti in stvar sama III)

Senca se je premaknila.

1. Groza je, da ni groze.
2. Tragika je postala vsakdanja, ker je vsakdanjost postala tragična.
3. Nič ne vidi, ker ne vidi nič.

Spis z imenom Groza\* brani slutnjo, da rešitve ni in ni. Slutnjo, ki nas rešuje pred samomorilno nedolžnostjo.

Katastrofalna nevarnost zgolj-niča, nima rasti. Zarotitveni obrazec: kjer raste nevarnost, raste tudi rešilno, je zato zgolj čarobni krog s kreda. Igra z vsoto nič. Kdo če stavi nanjo?

Resnica je resnica simetrane kota nič: simetrane med dvema vzporednicama.

Ali naj jo, utrgam rožo?

Ena je groza. Ta groza je: biti, sredi noči iskati izhoda in slutiti, da biti same ni in ni. Da izza ISTEGA biti IN bivajočega, da izza tistega, kar sega »čez stvari in nazaj izza človeka (FD 189)«, ni nič.

## 1. Nični nič: zgolj nič

Nični nič ni ničujoči nič. Ničujoči nič »je« v svojem ničanju po Heideggerju bit: »Bistvo ničča obstaja v tem, da omogoča odvrnitev od bivajočega, distanciranje od bivajočega ... Nič ni enostavno negacija bivajočega. Narobe, nič nas v svojem ničanju napotuje k bivajočemu v njegovi manifestaciji. Ničenje ničča »je« bit« (P 36) Ničujoči nič odvrča od bivajočega in obrača k diferenci biti in bivajočega, k ontološki diferenci; se s strani bivajočega manifestira kot bit bivajočega. Nični nič tega ne dela. Že v Sein und Zeit (1927) začrta Heidegger ničujoči nič prav kot eksistencial: »V tesnobi se tubiti nahaja **pred** ničem možne nemožnosti svoje eksistence ... Bit k smrti je po bistvu tesnoba ... ta pred-čemer tesnobe pa je hkrati njen za-kar ... Pred-čemer tesnobe je vendar že »tu«, je tu-bit sama ... Če se torej kot pred-čemer tesnobe izpostaviti nič, to je svet kot tak, tedaj to pomeni: **pred čemer je tesnoba v tesnobi, je v-svetu-bit sama** ... Nič sveta, pred čemer je tesnoba v tesnobi, ne pomeni, da je v tesnobi skušena odsotnost znotrajsvetno pričujočega.« (SuZ 266, 343, 187) Nič ni odsotnost znotrajsvetno pričujočega, kajti odsotnost znotrajsvetno pričujočega (ali predstavljanje te odsotnosti, npr. konca sveta) že predpostavlja »svet kot tak«, svet kot **nič** znotraj-svetno bivajočega, kot »tu« tubiti, iz katere bivajoče sploh šele **je** bivajoče.

Niču, ki je torej isto s svetom kot takim, Heidegger v Was ist Metaphysik (1929) določi bistvo. Bistvo ničča je ničenje. »Nič sam nič ... Bistvo izvorno ničujočega ničča je v tem: nič šele privaja tu-bit pred bivajoče kot tako ... V svetli noči ničča tesnobe šele vstaja izvorna odprtost bivajočega kot takega: da je bivajoče — in ne nič ... Nič ne ostaja nedoločno nasproti za bivajoče, temveč se odstira kot pripadajoč k biti bivajočega ... V biti bivajočega se dogaja ničenje ničča.« (WM 11, 17) Kako se v biti dogaja ničenje ničča, kako nič pripada biti?

\*Groza, Problemi, štev. 140

Samo predavanje tega ne pojasni. Jasnejši je Nachwort (1943) k predavanju: »Biti se ne da pred- in vzpostaviti enako kot bivajoče. To skoz in skoz drugo od vsega bivajočega je Ne-bivajoče. Toda ta nič biva kot bit.« (WM 102) Ali, kakor zapiše Heidegger istega leta v zaključnem spisu o Hölderlinu: »nič sam ne biva brez biti (Höld 141)«. Nič »je«, kolikor je bit in kolikor je v biti.

Izrecno zapiše Heidegger to v Brief über den »Humanismus« (1946): »Ničujoče v biti je bistvo tega, kar imenujemo nič. Zato, ker mišljenje misli bit, misli nič.« (WM 191) Nič je v biti tisto, zaradi katerega je »bit sama sporno (WM 189)«. In bit sama tudi nič: »Bit nič — kot bit (WM 190)«. S tem je dovršen program iz Einführung in die Metaphysik (1936).

»Ukvarjati se le z bivajočim v pozabi biti, to je nihilizem. V vprašanju po biti iti izrecno vse do meje nič in tega vpotegniti v vprašanje biti, je **nasprotno** prvi in edino plodni korak k resničnemu premaganju nihilizma.« (WM 155) Nič je vpotegnjen v bit. S čemer pa hkrati izstopi spornost same biti. »Nič je nebivajoče in tako z bivajočega sem skušena bit.« (WM 22) To je stavek iz Vorwort (1949) k tretji izdaji Vom Wesen des Grundes. Toda če je nič **skušena**, bit, ne kar bit, čeprav nič prav bit sama, kako je tedaj s tem ničanjem, s tem spornim biti? Kaj se skriva v onem »**ne**« bivajočega?

V predavanju Das Ding (1950) Heidegger to skrivajoče, namreč nič, tesneje veže na bit, poglobi njeno spornost: »Smrt je skrinja nič, namreč tega, kar v nobenem oziru nikdar ni nekaj bivajočega, kar pa vendarle biva, celo kot skrivnost biti same.« (VA 177) Nič je skrivnost biti. Vendar: skrivnost kot genus objectivum ali skrivnost kot genus subiectivum? Ali pa je razmerje med ničem in bitjo celo povsem drugačno?

Sele na tej točki napravi Heidegger obrat: »Kam spadata bit in nič ...?« (Ueber »Die Linie«, 1955; SZF 32) Nič postane »**tisti** nič, ki je z bitjo enakoizvorno isto (ZSF 41)«. Tako bit kot nič spadata v ISTO. Zato nič v njegovi enakoizvornosti z bitjo tudi ni mogoče reducirati na bit. **Spada** k biti, a ji ne **pripada**. Kakor bit ni več bit in jo je treba prečrtati, tako tudi nič ni več nič in ga je treba prečrtati. Kakor bit, tako mora biti pisan tudi nič in tj. mišljen ... Toda topografiji mora biti predhodna topologija: razprtje tistega kraja, ki zbira bit in nič v njuno bistvo.« (ZSF 31, 32) Bit IN nič.

Enakoizvorna sta nič IN bit glede na ta kraj, tj. glede na dogodje. Nič kot prečrtano zapisati nič ne pripada biti, ji ne pripada v svojem bistvu. Kolikor pa je NE bivajočega, kolikor nič, ji pripada še zmeraj. »V obzorju znanstvenega predstavljanja, ki pozna le bivajoče, se more tisto, kar docela ni nikakršno bivajoče (namreč bit), nuditi le kot nič. Zato sprašuje predavanje (Was ist Metaphysik) po 'tem niču'. Ne sprašuje poljubno v nedoločno po 'niču' ... Nič spada, četudi ga motrimo le v smislu popolnega NE prisotnega, odsotno k prisostvovanju, kot ena njegovih možnosti ... Kolikor nič 'niči', se potrjuje kot odlikovana prisena, se zastira kot ta sama.« (ZSF 38, 33, 23). Nič kot ničujoči nič pripada biti. Spada zato k njej tudi v svojem bistvu: »Bit in nič nista drug ob drugem«. (ZSF 38)

Zaradi tega ničujoči nič ni nikdar, tudi v svojem prečrtanem zapisu ne, nični nič. »Ta nič, ki ni bivajoče, in ki je vendarle **dan**, ni nič ničnega. Spada k pri-sostvovanju.« (ZSF 38) Kljub temu pa je **nični nič** vseskozi trdovratni spremljevalec **ničujočega nič**, trdovratni spremljevalec: tisto nezaslišno in nedopustljivo. V Nachwort k Was ist Metaphysik se prvič izrecno pojavi: »Brez biti, katere brezno, toda še nerazvito bistvo nam v bistvenostni tesnobi pošilja nič, bi vse bivajoče

ostalo v brezbitnosti. Samo tudi ta kot zapustitev biti spet ni nič ni nič, če sicer spada k resnici biti, da bit nikdar ne biva brez bivajočega, da ni nikdar bivajočega brez biti.« (WM 102, primerjaj VA 73, Was heisst denken, 43, Holzw 201, N II-54) Tako Heidegger v Zur Seinsfrage lahko postavi retorično vprašanje: »Po dolgem času bi zdaj enkrat že smelo biti dovoljeno vprašanje: kje, v katerem stavku in v katerem obratu je bilo kdajkoli rečeno, da je v predavanju imenovani nič nič v smislu ničnega nič in kot ta prvi in poslednji cilj vsakega predstavljanja in eksistiranja?« (ZSF 39) Ničujoči nič namreč v nobenem obratu in v nobenem stavku ni poistoveten z ničnim ničem; narobe; je kar se da daleč od ničnega nič.

Ne le, da je ničujoči nič »najostrejše nasprotje (Widerpart) zgolj ničnega«, ampak: »Nič ni nikdar nič (das Nichts ist niemals nichts), kakor tudi ni nekaj v smislu predmeta; je bit sama, katere resnica je človeku izročena v last tedaj, če se je ta prevladal kot subjekt in tj., če bivajočega ne predstavlja več kot objekt.« (Holzw 104) Stavek je iz obdobja (Die Zeit des Weltbildes, 1938), ko Heidegger še ne izpostavi enakoizvornosti biti in nič; zato je še zmeraj govor, da je nič bit sama. Vendar v njem ni odločilno to, marveč je odločilno, da je v njem najostreje zapisana misel, ki vseskozi prevzema Heideggra: nič (substantiv) ni nikdar nič (indifinitivni pronomeni). Nič ni nič ničnega.

Kakor človek ni nikdar zgolj-človek, tako tudi nič ni nikdar zgolj-nič.

V Thoru (1969) Heidegger to svojo osnovno misel takole povzame: »Distinkcija med **nichten** in **verneinen** — med ničanjem in zanikanjem. Začrtuje ona znova distinkcijo med **ouk** in **me** v grščini? Če se Nichten uvršča ob stran grškega ouk, tedaj pomeni nicht popolno praznino (nihil negativum); bivajoče je enostavno povsem zanikano: bivajočega ni. Če pa nasprotno razumemo nicht onega Nichten v pomenu **me**, bi pomenil določen manko s strani biti. Toda če sta bit in nič isto, nič ne bi mogel označevati privativnosti. Torej ne bi moglo obstajati vprašanje razumevanja Nichten v privativno-negativni podobi. Gre za nekaj drugega, docela samolastnega in posebnega ... Drugače rečeno: v tisti smeri, v kateri nič in njegovo ničenje nista razumljena negativno, je bit nekaj povsem **drugega** kot bivajoče. Ker deležnik označuje neko določeno 'aktiviteto' biti, po kateri bivajoče edinole je, je nič upoštevan v deležniški formuli **ničujoč**.« (P 35) Nič ni nič kot nihil negativum. Popolna »gola praznina (N II - 253)« je za Heideggra torej praznina bivajočega, **zanikanje** bivajočega in zato pravzaprav niti ens actuale niti ens potentiale, temveč ens rationis. »Nič iz zanikanja, iz ne-rekanja, je gola miselna tvorba, najabstraktnejše abstraktnega.« (N II — 52) Izčrpno je predstavljen na začetku Heglove Wissenschaft der Logik (primerjaj z Enz. parag. 88), kjer sta nič in bit tudi isto, toda ne zato, ker sta bit in nič, marveč zaradi njune **čistosti**: »čista bit in čisti nič je torej taisto.« Nični nič je potemtakem Heideggrovo poimenovanje metafizičnega nič, kolikor skož vso metafiziko v nič ni pričujoče tudi grško **ouk**, ki se, čeprav zastrto, nanaša na bit.

Kakor **me** v grščini, tako se tudi nični nič nanaša na bivajoče, medtem ko se ničujoči nič nanaša na bit tega bivajočega, je zato v določenem oziru nihil positivum.

Ničujoči »nič ni nikdar nič«, ni nikdar nični nič: zanikanje bivajočega. Toda če je nični nič zgolj zanikanje bivajočega, kako je tedaj, ne z ničujočim ničem: prekrizano zapisanim ničem, marveč z v Heideggrovem mišljenju nemišljenim, pa vendarle zapisanim ničem?

»Dogodujoče je dogodje samo — in razen tega (ausserdem) nič.« (USpr 258)

Zapisano je brati kakor stavek iz Was ist Metaphysik, v katerem Heidegger povzema gledišča »znanstvene tubiti«: »Raziskovano naj bo le bivajoče in sicer — nič; samo bivajoče in — nič več; edino bivajoče in razen tega (darüberhinaus) — nič.« (WM 3) Takoj za tem stavkom Heidegger vpraša: »Kako je s tem ničem?« **Vprašanje ponavljamo.** A ne glede na »znanstveno tu-bit«, marveč glede na topologijo biti: dogodujoče je dogodje samo — in razen tega nič. Kako je s tem ničem?

Ta nič ni niti ničujoči nič niti nični nič, kolikor je nični nič razumljen le kot zanikanje bivajočega. Je zgolj — nič. **Ugotoviti je torej treba ne le diferenco med ničujočim in ničnim ničem, ampak diferenco med ničnim ničem in zgolj-ničem.**

Bit in (ničujoči) nič sta ISTO: dogodje. Dogodujoče, tj. ničujoče je dogodje samo — in razen tega nič. Dogodje samo daje nič — in razen tega nič. Kako je s tem ničem? Vprašanje je ponovljeno; toda to ni obnovljeno vprašanje. Kajti nič tu ni nič kot povsem drugo od bivajočega, marveč nič kot povsem drugo od dogodja. To je nič, ki ni nič, ki ni »vpotegnjen« v dogodje: bit **kot** bit. Ni ničujoči nič, ki biva kot »skrivnost biti same«, kot njo skrivajoča varnost, marveč kot povsem drugo, kot **ne**-varnost biti kot biti, **ne**-varnost samega dogodja: katastrofalna nevarnost.

Katastrofalna nevarnost dogodja je nič, ki ni niti ničujoči niti nični nič, temveč zgolj-nič: zgolj nič.

Zgolj-nič je nični nič. Vendar ne kot potrjevanju nasprotno **zanikanje** bivajočega, ne kot nič, ki je vezan na logos apophantikos ali sploh na logos: na neko zbiranje in prebiranje; torej nič, ki je »nasprotje« tudi tesnobi, vsakemu uglašanju ali uglašenosti. S tem seveda ni mišljeno na **nekaj**, kar naj bi bilo **pred** dogodjem ali **po** njem, še manj na nekakšen pred-vesoljni ali po-vesoljni kaos, temveč prav na **nevarnost**, ki niti ne raste niti se ne manjša: na katastrofalno nevarnost, tj. na nevarnost brez rešilnega.

Ali pa ni tudi pravkar opisani: nični nič, kot zgolj-nič, **mišljeni** nič? Nič, ki zaradi identitete mišljenja in biti, zato prav tako na nek način biva?

Skrinja niča kot skrivnosti biti same, skrinja ničujočega niča je smrt. Zgolj-nič je nič smrti. In kot nič smrti: skrinja niča, nič samega **ničujočega** niča. Hkrati to pomeni, da misel na zgolj-nič ni misel na smrt. Misel na smrt je uglašena po možni nemožnosti moje lastne eksistence, torej po smrti sami. Le tako je misel na smrt lahko tudi zamišljanje v smrti. V zgolj-nič se ni mogoče zamisliti, je nezamisljiv. Ne le, da misel na zgolj-nič ni izvedljiva za-misel, ampak sploh nikdar ni za-misel. Misel **na** zgolj-nič tudi ni misel zgolj-niča. Zgolj-nič je katastrofalna nevarnost dogodja, izumrtja človeka kot človeka: smrtnika in s tem izumrtja smrti same.

Izumrtje smrti same in z njo človeka kot smrtnika bi bilo izumrtje **tistega**, ki je v svojem od-govarjanju od-govoren dogodju: govoru **kot** govoru. Odgovarjanje govoru kot govoru je miselno odgovarjanje, je mišljenje. V tem ko je zgolj-nič katastrofalna nevarnost dogodja, je torej vselej že tudi katastrofalna nevarnost mišljenja.

More mišljenje tedaj **misлити** zgolj-nič? More tedaj mišljenje misliti nevarnost, ki ga katastrofalno ogroža?

Metafizika vzpostavlja identiteto mišljenja in biti, biti in bivajočega, bivajočega in človeka s tem, da se distancira od niča. Diferenca mišljenja in niča, biti (bivajočega) in niča, človeka in niča je samouka-

zani temelj vsakršne identitete in vsakršnega identificiranja (tudi Heglovega identificiranja **čiste** biti in **čistega** ničča), s tem pa obenem posredno vsakršne znotraj-identitetnostne diference.

Heideggrovo razprtje bistva metafizike kot ontološke diference premakne v območje ISTEGA ne le metafizično identiteto, ampak tudi diferenco do ničča. Ne gre več niti za **identiteto** mišljenja in biti bivajočega in človeka) niti za **diferenco** ničča in mišljenja, ničča in biti (bivajočega), ničča in človeka, marveč za ISTO biti IN mišljenja IN človeka IN ničča. Bivajoče je postavljeno v oklepaj, ker so prek dvojnega premika zapisana razmerja mišljenja ne glede na bivajoče. Pravzaprav prisili Heideggrova v dvojni premik (najprej do ontološke diference, potem pa iz diference do ISTEGA) prav razmerje ali bolje: ne-razmerje med bivajočim in niččem, ne pa razmerje med bitjo in bivajočim. Kajti v ontološki diferenci, diferenci biti in bivajočega, se metafizično distanciranje od ničča ne briše glede na bivajoče, temveč le glede na bit. Diferenca biti in bivajočega s strani bivajočega ni nič drugega kot diferenca njega samega in ničča: nič je s strani bivajočega uzrta bit bivajočega. Ker pa **kot** v: bit kot nič ne more pomeniti **identitete** biti IN ničča, še manj **diference**, seveda pa tudi one ISTOSTI kot raz-pora biti in bivajočega ne, je moralo bivajoče docela odstopiti, da bi mišljenje moglo misliti ISTO kot ISTO biti IN ničča. Da bi mišljenje moglo misliti nič in bit kot enakoizvorna ter da bi nazadnje mišljenje moglo biti mišljenje enakoizvornosti in tako mišljenje **mišljenja** (samega sebe) kot **enakoizvornega** ničču in biti; toda tudi k obema **sopripadajočega**.

V govoru **kot** govoru, v **igri** SEM (v prisotnost: bit) in TJA (v odsotnost: nič kot ne-bit), je mišljenje v razmerju tako do biti kakor do ničča. Ve, da bit (smisel) vznikla le na zastorju ne-biti (ne-smisla) in da zato na tem zastorju tudi ponika. **Hkrati** vznikla in ponika: **lebdi** na zastorju. Zaradi hkratnosti enega in drugega, zaradi igre, je bit lebdeča bit. Se izmika mišljenju in v tem izmikanju (odtegotvanju) mišljenje zato vselej že skuša nič kot ne-bit (ne-smisel). V tej skušnji lebdenja je mišljenje prežeto s tesnobo (WiM: »Jasneje: tesnoba nas pusti lebdeči...«), saj je zajeto v igro kot bolečino, katere skrajnost je smrtna bolečina. Toda prav zaradi **igre**, četudi kot bolečine, to mišljenje: mišljenje lebdečega ali lebdeče mišljenje, ne more nikdar biti **ogroženo** mišljenje. Je mišljenje, ki ne pozna groze.

Kljub temu ga groza čaka. Ne uide ji, dokler je v njem želja po biti sami.

Želja po biti sami je želja, da **bi bili** to, kar **nismo**, da ne bi bili **bivajoče**: stvar. Da ne bi **imeli** telesa. **Da bi bili telo ne glede na bivajoče**. Torej želja po odstranitvi ne le vsega navideznega, ampak videznega sploh. Kajti videzno je vselej že prividno, toda ne navidezno. Je iluzija biti same. Kolikor pa je tudi bit vselej že bit bivajočega (navzočega: videzno prisotnega), le privid same sebe, je želja po biti sami v resnici želja po njeni lastni izgubi, želja po njenem lastnem izostanku. Želja, da bi človek segel izza sebe, človeka tako zadržuje v tem, da je zgolj-človek: človek z grozo zgolj-ničča in njeno slastjo.

Mišljenje biti ne glede na bivajoče ostaja zato želja. Nemogoča želja ali želja nemogočega. Kar želja, kolikor ni uresničena v svojem lastnem odmevu, vselej tudi je; želja je želja, ostaja klic, kolikor je neuslišana želja, ker se je v njeni nezaslišanosti ne da uslišati.

Če pa je mišljenje biti ne glede na bivajoče, če je misleče mišljenje nezaslišna in nemogoča želja, kako je tedaj s pripravo tega mišljenja, s pripravljajočim mišljenjem?

Pripravlajoče mišljenje je priprava želje in na željo. Priprava na to, da biti same ni in ni. Nadomeščanje slutnje z željo. Kot mišljenje razlike biti in bivajočega je pripravljajoče mišljenje ob tem, ko mišljenje biti ne glede na bivajoče ni mišljenje, temveč vselej želja, sploh edino mišljenje. Drugače rečeno: **misлити se da edino iz ontološke difference**. Če je mišljenje mišljenje, potlej je mišljenje biti bivajočega oziroma bivajočega v biti.

Kar pomeni: kakor je mišljenje biti ne glede na bivajoče zgolj želja, tako je mišljenje bivajočega kot tako, čisto ontično mišljenje, le grožnja. Ontične spekulacije ali ontična programiranja niso ontično mišljenje, kakor ontološka interpretacija nikdar ne more postati mišljenje **ISTEGA** iz **ISTEGA** k **ISTEMU**, nikdar ne more biti, kolikor je interpretacija in mišljenje, čista tautologija.

Toda, ker obojega, biti in bivajočega, ni mogoče misliti ob-enom, tudi pripravljajočega mišljenja ni kot takega. Mišljenje ontološke difference je mišljenje le, kolikor je mišljenje prav **iz** te difference, kolikor se po eni strani usmerja k biti sami in po drugi k samemu bivajočemu. Kolikor je hkrati tako brezobzirno kot oziralno mišljenje.

Po svoji brezobzirni plati se mišljenje ontološke difference zaključuje v brezobzirnosti želje, po svoji oziralni plati v preračunavanju odnosov med bolj ali manj, višje ali nižje bivajočim: v metafiziki. Vendar se dokončno ne more prevesiti v nobeno smer. Zato je mišljenje, kolikor **je** mišljenje, nihajoče, lebdeče mišljenje. Nenehno med SEM in TJA. Nenehno med nadomestki.

Heideggrova razdelitev mišljenja na metafizično, pripravljajoče in misleče mišljenje je glede na to približevalna in približna razdelitev; nedokončna, kajti nedokončljiva.

Razmerje med meta-fiziko in fiziko, filozofijo in znanostmi je s tem spremenjeno. Ker je metafizika kot temelj fizike brez temelja, obvisi na kraju tudi fizika. **Ker je breztemeljna filozofija, so breztemeljne tudi znanosti**. Oziroma: so znanosti zmeraj že na istem mestu kot filozofija, ker je filozofija zmeraj že v položaju znanosti. Misliti **ISTO** filozofije **IN** znanosti je zato misliti njuno skupno breztemeljnost. Toda hkrati tudi njuno skupno nenadomestljivost, tj. nenadomestljivost tako prve kot drugotnih znanosti. In čeprav je filozofija v položaju kibernetike še vedno prva znanost, prvotna in prvenstvena znanost ni več.

V breztemeljnosti, ko se **ISTO** znanosti **IN** filozofije, pojava **IN** bista-va, zrcala **IN** izvora »na površini zrcala kaže kot skrivnost, sicer pa ni nič«, si mora vsaka znanost sama programirati svoj temelj. Nenehno. Brez počitka. Vzpostavljati razlike: med pojavom in bistvom, zrcalom in izvorom, med seboj in svojim predmetom. Edino tako premaguje vprašljivost vprašanja, če ni znanost odveč, vprašljivost, ki se premika v Marxovem stavku: »in znanost bi bila odveč, če bi pojavna oblika in bistvo stvari neposredno sovpadala (MEW 25—825)«. Vsa znanost bi bila odveč, če igra z bitjo, če ples s smrtjo ne bi bil vsak hip smrtni ples.

A roža v vrtu?

## 2. PRED ROŽO V VRTU

Nenadomestljivosti meta-fizike ni, kolikor ni nenadomestljiva tudi fizika. In narobe: fizika in njeno izkustvo je tudi metafizično izkustvo: izkustvo razdeljenosti sveta na pojav in bistvo. Vendar je to izkustvo razdeljenosti sveta na pojav in bistvo (eksistenco in esenco), izkustvo vsakršne znanosti, nevsakdanje izkustvo. Kajti vsakdanje izkustvo ne le, da izza

pojavnosti ne išče bistva, ampak se mu stvari sveta sploh ne kažejo v takšni razdeljenosti oziroma razdvojenosti.

V vsakdanjem življenju nam sonce zahaja in pred rožo v vrtu nam ne prihaja na misel, da je to prav **vrtna** roža, kaj šele, da bi iskali njeno bistvo, ali bistvo rože vobče. Iz takšnega vsakdanjega izkustva izhaja, namenoma, tudi Heidegger: »Vsakdanje izkustvo stvari v širšem smislu ni niti objektivirajoče niti neko popredmetovanje. Če npr. sedimo v vrtu in se veselimo cvetočih rož, rože ne napravljamo za objekt, še manj za predmet, tj. za nekaj tematsko predstavljenega.« (PhuTh, str. 42) Skratka: ne nastopamo znanstveno.

S Heideggrovimi besedami že iz predavanj zimskega semestra 1951—52:

»Stojimo izven znanosti. Namesto tega stojimo npr. pred cvetočim drevesom — in drevo stoji pred nami. Nas si stavlja predse. Drevo in mi si drug drugega stavljamo predse, v tem ko drevo stoji tu in mu mi stojimo nasproti. Postavljeni v odnošaj — drug do drugega — drug pred drugega, **smo** drevo in mi. Ob tem predstavljanju torej ne gre za 'predstave', ki bi brenčale po naših glavah. Zaustavimo se tu trenutek, tako kakor če zajamemo sapo pred ali po nekem skoku. Zdaj **smo** namreč skočili, ven iz običajnega območja znanosti in celo, kakor se bo pokazalo, filozofije? In kam smo skočili? Verjetno v brezno? Ne! Raje na neka tla; na neka? Ne! Temveč na tla, na katerih živimo in umrjemo, če se ne motim. Redka stvar ali celo tajinstvena stvar, da bi šele morali skočiti na tla, na katerih pravzaprav stojimo. Če pa je nekaj tako redkega kot ta skok, nekaj nujnega, tedaj se je moralo zgoditi nekaj, kar daje misliti. Vsekakor ostaja, ocenjena znanstveno za najnepomembnejšo stvar na svetu, da je vsakdo izmed nas že stal kdaj nasproti cvetočemu drevesu. Kaj je že s tem? Stavljamo se nasproti drevesu, predenj, in drevo se stavlja pred nas. Kdo tu pravzaprav stoji pred? Drevo ali mi? Ali oboji? Ali nobeden? Mi se tako, kakor smo, ne stavljamo nasproti cvetočemu drevesu zgolj z glavo ali zavestjo in drevo se stavlja pred nas kot ta, ki je on. Ali je drevo celo že predprišlejše kot mi? Se nam je drevo prej stavilo pred, da bi potlej mogli stopiti predenj?«

In dalje:

»Leži travnik v duši kot doživljaj ali razprostrt na zemlji? Je zemlja v naši glavi? Ali stojimo mi na zemlji?«

Hoteli bi odvrniti: čemu tedaj takšna vprašanja o zadevi, o kateri vsakdo po pravici takoj doda, kako je vendarle vsemu svetu povsem jasno, da stoji mo na zemlji in, glede na izbrani primer, nasproti drevesu? Vendar ne ravnamo preneglo s tem dodatkom, ne jemljimo tega povsem jasnega prelahko. Kajti nenadoma vse opustimo, brž ko nam znanosti, fizika, psihologija in filozofija, z znanstveno filozofijo vred, pojasnijo z vso izdatnostjo njihovih dokazov in dokazil, da pravzaprav vendarle ne dojemamo nikakršnega drevesa, temveč dejansko neko praznino, v kateri so tu in tam skopo razpršeni električni naboji, ki z veliko hitrostjo brzijo sem in tja. Ne zadošča, da bi le v znanstveno nezastraženih trenutkih dodajali: seveda stojimo nasproti cvetočemu drevesu, da bi v naslednjem trenutku prav tako samoumevno zagotovili, da je ono mnenje seveda le naivno, ker zaznamlja predznanstveno pojmovanje predmetov. S to zagotovitvijo smo vendarle pristavili nekaj, česar razsežnost komajda zaznamo, namreč to, da imenovane znanosti pravzaprav odločajo o tem, kaj sme na cvetočem drevesu veljati kot dejanskost in kaj ne. Od kod si jemljejo znanosti, ki jim mora ostati izvor njihovega lastnega bistva temen, pooblastilo za takšne sodbe? Od kod si jemljejo znanosti pravico določati nahajališče človeka in se nameščati kot merilo takšnega določanja? To pa se dogaja že, če se tudi le molče sprizadjamo s tem, da je naša stoja nasproti drevesu zgolj predznanstveno menjeni odnošaj do tega, kar tu še imenujemo 'drevo'. V resnici pa smo danes prej naklonjeni temu, da bi odvrgli cvetoče drevo na ljubo menda višjim fizikalnim in fiziološkim spoznanjem.

Če premislimo to, kaj je v tem, da se nam predstavlja cvetoče drevo tako, da se moremo staviti nasproti njemu, tedaj predvsem in končno ne smemo ovreči cvetočega drevesa, temveč ga končno šele pustiti stati tam, kjer stoji. Čemu pravimo 'končno'? Ker ga mišljenje doslej še ni nikdar pustilo stati tam, kjer stoji.« (WhD 18).

Dosedanje mišljenje, tj. tudi samo sebe misleče mišljenje, filozofija, ki je hkrati utemeljevalka znanosti, drevesu ni pustilo in ne dopušča stati tam, kjer stoji. Mu ne dopušča **biti**, kakor tudi roži ne dopušča **biti** roža, soncu **biti** sonce. Filozofsko-znanstveno mišljenje ne dopušča biti nečemu, da bi bilo tam, kjer je in da bi bilo to, kar je.

Ne le drevesu, roži ali soncu, tudi človeku ali njegovemu izkustvu, njegovemu vsakdanjemu izkustvu ne. Človekovo vsakdanje izkustvo je z vidika znanosti in filozofije ponižano na predznanstveno, pred-teoretsko ali pred-filozofsko raven. Ne le ponižano, ampak glede na pravo resničnost znanstvenega ali filozofskega izkustva tudi spodmaknjeno in negirano. Ker svoje stvari ni sposobno dvigniti na raven predmeta ali objekta. Ker tistega, kar sreča, ni sposobno objektivirati oziroma popredmetiti.

Heidegger takšno obnašanje znanosti oziroma filozofije zavrne. V imenu česa?

Skok iz filozofsko-znanstvenega popredmetujoče-objektivirajočega mišljenja je skok na **tla**, na katerih pravzaprav že stojimo, je skok nazaj tja, kjer že **smo**: kjer živimo in umrjemo. So to tla vsakdanjega izkustva? Je treba seskočiti nazaj v vsakdanje izkustvo? Toda ali ne bi bilo tedaj najenostavnejše ostati v njem, ne se pustiti potegniti iz njega? Vztrajati v vsakdanjem izkustvu oziroma v izkustvu vsakdanjosti?

Tu nastopi zagata. Vsakdanje izkustvo je to, kar je in mu zato tudi ni potrebno neko vztrajanje v samem sebi. Ni mu potrebno vztrajanje kot vztrajanje. Potreba po vztrajanju v vsakdanjem izkustvu že zaznamuje nek izstop iz njega. Kliče torej znova po nekem skoku nazaj vanj. Vsakdanje izkustvo pusti drevesu rasti, toda dopuščanje drevesa kot dopuščanje, dopuščanje drevesu biti drevo kot dopuščanje ni zadeva vsakdanjega izkustva. Prav tedaj, ko se spuščamo torej nazaj na tla vsakdanjega izkustva, vsakdanje izkustvo že tudi zapuščamo. To je zanka, ki se ji Heidegger sicer skuša, toda ne more izmakniti.

Besede, da Heidegger namenoma **izhaja** iz vsakdanjega izkustva, je zato jemati dobesedno. Izhaja iz vsakdanjega izkustva in prihaja, sestopa nazaj vanj. Vendar to izhajanje in prihajanje nazaj, izstopanje in sestopanje, ni vsakdanje izkustvo. Prav zato se sploh vsiljuje vprašanje po razmerju med njima.

Kakšno je torej razmerje med vsakdanjim izkustvom in Heideggrovim mišljenjem? Kakšno je razmerje, ne med filozofsko (metafizično)-znanstvenim mišljenjem in mišljenjem ontološke diference, temveč med mišljenjem ontološke diference in vsakdanjim izkustvom? Skratka, ne gre več le za razmerje med filozofijo, pripravljajočim in mislečim mišljenjem, ampak še za dodatno izkustvo: za vsakdanje izkustvo. Tako imamo opravka s četvero izkustev:

1. vsakdanje izkustvo,
2. znanstveno-filozofsko izkustvo,
3. izkustvo pripravljajočega mišljenja in
4. izkustvo mislečega mišljenja.

Če znanstveno-filozofsko izkustvo vsakdanje izkustvo ponižuje, spodnaša in negira, če pripravljajoče mišljenje sestopa nazaj k tlom znanstveno-filozofskega mišljenja, v kakšnem razmerju sta si tedaj to sestopanje in sestopanje k vsakdanjemu izkustvu; in nazadnje, v kakšnem razmerju sta si vsakdanje izkustvo in misleče mišljenje, v katerem se zaustavi sestopanje?



»Če sem svetleči rdečini rože predan v molčečem rekanju in podoživljam rdečnost rože, tedaj ta rdečnost ni niti objekt niti stvar niti predmet, kot je cve-toča roža. Ta stoji v vrtu, niha verjetno v vetru sem in tja. Nasprotno rdečnost rože niti ne stoji v vrtu niti ne more nihati v vetru sem in tja. Kljub temu mislim nanjo in o njej govorim, vtem ko jo imenujem. Je potemtakem mišljenje, in rekanje, ki nikakor niti ne objektivira niti ne popredmetuje?

Apolonov kip v muzeju Olympia morem sicer motriti kot objekt naravoslovnega predstavljanja, morem proučevati marmor fizikalno glede na njegovo težo; morem raziskovati marmor glede na njegove kemične lastnosti. Toda to objektivirajoče mišljenje in govorjenje ne zagleda Apolona, kakor se kaže v svoji lepoti in se v tej prikazuje kot podoba boga.

Kaj pomeni misliti? Če smo pozorni na pravkar razloženo, potem je jasno, da se mišljenje in govorjenje ne izčrpa v teoretično-naravoslovnem predstavljanju in izjavljanju. Mišljenje je nasprotno ravnanje, ki si od tega, kar se vsakokrat kaže in kakor se kaže, pušča dajati tisto, kar mu je reči o prikazujočem. Mišljenje ni nujno predstavljanje nečesa kot objekta. Objektivirajoča sta le naravoslovno mišljenje in govorjenje. Če bi bilo vse mišljenje kot tako že objektivirajoče, tedaj bi ostalo oblikovanje umetniških del nesmiselno, kajti nikdar se nobenemu človeku ne bi moglo kazati, ker bi človek prikazujoče takoj pretvoril in objekt in tako preprečil prikazovanje.« (PhuTh 43).

Mišljenje se torej začneja šele s premikom iz vsakdanjega izkustva, s premikom iz vsakdanjega izkustva rože k njeni rdečini in k lepoti te rdečine, k lepoti razcvetele rože. Šele če dopustimo, da izstopi lepota rože ali drevesa ali umetniškega dela, si v mišljenje pripuščamo tisto, kar se vsakokrat kaže in kakor se kaže, da bi potlej lahko govorili o njem in ga opisovali. To mišljenje se torej premakne iz vsakdanjega izkustva, a ne zato, da bi ga ponižalo in negiralo, temveč zato, da bi se mu izmaknilo tja, od koder šele je mogoč premik nazaj k njemu. Vendar Heidegger teh premikov ne pojasni.

Kar je očitno, je predvsem to, da med izkustvom prikazujočega se, med fenomenalnim izkustvom in vsakdanjim izkustvom ni takšnega razhajanja in nasprotja, kakršno je razhajanje in nasprotje med vsakdanjim in znanstveno-teoretskim izkustvom po eni strani ter po drugi strani med znanstveno-teoretskim in fenomenalnim, tj. tudi umetniškim izkustvom. Niti v vsakdanjem niti v fenomenalnem izkustvu ne poteka popredmetovanje oziroma objektiviranje, kakor poteka v znanstveno-teoretskem izkustvu.

»Toda danes obstaja in raste nevarnost, da se znanstveno-tehnični način mišljenja razširi na vsa področja življenja. S tem se krepi napačni videz, kot da bi bilo vsako mišljenje in govorjenje objektivirajoče.« (PhuTh 45) Napačni videz, kajti »rekanje govora ni nujno izgovarjanje stavkov« o objektih. Govor se v svojem »najlastnejšem rekanju tega, kar se človeku na mnogovrstne načine razodeva in prigovarja, kolikor se, omejujoč se zaradi vladanja objektivirajočega mišljenja, ne zapre temu, kar se kaže (prav tam)«. Če se človek zapre fenomenalnemu izkustvu, pristane na zaporo razodevajočega se in s tem na napačni videz.

Česar pa seveda ni mogoče dokazati, saj bi z dokazovanjem ostali prav v območju onega znanstveno-tehničnega mišljenja, kateremu naj bi se izognili. »Da sta mišljenje in govorjenje le v izvedenem in omejenem smislu objektivirajoča, se nikdar ne da deducirati znanstveno iz dokazov. Lastno bistvo mišljenja in rekanja se da le uvideti v pred-sodkov prostem zagledanju fenomenov.« (prav tam) To je: v enostavnem zagledanju pred vsakršno sodbo, najsi bo pravilno, najsi bo nepravilno.

Enostavno zagledanje in uvidenje sta tisto, kar nas reši pred opredmetovanjem, tj. pred znanstveno-tehničnim mišljenjem. Toda kakšno je razmerje med tem enostavnim zagledanjem in vsakdanjim izkustvom?

Če mišljenje doslej še ni nikdar pustilo drevesu stati tam, kjer stoji, mu vsakdanje izkustvo, čeprav nemiselno, to vendarle dopušča. Ga ne objektivira. Ga ne podredi znanstveno-tehničnemu mišljenju. In vendar: je vsakdanje izkustvo sposobno enostavnega zagledanja in vpogleda?

Vprašanja postanejo še težja, če pritegnemo same objekte znanstveno-tehničnega mišljenja oziroma proizvode znanstveno-tehnične produkcije. Vsakdanje izkustvo namreč tudi letala ne spreminja v objekt. Kakor drevesu pusti rasti tam, kjer raste, tako tudi letalu pusti leteti tam, kjer leti. Drugače rečeno: vsakdanje izkustvo vse, brez razlike, sprejema, kakor se kaže. Znanstveno-tehnične objekte torej na nek način deobjektivira. Jih približa umetniškemu izkustvu. Si tedaj znanstveno-tehnični pogled na svet sploh lahko dokončno podredi vsakdanje izkustvo? Ga lahko izrine?

Vsekakor ga omejuje in zmeraj bolj nadomešča. Vendar ta proces, ki naj bi se po Heideggru morda končal z avtofabrikacijo človeka, tu ni osrednje vprašanje. Osrednje vprašanje je vprašanje, koliko je Heidegger ne le vezan na vsakdanje izkustvo, ampak koliko si lahko z njim pomaga. In nazadnje: je Heideggrov cilj utemeljiti vsakdanje izkustvo, ga znova uveljaviti in »izvedenemu« znanstveno-tehničnemu mišljenju odvzeti na krivičen način osvojene pravice, ga potisniti v kot? Je dejansko njegov namen dvigniti vsakdanje izkustvo na miselno raven? In kaj naj bi tedaj pomenila miselna raven? Oziroma: kaj bi bilo vsakdanje izkustvo, zajeto v misleče mišljenje? Ne bi bilo vsakdanje izkustvo odpravljeno tudi v tem primeru?

### 3. MNOGOZNAČNOST VSAKDANJOSTI

Čeprav vzame Heidegger vsakdanjost za izhodišče že v *Sein und Zeit*, se njegov odnos do vsakdanjosti spreminja hkrati s spreminjanjem interpretacije smisla biti. Kar prav tako že nakazuje naslednji stavek iz *Sein und Zeit*: »Zadostna obmejitev vsakdanjosti more uspeli šele v okviru temeljnega razprtja smisla biti sploh in njegovih možnih pregibov.« Na začetku pa je vsakdanjost oznaka za poprečno »kakor se pač živi«.

»Na izhodišču analize tubiti ravno ne sme biti interpretirana v diferenci nekega določenega eksistiranja, temveč odkrita v svojem indiferentnem najpoprej in najpogosteje. Ta indiferenca vsakdanjosti tubiti **ni nič**, temveč pozitivni fenomenalni značaj tega bivajočega. Iz tega načina biti in nazaj vanj vsakršno eksistiranje je, kakor je. To vsakdanjo indiferenco tubiti imenujemo **poprečnost**. In ker tvori le poprečna vsakdanjost ontično najpoprej tega bivajočega, je v eksplikaciji tubiti zmeraj znova bila in bo **preskočena**.« (SuZ 43)

Skok iz znanstveno-filozofskega izkustva na tla vsakdanjega izkustva kot poprečnega človekovega izkustva je torej potreben zato, da bi se to vsakdanje izkustvo preskočilo in se na ta način lahko začelo s pravo analizo človeka: z eksistencialno analitiko tubiti. Čemu lahko poprečna sedanjost služi za izhodišče le na ta način, da jo preskočimo?

»Poprečne vsakdanjosti tubiti pa ne smemo jemati kot golega 'aspekta'. Tudi v njej in prav v modusu neavtentičnosti je a priori struktura eksistencialitete. Tudi v njej gre tubiti na določen način za njeno bit, do katere se ponaša v modusu poprečne vsakdanjosti in četudi le v modusu bega **pred njo** in **njene** pozabivte.« (SuZ 44)

Vsakdanje izkustvo, čeprav izkustvo biti, je neavtentično izkustvo biti. Človek vsakdanjega izkustva, tj. poprečni človek beži pred bitjo kot bitjo. Jo pozablja. Pozablja njeno razliko do bivajočega, tj. samega sebe pozablja kot nekaj različnega od sicer bivajočega. Vsakdanja indiferenca človeka je tako evidentirana za indiferenco do razlike biti in bivajočega, do ontološke difference.

»Eksistencialna analitika vsakdanjosti ne sme opisovati, kako naj ravnamo z nožem in vilicami. Pokaže naj, kdaj in kako je v osnovi vsakršnega ravnanja z bivajočim, v katerem se zdi, kot da bi bilo ravno le bivajoče, že transcendenca tubiti: v-svetu-bit. Z njo se **dogaja**, čeprav zakrit in najpogosteje nerločen, **zametek** biti bivajočega sploh in sicer tako, da se ta razodeva najpoprej in najpogosteje nerazčlenjeno in vendarle v celoti razumljivo. Pri tem ostane **razlika** biti in bivajočega **kot taka** zakrita. Sam človek se nahaja kot bivajoče med siceršnjim bivajočim.« (Kant 212)

V tej indiferentnosti vsakdanjega izkustva do ontološke diference vlada torej neka ne preveč zastrta dvoznačnost. Vsakdanjost je eksistencial: ena izmed struktur človeka kot eksistence, tj. tu-bit. Ni kategorija, tj. opredelitev biti netubitnostno bivajočega. V vsakdanjosti kot eksistencialu je torej bit tu. Je tu kot pozabljena, a vendarle razumljena. Pa spet ne tako kot v metafiziki (filozofiji), kjer je vse uvrščeno in razčlenjeno v kategorialni sistematiki.

Kljub temu pa obstaja temeljna enakost med vsakodnevnim in metafizičnim izkustvom prav v tem, da se nobeno od teh izkustev na ontološko diferenco izrecno ne ozira, da je ontološka diferenca pozabljena v obeh. Le da je v filozofiji sistem prekrivanja biti izdelan in razčlenjen, medtem ko človek v poprečni vsakdanjosti pozablja na bit kot tako zaradi nujne nenehnega samooskrbovanja in nenehne zaskrbljenosti.

Vsakdanje in znanstveno-filozofsko izkustvo se torej razlikujeta šele znotraj indiferentnosti do ontološke diference. Samo razlikujeta ali tudi nasprotujeta?

Človek vsakdanjega izkustva ne dvomi v stvari okoli sebe. Ima svojo resnico o njih. Resnico poprečja vsakdanjosti. Pri vsakdanjem poprečnem človeku prevladuje neka vsakdanja samoumevna zaupljivost do stvari, s katerimi se vsakodnevno srečuje. Verjame v zaporedje dneva in noči, dežja in sonca itd.

»Po drugi plati pa ne smemo pozabiti, da nikakor ne zadošča sklicevati se na resnico in gotovost vsakdanjega izkustva. Ravno če nosi vsakdanje izkustvo v sebi resnico in to celo neko odlikovano resnico, mora biti ta utemeljena, tj. njen temelj mora biti položen, dopuščen in privzet. To je toliko nujnejše, če se izkaže, da vsakdanje stvari kažejo še neko lice. To delajo že dolgo in to delajo za nas danes na način in v širino, ki ju komajda zapopademo, da ne govorimo o obvladovanju.

Običajni primer: sonce zahaja za hribom, žareč krog s premerom — če zaokrožimo — pol do enega metra. Vse to, kar je to sonce za z njihovo čredo domov s polja vračajočim se pastirjem, zdaj ni treba opisovati. To je dejansko sonce, isto, ki ga pastir znova čaka za drugo jutro. Toda dejansko sonce je zašlo že nekaj minut poprej; kar vidimo, je le z določenim procesom žarenja povzročen videz. Toda tudi ta videz je le videz, kajti 'dejansko' — pravimo — sonce sploh ne zahaja; ne giblje se okrog zemlje, temveč narobe, zemlja okrog sonca. In to sonce spet ni poslednji center vesoljnega sistema; spada v večje sisteme, ki jih danes poznamo kot sisteme rimskih cest in spiralne meglice, ki so takšnega velikostnega reda, nasproti kateremu moramo razsežnost sonca označiti kot majčkeno. In sonce, ki vsak dan vzhaja in zahaja in podarja luč, se zmeraj bolj ohlaja; naša zemlja bi morala, da bi obdržala enako toploto, prihajati zmeraj bližje k njemu, namesto tega se giblje proč od sonca; to hiti nasproti katastrofi, seveda v 'časovnih razdobjih', v primerjavi s katerimi ne pomeni nekaj tisočletij človeške zgodovine na zemlji niti sekunde.

Katero je tedaj dejansko sonce? Katera stvar je prava — sonce pastirjev ali sonce astrofizikov? Ali pa je vprašanje postavljeno napačno in če je, zakaj? Kako naj odločimo o tem? Ob tem je očitno nujno vedeti, kaj je stvar in kaj pomeni stvar-skost in kako se določa resnica stvari. K tem vprašanjem ne moreta ničesar sporočiti ne pastir ne astrofizik, nobeden ne more in mu ni treba vprašanja niti postaviti, da bi bila neposredno tista, ki sta.

Nek drug primer: Angleški fizik in astronom Eddington pripoveduje o svoji mizi in pravi, da ima vsaka stvar te vrste, miza, stol itd. dvojnika. Miza številka 1 je od otroštva dalje poznana miza. Miza številka 2 je 'znanstvena'

miza'. Ta znanstvena miza, tj. miza, ki jo v njeni stvarskosti določa znanost, po današnji atomski fiziki ne obstaja iz lesa, marveč v največjem delu iz praznega prostora; v tem prostoru so tu in tam raztreseni električni naboji, ki z veliko hitrostjo brzijo sem in tja. Katera je tedaj prava miza? Številka 1 ali številka 2; ali sta pravi obe? V smislu katere resnice? Katera resnica posreduje med obema? Tedaj bi morala biti neka tretja, v odnosu do katere sta na svoj način vselej pravi številka 1 in številka 2 ter predstavljata pregiba resnice. Tu se ne moremo rešiti na običajno utrto pot, da bi rekli: kar je bilo navedeno o znanstveni mizi številka 2 in spiralni meglici in umirajočem soncu, so le nazori in teorije fizike. Temu je treba odgovoriti: na tej fiziki temeljijo naše orjaške elektrarne, letala, radio in televizija, celotna tehnika, ki je zemljo in človeka spremenila bolj, kot pa sluti. To so dejstva, nikakršni nazori, ki bi jih zastopali nekakšni 'življenju oddaljeni' raziskovalci. Bi bila znanost tedaj lahko še 'bliže življenju'? Menim, da je že tako blizu, da nas stiska. Prej bi rabili pravo oddaljenost življenju, da bi že enkrat dosegli odmaknjenost, iz katere bi premerili, kaj se dogaja z nami ljudmi.« (FD 9—11)

S temi, pri Heideggru sicer ne pogosto nahajanimi enostavnimi besedami, je v celoti razgrnjeno Heideggrovo izhodišče glede na vsakdanje in znanstveno izkustvo. Zato tudi navedba neskrjanega, nepovzetega teksta. Temelj Heideggrovega izhodišča: resnica vsakdanjega izkustva je izhodiščna, toda resnica znanstveno-tehničnega sveta in izkustva zato ni nič manj prava in dejanska. Prisotni sta obe resnici. Človek živi z obema hkrati. Stvari, s katerimi se srečuje, imajo dva obraza.

Značilnost Heideggrovega vpraševanja tu, kakor tudi sicer, ni: kateri obraz je pravi, kateri pa napačen, temveč: kaj je tisto, kar nosi oba obraza. Kaj je tisto isto, kar omogoča tako prvi kakor drugi obraz? Katera je tista resnica, ki omogoča tako resnico vsakdanjega kot resnico znanstveno-tehničnega izkustva?

Ce vsakdanje izkustvo ni vzdržalo samo v sebi, če se ob njem namešča znanstveno-tehnično izkustvo, tedaj nezadostna ni samo resnica le-tega, ampak je nezadostna tudi resnica vsakdanjega izkustva. Tla, na katerih živimo in umrjemo, niso niti vsakdanja tla niti tla znanstveno-tehničnega sveta. So pa tla. So tla razlike med nami in siceršnjim bivajočim: najsi bo vsakdanjim najsi bo nevsakdanjim bivajočim znanstveno-tehničnega sveta. Tla, kjer živimo in umrjemo, kjer smo kot ljudje, ne nahajamo v nikakršnem območju bivajočega. Človekova bit ni niti bit vsakdanjega niti enostavno bit nevsakdanjega bivajočega. Po drugi plati pa tudi **bit** vsakdanjega ali pa nevsakdanjega bivajočega ni istovetna z enim ali drugim bivajočim. Oziroma, človek sam, kot bivajoče, ki mu gre za njegovo bit, ni istoveten s to svojo bitjo.

Človek, kakršen se vidi iz svojega vsakdanjega izkustva ali iz znanstveno-tehničnega izkustva, ni človek tistih tal, na katerih živi in umrje kot človek. S teh tal je v razliki s seboj kot vsakdanjim poprečnim človekom, pa tudi s seboj kot človekom znanstveno-tehničnega sveta. Je v razliki s tistim človekom, ki je indiferenten do te razlike. Je v diferenci s tistim načinom biti, iz katere je človek indiferenten do difference med tem načinom biti in bitjo človeka kot tako. S tistim načinom biti oziroma, kolikor sta tu v isti vlogi tako vsakdanje kot znanstveno-tehnično izkustvo, s tistima načinoma biti, ki sta v svojih resnicah le pregiba resnice biti kot take.

Razlika človeka kot bivajočega, ki mu gre za njegovo bit, razlika človeka kot tu-bitu in netubitnostno bivajočega, nazadnje razlika biti in bivajočega, tj. ontološka diferenca, je potemtaken vselej že tudi diferenca med resnico biti kot take in njenimi pregibi. Resnica ontološke difference mora biti zato tudi resnica vsakdanjega in znanstveno-tehničnega načina biti, mora biti ona tretja ali bolje, ona **prva resnica** glede na resnico vsakdanjega izkustva po eni plati in glede na resnico znan-

stveno-tehničnega izkustva po drugi plati. Je torej resnica, ki je pristopna le v njej primernem izkustvu: »iz izkustva mišljenja«. Iz izkustva, ki ni le nevsakdanje izkustvo, ampak tudi redko izkustvo: »Malo jih je dovolj izkušenih v razliki med učenim predmetom in mišljeno zadevo.« (ED 9) Prav tako pa je malo tistih, ki bi bili dovolj izkušeni v razliki med zadevo mišljenja in zadevami vsakdanjega izkustva.

Kolikor pa je resnica razlike biti in bivajočega nosilna resnica po eni plati resnice vsakdanjega sveta, po drugi pa resnice znanstveno-tehničnega sveta, je ta resnica tudi nosilna resnica razlike med tema dvema svetovoma, tj. med njunima resnicama. Toda v kakšni zvezi naj bi bila razlika med bitjo in bivajočim z vprašanjem: ali kroži sonce okrog zemlje ali se zemlja vrti okrog svoje osi?

Skratka: v kakšni zvezi naj bi bila razlika med bitjo in bivajočim s premikom k novoveški znanosti? V čem je presečišče ontološke difference in kopernikanske revolucije?

Tine Hribar

# DIGRAF

(O marginama Lefebvreova čitanja Lenjina)

»Izgovoreno se dađe objasniti samo putem govora, stoga se govor u tom smislu ne da objasniti« (L. Wittgenstein: *Philosophische Grammatik*, S. 40).

»Ali govor zahvaća i u moj život. A »govor« je biće koje se sastoji od raznorodnih dijelova, i način kako on zahvaća je beskonačno raznovrstan« (Isto, S. 66).

»The proteiform graph itself is a polyhedron of scripture... Closer inspection of the *border* *e* *a* *u* would reveal a multiplicity of personalities inflicted on the document... In fact, under the closed eyes of the inspectors the traits featuring the *chiaroscuro* coalesce, their contrarities eliminated, in one stable somebody...« (Joyce. *Finnegans Wake*, p. 107.)

## I. MEDUTEKST

Pišući o Marxu u svojoj knjizi »Otudenje«, namijenjenoj anglosaksonskom čitateljskom krugu, B. Ollman počinje s problemom koji nijednome marksologu nije stran, premda ga je malo njih izrekom formuliralo:

»Najgora ograda s kojom se suočavaju svi čitatelji Marxa je njegova naročita upotreba riječi. Vilfredo Pareto nam nudi klasičnu formulaciju toga problema kad tvrdi da su Marxove riječi poput šišmiša: u njima se dađe vidjeti i ptice i miševе. Ovo je najdublja primjedba koja je ikada stavljena o našoj temi.« (»Alienation«, Cambridge, 1971., str. 3).

Ovaj Pareto-Ollmanov citat uvodi nas u našu temu. Nije problem samo Marxova naročita uporaba riječi, i ne svodi se pitanje o riječima, tekstu, čitanju, razumijevanju samo na razumljivost i jednoznačnost. Naprotiv. Time smo pitanje tek dotakli.

Tekstualnost, čitanje, jezik. Ako nas nedavne zgode mišljenja navode da ih smjestimo u prelom koji se otvara s Heideggerom, ne bi nam smjelo promaći da oni nose gibanje što se začelo mnogo ranije.

Teško je ne vidjeti incidenciju ovoga trojega na Marxa i marksizam. Moglo bi se pisati Marxovu intelektualnu biografiju u terminima tekstualnosti, pratiti dokumente njegove postojane djelatnosti čitanja/pisanja. Uz »originalna« djela stotine stranica izvadaka s kritičkim bilješkama, čitanja-polemike koja nije uvijek bila upravljana »situacijom«, premda bi teško bilo poreći da ne nosi biljeg izvanjskosti nesvodljive na unutarnju misaonu evoluciju.

Na početku, dizertacija o Epikuru s bilježnicama izvadaka.

Onda, »Kritika Hegelove filozofije državnoga prava«, (1843) za koju talijanski marksisti tvrde da znači radjanje Marxove metodologije, tkivo bilješki iz kojih se naznačuju obrisi nove znanosti povijesti. Za »Kritikom« će uslijediti »Prilog«, »Ekonomsko-filozofski rukopisi«.

Slijedeće opsežno čitanje: Stirnerov »Jedini i njegovo vlasništvo«. Marx će u »Njemačkoj ideologiji« iznijeti rezultate ovoga trećeg po redu čitanja na nekoliko stotina stranica.

U istom razdoblju nastat će »Uvod« u »Njemačku ideologiju«, nešto kasnije »Komunistički manifest«.

Druga serija čitanja obuhvatit će političku ekonomiju. Počam od bilješki koje čine prvi dio »Ekonomsko-filozofskih rukopisa«, preko pripremljenih radova za »Kapital« pa do monumentalnih »Teorija o višku vrijednosti«.

Konačno, načela svoje kasne vizije socijalizma Marx će izložiti na marginama političkog programa potpisanoga u Gothi.

Svaki originalni opus prati kao sjena ogromni rad čitanja. Stvari, međutim, nisu nipošto jednostavne. Čitajući, Marx je uvijek već drugdje, u drugome tekstu. Čitanje Epikura smješteno je u kontekst mladohegelovstva, čitanje Hegela u kontekst Feuerbachove kritike, ali i dalje, čitanje Stirnera već je ukotvljeno u projekt povijesne znanosti. Samo što ovo drugdje nije tako udobno i jednosmisleno smješteno u kontekst. Prije, ono dovodi do pucanja i abrazije »konteksta«, čini da iz sukoba čitanoga teksta i prividnoga mjesta interpretacije izroni proces koji oboje artikulira kao međutekstovnost, gibanje i potvrdu razlike u otvorenome polju. Tako će čitanje Epikura, iako smješteno u novohegelovstvo, već ukazivat izvan njega, tako će čitanje Hegela iz konteksta Feuerbacha razgrađivati »utjecaj« Feuerbachov: »digraf«, tekst pisan s »dvije ruke«, za koji nam možda nedostaje ključ.

Ako su filozofijski problemi izlaganja Marxa počam od čitanja koja je obavljao znatni, retorički su problemi, da ih uvjetno tako nazovemo, još znatniji. Kako razlikovati čitanje u uskom smislu, interpretaciju, kritiku i polemiku? Kako uspoređivati Marxov odnos spram Prodhonovog teksta s odnosom spram Stirnerova ili Ricardova? Dva niza pitanja međusobno se ulančavaju.

Toliko o Marxu, ako se marksizam ispostavlja u sto godina svoga opstojanja kao odnos spram Marxova teksta, formula o čijoj ispravnosti svjedoče brutalnom jednostavnošću činjenice vezane uz otkriće »Ranih radova« i uz izdavanje »Nacrta za kritiku političke ekonomije/skica«, to ne znači da je svaki zahvat u drugu vrstu štiva bio jednom za svagda isključen. Dva imena tu stoje kao putokaz, dvije zbirke bilježnica, jedna pisana u izgnanstvu, druga u zatvoru: Lenjin sa svojim čitanjem Hegela i Gramsci s čitanjem Crocea.

S uvidom u ključnu ulogu što su je u povijesti marksizma imala »čitanja«, preuzimanja, tumačenja, polemike, javlja se i svijest o paradoksu koji karakterizira ovu povijest. Sve do nedavno, naime, marksizam kao da nije obraćao pažnju na procese koji su ga proizveli, koji čine zbiljsku potku njegovog iskazivanja. Pažnja je bila usmerena na naučavanje, doktrinu, korpus, a ne na njegovu zbiljsku genezu, bila je zabavljena mišlju a ne njezinim nastajanjem, istraživala je misaone sveze a ne diskurzivne spletove i strategije čitanja/pisanja.

Dogodilo se da u teoriju čitanja i tumačenja razvijale filozofije koje s marksizmom nisu imale neposrednih dodira. Ni Marx, ni Lenjin, ni Gramsci nisu razradili (diskurzivne) pretpostavke svojih uvida, nisu eksplicitno naznačili načela čitanja i tumačenja, raskrili gibanje tekst(ov)a koje je nosilo njihovu misao. Trebalo je proći dosta vremena, čitavo jedno razdoblje pritajenosti, da bi se postavila pitanja koja će se jednoga dana možda pokazati odlučujućima.

Trebalo bi istraživati mehanizme ove pritajenosti na tlu koje je za svako razmišljanje o tekstu simptomatsko, naime na tlu estetike. Navlastiti tjesnaci marksističke estetike, poteškoće da se raspravljanju o umjetnosti dade marksistički lik, jesu znak koji otkriva potiskivanje problematike teksta u marksizmu. U svakom slučaju, ostajemo suočeni s paradoksalnom situacijom da je marksizam sve do nedavno šutio o svojim tekstovnim pretpostavkama.

Osim toga, dogodilo se da su se u marksizmu izmiješale dvije različite, katkad dispartatne tendencije čitanja: s jedne strane, kritička, dekonstruktivna »čitanja« u punom smislu riječi (Marxovo čitanje filozofije i ekonomije. Lenjinovo i Gramscijevo čitanje i Marxa i Hegela i Crocea), s druge strane, interpretacije koje, tumačeći marksističku »misao« zanemarivahu operacije koje su je proizvele, dogmatska kodiranja smisla i biti.

Tako je tekstualitet bio, u ovoj drugoj tendenciji, dvostruko potisnut:

prvo, pri samom konstituiranju marksizma nije bila eksplicitno na djelu svijest o načinu toga konstituiranja; kako već rekosmo, ni Marx, ni Lenjin nam nisu ostavili opis vlastite diskurzivne strategije.

drugo, interpreti su ovo odsuće pretvorili u metodologijsko načelo i izlagali Marxa i Lenjina ne samo počam od rezultata, već brišući sve što nije »rezultat«, što nije originalna, autorska, stvaralačka misao.

Odatle potreba da se ponovi putanju. Ne više da se samo obnovi trenutak u kome originalna marksistička misao izranja na pozadini njemačkog idealizma i engleske političke ekonomije, već da se pređe stazu što u cik-caku, s prelomima i mnoštvom zavoja ocrtava zbiljski raspored tekstovnih operacija koje su Marx, Lenjin, Gramsci poduzimali, ocrtava artikulaciju nekoliko raznorodnih tekstova i isprepletenost njihovih mreža. Isto tako, treba preći misaone dokumente koji svjedoče o nemogućnosti kasnijih interpretata da čitaju ove artikulacije, da vide proces koji približava i rastavlja, prate pomake granice između tekstova, stajališta, kontekstova, raspršenja<sup>1</sup>.

Pretpostaviti je da će ovaj prolazak kroz »digraf« marksističkih tekstova označiti ujedno vraćanje svega onoga što su linearna, klasična tumačenja potiskivala, odbacivala, brisala.<sup>1</sup>

## II. PRI/BILJEŠKE

»Površina i površinsko je ono svakodnevno, ono što se čuje kad se razgovara s ljudima, što se vidi u njihovu životu. Ne započinjite ponovno promašenu pustolovinu filozofa — Nietzschea, Heideggera, Bachelarda, pjesnika koji su mislili da su proroci, Freuda, čija se metoda mijenja u tehniku i patafiziku«. (Henri Lefebvre: *Le langage et la société*, Gallimard, str. 375).

»U ovim uvjetima, oslobađanje označitelja u odnosu na označeno postaje društvenom činjenicom. Hoće li jedni iskliznuti izvan drugih? Hoće li svaki od njih lebdjeti na svojoj strani? To bi bio kraj kulture, kraj uljudbe. Slijedilo bi brzo raspadanje same društvene prakse. Ako se bude produbljivao razmak između označitelja i označenih, mogli bismo se naći u bolesnoj situaciji, pred navlastitom društvenom bolešću.« (isto, str. 156).

### (1) Lefebvreov Lenjin

Između mnogih čitanja Lenjinovih izabiremo jedno od najpotpunijih, najstručnijih i najzanimljivijih, Lefebvreov »Uvod« u Lenjinove filozofijske bilježnice izdane djelomično pod naslovom »Cahiers sur la dialectique de Hegel«. »Uvod« je nastao tridesetih godina našeg stoljeća u New Yorku.

Ovaj tekst izabiremo iz više razloga. Prije svega, on se odnosi na jedno čitanje značajno u povijesti marksizma, teorijski i politički, na Lenjinovo čitanje Hegela. Odnos Lenjin-Hegel, smješten vremenski u sretno i donedavno neponovljeno razdoblje u kome je koincidirao teorijski napredak i praktički preokret zanimljiv je za povijest filozofije (razmede idealizam/materijalizam, problemi dovršenja spekulativne filozofije), za odnos filozofije i politike, za povijest radničkoga pokreta. Osim toga, on je ostao zabilježen u »obliku« koji nas ovdje upravo



najviše zaokuplja — bilješke koje čine i prate čitanje, geneza u dokumentarnom stanju kao bilježenje, upisivanje traga i međutekst. Zatim, Lefebvreov uvod pristupa toj dokumentaciji iz navlastite perspektive u kojoj se susreću neke od temeljnih značajki cijelog europskog filozofiranja. Lefebvre hoće tumačenje koje će biti na filozofijskoj razini, i ostvaruje ga, hoće tumačenje koje hoće biti vjerno izvoru i čini sve da ga ostvari. Utoliko će nam biti značajne bifurkacije, cijepanja tekst(ov)a. Naravno da se ne radi ovdje o ortodoksnosti ili neortodoksnosti Lefebvreova čitanja, nego o navlastitim tekstovnim konfiguracijama, o diagramatici triju tekstova, Hegelova, Lenjinova i Lefebvreova. Ne vjerujemo da se »sadržaj« ovdje dade odvojiti od procesa pisanja-bilježenja-čitanja. Skripturalni procesi ispostavljaju polja isključenja, brisanja, potiskivanja i tako tek fundiraju ono iskazano (»Mišljenje je učinak nemišljenoga«) i stoga se naše zanimanje mora okrenuti rubovima manifestno napisanoga, da bi u marginalnome potražilo trag izočnoga koje se preko svoga otsuča upisuje u tekst. Vidjet ćemo hoće li naše čitanje Lefebvrea potvrditi ove postavke.

X X X

Što se tiče polazišta, Lefebvre je otvoren i eksplicitan:

»Sve što proklamira nadmoćnog jednoga dijela nad totalitetom (stroj radi stroja, umjetnost radi umjetnosti, znanost radi znanosti, osjetilnost radi sebe same, itd.) ukazuje na otuđenje i njegove 'moderne' oblike.

Jedinstvo jedinke i društva, čovjekovo prisvajanje prirode i vlastite prirode definira Totalnoga Čovjeka.

Već smo inzistirali na ovoj formuli koja nije metafora. Totalni Čovjek je onaj koji je 'sve' koji posjeduje, zahvaća i upotrebljuje cijelu prirodu, biologijsku 'danost' koja je u njemu (tijelo, nagon) — koji od toga čini svoju prirodu, podižući ga na razinu duha, tj. ljudske biti, bistrovidnosti, slobode. Ljudski je totalitet ostajao raspršenje, protuslovlje, otuđenje. On će doseći svoje jedinstvo, tj. čovjekovu istinu, njegovu ozbiljnu bit«. (Str. 132—33) (2).

Lefebvreov program izlaganja Lenjinova odnosa spram Hegela određen je pretpostavkama sadržanim u ovim tvrdnjama.

istina prirode i povijesti je totalni čovjek. Totalni ovdje upućuje na dimenziju sinteze, zajedničke uključenosti, organizma — čovjek cjelina je cjelina bića, on jeste sve.

posve u skladu s time ovo »jeste«-sve određuje se kao posjedovanje i preradba-prisvajanje. Sinteza proždire drugotnost, ili je barem prisvaja i tako se ispostavlja kao cjelina.

prirodni moment — tijelo i nagon — na neki je način »u« čovjeku. Trebalo bi razmišljati o značenju ovoga »u«. Tijelo, Lefebvre smješta, izvanjskost samu u njenim vezama s materijalnom raznovrsnošću bića, »u« totalnog čovjeka. Odakle ova nova unutarnost tijela? Koje sile obaviše ovo preseljenje, koje nije uspijevalo niti najzagriženijim metafizikama unutarnosti? Odakle ova ponovno pronađena, ili možda jednostavno izfabulirana intimnost tijela, odakle mogućnost da se tijelo u-ključi u »Totalnog Čovjeka«?

»Totalni Čovjek« koje jest sve i posjeduje sve uzdiže prirodu »u« sebi na razinu ljudske biti, bistrovidnosti i slobode, a konačno, ljudska bit definirana je kao duh.

Time je Totalni Čovjek (duh koji je prisvojio i interiorizirao tijelo, zahvaljujući nepoznatom mehanizmu o kome Lefebvre ne kaže niti riječi), izišao iz stanja

- a) raspršenosti
- b) protuslovlja i
- c) otuđenja.

Za Lefebvrea, raspršenje i protuslovlje koincidira, u najmanju ruku djelomično, s otuđenjem. Što je protuslovno otuđeno je, Razotuđenje zahtijeva brisanje protuslovlja, povratak raspršenih djelova u ljudsku istinu. Ljudska istina, ljudska bit koja je duh, jeste, kaže Lefebvre, jedinstvo.

Posebno je važno uočiti, izdvojiti i zadržati u pamćenju ovo dovođenje otuđenja u vezu s protuslovljem. Kako je otuđenost stanje iz kojeg Totalni Čovjek mora izići, proizlazi da je i protuslovlje samo privremena »situacija«, nužno, razumno i prolazno zlo, zaobilaznica u razvitku ljudske biti.

Lefebvre inzistira na tomu da njegov Totalni Čovjek »nije metafora«. Izraz nije shvaćen u prenesenom, već u izvornom značenju, on je Izvorno Značenje samo. Jer, kad bi »Totalni Čovjek« bila metafora, postojao bi jedan drugi izvorni smisao kojeg bi izraz »Totalni Čovjek« samo nepotpuno prenosio. Lefebvreova tvrdnja o doslovnosti izraza smješta ga tamo kud on već pripada, u domenu izvora, iskona, prvotnosti.

Lefebvre ne problematizira svoje vlastito odbijanje metafore, ne postavlja pitanje o tomu zašto je nužno inzistirati na izvornosti smisla i značenja. Kao i čitavo njegovo govorenje, ovaj retoričko-filozofijski zahvat prelazi kao nešto samorazumljivo. On ponavlja klasičnu gestu zapadne filozofije, odbacivanje prenešenog, metaforičkog u ime izvora i izvornog bez pitanja, bez promišljanja. Njegov Totalni Čovjek, duh koji prisvaja i posjeduje, uzdižući tijelo na razinu lucidnosti i slobode nasljeđuje cijelo bogatstvo filozofske baštine, a s njime i povlasticu da ne bude označen metaforom: staru povlasticu iskona.

Kako izlagati Lenjina počam od tvrdnji

- a) da je protuslovlje srodno, blisko, možda identično, s otuđenjem;
- b) da je čovjek Totalni Čovjek, a ovaj da je duh, lucidnost i sloboda;
- c) da čovjek koji je duh uzdiže prirodu »u« sebi na duhovnu razinu?

Lefebvre uspijeva izgraditi koherentan, dosljedan i zatvoren sustav tumačenja Lenjinovih bilješki koji je u razumnoj mjeri u skladu s tim tvrdnjama. Već sam taj uspjeh zaslužuje pažnju i podrobnu analizu.

## (2) »Pojam otkriva u bitku bit«

Lefebvreovo tumačenje Lenjina odnosi se prvenstveno na njegovo čitanje Hegela. Tri teksta se međusobno interpretiraju. Prvi, najopsežniji, tekst Hegelove »Logičke znanosti«, vraća se fragmentiran i obilježan biljezima Lenjinova čitanja. Čak i tako izlomljen, on ima svoga autora i pripada cjelini jedne knjige. S Lenjinovim tekstom je teže: ne da se točno ustanoviti što je tu. Što je »komentar«, što je Lenjinovo vlastito mišljenje, što je originalna parafraza? Ili su pojmovi komentara, originalne misli, parafraze, prekruti za ovaj slučaj? Izgleda kao da Lenjin-autor nestaje pred spregom dviju tekstova. To naravno ne znači da se Lenjina ne da prepoznati i identificirati kao pisca ove ili one bilješke, da se njegovo mišljenje ne vraća preko lomova i stranputica, već znači prije to da ga se identificirati može jedino preko tog vraćanja

i u njemu: da se briše i iskršava, vraća se u kruženju (svoga i Hegelova) pisanja. Treći tekst, Lefebvreov, s jasno određenim autorom i smislom hoće pojasniti dva prethodna teksta. On bi da doznači Hegelu njegovo mjesto i Lenjinu njegovo, pokušaj koji mora učiniti svako čitanje »Bilježnica«. Ne samo to, treba ih smjestiti u to mjesto, prikovati tekst za njegov smisao. Samo što se Lefebvreov pokušaj nadaje kao uvod. I on hoće uvesti u Lenjinovo čitanje, hoće biti posrednik koji se diskretno povlači kad su se stranke našle na ugovorenom mjestu. Kad je čitanje »Uvoda« završeno, čitatelj se nalazi licem u lice s Lenjinom, prisutnost autora je zajamčena, osigurana tihim poslom posrednika koji je postao suvišan.

Odnos triju tekstova već se na prvi pogled pokazuje kao složen. Daljnje čitanje pokazat će da je još složeniji nego što nam se čini.

Ali i ono što se samo čini je bitno, kaže Hegel. Čitamo Lenjina:

»Istina bitka je bit«. Tako glasi prva rečenica, koja zvuči skroz idealistički, mistično. Ali odmah za tim počinje, ako tako možemo reći, svjež povjetarac. »Bitak je ono neposredno«. Ukoliko znanje hoće spoznati što je bitak o sebi i za sebe, on ne **ostaje** (NB) pri neposrednome i njegovim odredbama, već **prodire** (NB) kroz njega (dringt durch dasselbe hindurch) s pretpostavkom da i za ovog bitka postoji nešto drugo nego što je bitak sam, da ova pozadina tvori istinu bitka.« (L 103/99)

Prekidamo ovdje navod iz bilješki uz drugu knjigu »Logičke znanosti«. Uz Hegelov tekst stoji Lenjinova primjedba »spoznajna teorija«.

Lenjin spacionira i popračuje s jednim »NB« riječi »ne ostaje« i »prodire«. Spoznaja jest dakle, za Hegela, a možda (ili dijelom) i za Lenjina, prodor. Spoznaja prodire iza bitka, kroz bitak, dringt hindurch. Ako rečenica, da je istina bitka bit, zvuči metafizički, ostatak teksta ne zvuči ili barem zvuči u manjoj mjeri.

Zbog čega?

Jer izraz »istina« u značenju u kome Hegel upotrebljava katkad tu riječ, naime da je neko biće istina nekog drugog, nosi sobom nedvojbenu metafizičku konotaciju. Taj nam izraz ne pomaže niti da odredimo što je istina, niti da odredimo dva člana koje povezuje — on jednostavno ukazuje na prvenstvo, prednost jednog bića pred drugim. Ako kažem da je bit istina bitka time sam samo doznačio biti ontologijski i spoznajni rang nečeg višeg u odnosu na bitak, i naznačio sam da je bitak na ovaj ili onaj način proizišao iz biti.

Nasuprot tomu, tvrdnja da znanje prodire kroz bitak da bi dospjelo do biti ne uključuje samo tezu o primatu jednog ili drugog. Ono opisuje jedan postupak, jedno gibanje: znanje prodire kroz bitak, probija se kroz neposredno.

Ostaje dakle teza (osvježavajuća, kaže Lenjin) da je put znanja prodor kroz neposredno.

Nije gotovo niti potrebno reći da je time odbačeno poimanje znanja kao neposrednog uvida u predmet. Znanje nije uvid, nije zahvaćanja predmeta nego put do biti, točnije prodor.

Neposrednost treba razbiti i probiti.

To je, međutim, tek početak. Treba pokazati uvjete znajućega prodora, pokazati mogućnost i način znanja. Bit će potrebno razračunati se s Kantom koji, kako ga vidi Hegel, niječe mogućnost prodora do biti i osuđuje znanje ne razinu neposrednosti. Ali bit će potrebno udaljiti se i od Hegela, doznačiti formuli »znanje prodire kroz neposredno« sadržaj koji će istodobno opisivati stvarni postupak znanosti, sadržati neke neznanstvene, filozofijske odrednice o tomu kako se taj postupak uključuje u druge prakse.

Poteškoće koje će se javiti su ogromne. S jedne strane, Lenjin ne raspolaže izgrađenom teorijom znanosti i znanstvenih djelatnosti, s druge strane, znanstveni materijal koji mu stoji pri ruci, a odnosi se na mehanizme spoznavanja, je ograničen na psihofiziologiju, i to u stadiju u kome se ona nalazila početkom stoljeća. Izgrađenoj spekulativnoj teoriji o spoznaji Lenjin može suprotstaviti samo fragmente znanstvenih uvida i on se mora zadovoljiti time ako ne želi pasti u teoriju po kojoj svaki djelić materije već raspolaže rudimentom onog što će kasnije biti spoznaja. Posljedica tog stanja stvari bit će bilješka kao što je »ljudsko znanje jednako m o z a k čovjekov, najviši produkt te iste prirode«, fragmenti koje treba reinterpetirati polazeći od cijelog lanca tekstova radikalne drugačije naravi. Treba pokazati naime, da su te fragmentalne bilješke ustvari najhegelijanskiji Lenjinovi tekstovi, i da je u njima Lenjin podlegao iskušenju da jednostavnu shemu duha koji iz sebe proizvodi objekt preokrene i prepriča u vidu isto tako jednostavne psihofiziologijske sheme da predmeti proizvode spoznaju (»Život rađa mozak. U mozgu čovjekovu odražava se priroda«). Time će se tek pojasniti Lenjinov odnos spram Hegela u području pitanja o spoznaji i istini.

Pogledajmo što o tome piše Lefebvre. Cijelo jedno poglavlje njegova uvoda nosi naslov »Teorija istine«.

Lefebvre počinje tvrdnjom da je hegelijanska teorija istine jedna od čvornih točki (njegova) sistema. Hegel, kaže on, dominira dogmatiskim načinom gledanja koji poznaje samo »da« ili samo »ne«. On isto tako prevladava i liberalni eklektizam koji uvijek završava kompromisom.

Hegel, jednom rječju, hoće zahvatiti svekoliki ljudski napor, cjelokupno ljudsko nastojanje prema istini. On je uspio pokazati, kaže dalje Lefebvre, da »tapkanja i pogreške misli ne proizlaze iz protuslovlja u misli, (već) imaju svoj izvor u razvitku misli i čitave civilizacije«, kako to pokazuje, prema njemu, Hegelova »Fenomenologija duha«.

Odmah zatim (str. 55) on kaže da se teze, »na istoj razini misli, međusobno pretpostavljaju i vode do više razine«.

Obje ove tvrdnje su značajne utoliko što pretpostavljaju vrlo specifično čitanje Hegela. Prosječnom čitatelju Hegelove »Logike« bilo bi vrlo teško pretpostaviti da suprotnosti u koje se samo sapliće ili raspliće misao, nisu misaona protuslovlja, već da su rezultat cijele povijesti civilizacije, štoviše, da upravo Hegel sam vjeruje u to da su misaona protuslovlja rezultat opće povijesti.

Da bi čovjek došao do takve tvrdnje potrebno je poznavati ne »Logiku«, već tumačenje »Fenomenologije« koje je cvalo u Francuskoj upravo u doba kad Lefebvre u New Yorku piše »Uvod«. Neprilika s tim tumačenjem jest da ono projicira rezultate posthegelijanskih napora u Hegelovu filozofiju. Zahvaljujući ovom mehanizmu unazadne projekcije dospjela je izrazito marksistička teza da su misaona protuslovlja na neki način određena (potpuno, djelomično, postrance) poviješću civilizacije, natrag u Hegelov tekst.

Lefebvre prividno ne inzistira na svojoj tvrdnji, ali ga ona sprečava do uoči i izdvoji u Lenjinovu tumačenju uprave ovaj moment izvanjske određenosti misaonih protuslovlja i da ga protumači kao karakteristično marksistički doprinos razumijevanju protuslovlja.

Nastavljamo.

Istina je za Hegela, po Lefebvru, jedinstvenu dvoga, subjekta i objekta. Štoviše, objekt je moment subjekta, uključen u njega. Hegel,

»usavršava dakle staru pretpostavku koja potječe od Platona«, naime, da je bitak isto što i spoznaja. (Lefebvre ne precizira gdje se tu pretpostavku dađe naći u Platonovim djelima kako ih danas posjedujemo).

Nasuprot Hegelu, materijalistička dijalektika utemeljuje spoznaju u praxisu (»to jest, u jedinstvu prirode i kolektivnog ljudskog subjekta«). Spoznaja je proces.

Lefebvre iznosi nekoliko važnih teza, ključnih za razumijevanje njegova odnosa spram Lenjinovih bilješki:

1) Spoznaja »postaje lažna čim se učvršćuje (fige) i izolira«.

2) »Priroda je totalitet koji se kreće. I svaki predmet je i sam čitav u nastajanju, koji prima »Zusammenhang« sudjelujući u njemu što su vidjeli stoici, kasnije Leibniz. Spoznaja je sama predmet (un objet) u svemiru, jedna cjelina koja se kreće, koja preko prakse prima u sebe (reçoit) totalitet svijeta«.

3) Spoznaja je »kao i svaki pojedini predmet (objet) konačna, ali ipak izražava i »simbolizira« čitav svijet.

Zaključak: istina opstoji kao pokret i kao (samo)prevladavanje, svaka već gotova istina »treba biti zanijekana, inače prestaje biti istinitom«. Kretanje spoznaje-istine počinje s konkretnim činom, počinje s neposrednošću, s praktičnim dodirom subjekta i objekta, »na određenoj točki povijesti i prirode, s određenim tehničkim i ideologijskim materijalom«. I Lefebvre citira Hegela: istina je uvijek konkretna.

Prije nego li se vratimo na čitanje Lenjinova teksta, stavit ćemo slijedeću primjedbu: I Hegel i Lenjin govore o neposrednosti, kroz koju se spoznaja probija. Međutim, Lefebvre zanemaruje metaforu probija, koju je Lenjin oslobodio u Hegelovu tekstu, i radije započinje izlaganje spoznaje jednom mitskom Neposrednom Situacijom, mitskim neposrednopraktičkim dodirom subjekta i objekta od koje onda započinje kretanje istine, koja je konkretna, ne zato što reproducira konkretnu zbilju već upravo zato što kreće iz te mitske konkretne situacije. Ni Lenjin ni Hegel ne misle konkretnost spoznaje na tom modelu, naprotiv za Hegela (mjestimice i za Lenjina) je neposredna spoznaja najapstraktnija.

Spoznaja počinje uvijek u konkretnoj praktičnoj situaciji, ali i ta je situacija određena, artikulirana mrežom odnosa. Ne radi se samo o tehničkom i ideologijskom »materijalu« (Lefebvre stavlja u pogon tehnički mit zapadne filozofije za koju je djelovanje jednostavan odnos djelatnog subjekta i prirode-i-povijesti kao golog materijala), već o tome da je praktički dodir »subjekta« i »objekta« uronjen u tehnički, društveni i smisaoni kontekst koji sam djeluje i sudjeluje, tako da je svaka neposrednost situacije uvijek već metaforička, već proizvedena, već »povijesna« i strukturirana. Zanemariti ovu dimenziju znači brkati prirodu i povijest, vraćajući povijesnu znanost i filozofiju povijesti na mitologiju prvobitnosti i neposrednosti iz kojih se onda postepeno i linearno razvijaju sve složenije i složenije situacije. To isto vrijedi i za spoznaju:

»Spoznaja se tako prezentira kao isprepleteni skup kretanja koje kod pojedinca idu od osjeta do pojma, u svakoj znanosti od činjenica do zakona i do teorija, u ljudskome društvu od primitivnih predodžbi punih nesvjesnog antropomorfizma do razrađenih kategorija. Ovi pokreti teže da se međusobno uvjetuju, da ponovno pronađu totalitet koji u svakom trenutku tvori ljudsku spoznaju« (63).

Po Lefebvreovom naziranju znanstvena spoznaja se razvija pravocrtno od »činjenice« do »zakona« i »teorije«. Posao stvaranja hipoteza, cijela problematika proizvođenja činjenice u eksperimentu i nje-

zinog uključivanja u teorijski splet, sve je to izbrisano, zaboravljeno, potisnuto, kako bi povijest znanosti bila usklađena s pojednostavljenom shemom činjenica-zakon-teorija. Lenjin je vidio mnogo dalje kad je inzistirao na tome da kretanje spoznaje ide u cik caku, praksa-teorija-opet praksa-ponovno teorija.

Vratimo se zato Lenjinovu tekstu.

Lefebvre uspoređuje Hegelovu i Lenjinovu obradu pitanja o spoznaji i vidi bitnu značajku Lenjinovog naziranja u isticanju prakse kao izvora spoznaje. Praksu kao kriterij spoznaje Lefebvre gotovo ne spominje, iako je kod Lenjina naglasak možda prije na ovome drugome. To, međutim, nije ni izdaleka sve. Reći da je uvođenje pojma prakse bitna razlika između Lenjinove i Hegelove koncepcije spoznaje znači predvidjeti osnovni momenat, naime da kod Hegela ne postoji ustvari teorijska spoznaja u njenom klasičnom obliku.

Hegel je uvjeren i to stoji na bezbroj mjesta u njegovim djelima, od predgovora »Fenomenologiji duha« nadalje, da je problem spoznaje pogrešno postavljen, kao da su subjekt i objekt nešto različito i da taj problem treba ne riješiti, već razriješiti u identitetu subjekta i objekta. Duh koji sam sebe spoznaje odstranjujući-asimilirajući svoje drugo je Hegelov odgovor na cijelu, po njegovu sudu iluzornu, problematiku spoznaje.

Lenjinov prvi posao nije stoga da uvodi pojam prakse, već da obnovi problematiku spoznaje, izdvajajući iz Hegelova teksta one dje-love koje je moguće protumačiti kao da se odnose na taj problem:

»Hegelova logika ne smije se primjenjivati u njenom danom obliku, ne treba je uzeti (»brat«) kao danost. Iz nje treba izabrati (»vybrat«) logičke (gnoseološkijske) nijanse, očistivši ih od mistike ideja: to je još velik posao« (L. 249/25).

Kontrast između preuzimanja i izabiranja, »brat i vybrat«, je odlučan. Problematika spoznaja sadržana je kod Hegela u »nijansama«. Ali nijanse su upravo stvar dijalektike, reći će Lenjin. Čitati Hegela dijalektički znači i oslobađati nijanse i to upravo logičkoggnoseološkijske.

Zbog čega i čemu?

Prvo, jer područje dijalektike nije toliko priroda koliko spoznaja prirode. Dijalektika se ne smije nametati znanostima u njihovom pro-učavanju prirode, ali je treba primjeniti u interpretaciji znanosti. Dakle, treba izabrati ne ontološkijske i kozmološkijske temeljne tonove (jer je ustrojstvo prirode prije svega stvar znanosti), već gnoseološkijske »nijan-se«.

Drugo, jer je Hegel zaobišavši problematiku spoznaje, ujedno osigurao sebi načelo o pojmovnoj, misaonoj, duhovnoj naravi bića. Shvativši spoznaju kao prisvajanje i sintezu predmeta od strane mišljenja on je odabrao previše lagodno rješenje. Problematika spoznaje, ako se ispravno postavi (počam od teze o primatu bića pred mišljenjem), uvo-di prelom, pukotinu u ovu duhovnu sintezu. Ona prividno vodi ispod Hegelove razine, natrag u sedamnaesto stoljeće, ali ustvari služi da bi se razbilo sintetičko jedinstvo, da bi se razbila unutarnjost i samopri-suće mišljenja i njegova mitskog nosioca Duha.

Inzistirajmo na ovoj drugoj točki.

Problematika spoznaje unosi rascjep, »razdvajanje jednog« i tako razbija prividnu puninu:

»Idealist zamazuje pukotinu (»ščel«) koja vodi k materijalizmu« (str. 268/271), ono stoji u jednom drugom kontekstu (3). Radi se o tome da se obnovi pukotina, ras-koļ, da se tako unese dvoje gdje je bilo

Jedno, Duh i Istina. Riziko: pad u dualizam. Ulog: sudbina materijalizma, sudbina izvanjskosti. Citamo dalje:

»Izvan, to je materijalizam. Unutar: idealizam« (nastavak).

Raskol apsolutnog znanja vodi do izvanjskosti materije, ali je potrebno osigurati da ovaj raskol bude pokretan i suptilan, da izbjegne zamkama u koje je spekulativna dijalektika znala uhvatiti Kanta ili Descartesa.

Prije svega, Lenjin misli suprotnost između spoznaje i njenog predmeta kao suprotnost unutar materije u gibanju, kao lokalni raskol, u kojemu dvije strane nisu nipošto simetrične, već predmet zadržava svoje prvenstvo u odnosu na subjekt.

Zatim, on određuje spoznaju kao procesualni odraz, koji nema kriterij istinitosti izvan samog procesa (kao što je htio Kant, čiji kritički projekt Hegel, po Lenjinu, s pravom kritizira), već u kruženju teorija-praksa, u procesu samome. Izvanjskost predmeta i unutarnost kriterija je Lenjinov prvi odgovor Hegelu.

O svemu tome kod Lefebvrea nema niti riječi. On inzistira na približavanju predmetu, kao da bi to približavanje trebalo voditi konačnom stapanju predmeta i znanja o predmetu, dakle natrag u jedinstvo spekulativne dijalektike. Dok Lenjin govori o raskolu, pukotini i izvanjskosti, Lefebvre govori o totalitetu.

Međutim, treba priznati da Lenjin također drži da se spoznaja približava predmetu, samo što tu

1. približavanje predmetu ne znači izjednačavanje, već približavanje točnoj spoznaji. Spoznavanje ne izlazi iz sebe da bi se stopilo s predmetom, već re-producira predmet u svojem vlastitom području. »Obuhvatiti prirodu« kod njega znači »otlikati« je što ispravnije.

2. spoznaja se ne razvija linearno, ne »odražava« kao što odražava ogledalo.

3. spoznaja prerađuje bitak da bi se probila do biti.

Istaći ćemo ovdje metaforu koju je Lenjin oslobodio iz Hegelova teksta, metaforu mreže.

Hegel govori u predgovoru »Logike« o raznovrstnosti prirode iz koje se djelovanjem i spoznavanjem izdvajaju čvrste točke kao čvorovi u mreži. Lenjin će poopćiti ovu usputnu primjedbu:

»Pred čovjekom je mreža prirodnih pojava. Nagonski čovjek, divljak je, izdvaja se iz prirode. Svjesni čovjek izdvaja, kategorije su stupnjevi izdvajanja tj. spoznaje svijeta, čvrste točke u mreži koji pomažu da se ona sazna i da se njome ovlada« (L. 67/63).

Metafora mreže nije tipična hegelijanska metafora, kao što je npr. metafora kruga. U »Logici« ona se pojavljuje slučajno i ne ponavlja se. Za Lenjina ona posjeduje važnost utoliko što

pluralizira čvorove, sprečava da se spoznaja shvati kao usredsređena na jedinstveno Središte i Iskon

pokazuje da napredak u spoznaji nije jednostavno nagomilavanje, već da je naprotiv zgušnjavanje i kompliciranje mreže, ujedno sugerira na koji način sve složenija spoznaja sve potpunije odslikava zbilju

sugerira složeni sastav približavanja i r a z d v a j a n j a, što metafora kruga ne uspijeva, osim u pluralu, dodir krugova, ilustrira ono što Lenjin naziva »svestranost« odnosa, što bismo danas nazvali nadodređenost i polivalentnost.

Ono što je za Hegela bila slučajna i površna slika, kod Lenjina je metodologijsko načelo:

»Linije koje se stiču i razilaze: krugovi koji se dodiruju; Knotenpunkt: čovjekova praksa i praksa čovjekove povijesti

(kriterij/praksa—=) poklapanje jedne od beskonačnih strana realnoga)

Ovi Knotenpunkte predstavljaju jedinstvo protuslovnoga, kada se bitak i nebitak, kao iščezavajući momenti poklapaju načas u danim momentima kretanja (= tehnike, povijesti etc.).«

Mreža pokazuje kako koincidiraju spoznaja i spoznato, a da se ne izjednače i ne utope u totalitetu i u njegovu središtu (ono što je za Lefebvrea Totalni Čovjek). Mreža raspršava spoznaju i istodobno je održava na okupu, ona omogućuje da se »logos« misli u svom zaboravljenom značenju veze i odnosa, kao ono što spaja i razdvaja istodobno.

Ovakvo naziranje na spoznaju nije protuhelijansko. Ono prolazi mimo Hegela, trgajući iz njegova teksta slike, metafore, naputke, integrirajući ih u lanac materijalističkog čitanja.

Tako će metafora mreže biti nadopunjena:

»Rijeka i kapi u toj rijeci. Položaj svake kapi, njezin odnos spram drugih, njezina veza s drugima. pravac, njezinog gibanja, brzina, linija kretanja — ravna, zakrivljena okrugla, etc. — gore, dolje. Zbroj gibanja, Pojmovi kao proračuni (učeti) pojedinih strana gibanja, pojedinih kapi (stvari), pojedinih struja etc. Ovo je približno slika svijeta po Hegelovoj Logici, — naravno, minus dragi bog i apsolut« (L. 122/118).

Lenjin govori tu o Hegelovoj slici svijeta, samo što niti ta slika svijeta nije jednoznačna, niti je to uistinu Hegelova slika svijeta. To je viđenje stvari koje je izgulilo autora.

Putem, u procesu čitanja.

Lenjin će obnoviti problematiku »beskonačnosti« spoznaje, samo što će to biti beskonačnost beskonačno fine mreže, razgranavanja in indefinitum. Ovo pomicanje znanja prema sve brojnijim, artikuliranim i podrobnijim sustavima objašnjenja označit će on u jedanaestoj »crti« dijalektike obratom koji izgleda i kao parodija i kao ispravak Hegela:

»od pojave k biti i od manje dublje biti k dubljoj biti«.

Hijerarhija biti, od pličina k dubinama, ne upućuje na najdublju bit, konačnu bit koja bi bila temelj svim ostalima, manje dubokima. Tako čitati Lenjina značilo bi ići ispod razine Hegelove i promašiti Lenjinovu bilješku. Ići od manje duboke biti k dubljoj znači ići od mreže s manjim brojem čvorova k mreži s većim brojem, znači vezati čvorove, a ne sondirati teren.

»Priroda je i konkretna i apstraktna, i pojava i bit, i momenat i odnos. Ljudski su pojmovi subjektivni u svojoj apstraktnosti, otrgnutosti, ali su objektivni u cjelini, u procesu, u ukupnosti, u tendenciji u izvoru« (180).

Proces, tendencija, ukupnost zamjenjuju uvid i bit.

Treba stoga čitati zajedno metaforu proboja i metaforu mreže: probiti neposredno da bi se spoznala bit ne znači prodreti kroz pojavu do njenog izvora ili središta, već prodreti kroz neizdiferencirano, izdvajajući, cjepajući, analizirajući, da bi se pojavila mreža, splet bića i događaja.

Kako izgleda, dakle, ta procesna mreža, koji zakoni je organiziraju i koja gibanja, koji događaji zamjenjuju, kao čvorovi, dominirajuće središte hegelijanskog kruga krugova?

Pitanje o spoznaji vodi do pitanja o spoznatome. Pratili smo Lenjinove postupke: obnovu preloma i raskola koji unosi problematika spoznaje, tumačenje spoznaje kao poklapanja, kao procesa koji cijepa i primjerava, dvije ključne nehegelijanske metafore, prodor i mreža. Bilo bi potrebno učiniti dvoje. Reinterpretirati sva ostala mjesta o spoznaji, mjesta koja padaju katkad u mehanicizam i fiziologizam, ali koja pogledom na ključne filozofijske Lenjinove postupke izgledaju drugačije, s druge strane, izložiti, unutar odnosa Hegel-Lenjin-Lefebvre narav dijalektičkog procesa i njegovo ustrojstvo.



Ostavit ćemo prvi zadatak po strani, i prijeći na drugi.

Primijetit ćemo samo da se Lefebvreovo tumačenje Lenjinovih bilješki o spoznaji pokazalo kao dominirano sintezom i Totalitetom, praćeno pojmovima kao što je »simboliziranje« i »težnja prema cjelini«. Lefebvre izbjegava reći da Lenjin, obnavljajući problematiku spoznaje, unosi rascjep u Duh. Nagadamo zašto: za Lefebrea, kao i za Hegela, rascjep, pukotina je znak otuđenja, a ne način opstojanja bića. Lefebvre se boji, s pravom, pada u dualizam, i stoga radije inzistira na nerascjepljenom jedinstvu i snalazi se s hijerarhijom Cjelina (manje cjeline unutar velikog totaliteta prirode) koje odražavaju i simboliziraju jedna drugu.

Odakle ta težnja da se ukine rascjep, težnja koju Lenjin opisuje kao idealističku, kod filozofa koji hoće biti dosljedni marksist kao što je to Lefebvre, kod filozofa koji, u najgorim mogućim okolnostima, 1935. godine hoće rehabilitirati Lenjinove »Filozofijske bilježnice«? Možemo samo nagadati, čitajući rubove Lefebvreova »Uvoda«, tražeći ono marginalno, emarginirano, potisnuto dijalektike totaliteta.

### (3) Sukob, sile i tendencije

Treba li ukloniti protuslovlje?

Je li protuslovlje, to znači unutarnji sukob, nespojivost oznaka, cijepanje jednog na dvoje, slučajna, povijesno-prolazna odredba bića, ili je ona ono što prethodi biću kao biću, puls koji kiđa unaprijed cjelinu i jedinstvo, udarajući u svim bićima i svakom biću?

Jesu li sile koje djeluju u stvarima po prirodi nespojive, ili je moć sinteze, sila atrakcije koja obitava totalitet svijeta ipak jača od razdora?

Koicidiraju li protuslovlja u povijesti s otuđenjem, razbijenošću ljudskog opstanka ili je povijest uvijek već dinamički strukturirana, to će reći isprespjecana i čak ispostavljena sukobima i sukobljenošću?

Lefebvre se koleba između alternativa:

»Svaka je djelatnost i svaka svijest već bila protuslovna, jer obuhvaća sudar s prirodom kao i sudaranja među društvenim grupama i klasama« (str. 21).

Međutim, protuslovlje se ne zapaža najprije u zbilji već u svijesti i mišljenju. Treba dakle shvatiti da su stvari same protuslovne:

»I Hegel stalno ponavlja (što Lenjin potcrtava) da je sve što jest protuslovno, da je dijalektika objektivna ...« (26).

Međutim, tvrdnja da su sva bića protuslovna ima svojih slabih strana. Ona prije svega traži da se protuslovlje definira dovoljno široko da bi se njime mogla obuhvatiti sva bića. Lefebvre to niti ne pokušava. Zatim, filozofija je uvijek darivala povlasticu istinitoga bitka Jedinstvu i Cjelini. Kako onda reći da je protuslovlje univerzalno, istinito i definitivno?

S gledišta totaliteta, protuslovlje je privremeno.

Ova privremenost koicidira za Lefebrea s povijesnošću. Protuslovlje dakle, kaže on, nije povijesno proizvedeno, ali ima svoj kraj u povijesti.

Lefebvre čini još jedan korak. Ako je protiv izričitog slova Lenjinova reći da će protuslovlja jednom nestati, onda je moguće uvijek o d g o d i t i taj nestanak, a da se time protuslovlje ne prizna kao konačni način bitka sviju bića.

Citamo: »Protuslovlje je dakle zbiljko u samim stvarima. Ono nije pojmovno prenošenje gibanja; ono nije niti ograničen i provizoran izraz stvari, rezultat nepotpune i djelomične analize. Bit zbiljskih odnošenja jeste da su oni odnosi, ali kao borba i sukob. Članovi (odnosa) i odnosi shvaćeni su ne kao vječni već kao gibljivi«.

Ovo je klasična formulacija načela da protuslovlje pripada samim stvarima. Lefebvre naravno ne ide dotle da kaže da su stvari ispostavljene preko protuslovlja, da konflikt prethodi svojim članovima i strukturira ih. Međutim, on pristaje uz formulaciju da je protuslovlje zbiljsko u samim stvarima. Ovdje onda stvari preuzima u svoje ruke Totalitet:

»Ove formulacije nisu apologija protuslovlja, rastrganosti i apsurd«.

Odjednom, protuslovlje je izjednačeno, ili barem tijesno spojeno, s rastrganošću i apsurdom. Hegel. I to Hegel iz »Fenomenologije duha«, Hegel iz kritike novovjekovne svijesti, rastrgane religioznošću, subjektivnošću i praznom čežnjom. U tom kontekstu protuslovlje je, po Hegelu, doživljeno kao rastrganost i besmisao, što još uvijek ne znači, usprkos nekim tekstovima, da ono ujedno i jest rastrganost i besmisao. Lefebvre tako hegelijanizira pitanje protuslovlja, puštajući da ontologijsko i logičko određenje dobije čovjekolik izgled. I odjednom, protuslovlje završava na razini (ljudske) povijesti:

»Marksizam vidi u klasnoj borbi posljednji oblik borbi koje okrvavljaju biološku prirodu, posljednju varijantu objektivnog protuslovlja, varijantu koju treba prevladati. Nije plodno protuslovlje već pokret« (35).

Protuslovlje se pokazuje kao nužno zlo. Borbama koje okrvavljaju biologijsku prirodu treba stati na kraj. Što je još neobičnije u okviru marksističke teorije povijesti, Lefebvre promatra klasnu borbu kao oblik borbe unutar biologijske prirode. Ostanimo, međutim, po strani ove nastranosti pera i čitajmo dalje:

»A pokret implicira ujedno jedinstvo/identičnost i protuslovlje: identičnost koja se uspostavlja na višoj razini, protuslovlje koje se uvijek iznova rađa u identičnosti. Protuslovlje kao takvo ne da se trpjeti«.

Lefebvre prelazi sve izrazitije na domenu svijesti. Protuslovlje i identitet prelaze jedno u drugo, ravnopravno. Samo, vrijednosni je naglasak na identitetu, kao što je bio gotovo u cijeloj filozofiji. Protuslovlje se ne da trpjeti, treba ga ukinuti po svaku cijenu:

»Protuslovlja su u borbi i pokretu sve dok ne budu prevladavši sama sebe.

Život nekog bića ili nekog duha ne sastoji se u tome da se bude rastrgan protuslovljem, već u tome da se protuslovlje premosti, da se bude pri sebi nakon što se pobjedilo zbiljske elemente protuslovlja«.

Bitak kao bitak-pri-sebi, prisebnost; Lefebvre oživljava velike vrijednosti njemačkog idealizma. Život nije jednostavni identitet, već prisvajanje i brisanje drugotnosti, Aufhebung protuslovlja.

Dakle, ili rastrganost u protuslovlju ili prisebnost. Duh se odlučuje za ovo drugo:

»Tako postupa cjelokupno čovječanstvo promatramo kao otvoreni totalitet, kao duh. Protuslovlje je kao takvo razorno; ono je stvaralačko ukoliko obvezuje da se nađe rješenje i prevladavanje. Treći termin, rješenje, je obogaćeni i oslobođeni identitet, osvojen na višoj razini«.

I dalje smo na terenu njemačkog idealizma gdje duh fingira kao oslobođeni identitet, kao Selbst koji je subjekt, cjelina i bogatstvo-sloboda samo. Protuslovlje je epohalni provizorij unutar vladavine slobodnog identiteta:

»Život je prevladavanje samo. Protuslovlje se stalno pojavljuje u životu. Ono postojano treba biti pobjeđeno.« (36).

Protuslovlje je privremeno, ne u tom smislu što bi ono iščezlo jednom zauvijek, već u tom smislu da je zadatak duha da ga stalno pobjeđuje, da stalno osvaja identitet. Time Lefebvre preokreće tezu o univerzalnosti protuslovlja: protuslovlje je univerzalno, ali kao nužno

zlo, vrijednosna zapreka koju se uklanja u sintezi, u prisebnosti i totalitetu. Jedinstvo će pobijediti.

Potvrdu za ovakvo čitanje Lenjina dalo bi se naći u bilješkama. »Stvar kao zbroj i jedinstvo suprotnosti«, kaže Lenjin. Ili dalje: »Ukratko se dijalektika može odrediti kao učenje o jedinstvu suprotnosti.« Ove su formulacije dobro poznate. Obično ih se tumači tako da bi dijalektika polazila od suprotnosti i iznalazila njihovo jedinstvo. Onkraj igranja s primjerima, ovo tumačenje je u skladu s Lefebvreovim čitanjem. Postoji, dakle, u Lenjina težnja da se dijalektika razmatra kao disciplina sinteze koja ima za svoj predmet jedinstvo koje nadilazi i ukida suprotnosti. Isticanje ove, izrazito hegelijanske težnje, zajedničko je i tzv. dijalektičko-materialističkim i humanističkim čitanjima Lenjina.

Međutim, iscrpljuje li ta težnja, taj tekstovni trend, uistinu ono što Lenjin ima za reći o protuslovlju? Završava li Lenjin u Hegelu?

Možemo li na to pitanje odgovoriti potvrdno, Lenjinove bilješke naći će se ponovno zaronjene u ocean »Logike«.

Tražimo dalje:

1. Lenjin nigdje ne određuje izrijeком što bi to bilo protuslovlje. Međutim, njegove bilješke dadu naslutiti klizanje, pomak smisla u odnosu na Hegela. Dok je kod Hegela protuslovlje u prvom redu misaono, spekulativno, onto-LOGIČKO protuslovlje, kod Lenjina je ono smješteno u bića i time je ujedno promjenilo narav.

Kad Lenjin govori o protuslovlju on stavlja naglasak ne toliko na logičku inkompatibilnost, na misaono neslaganje koliko na sukob. Čitajući bilješke, sve se više pitamo po čemu se uopće daje govoriti o pravom protuslovlju, u čemu leži misaona nespojivost u odredbama. Provjerimo—

»protuslovne sile i tendencije u svakoj pojavi« (radi se očito o suprotnim silama)

»u sebi protuslovne tendencije i strane u toj stvari« (opet konflikt tendencija prije nego li logička nemogućnost)

»borba respective razvijanje tih suprotnosti, protuslovlje tendencija itd.«

»identitet suprotnosti«, itd.

Lenjin redefinira protuslovlje kao unutarnji sukob.

Time je problematika »protuslovlja« istrgnuta ispod jurisdikcije logike i prenesena drugdje. Protuslovlje postaje sukob sila, sraz tendencija.

2. Lenjin specificira ovaj sukob. Negdje se radi o sukobu dviju obilježja, dviju »strana«, negdje o sukobu dviju težnji ili sila, negdje o logičkoj nespojivosti, negdje o jednostavnoj drugotnosti, negdje o nejednakosti. Time »protuslovlje« kao jedinstveni pojam biva zamijenjeno artikulacijama koje su svaki puta navlastite i koje treba proučiti odvojeno. Tu leži filozofijski smisao »konkretnosti«. Konkretno protuslovlje ne znači primjena načela protuslovlja na pojedinačni primjer, već određeni, singularni, specifični, sklop sukoba. Hegelovo projiciranje jednostavnog protuslovlja iz logike na ontogenetski i ontologijski proces je ovdje barem u naznaci prevladano.

I tzv. dijalektičkomaterialistička i humanistička interpretacija izbjegavaju o b a ova postupka.

3. Lenjin drži da je sukob univerzalni način ispostavljanja bića. Protuslovlje se ne razrješava u ideji ili totalitetu, naprotiv, ono c i j e p a bića i suprotstavlja sile.

Tek sada možemo postaviti pitanje o statusu jedinstva i cjeline. »Jedinstvo suprotnosti« očigledno ne znači vrijednosno povlaštenu sintezu. Prije će biti riječ o metodologijskom načelu da svako biće treba misliti kao neko jedno ispresjecano suprotnim tendencijama, unaprijed-već-rascjepljeno:

»Razdvajanje jednog i spoznaja njegovih protuslovnih djelova je bit dijalektike«.

Dakle, jedinstvo analize i sinteze, ali tako da razdvajanje posjeduje prednost. Time je preokrenuta Hegelova logika, i oslobođeno protuslovlje, ali kao uvijek-već-specificirani sukob, kao uvijek-već-određeno cijepanje jednog na dvoje.

Kod Lefebvrea sukob (koji on, naravno, svodi na »protuslovlje«) je provizorij, dok je sinteza i cjelina konačni cilj. Čitajmo Lenjina:

»Jedinstvo (podudaranje identitet, poklapanje) suprotnosti je uvjetno, privremeno, prolazno, relativno. Borba suprotnosti koja se uzajmično isključuju je apsolutna...« (K pitanje dijalektike).

Ovo, naravno nije Lenjinova definitivna formulacija, jer nikad ni jedna njegova formulacija nije definitivna. Ovo je samo najčišća formulacija druge tendencije Lenjinova mišljenja, za koju držimo da je prevladna, tendencije koja u suprotnosti vidi onaj protustav koji postavlja bića, a u identitetu, provizorij i ono postavljeno.

Samo suprotstavljanje, međutim, apsolutnog i relativnog, još spada u domenu metafizike. Vratit ćemo se na ovo kasnije.

Za sada pročitajmo još jedanput Lenjinovu tvrdnju:

likovi Istoga- jedinstvo, podudaranje, identitet, poklapanje, ono što je klasična filozofija uključivši Hegela i uključujući Lefebvrea mislila kao slobodno i bogato življenje bića, samo su uvjetovani i prolazni.

a) jedinstvo, Unum, jest nešto proizvedeno iz mnoštva, iz broja, iz raznovrsnosti i suprotnosti

b) podudaranje, ono što je kao coincidentio i kao adaequatio određivao apsolut bića i spoznaje (biće kao podudaranje suprotnog i spoznaja kao podudaranje mišljenja/bića) je samo nešto izvedeno, i valja jedino u određenom sklopu i po specifičnim okolnostima:

»S određenog stajališta i pod određenim uvjetima opće je pojedinačno, pojedinačno je opće«. Naglasak je uvijek na određenosti i na uvjetima.

Lenjin se u svom kratkom tekstu sukobio s težnjom filozofije k apsolutnoj sintezi (4). Iz Hegela je iščupao pojam protuslovlja, pomaknuo ga u pravcu pojma sukoba i suprotnosti (vratio »Widerspruch« na »Gegensatz«), specificirao ga u upotrebi i univerzalizirao u načelu.

Nijednu od tih operacija Lefebvre ne bilježi. Naprotiv, on ublažava. Tamo gdje Lenjin piše o »borbi sadržaja i oblika«, Lefebvre govori o »odnosima i uzajamnom djelovanju sadržaja i oblika«. Treba odstraniti borbu s mjesta onog apsolutnog.

Međutim, ako suprotstavljanje i sukob nisu istovjetni s otuđenjem i ako nisu prolaznopovijesne tvorbe nego uvijek-već rasprostrta omrežavanja bića u diferencijaciji i cijepanju, kako onda misliti ostale pojmove-pokretače Hegelove logike? Drugim riječima: za Lenjina, ili barem u nekim njegovim bilješkama, sukob biva shvaćen kao »apsolut« (naravno u izvedenom i možda ironičnom smislu), koji organizira pulziranje, dijeljenje i artikulaciju bića. Međutim, pojam sukoba i protuslovlja ucrtan je kod Hegela u čitav sustav ideja, pojmova, postupaka koji svi zajedno tvore kruženje spekulativne dijalektike. Nije moguće izdvojiti samo jedan pojam i osloboditi ga, odnosno podmetnuti mu

nešto drugačije značenje. Prije ili kasnije ostali pojmovi vratit će ga u stari kolosijek.

Stoga će Lenjin morati predložiti drugačiju mrežu pojmova i metafora.

Završit ćemo i ovaj odjeljak primjedbama. Postoje pokušaji da se Lenjina filozofijski spašava (i odbacuje) tvrdnjom, da je njegova »zasluga« što je od dijalektike učinio metodologiju revolucije, drugim riječima, što je dao dijalektici praktičnopolitičku dimenziju. Ova teza:

a) likvidira Lenjinov teorijski napor kritike i prečitavanja (u smislu prerade i preinačivanja) dijalektike

b) zaobilazi makar i najmanju Lenjinovu teorijsku originalnost nasuprot Hegelu

c) sužava »dijalektiku« na metodologiju revolucije

d) unosi brkanje teorije i politike i tako

d1) srezava teoriju na neposrednu oruđe politike, na nastavak politike drugim sredstvima, zamagljujući njezinu realnu političku ulogu, naime djelovanje na području »ideja«, u intelektualnoj i moralnoj sferi kako bi rekao Gramsci

d2) ontologizira politiku, ili radije, podmeće Lenjinu ontologiziranje politike, neposredno stapanje političke prakse s filozofijom, zaobilazeći artikulaciju koja povezuje jedno i drugo

e) blokira daljnje istraživanje i Lenjinove teorijske djelatnosti i njegove prakse kao revolucionara.

Vidjeli smo da Lenjinove bilješke niti na koji način ne dopuštaju ovakvo pojednostavljivanje i da su njihovi pravi problemi smješteni ne na političkoj već upravo na teorijskoj i tekstovnoj razini.

S druge strane, hegelijaniziranje Lenjina u onom što se htjelo zvati dijalektičkim materijalizmom javlja se upravo kao simptom nemogućnosti da se Lenjina čita, čak pola stoljeća nakon njegova smrti, da ga se čita u složenom omrežju njegove filozofijske gigantomanije s Hegelom. (3).

#### (4) »totalitet = (kao neka) rasuta potpunost«

Problematika sukoba sila i tendencija, protuslovlja kao ritma koji razbija, vezuje i ponovo rastavlja bića da bi ih tako ispostavio u proces, ne da se misliti izvan Hegela, u isušenom ozračju pozitivističkih (mehanicističkih) konstrukcija. Međutim, upravo je način ove ne-izvanjskosti u odnosu spram Hegela ono što nas u najvećoj mjeri zaokuplja: ne-izvanjskost naime nije jednostavna unutarnost, tijesno pripadanje. Naprotiv, Lenjin, radeći »unutar« Hegelova teksta, ili radije na njemu, unosi distancu i razliku, proizvodi drugi tekst unutar teksta koji ovom prvom nije ni posve pripadan ni posve stran. Vidjeli smo kako pitanje protuslovlja dobiva kod njega značenje koje se tek u nekim točkama poklapa s onim što je Hegel mislio pod tim naslovom. Pokušat ćemo sumarno pokazati postojanje slične distance i kod nekoliko drugih ključnih pojmova/metafora ne bismo li naznačili pravac Lenjinovog rada, točnije onaj pravac njegova rada koji najjače izdvaja bilješke toliko fragmentarne da imaju samo karakter naznaka i da cijela razrada, koliko god bila potrebna, kod Lenjina nedostaje.

Lenjin započinje čitanje prvog poglavlja »Logike« bilješkom uz značajnu Hegelovu rečenicu o posredovanju i neposrednome. Hegel govori o tomu da je u njegovu doba pitanje o tomu je li početak znanosti nešto posredovano ili neposredno zadobilo na važnosti, ali da ono samo nema dubljeg smisla utoliko što je ionako sve što jest i po-

sredovano i neposredno. Lenjin će istrgnuti iz konteksta prvu polovicu rečenice i onda je komentirati.

Hegelov tekst glasi: »Ovdje ćemo naznačiti samo to da **nema** ničega, ni na nebu ni na zemlji, ni u duhu, ni bilo gdje što ne sadrži i neposrednost i posredovanje« — ovdje Lenjin prekida citat — »tako da se obje ove odredbe pojavljuju kao **n e o d j e l j e n e i n e o d v o j i v e**, a njihovo suprotstavljanje (Gegensatz) kao ništavno« (52).

Lenjin prekida dakle tekst na odlučnom mjestu gdje se posredovanje i neposrednost izjednačuju/sintetiziraju. Za njega to izjednačenje nije značajno, ne samo zato što je ono prebrzo, preuranjeno i nerazvijeno, već zato što se problematika posrednog-neposrednog uopće niti ne pojavljuje u horizontu njegova čitanja kao relevantna. Lenjin hoće dijalektiku kao razdvajanje jednog na dvoje i cijelo pitanje posredovanja-prevladavanja-sinteze za njega se postavlja radikalno drugačije. Stoga će on spekulativni pojam posredovanja prevesti, preslikati u pitanje o vezi, povezanosti:

»1) nebo-priroda-duh. Dolje nebo: materijalizam

2) Sve je vermittelt=posredovano, povezano u jedno, povezano prelasci-ma. Dolje nebo — zakonita povezanost cijeloga (PROCESA) svijeta« (L. 76/73).

Treba umjeti čitati ovo mjesto ne kao rješenje nego kao putokaz: Lenjin prenosi problematiku posredovanja na drugi teren, na teren procesa kao cijepanja i povezivanja. Pojam »veze« i »prijelaza« dolazi zamijeniti posredovanje i na prvi pogled se čini da je novi izraz siromašniji, manje filozofski, pred-hegelovski. Ustvari, pojam »veze« je naznaka za budući rad: tamo gdje kod Hegela djeluje poriv duha, da prevladava sama sebe, treba tražiti zakon i njegovu logiku. Lenjin traži pojmove kojima bi se dalo misliti proces, jedinstveni-cijepajući proces svijeta i prva važna zamjena koju vrši je preslikavanja posredovanja u »vezu«.

Kruženje posredovanja koje tvori hegelijanski shvaćeni proces treba isto tako pretvoriti u omrežje-pojam »veze« koji vodi do nehegelovske metafore »lanca«: Govoreći o svijetu kao spletu raznovrsnih tijekova Lenjin piše na rubu:

»Često je u Hegela riječ 'moment' u značenju momenta veze, momenta ulančanosti (sceptenie)« (L 122/118).

Ulančanost, »zakvačenost«, stvari i procesa vraćaju nas, onkraj Hegela, u sedamnaesto stoljeće, u dometu Spinoze i Leibniza. Samo što na mjesto harmonije poredaka dolazi puls protuslovlja koji razdvaja-povezuje-razdvaja karike u lancu i lance međusobno.

Metafora »zakvačenosti«, ulančanosti, nadilazi model kauzaliteta i tu se Lenjin prepoznaje u Hegelu. Treba misliti raznovrsnost zakvačenja, mogućnosti veze koja klasična filozofija nije uspijevala pronaći:

»Uzrok i posljedica, ergo, samo su momenti međusobne zavisnosti, veze (univerzalne), uzajamne ulančanosti (vzaimosceptenija) zgoda, samo su karike u lancu razvitka stvari« (L 134/130) i dalje:

»Svestranost i sveobuhvatni značaj svjetske veze (mirovni svjazi) koga uzročnost izražava samo jednostrano, fragmentarno i nepotpuno« (L 135/131).

Uzajamna ulančanost (vzaimosceptenije) zgoda upućuje na predloške koji su Hegelu strani — predložak mreže o kome smo govorili. To je način da se mišljenje protuslovlja izvuče iz kružne sheme »Logike«, i da se, naprotiv, »Logika« prikaže kao moguća putanja u mreži, mogući prikaz ulančanosti zgoda. I kad Lenjin piše o dijalektičnoj metodi on nema na umu model Aufhebung-a i sinteze već model razgranate mreže zgoda koju tka i rastače gibanje protuslovlja:

»Kad čitaš Hegela o uzročnosti na prvi pogled izgleda ti čudno zašto se on relativno tako malo zadržava na ovoj temi dragoj kantovcima. Zašto? Stoga što je za njega uzročnost samo jedna od odredbi univerzalne veze, koju je on već ranije obuhvatio mnogo dublje i svestranije, u čitavom svom izlaganju, uvijek isvuda podcrtavajući ovu vezu, uzajmična prelaženja itd, itd. Bilo bi veoma poučno usporediti napore neoempirizma (respective »fizikalnog jdealizma«) s Hegelovim rješenjima, točnije s dijalektičkom metodom« (L 138/134).

Lenjin okreće Hegela protiv njega samoga, izvlači »logičke nijanse« u tekstu da bi ih ulančao na nov način.

Kako, međutim, obilježiti negativni moment posredovanja? Jer posredovanje nije samo povezivanje i ulančavanje, nego i ukidanje, ništenje. Kako unijeti ništenje u povezanost?

Lenjin se odvažuje na jednadžbu: odnosi = prelazi = protuslovlja. »Ne samo (1) veza, i to neraskidiva veza svih pojmova i sudova, već (2) prelazi jednog u drugo, i ne samo prelazi nego i (3) jedinstvo suprotnosti — to je za Hegela glavno« (151/149).

Kad je apsolutno posredovanje protumačeno kao univerzalna povezanost, negativni moment veze obilježen je kao razdvajanje, kao prekid (istrošena metafora »skoka« je samo poseban slučaj prekida). Komentirajući Hegelovo čitanje atomista Lenjin piše:

»(natežući Leukipa pod svoju logiku, Hegel opširno govori o važnosti, »uzvišenosti« načela Fürsichsein-a koga nalazi u Leukipa. Donekle odiše natezanjem).

No ima i zrno istine: nijansa (»momenat«) razdvojenosti, prekid postupnosti, moment izgladivanja protuslovlja, prekid neprekidnoga — atom, jedinica«. (L 248/249)

Svaku od ovih metafora treba čitati kao naznaku za daljnji rad — nije slučajno što se tekst nastavlja već citiranim odlomkom o tomu da iz Hegela treba odabirati nijanse čisteći ih od mistike ideja:

a) »nijansa (ottenok) razdvojenosti« upućuje na uvijek već vlastiti karakter prekida, na to da prekid treba misliti u njegovom specifičnom funkcioniranju unutar danog polja<sup>4</sup>

b) »prekid postepenosti« kao najopćenitija formula diskontinuiteta, način prelamanja, artikulacije »mreže«

c) »moment izgladivanja protuslovlja« — možda jedna od najzanimljivijih Lenjinovih formulacija kad se radi o diskontinuitetu. U prekidu, prelomu, protuslovlje se nakuplja, sažimlje i u-kida. Ovo ukinuće kao kidanje, raz-dor (pere-riv), ujedno briše protuslovlje — nije li to nova, nehegelijanska formula Aufhebunga, Aufhebung protuslovlja kao razdor, prekid, prelom?

d) »prekid neprekidnoga« zaoštava do kraja postavu — treba misliti zajedno vezu i prekid, jedno i njegov razdor i cijepanje na dvoje.

Tema posredovanja tako je rastvorena u sklop odnosa: veza (prekid, ulančanost, proces kao mreža zgoda). Pažljivije čitanje pokazalo bi da Lenjin slično postupa s temom prelaska kvalitete u kvantitetu i ove u mjeru. On postulira kružni proces, kvantiteta prelazi u kvalitetu i obratno tako da pojam mjere gubi primat i vodeću ulogu; na njegovo mjesto dolazi proizvodjenje svojstva, forme, »kvalitete« počam od broja, od diskretnog, raspršenog mnoštva, i ponovno raspršenje ovog trojega u materijalnu heterogenost i diskretnost.

Konačno, pojam totaliteta, tako drag Lefebvreu, biva ovdje upisan u poredak koji mu nameće drugačiju logiku no što je ona koju smo u hegelijanskoj tradiciji navikli povezivati uz njega. Za Hegela je totalitet organska, ontologijska i logička. Jedno, s čvrstim središtem iz kojeg proizlaze, razvijaju se i u koje se vraćaju njegove odredbe. Tamo gdje Hegel naznačava rastvaranje ontologijskoga totaliteta u metodologijski po-

stulat, Lenjin će nastaviti, pokazati kako je nužno misliti cjelinu izvan pojmova Središta, Iskona i organskog Jedinstva.

Kao što je posredovanje protumačeno u svezu povezanost/prekid tako će totalitet (cjelina) biti izloženi na problematici u *ukupnosti*.<sup>5</sup>

Zahtjev za pristupom svijetu kao totalitetu za Lenjina znači metodologijsko načelo razmatranja ukupnosti, uzimanje u obzir svih »momenata«, odredbi, »crta«. Nikakav ontologijski model nije prejudiciran u njegovu pretumačenju, ali je uklonjena, ili barem prešutno stavljena na stranu cijela denotativna lepeza hegelijanskoga poimanja totaliteta. Tako Hegel kako ga parafrazira Lenjin spominje »totalitet momenata zbilje koja se u svom razvitku pokazuje kao nužnost«. Lenjin navodi još jednom to mjesto ali tako da uz »totalitet« stavlja i »ukupnost« nakon što je najprije »totalitet« preveo s »vsja so-vokupnost«: »TOTALITET, UKUPNOST MOMENATA ZBILJE, koja se u svom RAZVITKU pokazuje kao nužnost«.

U komentaru pojam cjeline otpada i riječ je o »razvijanju čitave ukupnosti momenata zbilje« (L 132/129).

Nešto dalje Lenjin piše o »svestranosti i obuhvatnom karakteru svjetske povezanosti«. Isto tako, komentirajući stavak da se priroda, neposredni totalitet razvija u logičku istinu i duh, Lenjin će izraz »neposredni totalitet« staviti u navodne znakove i opet ga protumačiti u smislu ukupnosti:

»Čovjek ne može obuhvatiti... prirodu svu, potpuno, njen 'neposredni totalitet', on se može samo vječno približavati...« (L 157/155).

Kad nailazi kod Hegela pokušaj da se organske kategorije neposredovano uvuku u logiku, Lenjin govori o »Hegelovu igranju organskim pojmovima«, o »smiješnome u Hegela«.

Držimo da tek iz ovog niza navoda, u svezi s pojmovima čiju smo artikulaciju pokušali izložiti ranije, biva jasan doseg druge od petnaest temeljnih crta dijalektike kako je izlaže Lenjin: »sva ukupnost raznovrsnoga odnosa te stvari prema drugim stvarima«. Odvojena od procesa svoje geneze, ova druga crta izgleda kao jednostavno upozorenje da svako istraživanje mora nastojati obuhvatiti što više, po mogućnosti sve vidove proučavanoga predmeta. Ustvari radi se o kritičkom, distanciranom preuzimanju kategorije totalitet, oslobođene ontologijskoga modela organske cjeline<sup>6</sup>. Zahtjev za ukupnošću nije maksimalni zahtjev jedne hegelijanizirane metodologije, nego upravno minimum, totalitet reducira na metodologijski napu-tak.

Ako se ipak radi o tomu da se preuzme ontologijska odluka, čini se da Lenjinove bilješke ovdje mogu služiti samo kao naznake, kao ime za problem a nikako kao rješenja. Cjelina mišljenja izvan hegelijanskoga kruga nije, u skladu s tim naznakama, »otvoreni totalitet« (totalitet prividnoga otvaranja), već »cjelina« postaje drugi naziv za mrežu sveza/preloma, konflikata, za »ukupnost« materijalne heterogenosti i njezinoga raspršavanja: »Totalitet: kao neka rasuta potpunost«.

Temeljni problem ostaje naravno kako izbjeći pad u mehanističko (»pozitivističko«) svodjenje ove mreže na kvantitativne odnose uzdignute sa svoje strane na rang metafizičke supstancije. Ovaj problem naravno, seže onakraj »Bilježnica«, ali je njegovo rješenje možda već naznačeno u sprezi svih pojmova kojima Lenjin pokušava identificirati »racionalnu jezgru« dijalektike.



Vratimo se Lefebvreu, za koga je totalitet početak i kraj Lenjinove filozofijske misli. Naravno, totalitet shvaćen u hegelijanskom smislu, nošen subjektom koji je Totalni Čovjek.

Preostaje nam rezimirati Lefebvreovo izlaganje Lenjina. Nećemo to učiniti polazeći od njegovih ideja ni namjera, već upravo polazeći od onoga što je u tom izlaganju pomaknuto na rub, izbačeno ili potisnuto.

### (5) Otpisivanje

Lefebvre govori (na jednom mjestu) o Lenjinovom postupku (opération) kao o kompleksnom postupku koji »nije izvršen u nekoliko formula već se razvija«.

Da bi ga zatim ponovno zaboravio.

Kako mjeriti Lefebvreovu blizinu Lenjinu i njegovu distancu kad niti Lefebvreov tekst, usprkos prividu, nije ni homogen ni koherentan?

Kako nazvati barem prevladnu tendenciju, koja je zaposjela njegovo komentiranje?

Lefebvreov centralni postupak, ili radije, niz postupaka sastoji se u prezentaciji Lenjinove misli.

Ova prezentacija, prikaz, hoće Lenjinovu misao kao homogeni totalitet jednog svetonazora. Nije stoga čudno da Lefebvre, ispod Lenjinovih bilješki, kao na palimpsestu, rekonstruira puninu hegelijanske filozofije, da rekonstruira puno tijelo totaliteta, smisla, jedinstva, prevladavanja, istine i totalnog čovjeka, sada s materijalističkim (?) predznakom.

Ono što Lefebvre svojim postupcima otpisuje je jedna druga serija postupaka, upravo Lenjinove »opérations« na Hegelovu tekstu.

U »Filozofijskim bilježnicama« postoji samo jedna misao i jedna filozofija, Hegelova. Djelo je samo jedno. Lenjinovo ime tu figurira kao ime mislioca, autora, oca svoga djela. Lenjinova intervencija nije intervencija mislioca koji svoju misao suprostavlja Hegelovoj i zato se njegov rad niti neda prezentirati. Prezentna je samo Hegelova »Logika«. Ono što Lenjin čini je posao de-prezentacije, udaljanja i fragmentiranja »Logike« i njenoga prisuća.

Lefebvre zamagljuje, otpisuje posao Lenjinova bilježenja, markiranja Hegelova teksta, prevodeći ga u konstruiranju Lenjinove misli; međutim, Lenjin je svoj tekst ostavio upravo ne kao svoj već kao o-bilježeni Hegelov, kao uradjenu seriju postupaka na tekstu, tekstovnih postupaka u kojemu se unutar Hegelova teksta otvara jedan drugačiji, materijalistički lanac, a da time nikakva misao nije došla na mjesto Hegelove da je istisne i zamjeni.

Prvi gest Lenjinovoga čitanja-bilježenja je razgradnja povijesno ontologijskoga slijeda »Logike«. Za njega je nit dedukcije koju je obavio Hegel slučajna, jedan od bezbrojnih putova u svjetskoj mreži zgoda. On razlaže procesno-ontologijski slijed (primat-izvedenost) kategorije i vraća ih u (in)-diferenciju teksta tako da mu se one rasprostiru kao istodobne, istovrijedne, kao čvorovi raširena omrežja. Taj gest ne opstoji za Lefebvrea, mada je njime Lenjin vratio »Hegela« iz pravocrtnosti ontologijskog promišljanja u izukrštanost teksta »Logike«.

Time je ostvario, što Lefebvre ne vidi, ulaz u labirint: ne više jednostavno značenje »Logike« već višesmislenost i raz-značenost Hegelova teksta koji se grana u svim pravicima, s meandrima koji se isprepliću, susreću, razilaze.

Prezentacija Lenjinova mišljenja ne može a da ne obnovi ontologijsku jednosmjernost (izvor-posljedak) i da ne svede mrežu na jednu moguću putanju. Tako će na mjesto ideje doći totalni čovjek sa svojom mitskom moći da izmiruje prirodu i povjest. Ali i totalni čovjek je samo zamjena, nadomjestak i upisuje se u mrežu mogućih zamjenjivanja: ideja-duh-čovjek-praksa-itd.

Ne sastoji se rad čitanja u tomu da se jedan termin zamijeni drugim već da se rekonstruira sustav postupaka koji su ove termine pomakli na periferiju, da se prezentacija mišljenja zamijeni artikulacijom tekstovnih operacija.

Lenjin izlučuje iz Hegela racionalnu jezgru. Ova racionalna jezgra nije neki skriven smisao (i ovdje je Althusser na isto tako kliskom tlu kao i Lefebvre), bit koju treba izdvojiti, već lanac pojmova, metafora, uzajamne povezanih (sceptlenie), upisanih jedno u druge, lanac koji se isprepliće s postupkom koji ga restaurira, oslobadja i is-pisuje.

Pokušali smo izdvojiti neka od zrna sadržanih u jezgri koju Lenjin ucrtava-iscrtava na Hegelovu tekstu:

- cijepanje jednoga u dvoje
- mreža, ulančanost zgoda
- proizvodnja kvalitete počam od broja i njeno raspršenje
- prelom, prekid postupnosti i moment eksplozije-izgladjivanja protuslovlja
- pukotina koja vodi u izvanjskost, materijalizam
- sklop veza/prekid, negativitet i protuslovlje kao puls koji proizvodi bića
- totalitet kao raspršena potpunost, kao raščlanjena, artikulirana ukupnost.

Svi ti momenti iskrsavaju kad se pažnja obrati Lenjinovom »bilježenju«, kad se »Bilježnice« čitaju u svojoj doslovnosti u kruženju Hegelova teksta, u njegovu vraćanju i podvostručavanju. Lenjin nanosi seriju filtera na Hegelov tekst, proizvodeći ih počam od tog teksta i njegovog čitanja. Isto tako, oni se brišu zajedno s otpisivanjem tekstovnosti Lenjinova rada, nestaju u prezentaciji jer prezentacija kao ot-pisivanje upravo hoće vrijednosti totaliteta, postupnosti, pravocrtnosti, forme, neprekidnosti i samoprisuća.

Ono što valja zahvatiti jest veza ruba i bilješke, margine i markiranja. Obrubljeni Hegelov tekstament upućuje na sve tragove koje je proizvodilo materijalističko čitanje, na rad biljega, zaszeka, ožiljaka u tekstu. I na raspršeni »smisao« pri-bilješke, na opasnost ubilježenu bilješkom da ova bude PRI sebi, da se vraća u pri-suće i prisebnost, umjesto da ovo »pri-« vrati u stvarnost traga i izvanjskost njegova procesa.

Rezimirajmo: opisali smo Lefebvreovo pisanje kao seriju postupaka ot-pisivanja, u kojima se briše i potiskuje tekstovni, djelatni karakter Lenjinova bilježenja i restaurira se, pod imenom Lenjinove misli, puno tijelo jedine »misli« koja opstoji u »Bilježnicama«, naime Hegelove. Zajedno s tekstovnim radom brišu se i pojmovi cijepanja, mreže, preloma, raspršenja, briše se ono što bismo mogli označiti kao »materijalistički« moment, kad sam izraz »materijalizam« ne bi bio zaposjednut od strane metafizike. Na njihovo mjesto dolaze vrijednosti svijesti i nje-

zine prezentacije, samoprisuća koje briše svoju drugotnost, svoj govor, svoj tekst:

Ovdje vladamo cjelinom hegelovske logike i možemo odgovoriti na pitanje: Što znači hegelovska Ideja? Koji je njezin materijalistički smisao:

Ideja izražava:

1. Cjelopupno gibanje svijeta (Selbstbewegung prirode);
2. Jedinstvo konačnog i beskonačnog, totalitet odredbi;
3. Jedinstvo čovjeka i prirode, subjekta i objekta, bitka i mišljenja, zbilje i uma, optojnog i mogućega, potajanja i ostvarenja itd;
4. Dovušenu spoznaju (granicu spoznaje za svaku stvar i svako područje za ukupnost svijeta);
5. Totalnog Čovjeka koji prevladava i koncentriira sve odredbe, koji je u punom smislu »za sebe«;
6. »Vječiti trenutak«, konkretni Duh, do sada otudjen, bačen u nebitak u ekstazi (loša beskonačnost) u religiji i metafizičici. Duh, »hic et nunc«, u određenom mjestu i trenutku, u konkretnoj situaciji, u duši i tijelu« (Rimbaud) prisvaja si vrijeme i mjesto »iscrpljujući« dubinu samu prirode: tijelo, nagon, osjet, trenutak, mjesto (zaključak).

— O —

Odakle ovo otpisivanje? Zbog čega Lefebvre, na kraju studije o Lenjinu govori o konkretnom Duhu koji prisvaja tijelo, nagon, prostor-vrijeme, i iscrpljuje ih? Zašto brisati tekstovne postupke i zajedno s njima lanac-jezgru iz-pisanu iz Hegela?

Naznaku za odgovor dat će nam možda jedan pomalo zagonetan Lefebvreov tekst. Riječ je o dijalektici onako kako je shvaća Lefebvre, dijalektici sinteze i totaliteta:

»Već se Hegel tužio na strukturu rečenica koje treba forsirati da bi izrazile uzajmično djelovanje, protuslovlje i dijalektičko gibanje. Njegova nejasnost je dijelom rezultat riječnika i gramatike oblikovanih statističkom logikom. Nije li ga to dovelo do toga da, protiv vlastite nakane, prihvatiti neke pojmove, statično, bez kritike (subjekt, ideja, sam duh)? Marksisti, i naravno Lenjin, dali su pokret ovim kategorijama; uveli su nove odnose, novi rječnik. Međutim, još uvijek operiramo prevladanim verbalnim i konceptualnim materijalom... Ne možemo predvidjeti kako će postajanje misli dijalektičkom prodirjeti u jezik (penetrera lex langage), u gramatiku, u književnost.«<sup>66</sup>

Ne možemo ovdje ulaziti u Lefebvreove mnogo kasnije studije o jeziku. Za nas je važno kako on misli jezik u doba kad piše uvod u »Bilježnice«. U oči upadaju dvije stvari:

prvo, prvenstvo i nesvodljivost mišljenja na govor, pravo mišljenja da forsira i mijenja

drugo, uloga jezika kako je Lefebvre vidi je negativna, jezik postavlja.

Ovaj odlomak naznačuje zbog čega Lefebvre ot-pisuje tekstovne postupke: njemu je do mišljenja, nasilnog, penetrantnog i penetrirajućeg mišljenja, dok je govor izvanjska ljuska koju treba razbiti, zapreka koju treba savladati. Na rubu Lefebvreova »Uvoda« izranja jezik i tekst kao pitanje.

Lefebvre ne može misliti mogućnost da je jezik mjesto dijalektike, mjesto cijepanja, preloma, koegzistencije, različitoga i suprotnoga, da je Hegelova »Logika« labirint jezika-teksta, da je mišljenje to koje biva forsirano spregama suprotnoga koje funkcioniraju u jeziku. Na tragu velikih metafizičkih filozofija on misli jezik kao instrument i kao zapre-

ku. Odatle otpisivanje, brisanje jezičke, govorne, tekstovne razgradnje koju Lenjin poduzima na Hegelu, odatle obnova punog tijela Misli iza zapreka i zaobilaznica teksta.

Komentirajući predgovor drugom izdanju »Logike« Lenjin se pita: »povijest misli = povijest jezika??«

Čitanje »Bilježnica« počam od ove jednadžbe tek predstoji. Čitanje koje je nemoguće čitatelju što strepi nad raskorakom označitelja i smisla, videći, u njemu, možda ispravno, kraj (naše) kulture i (europocentrične) uljudbe.

Nenad Mišćević

<sup>1</sup> O Lenjinovom čitanju Hegela pisali smo u kratkoj skici koja je pod naslovom »Materijalističko čitanje« izašla u »Studentskom listu« iz 1973. Tamo smo pokušali problematiku »Filozofijskih bilježnica« izložiti počam od Lenjinovog pojma materijalističkoga čitanja, upućujući ujedno na izvore koji su nas potakli da se ovim pitanjem pozabavimo.

<sup>2</sup> Citiramo Lefebvreov tekst prevodeći iz »Lenin: Cahiers sur la dialectique de Hegel«, uvod. Brojevi u okruglim zagradama bez oznake odnose se na Galimardovo izdanje iz 1967.

Lenjinove »Filozofijske bilježnice« navodimo prema Pavićevićevu prijevodu (Kultura, Beograd, 1955.) s korekcijama koje smo obavili prema ruskomu izvorniku (Lenin: Filozofskie tetradi, Ogiz, 1947.). Navodimo paginaciju izvornika i prijevoda, s oznakom »L« i kosom crtom između brojki — tako npr. (L 130/126) znači »Lenjin: Filozofijske bilježnice; str. 130 izvornika i str. 126 Pavićevićeva prijevoda.

<sup>3</sup> Naše čitanje ove rečenice predstavlja slobodnu konstrukciju u tom smislu što Lenjin u kontekstu govori o jednoj točno određenoj pukotini u Hegelovu tumačenju Aristotela, a ne o »pukotini« uopće. Međutim, fundamentalni tekst iz »K pitanju dijalektike« kaže bez ikakve dvosmislenosti da je cijepanje jednoga u dvoje bit dijalektike, i u tom smislu inzistiranje na raskolu apsolutnog znanja nije slobodna konstrukcija, već odgovara Lenjinovu tekstu.

<sup>4</sup> Mao je u svojem spisu o protuslovlju razvio neke od važnih vidova Lenjinove teorije protuslovlja, posebno inzistirajući na univerzalnosti sukoba u načelu i njegovoj specifičnosti i konkretnoj određenoj primjeni, kao na dva momenta koji tvore originalnost Lenjina u odnosu na filozofijski idealizam.

<sup>5</sup> Dijalektički materijalizam kakav se javlja u razdoblju stagnacije marksističkog mišljenja je jedan od načina na koji se hegelijanizam vratio u marksističko mišljenje. Ovdje ne ulazimo u raspravu o nazivu, koji možda ima značajnih prednosti, ili ako ništa drugo određenu povijesnu opravdanost, već bismo samo željeli pripomenuti da je o ovom povratku rečeno dosada premalo. Dijalektički materijalizam o kome govorimo ignorira Lenjinov zbiljski rad na Hegelu i podmeće Lenjinu upravo ono što je ovaj htio izbjeći: materiju kao Supstanciju, primat sinteze nad rascjepom i sukobom, metafiziku Kvalitete koja se kao feniks radja iz homogenog kvantiteta, trijadičku dijalektiku nasuprot mrežastoga procesa, miješanje filozofije i znanosti na štetu jedne i druge, karakteristično za rano XIX stoljeće i sasvim u duhu Hegela, pretvaranje istraživanja i razmišljanja u apsolutno znanje, oživljavanje pozitivističke problematike izvanjskog kriterija istine, tumačenje filozofije kao pogleda na svijet i konfuziju politike i filozofije, jednom rječju pad u neohegelijansku problematiku i neohegelijanska rješenja. Trebalo bi razmatrati u zasebnoj studiji koliko je Lefebvre solidaran s takvim načinom mišljenja, usprkos ograničavanjima.

<sup>6</sup> B. Ollmann u djelu koje smo citirali tvrdi da Marxova teorija implicira filozofiju unutarnjih relacija, odnosno naziranje da su odnosi stvarima imanentni i da ih ispostavlja. Lenjin nigdje eksplicitno ne govori o Marxovu gledištu, ali sam na više mjesta piše kao da su predmeti samo čvrste točke u mreži odnosa. Ono što Ollmannu, međutim, promiče, barem ako je u pitanju Lenjin, jest da odnosi među stvarima nisu samo, i možda čak nisu u prvom redu odnosi jednostavne povezanosti. Odnosima dominira, u njima djeluje i preko njih se ispostavlja prijelom, sukob, raznorodnost. Bića su određena ne

samo vezama, nego i njihovim prekidima, obilježena odsućem. Ovaj biljeg odsutnog ne ukazuje, međutim, ni na kakav globalni negativitet, na ontologijsko Ništa već upravo na NIJANSU RAZDVOJENOSTI. Bića opstojе preko kompleksa veza/prekid, mreža nije karakterizirana svojom puninom već razdvajanjima. Tako dolazi ovaj sklop »nijansa razdvojenosti« u središtu pažnje, i unutarne relacije postaju zapravo interiorizirana cijepanja, a bića se konstituira ju zahvaljujući diskontinuitetu u neprekidnom.

<sup>7</sup> »Ukupnost« i »sistem« suprostaavlja totalitetu Hermann Cohen na egzemplaran način u svojoj »Logici čiste spoznaje«. Držimo da ovo podudaranje nije nipošto slučajno već da upućuje na logiku imanentnu samom funkcioniranju Hegelovih »pojmova«.

<sup>8</sup> u koji će je kasnije ponovno gurnuti Lukacs.

# ŠALAMALA\*

»Gle, smrtnici zar ne slute kako je puno izgovora sve što mi ovdje postižemo.« (Četvrta Devinska elegija)

**Ništa nije ono sâmo.** (malo a pod krovicem)

Budući da nema te sreće biti preveden (vazda: žedan ili željan preko vode), eto jednog čamčića takoreći »na suhom«, — što je i osiguranje (»životno«) da neće biti i preveslan. Bit će štoviše izdan.

Čama je u tome (toga čamčića) da kad je u pitanju kit (jedini sisavac koji šuti kao riba — o, u vodi on govori!), kit-čića štoviše, šale nikad odviše.

Štednja nalaže da se zadovoljimo malim, što čita-oca ne će spriječiti da se hvata za očice interpenetracije, štoviše, odakle uvijek više cetologije nego ontologije.

U tekstu MD odnosi se na izdanje Herman Melville: **Moby Dick**, Kultura — Zagreb 1954, preveli s engleskog Z. Gorjan i J. Tabak, Nazivi iz pomorstva Petar Mardešić.

Očice s-misla idu po šavu prije nosa koji obilježava (carski) rez na odijelu tajne koja puca u uočenje (Carevog Novog Ruha), otkriva takoreći konac kojega bi izvlačenje (prije odsijecanje nosa) doguralo stvar mišljenja do konca . . . , koji i kiti svako njegovo odijelo.

— misao s-vodilju, oduvijek kapitalnu, bremenitu novo(rodjeno) šću: odijelo čini čovjeka, ono čime se o, djenuo zaštitnim znakom, da je ušao u stvar, posao Umetanja. Pitanje . . . Govotvora.

Ne, smisao nije zadnja rupa na svirali<sup>1</sup> (unisono! unisono!) kroz koju vazda istu pjesmu profučka govotvor, nego ona prva, ako već ne i prvobitna. Ako se (govorom) ne začepi ona prvobitna (tijela), ostaje druga da se puni jelom — inače govotvor otvore nezadrživo odbroji do kraja, i odbrojano je. Nije pitanje poštovanja materije; sâno govotvor uči i čini se mora biti uziman **pod što** pošto-poto. Samo tako govotvor sklanja otvor od klanja, **da stjecaj ne padne pod stečaj.**

Mišljenju pripada da na-stavlja (misleno nastoji) (na) svoju istinu: NA(D)BIJANJE,

da upražnjava svoj NA(D)BOJ,  
i svojatanje

izvrši-oca, svoje **zaphalosti pod stečaj** (odatlje: STJECAJ), pod obučarski tečaj svojih izvora i . . . potkovanih t-okova (takav je sublimni MAMAC! — tečaj is-cona),

izvrši oca znanja. Oni koji tumplaju — pedergozi — ipak nisu tampleki!

Jebitak nije jebivetrijada.

On je nadasve ozbiljna, zbiljska obuka (obuka bijesa), a ne davanje maha cipelama od vjetra.

Na stojnoj papučici jebitka voze se (dostojanstveno) samo papučari-obučitelji.

Ne vozezajmo se! Svaka stvar na svoje mjesto (u kal-up, ili radije u stu-picu). **Ne ide se na Stvar — djonom!** (nego u rukavicama, tj. u papučama, Papa-učevno) Mora se znati Kućni red (javne) Kuće bitka (štokažem: Obred!).

Obučitelj zna kako za-i-pri-bitu klinca, kako bi papuče (tako potkovane) »izdržale« propuh u Kući (ma koliko se žarko napuhano kroz nju prolazilo). Ta oko klinca se na(d)bija svaka filosofija s (postolar-skim) čekićem. (Udarničkim)

Učiti jest učiniti, no . . .

Svakı početak je težak. Samo početnik, pri prvim koracima u papučama, nagazi na klinca.

KLIN SE KLINOM IZBIJA. Treba imati petlje (da ne kažemo žniranca) pa da se to dokaže (eto namjestenja filozofijskog diskurca!), na što se naposljetku i koliko svodi toliko i zavodi otkaz, jer klinac ipak probije papuču. (i mudrost nagazi na ljubav) (Metafizika je ustala na lijevu nogu, dok je trebala ustati na desnu, ili obratno? — jer u oba slučaja papuča ostaje, još bolje iz-ostaje!; kada klinci izlaze, izvlače se **meta** papuče, dob-ro nagažene **fizike**) Što je više pritisneš (istinu), to više skače (baš kao i cijene)!

Papučar kao papučar, zna se, ne odbacuje (visoko) pokroviteljstvo (cf. kuća bitka — čardak ni na nebu ni na zemlji, no ne treba imati iluzija oko toga da filozof ne zna odakle vjetar puše . . ., kao obučitelj on šije šije još mu konci, kaže se: igre, nisu pobjegli iz ruku, pa ma što mu se prišilo — ŠILO ZA OGNJILO).

Put, i ako: Sput, iz-ostaje: Stup. Ima Put svoje Ustupke. U ime ISKONAKA kuća se stavlja pod krov, i eto stupice. Obratnici osvanuše kao obrtnici! (sa svim znakovima raspoznavanja, jer nije tu do »života«, nego do, stalo je, da, do davanja znakova života, kao u svakoj kičenoj paparadi — do na(d)bijanja!) Papučar konači u Iskonu (eto to je zaštitni znak pod kojim se . . . ipak samo skončava) — ne bez konca »Konca« (Jebitka-k-Smrti, tako papuča dobiva i krila, za — Feniks — ustajanje iz pepela, nakon što je »pregorjela« Pepeljugu — po papučici se Nepoznata prepoznaje!)

Neka mesa bez pa-kosti, . . . **kosti** u grlu govornog organa, u rječniku kamenolomaca: **stijene**, u rječniku brodolomaca: **splavi**, u rječniku filoflusofa: **praiskonskog bitka**, u rječniku kuharice: **knedle**, u rječniku pečenih: **palačinke**, u rječniku seksoliloga: **muš-kosti odnosno žens-kosti**, koja ih pak razlika u stručnim rječnicima ipak svetoontoskupa ne zaprečava da bude pribrano sabrani (a svakome po stručak u zapučak) u jedinstveno zbornopjevno Jedno (-stavno, dometnimo), nadjenuti prometni znak Erosa. Ne nastojimo takovu usijanu sabranost nogolomologičke obuke dovoditi (za rogove) pod znak pitanja, no neophodno je uočiti da se uvijek već pita u znaku — štoviše medjašnome kamenu, jer nema znaka bez ograde . . . odakle i po-mama erotičkog sabiranja govotvora koje samo time još žešće rastavlja (kaže se na **komade**).

»Ostaje da je Freud takodjer tu pao: jer on pridaje Erosu kao načelu »života«, ukoliko ga suprotstavlja Thanatosu, da ujedinjuje, kao da su ikada, na stranu kratka koiteracija, dva tijela bila vidjena ujedinjena u jedno.« (J. Lacan: **Télévision**)

Stoga eto jednog portabl paket-aranžmana od govotvora: filosofija, — filogynesa je (nipošto na kratko, nego na dug, o) kratka rekapi-tulacija onto-gynese!

## I. GOVOTVOR: ŠTOVIŠE —

»Samo u čovjeka na najvišem pijedestalu. Ljudska ličnost je nor[maln]a samo ako je u toku svojega razvoja pretrpjela svoju punu seksualizaciju. Naša misao i naša volja, naši osjećaji i osjećanja, naše akcije i reakcije, naš hod, glas, govor, vid, i sluh, naš kostur, zglobovi, mišići i masne naslage, način disanja, varenja,

promet materija, izlučivanje i svi drugi oblici i funkcije, u krajnjoj seksualnoj analizi dokazuju to na nepobitan način, kako u zdravlju, tako i u bolesti. ( ) Najzad, valja na kraju dodati da se samo u čovjeka seksualnost može podići na najviši pijedestal i kruniti ljubavlju.« (Vjesnik, subota, 16. studenoga 1974., Prof. Dr. (Aleksandar Kostić) )

»Čisti život je bitak. Mnoštvo nije apsolutno. Čisti život je izvor svih života, nagona djelovanja... Čovjek se na vlastitu cjelinu [na Potpuni Život] može pozvati samo ako se pozove na apsolut, on mora apelirati na ono više — na oca koji u svim promjenama živi nepromijenjen.« (G. W. F. Hegel)

»Si on ne s'intéresse pas aux femmes, si on ne les aime pas, ce n'est pas la peine d'aller en Chine: on n'y entendra rien, on s'y ennueira, on risque même d'y tomber malade d' incompéhension ou d' impression de tout comprendre.« (Telle quelle, La femme, ce n'est jamais ça, (Julia Kristeva) )

»Sve su žene, sve su riječi,  
samo put što vodi k s-riječi«

Ono odbačeno na velika vrata (i, ne manje: udareno na velika zvana) — vraća se na mala (u jaslice: **Betlehemska š(t)ala!** Šala tako se ne zbija već Z(A)BIJA U MESO JEZIKA. **Dodje taj dan Madame hyle, Madame la Prote Parure,** objava PAPARTITURITION! (Blago) slovljeno (drugo) stanje stvari! Toj šali još nije odzvonilo, više-što se (mali) prodaje na veliko i na malo (to više što se više **guši u dugu** — zagadjeno, zagadjeno, ... no namjesto oiko-nomije: oiko-logija, itd.), i to **što više.**

Od gyneracije do gyneracije — interpenetracija, štoviše: organizacija. Kako to interpenetrirati? Organski! Iz gov-otvora!

Govoreći otvoreno, organiziranje (gdje se od **samo**-govora ne uočava **upravni**-organ, ili od upravnog govora samo tek zavedeni organ sâm), da trijungf oryneziranja — klanjanje o-činskom davanju ustupaka stupici itka: gov-otvoru — ipak ne može pokriti **gluhonijemo klanje** koje ga izdaje.

Govotvor (izvorno) potiskuje, — iskon pritišće neprekidnom mukom (neprekidnim mûkom) govor, dok se tako »noseći« gov-otvor ne prekine i govor ne pritisne sâm otvor odnosno is-con tako da govor iščezne u otvoru ali i sâm otvor: izgovotvori se!

Treba samopožrtvovanja da bi se govotvor održao na tvorbi rečenica (govor), i ne manje: da bi govotvor začepio otvor, i to tako da se kroz njega ne provuče samo on, govor (izvuče se — za glavu ili za noge?), nego da kroz njega (kao tvorac) provuče lanac, kariku po kariku, koliko označitelja toliko i (nove) gyneracije govotvoritelja.

Tako se počev od samopožrtvovnosti (organa) govora dolazi do supstancije, tj. samo-stojnosti: samo-stalnosti govotvora (kako slobode govora tako i slobode tvorenja) — takav je pri-vid.

Ta govor je od is-cona iziskivao (krvavu) žrtvu!

Ta govoriti (uzeti riječ) znači uzeti na zub (govotvor: cf. vagina dentata)! — zakidanje, tj. otkidanje od usta, — kidanje. Govoriti — mljeti, i samljeti.

Kazati — kazniti. (ma kakav god bio pri-vid!)

Čisti računi — duga ljubav.

Nasuprot prividu, svako kazano je i utvrđeno (tvrdoglavo je zapisivanje u dug samo-stalnosti: samostojnosti) — koliko stoji toliko košta. Svemu što stoji (od-uzetoj riječi) — u uspostavljenom o-činstvu govotvora — nametnuta je cijena, pa tako ono stoji (tj. sigurno-ugurano-istinito). (cf. iz izazova klanja: organ, — orgyn, tj. govotvor uočen kao na-metnik; odbacivanje domestifikacije **Bauen Wohnen Denken...**)



Evo mamca za misli-oca: »Morda je, če gledamo iz trajanja zgodovine biti, zaslepljenost za skrajno nujo biti v obliki prevladujoče brez-nujnosti [Notlosigkeit] sredi stiske bivajočega še bolj nevarna kot surovo pustolovstvo zgolj brutalne volje do nasilja. To nevarnejše je v optimizmu, ki dopušča kot svoje nasprotstvo samo pesimizem. Oba pa sta vrednotenja, ki se nanaša na bivajoče znotraj bivajočega. Oba se gibljeta v okrožju metafizičnega mišljenja in zganjata opuščanje izostajanja biti. Stopnjujeta brez-nujnost [Notlosigkeit] in zganjata — brez možnega ovedenja — samo to, da se brez-nujnost ne spozna in ne postane spoznavna **kot nuja**« (M. Heidegger: **Evropski nihilizem**, Cankarjeva založba 1971, str. 301-2) Ta zar pretjeranoodugovlačeče napikavanje u **Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus** nema taj zadatak da pošto-poto začepi izazov klanja. Klanje takoreći ne mari za pogodbu-pogadjanje (po-gadjenje!) oko iz-ostajanja bitka; ono napada, da da sâmo niti stoji niti pada, sâmo ostajalište [die Bleibe], »v katerem bistveno ostaja izostajanje neskritosti« (1. c., str. 266), sâmo ono stojno (ili još dostojanstveno) je-bitka (ili ono uhodano stjeca) »jamstvenog roka«, **Die gewahrte Frist**, cf. M. H.: **Nietzsche II**, Neske 1961, S. 490). Izazov na-ime zna da jamstvo (po-stojanosti) zahtjeva (krvavu) žrtvu (da ono koliko stoji toliko i košta), takoreći žrtvu jame (cf. »Žrtva je udomačena u biti stjeca«, M. H.: **Nachwort zu: Was ist Metaphysik?**, **žrtvu na mrtvo ime**. Izazov klanja se više ne odaziva na nagovor »žrtvene srčnosti, kojoj se posrečila blizina nerazorivoga« (1. c.), ne klanja se pred žrtvenikom odnosno ostajalištem jebitka nazovi-nerazorivoga. **Stajalište M. Heideggera jest to da žrtva ne trpi nikakva računanja i da proračun uvijek unakazuje bit žrtve** (1. c.). No žrtva, tj. nagovor jebitka, već uvijek je una-kažena računicom. Dignimo nagovor is-sona i unakazimo Majku (eto klanja!): **Majka ostaje da unakazi ženu za maloga-od-čovjeka** (cf.: »Porodični poredak samo prevodi to da Otac nije stvoritelj i da Majka ostaje da ogadi ženu za malog-od-čovjeka; ostalo slijedi:«, J. Lacan: **Télévision**, Seuil 1974, p. 51; porodični poredak, tj. poredak žrtve-stjeca, stjecanja imena itd.). Odnijet će te Baba Roga, plaše mamice svoju djecu (i prodaju im rog za svijeću; kit-od-prevare kojim se zameće govor — tzv. **falaska majka: kazati-kazniti**), kako bi im prikrile gadost »babinja«, tj. dolaska. (daleko od toga da žene ne bi bile snalažljive u nabijanju rogova, ...) S (faloskom) Majkom, tj. iznosom (Summom — Cijenom: Cjelinom) falosa počinje i završava papazjanopipaideia žrtvenog obračuna, s tim, dakako, da onaj tko se želi obračunati sa žrtvenim obračunom bude i sâm žrtvovan-obračunat. (onaj tko je propjevao već je svoje otpjevao, propjevao, tj. izdao Sveto Otajstvo Oh-činstva ili Mu-ževnosti) Žrtva takoreći ozakonjuje iz-ostajanje jebitka i u tom izostajanju čuva sâmo ostajalište (»za buduća pokoljenja«, za »buduće gyneracije« zajebanih). Izazov klanja koji pak prokazuje žrtvu ipak još može zapasti u na-kaznost i biti potkazan kao **puki obračun** (s takozvanim i izgleda neizbježnim **nevinim žrtvama** — pri svem klanju, blagorečeno: ratovima itd., oh-činska na(d)bijačka: metnifizika tim barjacima nevinih žrtava upravo zaprečava — s koliko komičkoga dara — prepoznavanje (ne-dužne!) žrtve kao svoga živca (kako bi bio »osiguran mir« cf. »No mir ovog miroljubivog samo je nespokoj bijesa, koji neprestano traje, namjerno samo na sebe postavljenog prodiranja.«, M. H.: **Čemu pjesnici?**), klanje može biti potkazano kao **utjerivanje duga** (o, čili porez na pro-metanje!), i tako oročeno, da očeno (Pokolj Nevine Dječice). Žrtva organizira oproštaj od klanja, ona »oprašta« dug, no samo zato da bi ga razriješila-orgynezirala u Apsolut (Apsolutni Dug), — klanje ne o-

prašta, ne razrješuje jer nema se što razriješiti; razriječiti; od klanja nema oprostaja tj. i ima žrtve ona je nenaplativa (žrtva se uvijek skupo prodaje! ili podaje). U najbližoj blizini je-bitka izazov klanja »jest« ono neizbježno.<sup>2</sup>

Klanje nema malogablizanca, na ledjima kojeg se (na tudji račun, na račun Drugoga) orgynezirano, samopožrtvovno proturaju mamaitata, odnosno sveukupni objektivni (a zapravo skroz abžektivni) pedergogički papazjanopipaideički pogon pogani reprodukcije s-misla, odnosno stjecaja (ne: smisla, dakako!).

»No Ahabove su misli slabo marile za Pana.« (MD, 463)

## 2. KLANJE: ŠTO PIŠE —

»O, Živote! Evo me, tu stojim, gord kao grčko božanstvo, a ipak moram tome glupanu biti zahvalan, što će mi istesati nogu, da uzmognem hodati! Da je stoput proklet taj ljudski splet i mreža uzajamnog dugovanja, što ne može bez svojih knjiga i računa! Da toga nema, bio bih slobodan kao ptica u zraku, a ovako — dužnik sam u knjizi čitava svijeta. U mene su tako silna bogatstva, da bih se mogao natjecati i s najbogatijim pretorijancima pri dražbovanju Rimskoga carstva (koje bijaše i svjetsko), pa ipak sam dužnik čak i za meso jezika, kojim se hvalim. Nebesa! Uzet ću sud za talenje, pa u njega da se stalim do malog, neznatnog kralješka! Jest, tako! (Herman Melville: **Moby Dick** MD, 453—454)

«... et où nous ne serons pas étonnés que l'enfant, à l'instar du mousse de la pêche célèbre de Prévert, envoie ballader (**verwerfe**) la baleine de l'imposture, après en avoir, selon le trait de ce morceau immortel, percé la trame de père en part.» (J. Lacan, **Écrits**, p. 581, **D'une question préliminaire à tout traitement de la psychose**)

Otvoreno govoreći — otvorimo mesnicu! (tj. javnu ili robnu ili ludu kuću bitka — nema tu obrata, ima samo obrtnika, ili obraćenika; tu se, naime u mesnici prodaje **ono**, što je u klaonici zaklano, ili ono što je još ostalo zaklonjeno, ali ne stoga manje mesnici sklono!) Otvorimo je i iznesimo dobru robu s klina (ovog puta **kita**).<sup>3</sup>

Takav je zanat klanja. **Ispeci (sebe ili se), pa reci!**<sup>4</sup> Bez obzira na dvosmislicu svojeg s-misla, klanje se utječe dvosmicalici (poledjuške, već na samom hrptu časopisa odnosno časnog spisa). Dvosmislica je ono pravo pribježište jeze govotvora odnosno bitka, da se govotvoritelji ne posmiću, nego da se miću ili smiču po smislu gov-otvora — SMAMCA.

I tako se klanje smuca s koljena na koljeno, ... mucavo ali zato ne i gov-otvorljivo: od pokolja do pokolja. (dvosmicalica pokoljenja ili smisla u dvoje: zdvajanja).

Ne istjera se smisao — u toj dvosmicalici — ali se (barem) utjera govotvor.

Povlačenjem za ... jezik (za govotvorni organ) počinje ne neontologija nego cetoontologija kao etimologija kita.

Povlačenjem za kitu pak, počinje kitoslovolov<sup>5</sup> i kit-knjiga **MOBY DICK**.<sup>6</sup>

»Ali u toj divljoj hajci za nedostižnim tajnama, o kojima sanjamo, ili mučno progoneći demonsku utvaru, što kad-tad lebdi u mašti svakog čovjeka — u lovu za tim sablastima oko svijeta, one nas ili odvođe na jalova bespuća, ili nas skršene ostavljaju za sobom nasred puta.« (MD, 234)

Kitoslovolov počinje i završava brodolomom. »Taj kit vozi poštu Vječnom ocu.«<sup>7</sup>

Salamala (ali to veća riba) iz-ostaje u tome da nema tajne bez otajstva (Elizij elidira u Eliziji).

MOBY DICK iznosi dramu imena-oca odnosno siročeta, od prve rečenice: »Zovite me Ismael« do zaključne rečenice: »Bijaše to »Rahela«, koja je, krstareći u potrazi za svojom izgubljenom djecom, samo našla jedno neznano siroče.« Između ima »**divlja hajka za nedostižnim tajnama**«, tj. za materinim jezikom — »ludi hir« (»Kapetan Ahab nije sam sebi nadjenao to ime. Bijaše to ludi hir njegove majke udovice, što je svijetom promijenila, kad je njemu bilo svega godina dana.«, MD, 93).<sup>8</sup>

S materinim jezikom, onim ne-poznatim, počinje početak: NA-(D)BOJ — povijest kitoslova ili kitoslovolom povijesti, slijepa hajka, pogon-progon zaslijepjenosti maminim zlatom — **na(d)bijanje p-očetka: užitka, is-cona.**

Ne slučajno — mamino zlato: knjiga raskomadana u glave ili poglavlja: kapitalno djelo — MOBY DICK počinje poglavljem PRICINI [LOOMINGS] (»Još je dublji smisao priče o Narcisu, koji se bacio u zdenac i utopio, kad nije mogao da dosegne i pomiluje prekrasno lice, što se u vodi odražavalo. Ali svi mi gledamo to isto lice u svim rijekama i morima. To je slika nedokučivog prividjenja života; i to je ključ svemu.«, MD, 23) No »ključ svemu« (Narcisova slika) ne otvara riznicu maminog zlata, dragog kamenja, premda je već u ključanici takoreći, taj ključ je suviše nabrekao da bi se mogao okrenuti, suviše je nabrekao, uzalud se nadima i napuhava, i eto — **uzaludila**; mala škrabica, kasica-prasica ostaje zatvorena, štoviše zatvorena, — ostaje napad na gov(otv)or, takoreći probušiti sâm govor (i prosuti mu mozak, tj. pamet, po(d)baciti ga, ne više govtvor za-metati, metati u govtvor — govtvor). U tom bušenju gov-otvora, p-odbacivanje (**zavržek**) ostaje neraskidivo vezano uz zametak (**zavrček**), a bušenje bubnjića (**percussion**) — uz proganjanje (**pèresécution**); **tko nema** (označitelja, još bolje očitelja) **u glavi, ima u nogama** (nema na nogama papuče papučitelja, nije papučar, nego jebivetar, vjetrogonja, vjetropir).

**Père-section (père-sextion)** u MOBY DICKU vodi od unakažavanja govtvora do unakažavanja, odsijecanja ne prve niti druge nego treće Ahabove noge-njegove kite (mu-ževnosti); — do unakažnjavanja falosa (Majke, odnosno njenog u-loga: Oca)<sup>9</sup>

Una-kazivanje falosa (gov-otvora) izdaje samo iz-dajstvo — porodički jebitak kao **klanje bez kraja i konca.**

S ove i one strane bola (razlike) i groze (užitka) izazov klanja njihov nagovor izvlači na oštricu **gadjenja**.<sup>10</sup>

Jedino gadjenje je beskrajno. **Pater** je rekao, sve svršava na gadjenju.

Da čudno je da zastupnici porodničke stupice nisu, kao što su to učinili sa Swiftovim **Guliverovim putovanjima**, MOBY DICKA prepravili za djecu! Nema muke bez nauke!

Doktor Jojboli i Teta Rosa G. brinu se oko toga »da sam zgolj — čovjek« (kao od majke rođen), takoreći blizanec (čovjeku i pol, gotovo polovičnoj reprodukciji origynala) (treba se znati približiti svojoj drugoj polovici!), čovjeku u kratko (ali za-to s velikim dugom, ili drugom, kaže se životnim), o čemu bi se još dalo pričati na dugo i na široko! Mišljenje ne smije misliti prekratko, nego na dugo!

Stoga, ne odugovlačimo!

Štogovtvoruseudugpišetoklanjemuseneklanjaviše.

\* »Život — NESLANA ŠALA Ponekad dodju tako neka čudna vremena, najdu neki čudni časovi u toj smušenoj zbrci, koju nazivamo život — časovi, kad nam se cio svemir pričinja kao neslana šala, premda vrlo nejasno shvaćamo, u čemu je ta šala, te nas sve jače obuzima osjećaj, da se ta šala zbija baš na naš račun. Pa ipak ni zbog čega ne očajavamo, ništa ne smatramo vrijednim raspravljanja. Čovjek guta sve događaje, svaku vjeru i uvjerenje, sve teškoće, vidljive i nevidljive, ma kako čvornate i zakučaste bile — kao što će noj žderonja s dobrom probavom lakomno pozobati puščana zrna i kremenje. A što se tiče malih poteškoći i sitnih jada, prijetnijā i nekih naglih nesreća i opasnosti po život dijelove tijela — sve to, pa i sama smrt, njemu se pričinjaju kao neke uspjele šurke i pošalice, kao bezazleno i dobronamjerno gurkanje pod rebra, veseli udarci, kojima ga obasipa nevidljivi i nedohvatni stari šaljivac. To čudno hirovito raspoloženje, o kojem govorim, zaokupi čovjeka samo u trenucima velikog jada, pojavljuje se, kad je čovjek sav zaglibio u krutoj zbilji, te mu se onda ono, što mu je još čas prije izgledalo zloguko i sudbonosno, pričinja samo kao neki sastavni dio sveopće šale. Nigdje tako divno ne uspijeva ta slobodna i vesela filozofija iskrenog očajnika — veseljaka kao usred opasnosti kitolova, i očima takva filozofa ja sam sada gledao na cijelo to putovanje broda »Pequoda« i na naš glavni cilj — na hvatanje Bijelog Kita.« (MD, 224—225) »...dok ga gadna gnjusoba života ne smoždi, da bi ga onda što lakše pokosila.« (MD, 465) »Ne znam što se sve može dogoditi, ali bilo što mu drago, smijeh mi ne će zapeti, onaj podsmijeh, što ga ima u svim strahotama!« (MD, 170) Cf.: »Dieses heitere/Wissen ist das »Kuinzige«. Niemand gewinnt es, der es nicht hat.« (Feldweg, S. 5)

<sup>1</sup> Cf.: »Kukavni solilokvij iznad gadne jame, u koju se nitko ne usudjuje šapnuti da car Trajan ima kozje uši, pa ni frula na našem grobu ne će imati snionosti da zaszvira punu istinu na koju svi prisižemo, nitko se ne usudjuje izgovoriti.« (M. K.: **Fragmenti dnevnika iz 1943**, Forum IO-II, 1972, str. 648)

<sup>2</sup> Cf.: »Vatra u vodi / zrak u zemlji / voda u zraku / i zemlja u moru / Oni još nisu dostatno luđi, oni nisu još dostatno nasrnuti jedni protiv drugih, i što su razbješnjeniji, što su raspomamljeni oni su bliži i pridomaćeniji / Tamo gdje Mater proždire sinove, / Sila proždire Silu: / Bez rata nema stabilnosti.« (Antonin Artaud: **Lel nouvelles révélations de l'Etre**) »Život je satvoren, / ne od intelektualne uzvišenosti, / niti od duhovne ljepote jednostavnosti, / niti od stvarne i predmetne ljepote jednostavnosti, / niti od jednostavnosti same, / već iza i dalje još / od klanja, / bez umovanja i bez svijesti, / gdje nema ničega, ( ) i koje će biti **zauvijek** tako.« (Antonin Artaud: **Notes pour une »Lettre aux Balinais«**)

<sup>3</sup> »Mesnica« to će reći čistina: »Il s'est retiré dans l'énorme forêt (ou contrée), parfaitement vierge, qui ensere de tous côtés la minuscule claireère des générations actuellement en vie (je ne sais quelle manie circulaire nous y retitet).« (Francis Ponge: **Nouvelles notes sur Fautrier**, u F. P.: **Nouveau recueil**, Gallimard 1967, p. 221) »Ali pitam vas, što bi kit imao da nam kaže? Rijetko sam kad upoznao velika i umna čovjeka, koji je imao što da kaže ljudima, ukoliko nije bio prisiljen da nešto muca, da bi se nekako prehranio.« (MD, 359) »U ovih posljednjih deset godina rekoše mi, taj je čovjek pokazivao tu sliku i svoju sakatu nogu sumnjičavu svijetu. No sad je došlo vrijeme, da bude opravdan. Ta tri njegova kita nisu ni bolja ni lošija od ma kojega drugog kita, što je ipak objavljen u Wappingu, i njegov patrlj bio isto tako vjerodostojan, kao i svaki drugi patrlj s čistina na zapadu [western clearings]. No, ma da zauvijek prikovan uz patrlj, bijedni taj kitolovac nije bio govornik\*, te je oborena pogleda skrušeno samo zurio u svoju amputiranu nogu.« (MD, 267—268) [\*Igra riječima **stump** (panj, patrlj, kusatak) i **stumpspeech** (govor bez pripreme, improvizirani govor, izborni govor) — Prev.] »Budući da je čovjek, koji ima i obje noge, u časovima opasnosti samo šepesavo bijedno stvorenje, i budući da je kitolov pun velikih i neobičnih opasnosti, te su lovci nepredikno izvrgnuti svakakvim pogibeljima ...« (MD, 227)

»Was man nicht erfliegen kann, muss man erhinken.

Die Schrift sagt, es ist keine Sünde zu hinken.«

<sup>4</sup> Kako govotvor odugoslači samo da bi svoja otvorena vrata tijesna mala što bolje usitnilo i orgyneziralo (ŠTEDITE DA BISTE MOGLI TROSITI!) svoje male, što je već nečuveni gigantizam, in-stitucije: paket-zakone, paket-aranžmane, paket-bibliotečnih kola, paket-usluge, ukratko pakete svojih auto-mobilskih konusa! (obitavališta, obiteljivališta biti) Ispeci od sebe pogaču (plakous, placenta — posteljica, kolač pogača), pa reci — carstvo kasic-prasice, tj. materinjeg jezika! Cf.: »Pandar. Onaj koji želi imati pogaču od pšenice [žita: užitka, i to bez žitnoga žička], nužno mora čekati da se zrno samelje. Troilo. Zar ja nisam čekao? Pandar. Da, čekali ste da se samelje; ali morate čekati i da se prosije. Troilo. Nisam li čekao? Pandar. Da, čekali ste da se prosije; ali morate čekati da uskisne. Troilo. I to sam čekao. Pandar [tj. Misao-S-Vodilja, glavna Misao]. Da, da uskisne; ali u riječi »čekati« sadržano je još i da se zamijesi, da se učini pogača, da se ugrije peč i da se ispeče; štoviše, treba čekati, da se pogača ohladi, jer vam se inače može dogoditi, da spržite usne.« (W. Shakespeare: *Troilo i Kresida*, MH 1960, str. 71—72)

<sup>5</sup> »I tada se dogodilo, da je Moby Dick svojom srpolikom donjom čeljusti pokosio Ahabovu nogu, kao kosac u polju vlat trave. Nema toga s čalmom Turčina, ni mletačkog ili malajskog plaćenog ubojice, koji bi ga s većom pakošću mogli pogoditi! Lako je svhatiti, da je Ahab iza te borbe, u kojoj umalo što nije zaglavio, izgarao od osvetničke mržnje na toga kita, i da je najposlije ne samo sve svoje tjelesne boli, nego i sve svoje duševno ogorčenje poistovetio s tom nemani. Bijeli je Kit plovio pred njim kao neko mahnito utjelovljenje svih onih zlokobnih sila, koje mnogoga duševnog čovjeka izjedaju sve dotle, dok naposljetku ne ostaje da životari samo s pol srca i sa pol pluća. Pred tom nepojmljivom zlom moći, koja postoji već od svega početka, a za koju čak i moderno kršćanstvo vjeruje da joj pripada polovica svijeta, i koju su stari ofiti s Istoka obožavali u liku djavola — Ahab nije pao na koljena, niti sepokloniopred tim kipom, nego je kao čovjek u bunilu prenio svoju mahnitu ideju na Bijelog Kita, sručivši na njega sav bijes i svu mržnju osakaćena čovjeka. Sve ono, što čovjeka izluđuje i razbješnjava, sve što može uzburkati stvari u zavjetrini, sve istine zagorčene zlobom, sve ono što kida i lomi naše tjelesne snage, drobi i mijesi mozak, sve prijatno demonstvo u našem životu i našem umovanju, sve zlo — sve je to u očima mahnitog Ahaba bilo vidljivo utjelovljeno i osvetničkoj ruci dohvatljivo u Moby Dicku. Na bijelu grbaču toga kita svalio je sav jar i svu mrzost, što još od Adamovih vremena prožima čitav njegov rod, a onda — kao da so mu prsa vatreno zdrijelo mužara — ispalio je na nju užareno tane svoga srca.« (MD, 183) — ... Bacite pogled na kapetana Ahaba, mladiću, pa ćeš vidjeti, da ima samo jednu nogu. — A što vi to, gospodaru? Je li drugu izgubio u borbi s kitom? — Izgubio, ha, ha! E, mladiću, amo tem, bliže k meni: oderala, požderala, sažvakala i smljaskala mu nogu najstrašnija i najglavatija kitina, koja je ikad nasrnula na čamac! Ah, ah!« (MD, 85) »Zar osveta na nijemoj životinji, koja te smjerila u slijepilu, u nagonu! — uzvikne Starbuck. — Kakve li mahnitosti! Bijesniti na njemu životinju, kapetane Ahaba, to mi se čini grešnim i opakim! ( ) — Čujte sada dublju riječ! Sve vidljive stvari, vidiš, samo su obrazine od ljepeke, ali u svakom događaju, u svakome živom činu, u svakoj nesumnjivoj djelatnosti iskrsva nešto nepoznato, ali uvijek razložito, izbija lice ispod ružne obrazine. Ako čovjek hoće da udari, valja da pogodi masku; Kako će se sužanj domoći slobode, ako ne provali zid? Za mene je bijeli kit ona zidina, što se preda mnom ispriječila. Ponekad mislim, da iza toga zida nema ništa više. To mi je dosta. On me zaokuplja, on me muči: vidim u tome kitu strašnu snagu, kojom se nadima, a koja dolazi od nedokučive neke zlobe. Ta nedokučivost i jest ono, što nadasve mrzim: Bio taj bijeli kit samo izvršitelj ili pak sam uzročnik na nj će se srušiti moja mržnja i osveta.« (MD, 165) Cf.: »... gdje se sâm zakon označitelja artikulira: »*Aller Unsinn hebt sich auf!*« Svaki ne-Smisao ukida se! ...«, J. Lacan: *Écrits*, p. 574, **O jednom prethodnom pitanju svakom mogućem tretmanu psihoze**] »Bog nas sve progonio, ne budemo li progonili Moby Dicka i u smrt ga otjerali!« (MD, 167) »Proroštvo reče da ću biti osakaćen, i gle — izgubih nogu. No sada ja prorokujem, da ću osakatiti onog, koji me osakatio! Neka tako i prorok i izvršitelj proroštva budu u jednoj te istoj osobi.« (MD, 168)

<sup>6</sup> Metaforo-metonimijska premještanja odnosno sažimanja u MOBY DICKU jednostavna su. Bijeli Kit je falos (Majka koja »ludim hirom« »šalje poštu Vječnom Ocu«), glavata ulješura je Glavonja (Otač). Ahabova »košnjata noga« jest metonimija samoga Moby Dicka, tj. Oca, koji mu je — na nagovor Majke, na majčin nagovor, zov Užitka — otkinuo, odgrizao, smljaskao i sažvakao treću nogu-oduzeo mu užitak. Ahab ne ostaje pri pri-govoru, nego izaziva sâm nagovor (užitak), sâm gov-otvor u njegovu lomu, što ga, povlačeći ga u vrtlog

ništenja, naposljetku dovodi do stvarnog (tj. sloma). Odnos (označitelja:) čovjeka prema označitelju (očitelju ili trećoj nozi) rezimira se ovako: »Ali Ahab, on je žestok vozač. Eto, jednu je nogu gurnuo u smrt, a drugu osakatio za život, pa sada troši koštane na gomile.« (MD, 454) »No meni ni jedna živa kost noga kostura nije važnija od one mrtve, koju sam izgubio. Nema toga Bijelog Kita, nema tog čovjeka ni djavola, koji bi mogao okrnjiti dušu starog Ahaba! ...« (MD, 533) »Ali sve ono, što najluđe jedi smrtnika i vrijedja, ti jela nema, a ipak tjelesnom se snagom na nj obara! Lukavština je to, velika prepredenost i zloba!« (MD, 536) »I ja sam sâm naprsnut! Da, da, pukotine u pukotinama! Ne samo da su meni sve bačve napukle, nego je naprsnut i brod, u kojem te oštećene bačve leže! A to je daleko veća nevolja od »Pequodove«, čovječe! Tà ja ne mogu zavrانjiti sve duboke bušotine na mom tijelu, jer tko će ih naći u duboko natovarenom trupu? A kad bi i našao bušotine, tko da ih zavrانji u huku olujnog života!« (MD, 455—456) »Ti si samo moj strašni otac; svoje dobre majke ne poznajem, i ne znam, Okrutniče, što si s njome učinio. To je moja zagonetka, ali je tvoja veća. Ne znaš kako si nastao, i zato se nazivaš nezačetim; ne znaš za svoj početak, i stoga nazivaš praiskonskim. O, svemoćni duše, ja znam o sebi to, što ti ne znaš o sebi. Iza tebe leži nešto, što se ne da razliti ni raspliniti, o prejasni duše, i pred tim je tvoja vječnost samo vrijeme, a stvaralačka moć, puka besvijesna rabota! Kroza te, kroz tvoje plasanje, nejasno vide moje sažgane oči. O vatro, nahoće bez postojbine, pustinjače praiskonski, i ti nosiš u sebi svoju nepriopćivu tajnu i neodgonetljivo zagonetku, svoju nepodijeljenu bol! A ja s gordim ponosom i bolnom tjeskobom u duši čitam u knjizi moga praoca! Poskoči! Skoči do neba i dotakni ga! S tobom ću skočiti, s tobom sagorjeti! O, da mi se s tobom staliti u jedno biće! Prkosim tebi, ali u tvom prkosu samo se tebi klanjam i samo tebe obožavam!« (MD, 4—85) »Trijes prodire mojom lubanjom, bol ljuti peče u očima, uništenj mi mozak kao da se otkinuo te se kotrlja stazom, koja ga zbrunjuje! Ma bio ja i zavezanih očiju, ipak ću s tobom govoriti.« (MD, 484) »I krug se ponavlja ... a ono **Ako** vječno ostaje. Gdje li se nalazi konačna luka, u kojoj se ne dižu više sidra? U kakvom začaranom eteru ledbi svijet, u kojem ni najumornijine će nikad sustati? Gdje se skriva otac nahoćeta? Naše su duše nalik siročad nevjenčanih majki, koje umiru u porodu. Tajna našeg oćinstva leži u njihovim grobovima, i onamo nam je poći, da saznamo tu tajnu.« (MD, 470—47—I) »Govoriš, da je svaki od nas — Ahab! Ne dao bog, da je tako! Zar tu nema drugog puta ni zakonitog izlaza?« (MD, 4—90) »O, kako li su nestvarne stvari materije! Stvarne su zapravo samo misli, kojih ne možeš odmjeriti!« (MD, 503) »Naprotiv, putnici treba još da plate. U tome i leži sva razlika između »plaćati« i »biti plaćen«. A »plaćati« je možda najteža kazna, što su nam je ostavili u naslijedje ono dvoje kradljivaca voća iz Zemaljskoga raja.« (MD, 24)

<sup>7</sup> »Mitologika« »Moby Dicka« ukazuje, od prvog do posljednjeg izvotka, na kastraciju (Moby Dick = Falos): »... i ona je [kitova glava], kapljući krvavim kapljama, visjela o »Pequodovu« boku kao glava diva Holoferna o pojasu ludite.« (MD, 303) »Zeusov sin, dični Persej, bio je prvi kitolovac ... Svakom je znana ona priča o Perseju i Andromedi: ljupka kraljevna Andromeda bila prikovana uz pećinu na morskoj obali, i baš u času, kad se Levijatan spremao da je ugrabi, dohrlio neustrašivi Persej, knez svih kitolovaca, i svojom harpunom proburazio neman, oslobodio djevu i uzeo je za ženu.« (MD, 350) »Toj pustolovini Perseja i Andromede uvelike je slična čuvena priča o svetom Iurju i zmaju, za koju neki vjeruju da je doista posredno iz nje i izvedena. Tvrdim, da je taj zmaj bio — kit, jer u mnogim se starim ljetopisima brkaju pojmovi zmaja i kita.« (MD, 350) »Persej, sveti Juraj, Heraklo, Jona i Višnu! Evo veličanstvenog imenika članova! Koje bratstvo ili klub osim kitolovačkog može na čelo popisa svojih članova staviti tako slavna imena?« (MD, 352) »Njegova [Ahabova] visoka, snažna prilika izgledala je kao salivena od čvrste bronce i oblikovana u nepromijenjivu kalupu poput Celinijeva livenog »Perzeja.« (MD, 128) »Ni onda kad je Jupiter, u liku bijela bika, ugrabio Evropu i s njome odmicao morem, dok se ona držala njegovih dražesnih rogova, a on iskosa, zaljubljenim očima, pogledao ljepojku i bajnim površjem brzo plovio ravno prema bračnom ležaju na Kreti — ni sam Jupiter, bog nad svim bogovima, nije po svojoj draženosti nadmašio slavnoga Bijelog Kita, kad je onako božanski klizio pućinom.« (520) »Kažu, da u New Bedfordu očevi daju svojim kćerima kitove u miraz, ...« (MD, 50) »No zar nije moguće, da su se ti današnji kitovi, koji po veličini nadmašuju sve one druge iz ranijih geoloških perioda, izrodili i degenerirali od Adamovih vremena ovamo?« (MD, 442) Pri razudbi kita, slijedi opis kitova »nerazjašnjivog ćunja, višeg od kakva žitelja iz Kentuckyja«: »Uistinu i jest kumir, odnosno predmet nalik na kumira iz

starih vremena. Sličan je idolu, kakav je naden u skrovitim lugovima judejsko kraljice Hahe, koju je njezin sin Asa svrgnuo, jer se klanjala tome idolu: »I mater svoju Mahu svrže s vlasti, jer ona načini idola u lugu; i Asa izlomi idola i sažeže na potoku Kedronu« — kao što nam je to tajanstveno i zavijeno objavljeno u 15. poglavlju Prve knjige o carevima.« (MD, 404) »Glavurda je ta bila crna i zakukuljena, i viseći tu usred tako napete tišine bila je nalik sfigu u pustinji. — Govori, golemu i časna glavo — mrljao je Ahab — ti koja, ma da si bezbrada, ipak tu i tamo izgledaš obrasla mahovinom, govori, moćna glavo, odaj nam tajnu, koja se pritajila u tebi! Od svih ronaca ti si zaranjala najdublje. Ta glava u koju sad pripiče sunce, kretala se među temeljima ovoga svijeta! Tamo, gdje rđa izjeda davno zaboravljena imena i brodove, a neizređene nade i sidra trunu, gdje se ubojita fregata, naša Zemlja, nakrcala kostiju milijuna utopljenika, tamo, u tom strašnom podmorskom kraju, tvoje je najprijetnije obitavalište. Ti si se spuštala onamo, kamo nikad ne dopiru ni ronilačka zvona ni gnjurci, i počivala si pokraj mnogih mrtvih mornara, dok si mnoge besane majke i živote svoje dale, da mogu leći ondje. Vidjela si kako zagrljeni ljubavnici skaču s broda u plamenu i kako tonu jedno uz drugo i nestaju u pobjedničkim valovima, vjerni jedno drugome, kad se činilo, da ih je nebo iznevjerilo. Vidjela si kako o ponoći gusari bacaju u more leš mučki ubijena božmana, koji je sate i sate propadao u još dublju tamu nezasitne utrobe, dok su njegove nekažnjene ubojice sve dalje, a u njihovoj blizini oštre munje razbijale brod, na kojem vjeran muž plovi ususret željno raširenim nogama (ne, rukama!) svoje supruge! O glavo, nagledala si se dosta svega, da bi se i planeti mogli rasprsnuti, a Abraham vjerom prevnuti, pa ipak ne zboriš ni riječi!« (MD, 304)

»O, radni tkalče, nevidljivi tkalče, zastani! samo jednu riječ: kamo odlazi plod tvoga rada? Čija li je palača, u kojoj će se prostrijeti tvoj predivni sag? Čemu tajne prestani trud? Govori tkalče! Spusti načas ruke, da progovorim s tobom samo jednu jedinu riječ! Ali odgovora nema, čunak dalje klizi, s razboja teče lik zalikom, a bujni sag, brz kao bujica, nestaje u nedogled. Bog-tkalac tka, i šum razboja bruji, i glas smrtnika ne može doprijeti do njega. A i nas, koji gledamo u taj razboj, zaglušuje neprestani njegov bruj, i samo kad se odmaknemo, razumjet ćemo sve one tisuće glasova, koji nam krozanj progovaraju. Tako je u radionicama ljudskim: zvrče vretena i u tom se zuju gube naše riječi. Ali izvan zidina te se riječi jasno čuju, prodiru kroz otvorena okna. I mnogo zlo djelo bi tako otkriveno. O, smrtniče, čuvaj se i budi na oprezu! Jer uprkos šumu i štropotu velikoga svjetskog razboja, i tvoja najskrivenija misao može se slučajno čuti izdaleka.« (MD, 311)

\* Još u jednome tekstu Hermana Melvilla daje se očitati prijelomna uloga izostanka govotvora. Kastracija otkrivena u »Mouy Dicku« u »koštanoj nozi«, u **Billy Buddu** otkriva se kao »govorna mana« — **»kost u grlu«** — samog Billy Budda. Cf.: »Iako je naš naočiti mornar bio bogato obdaren muškom ljepotom, ipak je, kao ljepotica u jednoj Hawthorneovoj manje poznatoj priči, imao jednu manu. Nije to bio neki vidljivi nedostatak, baš kao i kod one ljepotice, pravi mornar, kad bi se odjednom uzbudio, Billy Budda bi izdao glas, taj glas pravi mornar, kad bise odjednom uzbudio, Billy Budda bi izdao glas, taj glas koji je inače bio vanredno muzikalnan kao odraz unutrašnje duševne harmonije, pa bi on zamucuo, ili čak i sasvim zanijemio. Tako je Billy, po tome, bio zapanjujući da onaj neprijatelj čovječanstva, onaj zavidljivi smutljivac iz raja, još manje ili više miješa svoje prste u život svakog čovjeka na ovoj planeti. U svakom slučaju, na onaj način, on neminovno ubaci svoj otrov, toliko da bi nas podsjetio — tu je i moje djelo.« (»onaj neprijatelj čovječanstva, onaj zavidljivi smutljivac iz raja«, to će reći označitelj-na-izostanku, tj. falos, ne: »nedostatak po prirodi« niti »od rođenja«.) »Eto, takav je otprilike bio Klegert, u kome je počivala ludost zle prirode koja nije bila plod opakog odgoja, rđavih knjiga ili razvratnog života, već urođeni i neodjeljivi dio njega, ukratko »nedostatak po prirodi«. Simbolički od nemanos, to će reći odnos Imena Oca prema mjestu Drugoga (Majke). U tom smislu je Buddova »govorna mana« pokazna, u smislu simboličkog Duga, za maniju progona (tj. paranoju) koja obilježuje odnos Billy Budda, jednog od »naivnih ljudi«, »koji su u suštini iskreni i čovječni,« i koji »ili kasno ili nikako ne predosjete skrivenije opasnosti koje im prijete od drugih.« Klegertu i Viru (**vir** — izgovor imena komandanta broda, slič prema Billy Budd kojemu je »grč vezao jezik« ubija Klegerta — treba naglasiti — upravo kada ga komandant Vir umiruje: »Nemoj žuriti, momče moj. Ima vremena, ima vremena.« I Melville nastavi: »Za razliku od djelovanja koje je želio postići, te tako očinske riječi vjerojatno su galele Billya do dna duše i izazvale još žešće napore da progovori — napore

koji uskoro samo još pojačaše njegovu oduzenost i licu dadoše izraz kao u raspetog čovjeka.« (tj. stvarno kastriranog čovjeka)

<sup>9</sup> U tekstu »Predsjednik Schreber« Freud (**Cinq psychanalyses**, P. U. F., Paris 1970) u suncu — »Sunce je bludnica.« — iz Schreberova delirija prepoznaje simbol oca. Odnos Ahaba prema suncu potvrđuje ovo uočenje: »Ne spomilji mi grijeha i opaçine, mornaru: ta ja bih i na samo sunce digao ruku, kad bi me uvijedilo. Jer ako bi sunce moglo vrijedati, onda bih ja mogao udarati, jer je u svemu tome neka poštena igra, a surevnjivost vlada i upravlja svim stvorovima. No ja, mornaru, nisam rob ni te poštene igre. Tko je nada mnom? Istini nema granica. Ne gledaj me tako! Glupav pogled gori je od demonskog!« (MD, 165) Potvrđuje se ulančavanje KIT-IMÉ OCA-SUNCE: »I kad obožava sunce, on — najveći, najvjerniji i najplemenitiji vazal sunca! O kad bi moje oči mogle sagledati ono, što je on sad sagledav! (...) I ta tvoja velja ulješura, koje u času svoje smrti okrenula glavu prema suncu, a onda je opet odvrnula, ipak me nečemu naučila! / / O, trostruko zapasana i okovana snažna tjelesino! O, mlaze vithe, koji duginim bojama brzgaš u visinu! Uzalud ti duga, uzalud prštiš! Zaludu ti trud, da dosegneš sunce — izvor života, koje stvara sve živo, ali mrtvo nikad više ne uskrsava!« (MD, 475) »Zatim, zapavši načas u sanjarenje, opet diže pogled k suncu i promrlja kao za sebe: »O, znamenne morski, moćni i svevišnji Peljaru! Kazuješ mi istinski, gdje se nalazim, ali možeš li mi samo i natuknuti, gdje ću poslije biti? U tvojoj moći nije, da mi otrkriješ tajnu, gdje netko drugi, osim mene, sada živi? Gdje je *Boby Dick*?«

U ovom trenutku ti ga sigurno vidiš. A moje oči gledaju u tvoje oko, koje ga baš sada gleda! Da, u oko, koje sada jednako gleda stvari neznane, s onu stranu tebe, o sunce!« (MD, 477) Ahab, obraćajući se kvadrantu (starinske sprave, preteče sekstanta): »... to je sve što znaš, i ništa više! Ne možeš reći ni to, gdje će sutra u podne biti neka kap vode ili zrnca pijeska: a ipak u svojoj nemoći vrijedaš sunce! A nauko! Prokleta bila ta tvoja luda igračka, proklete bile sve naprave, pomoću kojih čovjek usremljuje svoje poglede visoko u nebesa, te ga svjetlost zasljepljuje, kao što su i moje staračke oči gotovo obnevijele gledajući u to svemoćno svijetlo!« (MD, 478)

<sup>10</sup> Bol jest razlika sama. Govori Starbuck: »Duša mi je više nego tih, svladana je, upokorio ju jedan ludak! O nepodnošljive li muke, gdje je zdrav razum morao položiti oružje u takvoj borbi No oni me svega prozeo, sav mi razbor pomutio! Mislim, da već vidim njegov griješni kraj, no osjećam, da ga i sam moram gurati njegovu svršetku. Htio ja ili ne htio, no nešto me neizrecivo vezalo za nj, tegli me konopom, za koji nemam noža da ga presiječem. Strašni starac! »Tko je nada mnom?« viče starac. Da, bio bi demokrat sa svima, što su viši, a gle kako nasilnički postupa s onima, što su ispod njega! O, jasno vidim svoju bijednu dužnost — slušati opirući se i, još gore, mrziti i ujedno biti samilostan! Ta čitam mu u očima crnu bol, koja bi me uništila, da je u meni.« (MD, 169) »I stoga smrtnik, u kojem ima više radosti i veselja nego bola i jada, ne može biti iskren — on je neiskren ili nerazvijen. Isto je tako i s knjigama. Najiskreniji od svih ljudi bio je Čovjek Patnje, najiskrenija od svih knjiga jesu Priče Salamunove, a Propovjednik je kaljeni čelik bola. »Sve je taština.« Sve. Taj svojeglavi svijet još nije naučio da cijeni nekršćansku mudrost Salamunovu. Ali onaj koji izbjegava bolnice i tamnice i brzo prolazi kroz groblje, a radije govori o kazalištu nego o paklu, te Cowpera, Younga, Pascala i Rousseaua naziva šačicom bolesnih jadnika i za čitava svoga lakomnog života sudí, da je samo Rabelais mudar i zato veseo — taj čovjek nije sposoban da sjeda na nadgrobne ploče, da zajedno s beskrajno divnim Salamunom skida sa njih zelenu, vlažnu plijesan. / / Pa i Salamun kaže: »Čovjek, koji zađe s puta mudrosti, počinit će (dakle još za života!) u zboru mrtvih.« I stoga se ne predaj sav vatri, jer će te izmijeniti, umrtviti, kao što je i mene onda umrtvila. Ima jedna mudrost, koja se zove bol, ali postoji i jedna bol, koja je ludost. No u srcima nekih ljudi ugniježdio se ketskiški orao, koji može ponirati i u najmračnije gudure i opet se uzdići i nestati u sunčanim beskrajima. No i onda, kad ponire zauvijek u te gudure — one su u planinama, i tako se orao, i kada se najdublje spusti, opet nalazi visoko nad svim ostalim pticama u dolini, ma kako se visoko one vinule.« (MD, 409) »Iz bure u oluju! Pa neka bude! U boli se čovjek rađa, da u patnji provede svoj vijek i u mukama da umre. Pa neka bude! Ovdje je čvrsta građa za bol, čvrsta i teško savitljiva. Neka bude tako!« (MD, 415) Strašna i bolna Ahabova rana, rana bola zabljena u otvorenu ranu bola: »S nepoznata i naizgled neobjašnjiva i neshvatljiva uzroka umjetna se noga bila tako snažno izmakla, da je prepukla kao kolac, te mu se cjepotina zabila u slabine. I tek je poslije krajnjih teškoća ta strašna i bolna rana posve iscijeljena.« (MD, 446) »I tad je jedna misao obuzela njegov monomanski um — kako su, naime, sve te njegove tadanje patnje



samo izravna posljedica prijašnjih bolova, i njemu se činilo, kako posve jasno razabire i shvaća, da baš kao što se i najljuća guja plodi i množi isto kao i milopojni slavuji usred gaja, isto se tako i svaka sreća i nedaća obnavlja i rađa plodom sebi jednake. I ne samo jednake, pomisli Ahab, jer počeci i plodovi Bola sežu dalje negoli počeci i plodovi Radosti. (...) Jer dok se i u najvećoj zemaljskoj sreći skriva jedna neznatnost, misljaše Ahab, dotle na dnu svih duševnih boli leži neko tajanstveno značenje i, u nekih smrtnika, arkandeoska veličanstvenost; marljiva istraživanja o bolima ne opovrgavaju taj jasni zaključak. (...) Neizbrisivi pečat tuge, što je od poroda udaren na čelo svakog smrtnika, samo je pečat tuge onoga, koji ga je utisnuo.« (MD, 446) NIJEMI BOL: STRAŠNO: TU-BITAK: KAZA: »Jer ono, što je doista najčudesnije i najstrašnije u ljudskom životu, o tom nijedna usta nisu još nikad ništa zaustila, nijedna knjiga progovorila. Jer neposredna blizina neminovne Smrti, koja sve izravnava i izjednačuje, svima dočarava jedno posljednje objavljenje, koje bi mogao opisati samo autor iz carstva smrti.« (MD, 458) LUD OD BOLA: LOM RAZLIKE: PREPUKLI GLAS: »Dobro, dobro, dosta o tom! Tvoj mi prepukli glas zvuči suviše blago, i razborito u svojoj boli. Nisam ni sâm u raju pa ne podnosim tugu i sjetu u drugih, koji nisu ludi. Trebalo bi prvo da poludiš, kovačino! Ej, reci, zašto još nisi poludio? Kako možeš sve to izdržati, a da ne šeneš pameću? Zar te nebesa toliko mrze, pa ti ne daju da poludiš? (MD, 466-7) »Nimalo niste marili za nerazmrsivo klupko bola, koje se grčilo u srcu starog Ahaba! Tako sam i ja gledao malu Miriam i Martu, vile nasmijanih očiju, kako bezbrižno skakuću oko svoga starog oca i kako se igraju vijencem oprljene kose, koja raste na rubu ugašena vulakana njegova mozga.« (MD, 514) »Smrt u osami, poslije života u osami! Sad osjećam jasno: sva mi veličina proizlazi iziz najvećeg bola.« (MD, 545) »No ta krajnja iznemoglost i iscrpenost bijaše samo trenutačna. Jaki ljudi gorda srca zgusnu i savladaju u jednom jedinom času sve boli, koje polako rastaču duše slabića kroz čitav život. I tako ta gorda srca, iako svaki put pate kratkotrajno ali živo, ipak, ako to bogovi odrede, zgrnu u životu čitavo stoljeće bola, sastavljena od intenziteta pojedinih časa, jer takve plemenite prirode u sebi obuhvaćaju čitav obujam nižih duša, mnoštvo sitnih života, zgusnutih u jedno.« (MD, 524-5)

Ferdinand de Saussure:  
Opšta lingvistika  
(Cours de linguistique générale)

Biblioteka Sazvežđa 24,  
Nolit, Beograd 1969,  
srbskohrvatski prevod\*  
Sretna Marića

Danes seveda Saussura ni mogoče brati drugače kakor **skoz** nekatere tekste, ki **za nazaj** vpisujejo v njegov tekst prelome, podvajanja, razcepe: pri tem seveda v Saussurovem pisanju marsikaj »odpade« — vendar odpade na način podvojitve, dvojnega dna, ki ga razločuje dejavna incidenca teh poznejših tekstov, začrtujoč v njem epistemološke prestrukturacije, prelome in reze. Pri tem ne mislimo toliko na post-saussurovsko<sup>1</sup> lingvistiko ali na generativne gramatike<sup>2</sup>, torej na znanstvene diskurze, ki seveda uvajajo nove tipe znanosti — polemizirajoč proti Saussuru v obzorju, ki ga odpre njegova prestrukturacija dispozitiva »družbenih« ved. Temveč na tiste tekste, ki niso zgolj nov prelom v teoretični obdelavi problema govornice ali rez v zahodni **épistémé** nasploh — ampak se, izhajajoč iz drugih konceptualnih polj (semiotika, psihoanaliza) ali iz diskurza zahodne metafizike (filozofija)<sup>3</sup>, ukvarjajo s samim statusom vedenja, njegovega diskurza, njegovih **diskurzov** in z v teh diskurzih postavljajočo se topiko subjektov.

V tem spraševanju ima lingvistika kot »science limitrophe«, kakor jo imenuje Saussure, pač posebno mesto. O tem, kako in zakaj ji gre to mesto, je nekaj povedal že utemeljitelj strukturalne metode: po svoje in za nas danes v nekoliko neustreznem konceptualnem aparatu: a to je pač usoda slehernega teorijskega dela; mejna znanost, najsplošnejša od posebnih znanosti o življenju znakov, najbolj posebna med družbenimi vedami in zato najbolj blizu »eksaktnim« znanostim: torej tudi najbližja pozitivističnim utvaram, a tudi najdlje od ideoloških pritiskov; najdlje od njih, a vsa na nemi ideološki postavki govorečega subjekta. Tista, ki postavi termin označevalec, a ga ne more misliti kot koncept: in ki ji je nezavedno načelno nedosegljivo...

— Na tem mestu pa se lotevamo branja Saussurovega Kurza v luči specifičnega vprašanja: ali imajo družbene vede svoj jezik? ki ga formuliramo širše in natančneje: ali posebnim diskurzom pripadajo posebni tipi označevalca? Polemična ost tega branja je seveda v tem, da posega v konfuzijo, ki vlada v splošni trivialni uporabi terminov jezik in govornica (oglejte si kulturno rubriko kakšnega dnevnika ali kak štirnajstdnevnik za politična, gospodarska in kulturna vprašanja; ali kako knjigo, ki izide v kaki zbirki s prav posebno »strukturalističnim« imenom; konfuzija ondod ne pozna meja: kaj je z označevalcem, in kaj s strukturo!? marsikaj se počne z besedami) — in v tem, da v trenutku, ko to vprašanje zastavimo, spodbijemo možnost vsakršnim literarniškim mistifikacijam, ki smo se jih fragmentarno dotaknili v nekem drugem zapisu. — Naša obdelava tega vprašanja ima seveda natančno določene meje: platnice knjige, omenjene na mestu naslova, četudi ta vmesni prostor prav bralno prečenje, kakršnega skušamo prakticirati, na neki način razpira; in slednjič je ta meja določena s prvenstveno polemično naravo te priložnostne intervencije.

— Misel o zavezanosti specifičnemu označevalcu temelji seveda na dveh predpostavkah: da se znanost poraja v mediju nekakšnega izvirnega jezika, in da je ta enkratni jezik navezan na izražanje v specifičnem označevalcu. S tem pa se takoj znajdemo pred svojevrstno aporijo, ki jo lahko sumarno izrazimo takole: če **je** izvirni jezik, potem **ni** specifičnega označevalca; in če »je« označevalec, potem ni ne specifičen ne izraz, še najmanj seveda izraz kakega prvotnega jezika — če sploh lahko rečemo, da označevalec »je«.

Pojasnilo to nekoliko skopo dvojno sklepanje: izvirnost ali prvotnost takšnega jezika bi v našem primeru pomenila, da je vsak znak tega jezika nekakšna samosvoja in popolna enota, v kateri označevalec in označenec drug drugemu popolnoma enosmiselno in čisto neposredno pripadata; notranja enotnost takšnega znaka bi ne bila z ničimer posredovana, označevalec bi bil naravnost zavezan »svojemu« označencu, ta pa bi pripadal samo »svojemu« označevalcu. Tej popolni dvosmerni odvisnosti, v kateri bi se označevalec in označenec pravzaprav spajala v eno, bi bilo seveda popolnoma vseeno, v katerem označevalcu se dogaja njen **drugotni vpis**: vseeno bi ji bilo, ali so njeni znaki, sami že presojna enotnost označevalca in označenca, govornjeni ali pisani. Notranja »nad-motiviranost« znaka, ki jo predpostavljamo v našem fiktivnem jeziku, bi povzročila, da bi bil njegov **zunanji** označevalec popolnoma arbitraren; in, da zadovoljimo nekatere naše filozofe, ki še zdaj ne znajo ustrezno prevesti Saussurovega »arbitraire«, dodajmo, da bi subjekt, ki bi bil v posesti takšnega »nadmotiviranega« znaka, resnično svobodno, samovoljno lahko razpolagal s tistim drugotnim, zunanjim označevalcem. Tako zelo svobodno, da bi se ga lahko znebil: saj bi bil notranji saturiranosti našega znaka še kakšen zunanji označevalec v načelu čisto nepotreben.

Tu pa se dokazovanje lahko prevesi v drugo polovico našega aporema: če bi v našem znaku označevalec neposredno izražal označenca, bi ne bil nič več in nič manj od njega; popolna označevalčeva odvisnost od označenca bi se torej paradoksnost izenačila s popolno neodvisnostjo; in ker so odnosi v našem znaku dvosmerni in v obeh smereh identični, lahko isto rečemo za označenec: če bi označenec neposredno pripadal svojemu označevalcu, bi ga prav nič ne potreboval. Rezultat je v obeh primerih isti: »perfekcioniranost« strukture je izničenje strukture: nikoli ne bi vedeli, ali imamo opravka z označevalcem ali z označencem, saj bi bila siamska dvojčka. Še več: kaj bi lahko znak, ki bi se najprej v imenu svoje notranje popolnosti rešil vsakršnega zunanjega vpisa, potem pa bi se izkazalo, da je njegova notranja popolnost pravzaprav čista tautološka nediferenciranost — **kaj bi lahko tak znak sploh pomenil?** Ne pomenil bi ničesar, ker **pomeniti** ne bi mogel: popolna monosemija bi se izenačila s čisto **disemijo**.

Tako bi od vsega našega fiktivnega jezika ostal en sam znak: in še ta ne bi pomenil. Torej bi ne bilo ne znaka ne jezika.

Zakaj če naj bo jezik, mora biti več znakov: pa četudi samo dva. In tega »minimalnega« števila nismo izbrali zgolj zaradi retorične učinkovitosti: pač pa predvsem zato, ker nam omogoča, da tako rekoč na njenem lastnem »terenu« razgonimo informatiško ideologijo: tudi binarni računalniški jezik je »samo« jezik in po zgledu sentenčne didaktike lahko rečemo **duo faciunt linguam**.

Če naj torej znak pomeni, ne more biti sam: njegova »notranja« artikulacija (označevalec-označenec) mora biti **posredovana** z njegovo »zunanjo« povezanostjo (označevalec-označevalec); ali natančneje: opozicije znotraj/zunaj ni mogoče postaviti, ker je znak ves v svoji posre-

dovanosti, ker je le **križišče** te mnogetere artikuliranosti, ki jo lingvisti-ka konceptualizira kot dvojno artikulacijo paradigme in sintagme.

Povzemimo spet naš fiktivni primer: če bi bil znak ena sama no-tranje nediferencirana enotnost, bi bil **kot znak** opredeljen s svojimi razmerji do **drugih** znakov. In to ne le istorodnih znakov: zakaj še pre-den bi lahko opredelili družino njegove »istorodnosti«, bi ga morali postaviti v razmerje z vsemi drugimi, torej predvsem z raznorodnimi znaki — in šele iz tega odnosa do **heterogenosti** bi bilo mogoče vzpo-staviti identiteto morebitne homogene družine istovrstnih znakov (zna-kov, ki pripadajo istemu jeziku): v strukturi je torej heterogenost pred homogenostjo in pogoj, da se takšna istorodnost sploh vzpostavi. Znak je »sam sebi enak« šele, ko je v odnosu s sebi različnim. Tako da je vsa njegova identiteta v različnosti. Četudi bi se v našem fiktivnem zna-ku označevalec na videz neposredno v čisti monosemiji sprevračal v svoj označenec, bi ga kot označevalec lahko »izsledili« šele po sledih njegovih diferencialnih razmerij z drugimi označevalci: četudi bi bil znak videti kot nediferencirana enota in celota označevalca in ozna-čenca, bi bil tako **vselej že najprej označevalec**: šele tako bi ga sploh lahko »ugledali«. Absolutni pogoj za možnost sleherne »semije« je ta-ko resnično »dis-semija«: raztrošena diferencialnost označevalca. — Ali če našo fiktivno predpostavko nekoliko omilimo: denimo, kakor pravi Saussure, da sta označevalec in označenec dve **paralelni seriji**. Da bi lahko ti seriji sploh konstituirali, ju moramo najprej razdeliti na njune **enote**, šele potem lahko med temi enotami vzpostavimo odnos paralelnosti: in četudi bi enote, denimo, označenca, konstituirali brez po-moči členjenja enot v seriji označevalca (kar je seveda spet samo fik-tivna predpostavka), bi bilo to mogoče spet samo, če bi označenčevo serijo postavili v razmerje z vsemi drugimi serijami: namesto primerja-ve z eno samo serijo, »primerjave«, v kateri pravzaprav tiči vsa notra-nja ekonomija lingvističnega »jezika« — in vsa **ekonomičnost** lingvistič-ne procedure —, bi bili torej prisiljeni v primerjavo z **množico** hetero-genih serij: kar pomeni, da bi označenec tretirali kot označevalec. Kar spet pomeni, da **je označenec vselej že označevalec**.<sup>4</sup>

Kar vse je že po svoje čisto natančno povedal Saussure v četrtem poglavju drugega dela svojega Kurza, ko pravi, da je ves misterij je-zika v tem, da »misel-zvok« implicira razdelitve in da jezik izdeluje svoje enote tako, da se konstituira med dvema amorfnima masama. Pri-pomniti je seveda treba samo, da so vse metafore, s katerimi Saussure opisuje to »nekam skrivnostno dejstvo«, učinek **ex post facto**, ideološki učinek znanstvenega lingvističnega diskurza, potem ko je že proizvede-no specifično problemsko polje lingvistike z njenim spoznavnim ob-jektom — jezikom. Kljub vsemu videzu Saussure v četrtem poglavju **ne proizvajajo** spoznavnega objekta »jezik«, pač pa to produkcijo **opisuje** z »neadekvatno« ideološko govorico. Vsa »kaotičnost« misli »pred« je-zikom in amorfnost glasu »pred« fonetiko je le optična prevara, če gle-damo iz »notranjosti« lingvistične procedure: sicer je pa to mogoče razbrati že iz Saussurove pripombe, da je jezik **posrednik** med mislijo in zvokom in da deluje v takšnih pogojih, da združitev misli in zvoka nujno pripelje do **recipročne razmejitve enot**. Saussure po neki nujno-sti lingvističnega postopka<sup>5</sup> spregleda pač to, da je **označevalec pred jezikom**<sup>6</sup>: toda prav ta spregled je tudi že vpisan v njegove stavke: kaj ni že iz njegovega **teksta** razvidno, da misel in zvok pred tistim posebnim posredovanjem, ki ga pač nekoliko »etnocentrično« hiti pripisati jeziku, da misel in zvok pred tem diferencirajočim posredovanjem »ni-

sta nič — in da je vse skupaj le mitološka podoba »stanja« pred lingvistično operacijo?

Ena bistvenih potez v tej operaciji je konstitucija spoznavnega predmeta jezik: zakaj človeška govorica v svoji neposredni danosti ne nudi možnosti za znanstveno obdelavo; v celoti je govorica kot človekova »sposobnost« mnogolična in heteroklitna — in prav zato, ker »ne vemo, kako bi izluščili njeno enotnost«, govorce ne moremo uvrstiti (classer) v nobeno kategorijo »človeških dejstev«. **Prav zato** »se je treba najprej postaviti na področje jezika in ga vzeti za normo vseh drugih manifestacij govorce«.7 Zakaj »jezik je celota na sebi in princip klasifikacije. Brž ko mu dodelimo prvenstvo med dejstvi govorce, vpeljemo naravni red...«: te besede — ki močno spominjajo na dikcijo pri poznejši konstrukciji **znaka**, te pozitivne stvari v svojem redu, ki pa je plod samih razlik brez pozitivnih členov — te besede v vsej svoji dvoumnosti opisujejo tisto nujnost, iz katere se producira — vselej **za** površino teksta — lingvistično konceptualno polje. In ker je bilo pred časom zelo v modi, da so kritizirali Saussura prav zaradi meja njegovega koncepta jezika, pokažimo, kakšno polje odpre pojem jezika kot **znanstveni koncept**: 1. Če je jezik izrazni sistem, je njegov označevallec arbitraren; prva konsekvence je torej: »kar je v jeziku bistveno... je tuje fonični naravi lingvističnega znaka«. 2. Arbitrarnost označevalca pa je kot koncept komplementarna konceptu sistemskosti sistema, konceptu, ki je odločilen za poznejšo strukturalno metodo — in katerega prva konsekvence je izločitev ideološkega pojma **izvora**: struktura se strukturira na »fonu«<sup>8</sup> v njej odsotne, a vselej reprezentirane kontradikcije, ki je njen eksistenčni pogoj; pojem izvora je zato za znanstveni diskurz **odveč**, lingvistika ga mora odvreči kot ideološki postulat: »zmotno je verjeti, da se v zadevah govorce problem izvorov (origines) razlikuje od problema stalnih pogojev (conditions permanentes)...«<sup>9</sup> 3. Sistemskost sistema kot struktura, ki jo producira naddoločena kontradikcija, se v lingvistično problemsko polje vpiše kot koncept diferencialnosti; konsekvence je, da je **izraznost** jezika kot sistema sekundaren fenomen, vseskoz izpeljan iz in odvisen od diferencialnosti jezika kot strukture; kar formulira Saussure takole: »V latinščini **articulus** pomeni 'ud, del, razdelek v vrsti stvari' ... lahko bi (torej) rekli, da človeku ni prirojena govorna govorica (langage parlé), pač pa zmožnost, da konstituira jezik, tj. sistem razlikujočih se znakov (signes distincts), ki ustrezajo razločnim idejam (idées distinctes).« Tako prav koncept jezika odpre pot h konceptoma diferencialnosti in strukture: in pri morebitni kritiki Saussura je treba vselej paziti, da ločimo tisto, kar govori, od tistega, kar pove. To je sploh način produkcije znanstvenega diskurza: koncepti, ki so »na voljo«, so vselej »nezadostni« — se torej vključujejo v znanstveno produkcijo kot »surovine« — in če jih beremo »nazaj«, tj. s stališča njihovega funkcioniranja v poprejšnjih (eventualno predznanstvenih) diskurzih, moramo nujno zgrešiti tisto specifično diferenco, ki jo z njihovo neadekvatno podporo vrezuje ta novi znanstveni diskurz. (**En passant** naj opozorimo, da je to prvi in stalni problem, ki ga mora obdelati sleherno branje **Leninovega** teksta: skušnja marsikaterega filozofa dokazuje, kako **idealistično** branje te tekstualne operacije ni »sposobno izvrševati.) To je še posebej razvidno pri Saussuru: Saussurov pojem jezika je »na prvi stopnji« (ki traja seveda skozi ves tekst) brez dvoma ekspresiven in mentalističen; toda spotoma se ekspresivni in mentalistični postulat zgublja in se umika pred konceptom diferencialnosti: Saussure ves čas, nemara nevede, išče splošne **pogoje** za specifično zgodovinsko (meščansko) delovanje govorce kot izraz-

nega sredstva (delovanja po ideologemu znaka, delovanja, ki ga »spontano« kondenzira **vulgarni** pojem jezika, ne pa znanstveni koncept istega imena).

Iz Saussurovega koncepta znaka in iz težav, ki nanje naleti ob njegovi produkciji, izhaja tudi njegova zamisel o znanosti, ki bi proučevala življenje znakov v družbenem življenju: zamisel o **semiologiji**. Lingvistika je le del te splošne znanosti — vendar hkrati njen privilegirani del: »le patron général« sleherne semiologije.

Kakšno je torej natančno razmerje med lingvistiko in splošno znanostjo o »življenju znakov«? Prvi odgovor se ponuja sam od sebe. Saussure sklepa takole: jezik je znakovni sistem, ki izraža ideje; kot tak **izrazni sistem** je primerljiv z vsemi drugimi znakovnimi sistemi, ki opravljajo isto funkcijo; samo da je najpomembnejši med njimi. In če je jezik najpomembnejši izrazni sistem, mora biti tudi znanost o njem pomembnejša od drugih znanosti o znakovnih sistemih. Zakaj pa je jezik najpomembnejši sistem? — Saussure tega izrecno ne pove; lahko bi domnevali, da zato, ker je njegova uporaba najbolj univerzalna. Vendar bi ostalo vprašanje, kaj je temu vzrok: prej ali slej bi prišli do sklepa, da je jezik privilegirani zaradi svojega specifičnega **glasovnega** označevalca. S tem bi lahko Saussura vstavili v celotni kompleks **fonocentrizma** zahodne metafizike, ki ga je razčlenil Jacques Derrida.<sup>10</sup> Fonocentriem je prav gotovo ena izmed tihih predpostavk Saussurovega teksta: zadostuje, da si preberemo, kaj piše o pisavi in o njeni sekundarnosti: zanj je pisava samo drugotni označevalec jezika in s tem reduciranim pojmom pisave se Saussure vključuje v veliki ideološki tok zahodne misli.

Toda to je samo delen odgovor: sam koncept znaka sili Saussura, da vtke v svoj tekst še druge in veliko pomembnejšo nit, naj zadostuje tale citat: lingvistični označevalec »v svojem bistvu nikakor ni foničen, pač pa je netelesen, ne konstituira ga njegova materialna substanca, temveč ga konstituira edino razlike, ki njegovo zvočno podobo ločijo od vseh drugih.«<sup>11</sup>

Bistveni razlog za privilegirano jezika je drugje. Saussure ta razlog izrecno opredeljuje, ko odgovarja na vprašanje, zakaj semiologiji še ni priznan status avtonomne znanosti. Pravi, da je vzrok v tem, ker se znanstveniki **vtirajo v krogu**: nič nas ne more prikladneje napotiti k razumevanju semiološke problematike kakor prav jezik; a če hočemo ta problem primerno zastaviti, moramo proučevati jezik kot tak; toda doslej so ga malone vselej raziskovali v funkciji nečesa drugega, z drugih stališč. Torej: doslej jezika niso raziskovali s **semiološkega** vidika: »za nas pa je, nasprotno, lingvistični problem predvsem semiološki.«<sup>12</sup>

In lingvistični problem je kot semiološki problem **privilegirani** problem semiologije: zato, ker je prav jezik med vsemi semiotičnimi sistemi tako rekoč najbolj »semiotičen«. Zakaj? Ker je v jeziku semiotični ideal **arbitramosti** znaka najbolj dosledno uveljavljen. Prepustimo na tem odločilnem mestu besedo Saussuru: »Lahko torej rečemo, da popolnoma arbitrami znaki bolje kakor drugi uresničujejo ideal semiološkega postopka; zato je tudi jezik, najbolj kompleksni in najbolj razširjeni izmed izraznih sistemov, hkrati tudi med vsemi najbolj karakterističen; v tem smislu lahko lingvistika postane splošni vzorec vsakršne semiologije, četudi je jezik zgolj poseben sistem.«<sup>13</sup>

In končno: »**Arbitramost in diferencialnost** sta dve korelativni kvaliteti.«<sup>14</sup>

Glede konstitucije pozitivne identitete lahko v luči naših poprejšnjih opomb preberemo še nekaj Saussurovih stavkov, ki nam zdaj do-

besedno pripovedujejo, da je v »svojem redu pozitivna stvar ... pozitivno dejstvo« učinek križanja (vsaj) dveh heterogenih serij razlik: »... v jeziku so samo razlike ... samo razlike brez pozitivnih členov ... brž ko pa gledamo znak v njegovi celotnosti, stojimo pred nečim, kar je v svojem redu pozitivno. Lingvistični sistem je serija razlik med zvoki, razlik, ki se kombinirajo s serijo razlik med idejami; ... in ta (jezikovni) sistem je učinkovita vez med foničnimi in psihičnimi elementi znotraj vsakega znaka«. <sup>15</sup>

Za Saussura značilna neuravnoteženost je prav v tem, da hkrati ko proizvajata koncept diferencialnosti, na jezik še zmerom gleda kot na **izrazni** sistem, kot na izraz »idej« — in zato je tudi mogoče reči, da jezik z drugimi znakovnimi sistemi družijo prav to, da skupaj z njimi **izraža** neki idejni univerzum: na to daje misliti tudi mesto, ki ga v epistemološkem vesolju pripisuje semiologiji: ta naj bi bila del socialne psihologije in torej splošne **psihologije**. Življenje znakov v družbi je torej poseben primer življenja idej v družbi, ta pa sodi spet v širše področje življenja idej v človeku »nasploh«. Te mentalistične predpostavke se lingvistika ne bo znebila vse do današnjih dni: šele semiotika bo začela »semantični univerzum« koncipirati kot produkt označevalnih praks, strukturiranih na specifične zgodovinske načine.

Za sodobnega semiotika je pač najpomembnejše, da Saussure na **circulus vitiosus**, ki ga očita jezikoslovnim raziskavam v preteklosti, odgovarja z novim krogom. Jezik je eden izmed mnogih semiotičnih sistemov; jezikoslovje je del semiologije; toda jezik najpopolneje uresničuje ideal arbitrarnosti — zato je jezikoslovje privilegirano področje semiologije; semiologijo je treba začeti z lingvistiko, ker je jezik, čeprav le del semiotičnega vesolja, hkrati njegov predstavnik **par excellence**; tako jezik ni samo najimenitnejši **del** področja semiotičnega, pač pa je **hkrati predstavnik** semiotičnega kot takega — **en général**; jezik je torej hkrati del in predstavnik celote **kot celote**: kot »uresničenje ideala« je hkrati posamično in obče; kot posamično je edino mesto, kjer se obče razodene kot obče. Jezik je torej utopična točka v sistemu znakovnih sistemov, točka, v kateri se zrcali sistem sistemov. V nasprotju s krogom, ki ga Saussure očita predhodnikom in kjer gre pač za enostavno pomanjkljivost, za preprosto nemožnost, izvirajočo iz napačne usmerjenosti raziskovanja — pa je krog, ki ga sam nevede formulira, **notranje kontradiktoren**, torej **strukturiran**: strukturiran »okoli« neke kontradikcije, toda to središče je razsrediščeno, decentrirano, saj je vselej izrinjeno na rob ali pa potisnjeno s kakšnim »nadomestnim« konceptom (med vsemi takšnimi umestki je pač najpomembnejši sam dvoumni koncept **znaka**, predvsem v tistem svojem pomenu, ko se predstavlja kot »pozitivno dejstvo v svojem redu«). Zato bo Saussure kar naprej nihal: med jezikom kot enim izmed mnogih sistemov, torej med konceptom jezika kot **izraznega** sistema — in konceptom jezika kot utopične točke, v kateri se zrcali »sistem vseh sistemov« — kjer ga ta kontradiktorna opredelitev nujno požene v produkcijo koncepta diferencialnosti. Nihal bo torej med arbitrarnostjo in diferencialnostjo, in te svoje usode ni mogel izraziti bolje kakor s trditvijo, da sta ti »kvaliteti« **komplementarni**.

Prav zato je Roland Barthes popolnoma zvest Saussuru, ko obrne njegov stavek: ni lingvistika del semiologije, pač pa je semiologija del lingvistike. <sup>16</sup> Toda ta preobrat ne more biti simetričen: semiologija je del lingvistike kot **trans-lingvistika**; jezik kot sistem vseh sistemov, kot »totalizirajočo abstrakcijo« lahko vzamemo za »edini« sistem, torej za samo obče ime za diferencialnost; in tudi če ne začnemo »od zunaj«,

od mesta jezika med označevalnimi sistemi, pridemo do istega rezultata: jezik že po Saussuru uresničuje semiotični ideal, torej se približuje našemu fiktivnemu popolnemu znakovnemu sistemu — torej ga je sama diferencialnost, sistem razlik, ki vselej pošiljajo k drugim razlikam. Beseda »jezik« se je izpraznila in vsakršno raziskovanje **semiosis** bo poslej le **prečenje** tega občega imena: translingvistika.

Spoznavni predmet tega prečenja poslej ne bo jezik, temveč najprej diskurz: »učinek nekega sistematičnega delovanja označevalnih razlik. A kmalu se bo pokazalo, da je diskurzivna sistematičnost učinek specifičnega produkcijskega procesa v označevalcu: in ta specifični označevalni **proces**, ki se vselej zgodovinsko strukturira in tako proizvaja sistem diskurza z njegovimi pomenskimi učinki, bo semiotična znanost koncipirala kot spoznavni objekt **tekst**.

Rastko Močnik

---

\* Ker bržčas ni misliti na to, da bi Saussura kdaj prevedli v slovenščino, navajamo tukaj — ad usum Delphini — slovenske izraze za nekatere ključne Saussurove termine (teksti, ki se ukvarjajo s problemom produkcije slovenske terminologije v polju »Saussure«, so zbrani v zbornikih *Analecta I* in *II* — vsaj tistih nekaj, kar jih je izšlo v *Problemih-Razpravah*): **signifiant/signifié** — označevalec/označenec; **langue/parole** — jezik/beseda (to drugo glede na sintagme: vzeti, dati, imeti, povzeti besedo; pesniška, domača beseda... vsekakor ostane odprto, če ne bi mogli za ta koncept uporabljati tudi izraz »govor«; **acte de parole** je vsekakor govorni akt, besedno dejanje je pač nerodno); **langage** — govorica; **signe** — znak; **valeur** — vrednost; za druge izraze prevzemamo kar tujke.

— Problemsko kritiko srbskohrvatskega prevoda Kurza je v sarajevskem Pregledu objavil Srđan Janković; Janković po podrobnem pretresu dosedanjih srbskohrvatskih prevodov in nekaterih tujih prevodov predlaga: za **langage** »ljudski jezik« (ali morebiti »ljudski govor«), za **langue** »jezik« in za **parole** »govor« (pri tem zadnjem terminu Janković izrecno polemizira proti prevodu »živa reč« — tako zaradi denotacije izraza »reč« kakor tudi zaradi njegove kontacije — »u smislu ekspresivne i stilističke vrijednosti; **živa reč** nužno asocira na niz oponiranih mogućih izraza kao **pisana riječ, poetska, prava**, itd. **riječ**. Takav bi izbor narušio neutralnu terminološku vrijednost izraza koju termin, kao takav, mora da ima.«) Nemara bi bilo v luči teh opomb ustrezno premisliti tudi predloge za slovensko terminologijo. — Cf. Za adekvatno prevođenje lingvističkih tekstova, *Pregled*, 10/LXII, Sarajevo, oktobar 1972.

<sup>1</sup> Cf. Jakobsonov ali Benvenistov odnos do Saussura. Jakobson, *Traženje suštine jezika*, v: *Lingvistika i poetika*, Nolit; Benveniste, *Saussure après un demi-siècle*; *Nature du signe linguistique*, oboje v: *Problèmes de linguistique générale*, I, Gallimard. — Kratko opombo o tej problematiki je najti v *Meščvo zlato*, *Analecta I*.

<sup>2</sup> O topologijah subjekta v Saussurovi in v Chomskyjevi teoriji (tj. o njenem epistemološkem dispozitivu) glej Julia Kristeva, *Du sujet en linguistique*, *Langages* 24, 1971.

<sup>3</sup> Če tukaj navajamo nekaj bralnih opor, nikakor nočemo ustvariti kakšnega ideološkega **amalgama**; preprosto naj opozorimo na nekatere tekste, brez katerih Saussura danes ni mogoče brati: Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil; Jacques Derrida: *De la grammatologie*, Ed. de minuit; Julia Kristeva: *Sémiotiké, recherches pour une sémanalyse*, Seuil. — Gl. tudi: Saussure avec Freud. in: Jean Michel Rey: *Parcours de Freud*, Galilée.

<sup>4</sup> Odveč je tu pripominjati, da se vse to naše izvajanje naslanja na J. Derridaja; cf. *De la grammatologie*. Za naprej pa napotimo na njegov tekst *La dissémination*.

<sup>5</sup> Nujnosti, ki je na tem mestu ne moremo podrobneje razčlenjevati; nekaj o tem smo skušali povedati v spisu *Meščvo zlato*, *Analecta I*.

<sup>6</sup> Parafraziramo Derridaja: *l'écriture avant la lettre*.



<sup>7</sup> Podčrtano v Saussurovem tekstu. Vsi navedki v tem odstavku so iz 2. in 3. poglavja Uvoda v Kurz; izdaja Payot, str. 20 do 26.

<sup>8</sup> Lotmanov koncept. Cf. Predavanja iz strukturalne poetike.

<sup>9</sup> Tu Saussure polemizira proti domnevi, da bi se mogoče dokopali do »bistva« govornice, če bi lingvistični fenomen raziskali najprej pri njegovih »izvorih«, če bi npr. najprej proučili **otročko** govornico. Stavek se konča takole: »on ne sort donc pas du cercle«; o »krogih« pri Saussuru cf. nadaljevanje našega spisa.

<sup>10</sup> Cf., med drugim in že navedenim, La voix et le phénomène.

<sup>11</sup> Cours..., 164; opozorimo naj na vulgarno substancialistično koncepcijo materije in materialnosti.

<sup>12</sup> Cours..., 34.

<sup>13</sup> Cours..., 101.

<sup>14</sup> Cours, 163. In če nekaterim našim filozofofom stvar še ni docela jasna, jih bo nemara prepričal tale citat: »Beseda **arbitraren** zahteva še neko pojasnilo. Ne sme namreč napeljati k misli, da je označevalec odvisen od svobodne izbire govorečega subjekta...; povedati hočemo, da je **nemotiviran**, to se pravi arbitraren glede na označenec...« Cours..., 101.

<sup>15</sup> Cours..., 166.

<sup>16</sup> V: Communications 4, Présentation.

Jacques Lacan

## VLOGA IN OBMOČJE JEZIKA V PSIHOANALIZI

### II. SIMBOL IN JEZIK KOT STRUKTURA IN MEJA PSIHOANALITIČNEGA POLJA

*Τὴν ἀρχὴν οὐ καὶ λαλεῖ κτλ.* (Evangelij po svetem Janezu, VIII, 25.)\*

Rešujte križanke. (Nasvet mlademu psihoanalitiku.)

Če povzamemo nit našega opravila, povejmo še enkrat, da se analiza z redukcijo zgodovine posameznega subjekta dotika relacijskih **Gestalten**, katere ekstrapolira v urejenem razvoju; toda niti genetična psihologija niti diferencialna psihologija, ki utegneta dobiti od tod kako pojasnilo, ne sodita na to področje, saj terjata pri opazovanju in izkušnji take razmere, ki imajo z njo zgolj homonimne odnose.

Pojdimo še naprej: to, kar izstopa kot psihologija v surovem stanju običajne izkušnje (ki se zamenjuje s čutno izkušnjo samo za nekoga, ki so mu ideje poklic), namreč ko nekako poneha vsakdanja skrb in se zgane začudenje nad tem, kar družiti bitja v neskladju, ki gre čez tisto iz grotesk kakega Leonarda ali Goye — ali presenečenje, s katerim se značilna gostota neke kože ustavlja božanju dlani, ki ga oživlja odkritje, ne da bi ga še otopila želja — to — lahko rečemo — je odpravljeno v izkušnji, ki se upira tem muhavostim in je nenaklonjena tem misterijem.

Psihoanaliza (kakega primeral se po navadi izteče, ne da bi nam kdove koliko povedala o tem, kolikšna je občutljivost našega pacienta za udarce in barve, kako trdno zagrabi kakšno reč ali katere so šibke točke njegovega telesa, koliko si more zapomniti ali izmisliti ali celo kako pisan je njegov okus.

Ta paradoks je samo navidezen in ga ni pripisovati nikakršni osebni zaniknosti, če pa ga lahko motiviramo z negativnimi razmerami naše izkušnje, nas samo priganja, da le-to nekoliko bolj izprašamo glede na to, kar je v njej pozitivnega.

Zakaj tega paradoksa ne rešujejo naporì nekaterih, ki — podobni tistim filozofom, katerim se roga Platon, ker imajo tak apetit po realnem, da se oklepajo dreves — gredo in vzamejo vsako epizodo, v kateri vzleta ta realnost, ki se odteguje, za izživeto reakcijo, na katero kažejo toliko udarjenosti. Kajti to so ravno tisti, ki — dajajoč si za cilj nekaj, kar je onstran jezika — reagirajo na »prepoved dotika«, zapisano kot naše pravilo, z neke vrste obsedenostjo. Nobenega dvoma ni, da postane po tej poti zadnji cilj reakcije v prenosu medsebojno ovo-

\* Cf. Rekli so mu torej: »Kdo si ti?« Jezus jim je odgovoril: »**Prav to, kar vam govorim.**« [Slovenski prevod Biblije ima na tem mestu tole opombo: 'Dru-gi prevajajo: »To, kar vam tudi govorim od začetka«, ali: »Čemu sploh še govorim z vami?« Besedilo vulgate (»Začetek, ki tudi govorim z vami«) v grških rokopisih nima podlage.']

havanje. Ne pretiravamo v ničemer: mlad psihoanalitik lahko dandanes v svojem poskusnem delu pozdravi v takšnem zavohanju svojega subjekta, do katerega se je dokopal po dveh ali treh letih jalove psihoanalize, pričakovani prihod objektna relacije, in dobi za to **dignus est intrare** naših glasov, ki jamčijo za njegove sposobnosti.

Če naj psihoanaliza postane znanost — zakaj to še ni — in če naj njena tehnika ne degenerira — in to se je nemara že zgodilo — potem se moramo znova prebiti do smisla njene izkušnje.

Nič boljšega ne moremo storiti za to, kakor da se vrnemo k Freudovemu delu. Ni dovolj, da se izjaviš za tehnika in si s tem vzameš pravico, da nekega Freuda II, ker ga ne razumeš, zavrneš v imenu nekega Freuda II, katerega menda razumeš, in nepoznanje, ki vlada o Freudu I, ne opravičuje, da imaš pet velikih psihoanaliz\* za vrsto ravno tako slabo izbranih kakor slabo prikazanih primerov, tako da se čudimo, da jo je zmožno resnice, ki je v njih, še srečno odneslo.<sup>1</sup>

Lotite se torej Freudovega dela spet pri **Traumdeutung** in obnovite si v spominu, da imajo sanje strukturo stavka oziroma — če se držimo črke — rebusa, se pravi pisanja, ki naj bi otrokove sanje predstavljale njegovo prvotno ideografijo in ki pri odraslem reproducira obenem fonetično in simbolično rabo označevalnih elementov, katere najdemo tako v hieroglifih nekdanjega Egipta kot v znamenjih, ki so še zmeraj v rabi na Kitajskem.

Toda s tem smo razvozlati šele instrument. Pri verziji besedila se šele začne to, kar je važno, to, za kar Freud pravi, da nam je dano v izdelavi sanj, se pravi, v njihovi retoriki. Elipsa in pleonazem, hiperbata ali silepsa, regresija, repeticija, apozicija, to so sintaktična premeščanja, metafora, katahreza, antonomazija, alegorija, metonimija in sinekdoha, pa semantična zgoščanja, ki nas Freud uči, da v njih beremo ostentativne ali demonstrativne intencije, takšne, ki skrivajo ali prepričujejo, ki pobijajo nasprotnika z njegovimi dokazi ali zapeljujejo, in s katerimi subjekt modulira svoj govor v sanjah.

Freud je nedvomno postavil pravilo, da je v njih treba zmeraj iskati izraz neke želje. Toda razumimo ga prav. Če je sprejel za motiv sanj, za katere se je zdelo, da nasprotujejo njegovi tezi, prav željo subjekta (ki ga je skušal prepričati) da bi mu ugovarjal,<sup>2</sup> kako naj bi ne sprejel istega motiva zase, kakor hitro mu je pot k zakonu — ko je krenil po njej — pokazal drugi?

Skratka, nikjer se ne kaže bolj jasno, da ne dobiva človekova želja svoj smisel v želji drugega toliko zato, ker ima drugi ključne zelenega predmeta, kot zato, ker je njegov prvi predmet ta, da bi ga drugi priznal.

Sploh pa, komu izmed nas ni znano iz izkušnje, da je moč vsake sanje glede na njihov odnos do analitičnega diskurza — brž ko analiza krene po poti prenosa, in to nam šele pove, da gre res za analizo — razlagati kot provokacijo, zamaskirano priznanje ali odvracanje pozor-

<sup>1</sup> To izjavo imamo iz ust enega od psihoanalitikov, najbolj zavzetih v tej razpravi (1966).

\* Odlomek iz analize nekega histeričnega primera (Dorin primer), 1900; Analiza fobije pri petletnem dečku (malí Hans), 1909; Iz zgodovine neke otroške nevroze (človek z volkovi), 1918; Zapisi ob nekem primeru prisilne nevroze (človek s podganami), 1907; Psihoanalitični zapisi ob nekem avtobiografsko opisanem primeru paranoje (Primer Schreber), 1911.

<sup>2</sup> Cf. *Gegenwunschräume*, v **Traumdeutung**, G. W. II, str. 156—157 in str. 163—164; Tumačenje snova, izd. Matica srpska, str. 157—158 in str. 163—164.

nosti, in da bolj ko analiza napreduje, bolj jim ostaja samo še funkcija elementov dialoga, ki se v njem realizira?

Kar se tiče psihopatologije vsakdanjega življenja, naslednjega področja, ki mu je Freud posvetil neko drugo delo, je jasno, da je vsak spodrslijaj uspel govor — in celo dovolj ljubko zasukan, in da je v lapsusu zamašek tisti, ki se suče okrog besede, in to ravno za četrtno kroga, toliko, kot je treba, da bi, kdor dobro posluša, našel v njem odrešitev zase.

Toda pojdemo naravnost tja, kjer se knjiga dotika naključja in praznoverja, ki ga poraja le-to, predvsem pa k dejstvom, v katerih bi rada pokazala subjektivno učinkovitost asociacij ob številih, ki je njihova nemotivirana izbira prepuščena usodi ali kar volji naključja. Nikjer drugje se dominantne strukture psihoanalitičnega polja ne pokažejo tako lepo kot v takšnem uspehu. In ko se mimogrede sklicuje na mehanizme intelekta, za katere nihče ne ve, se s tem na tem mestu samo opravičuje v sili za popolno zaupanje, ki ga izkazuje simbolom, in ki se maje, ko pa je zapolnjeno do vrha in čez.

Kajti če Freud terja za sprejem nekega simptoma v psihoanalitično psihopatologijo, naj bo nevrotičen ali ne, minimum naddeterminiranosti, katerega konstituira neki dvojen smisel, simbol pokojnega konflikta preko njegove funkcije v nič manj simboličnem sedanjem konfliktu, če nas je naučil zasledovati v tekstu prostih asociacij dvigajočo se razvejčanost tega simboličnega potomstva, da bi v njih v točkah, v katerih se križajo verbalne forme, razpoznali vozle njegove strukture — potem je že popolnoma jasno, da se simptom, ves, kar ga je, razrešuje v analizi govorice, ker je sam struktuiran kot govorica, ker je govorica, katere besedo velja spraviti na prosto.

Tistemu, ki se ni poglobil v naravo govorice, bo izkušnja z asociacijami ob številih lahko pri priči pokazala tisto bistveno, kar velja tu zapopasti, namreč kombinatorno moč, ki poganja njihove dvoumnosti, in tako bo spoznal pravo področje nezavednega.

Prav res, če se izkaže, da imajo števila, dobljena z zarezo v vrsti števil izbranega števila, iz njihove zveze na podlagi vseh aritmetičnih operacij, celo iz ponovljene delitve prvotnega števila z enim od prafaktorjev, če se izkaže, da imajo dobljena števila pred vsemi drugimi simbolično vlogo sredi subjektive zgodovine, je to zato, ker so bili latentno že v izbiri, iz katere so izšli — in če potlej zavračamo kot praznoverno misel, da so ta števila prav tista, ki so opredelila subjektivno usodo, pa je treba priznati, da vse, kar analiza odkriva subjektu kot njegovo nezavedno, počiva v eksistenčnem redu njihovih kombinacij, se pravi, v konkretni govorici, ki jo predstavljajo.

Videli bomo, da nam filologi in etnologi odkrivajo marsikaj o kombinatorni zanesljivosti, ki se kaže v popolnoma nezavednih sistemih, s katerimi se ukvarjajo, tako da to, za kar se zavzemamo tule, ni zanje nič presenetljivega.

Če pa bi se še kdo upiral naši tezi, bi še enkrat poklicali na pomoč pričevanje tistega, ki je odkril nezavedno in ki zato ni brez pravice do tega, da mu verjamemo, da je pokazal njegovo mesto: prav nam bo prišel.

Naj se je namreč naše zanimanje še tako odvrnilo od **Šale in nezavednega** — in upravičeno — vendarle ostaja najbolj nespodbitno,

<sup>1</sup> Da bi ocenili plodove teh postopkov, je potrebno dodobra prodreti v opombe, ki smo jih razvili odtlej, in ki jih daje Emile Borel v svoji knjigi o naključju, o trivialnosti »znamenitega«, do česar se pride tako na podlagi poljubnega števila (1966).

ker najprozornejše, delo, v katerem je pokazano, kako učinek nezavednega meji že prav na pretanjenost; in obraz, ki nam ga kaže, je prav obraz duha v dvoumnosti, ki mu jo podeljuje govorica, v kateri je druga stran njegove kraljevske moči »poanta«, s katero se ves njegov red v hipu uniči — dà, poanta, v kateri njegova ustvarjalna dejavnost razkriva njegovo popolno brezsmotnost, v kateri se njegovo obvladovanje realnega izraža v izzivanju ne-smisla, v kateri humor s svojo zlobno dražjo svobododomislega simbolizira neko resnico, ki ne pove svoje zadnje besede.

Po čudovito pritiskajočih črtah te knjige je treba slediti sprehodu, s katerim nas Freud popelje v ta izbrani vrt najbridkejše ljubezni.

Tu je vse substanca, vse je biser. Duh, ki živi kot izgnanec v stvaritvi, ki jo podpira ne vidi se odkod, ve, da je v njegovi moči, da jo uniči, kadar le hoče. Ohole ali izdajalske oblike, gizdalinske ali dobrodušne — nobene ni, tudi tiste najmanj v čišlih ne, ki bi je Freud ne znal ožariti s skrivnim bleskom. Zgodbe o ženitnem mešetarju, ki hodi po moravskih getih, razvpiti figuri Erosa, ki je kot on sin revščine in napora, ki drasti s svojo obzirno pomočjo dninarjevo pohlepnost, potem pa se mu posmehne z repliko, razjasnjujočo v svojem nesmislu: »Kdor tako daje resnici prosto pot,« komentira Freud, »ta je v resnici srečen, da je odvrgeel krinko.«

Resnica je pravzaprav tista, ki v njegovih ustih meče krinko proč, toda le zato, da bi si duh nadel drugo, še bolj lažnivo, sofistika, ki ni drugo kot zvijača, logika, ki ni drugo kot prevara, komika sama, ki je tu samo zato, da zasleplja. Duh je vselej drugje. »Duhovitost terja pravzaprav takšne subjektivne oopredeljenosti: duhovito, je samo to, kar sprejemem kot takšno«, nadaljuje Freud, in on ve, o čem govori.

Zares, nikjer drugje ni individuova intencija jasneje presežena s subjektivnim domislekom — nikjer ni moč bolj občutiti distinkcije, ki jo delamo med njima — zakaj ne le, da je potrebno, da mi je v mojem domisleku nekaj tuje, če naj mi ugaja, temveč je potrebno, da tako tudi ostane, če naj zadene. To mesto zavzema nujnost — tako dobro zapazena pri Freudu — vselej že suponiranega tretjega poslušalca, in pa dejstvo, da domislek ne izgubi svoje moči, če ga prenesemo v indirektni stil. Skratka, to meri na kraj Drugega, amboceptorja, ki mu daje luč umetnija besede, izgorevajoče v skrajni živahnosti.

En sam razlog padca za duh: ploščatost resnice, ki razlaga samo sebe.

To pa se neposredno dotika našega problema. Dandanašnje zane-marjanje raziskav o jeziku simbolov, ki je na dlani za tistega, ki je samo vrgel pogled na povzetke naših publikacij pred 1920 in po njih, ne ustreza pri naši disciplini ničemur manj kot spremembi objekta, katere tendenca, da se prilaga najnižji ravni komunikacije, da bi se uskladila z novimi cilji, ki stoje pred tehniko, nosi nemara odgovornost za precej klavrno bilanco, ki jo najbolj lucidni sestavljajo iz svojih rezultatov.

Kako naj bi beseda — prav res — izčrpala smisel besede ali da rajši rečemo z pozitivističnim oxfordskim logicizmom — smisel smisla — če ne v dejanju, ki jo spočenja: Tako se z goethejevskim preobratom njene navzočnosti v začetku: »Na začetku je bilo dejanje« tudi sama preobrne: »prav beseda (verbe) je bila tista, ki je bila v začetku«, in mi živimo v njeni stvaritvi, toda dejanje našega duha je tisto, ki nadaljuje to stvaritev, obnavljajoč jo vedno znova. Mi pa se lahko obrnemo k temu dejanju samo tako, da mu pustimo, da nas potiska zmerom dlje.

Tudi mi bomo poskusili to, samo vedoč, da je to njena pot...

Nepoznanje zakona nikomur ne prihrani kazni, prepisana iz humornega kazenskega zakonika pa izraža resnico, na kateri temelji naša izkušnja in ki jo potrjuje. Prav vsak človek ga pozna, zares, zakaj zakon človeka je zakon govorice, odkar so prve besede prepoznanja stopile pred prve darove in je bilo treba ostudnih Danajcev, ki prihajajo in bežijo po morju, da se ljudje naučijo lažnih besed z darovi brez prepričanja. Odslej so za miroljubne Argonavte, ki združujejo z vozli simbolične trgovine otočke skupnosti, ti darovi, njihovo dejanje in njihovi objekti, njihova povzdignitev v znamenja in prav njihova izdelava tako pomešani z besedo, da jim dajejo njeno ime.<sup>1</sup>

S čim? s temi darovi ali z gesli, ki uglasujejo njihov zdravilni nesmisel, se začenjata govorica in zakon? Zakaj ti darovi so že simboli — v tem, da simbol pomeni sporazum in da so najprej označevalci sporazuma, katerega konstituirajo kot označenec: to se dobro vidi po tem, da so objekti simbolične menjave, vaze, narejene za to, da v njih nič ni, ščiti, ki so pretežki, da bi jih kdo nosil, snopi, ki se bodo posušili, kopja zapičena v zemljo, namenjeni temu, da se jih ne rabi, če že niso odveč, ker jih je toliko.

Ali ta neutralizacija označevalca izčrpa naravo govorice v celoti? Če bi gledali tako, bi našli njen zametek na primer pri morskih galebih, kadar letajo v vrsti, materializirana pa bi bila v ribi, ki si jo podajajo iz kljuna v kljun, in v kateri bi etologi — če naj res gledamo v njej sredstvo za združevanje skupine, ki bi bilo nekako enakovredno prazniku — povsem upravičeno prepoznali simbol.

Vidimo, da se pri iskanju izvirov simboličnega vedenja ne ustavljamo ob mejah človeka. Gotovo pa to ne bo po poti obdelave znaka, tiste, katere se je po toliko drugih lotil Jules H. Massermann,<sup>2</sup> pri kateri se bomo ustavili za hip, ne le zaradi spretnega tona, s katerim si načrtuje svojo smer, temveč zaradi tona, kako so jo sprejeli uredniki našega uradnega glasila, ki — zvesti tradiciji posredovalnic za službe — nikdar ne pustijo vnamar ničesar, kar bi moglo dati naši stroki »dobra spričevala«.

Pomislite torej: človek, ki je eks-pe-ri-men-tal-no reproduciral nevrozo pri psu, privezanem za mizo, in kako domiselno: zvonjenje, ki naznanja krožnik z mesom, in krožnik jabolka, ki pride ob nepravem času, naštel sem vam. On že ne, vsaj tako nam sam zagotavlja, on se že ne bo pustil ujeti »obširnim prežvekovanjem«, tako se namreč izraža, ki so jih filozofi posvetili problemu govorice. On vas bo zagrabil za goltanec.

Predstavlajte si, da dosežemo od rakuna — s preišljenim pri-  
vajanjem njegovih refleksov — da stopi proti svoji jedilni shrampi, ko mu pokažejo list, na katerem je napisan njegov menu. Ne povedo nam, ali so omenjene tudi cene, zelo prepričljivo pa dodajajo, da se bo — če ga bo postrežba količkaj razočarala — vrnil in raztrgal preveč obetavni list, kakor bi storila razburjena ljubimka s pismi svojega nezvestega.

To je eden izmed lokov, pod katerimi je avtor speljal cesto, ki gre od signala k simbolu. Krožna pot poteka v obe smeri in smer nazaj ne kaže najmanj tehtnih umetniških del.

Kajti če pridružite projekciji močne svetlobe nekemu v oči še cingljanje zvonca, nato pa rokovanju z le-tem povelje: zaprite (po angleš-

<sup>1</sup> Cf. med drugimi: **Do Kamo** Mauricea Leenhardta, pogl. IX in X.

<sup>2</sup> Jules H. Massermann, »Language, behaviour and dynamic psychiatry«, *Int. Journal of Psycan.*, 1944, 1 in 2, str. 1—8.

ko **contract**), vam bo uspelo, da bo subjekt sam, ko bo povelje sam izgovarjal, si ga mrmral in si ga kmalu samo še zamišljal, da bo sam dosegel skrčenje svoje zenice, se pravi reakcijo tako imenovanega avtonomnega sistema, ker je po navadi nedostopen za učinke volje. Tako je — če naj verjamemo našemu avtorju — Hudgins »ustvaril pri skupini subjektov kar se da individualizirano konfiguracijo pretanjenih in visceralnih reakcij ideičnega simbola (**idea-simbol**) »contract«, odgovor, ki bi ga bilo moč zvesti na podlagi njihovih posameznih izkušenj na neki navidez oddaljen vir, ki pa je dejansko v bistvu fiziološki: v tem primeru preprosto zaščita mrežnice pred premočno svetlobo«. In avtor sklepa: »Nobene potrebe celo ni, da bi še naprej obdelovali pomen takšnih izkušenj za psihosomatsko in lingvistično raziskovanje.«

Nas pa bi le mikalo izvedeti, ali tako vzgojeni subjekti reagirajo tudi na izgovorjavo iste besede, artikulirane v tehle zvezah: **marriage contract, bridge contract, breach of contract**, in celo postopoma reducirano samo na njen prvi zlog: **contract, contrac, contra, contr...** Nasprotni dokaz, ki ga terja stroga metoda, se tokrat ponuja sam od sebe, ko si ta zlog mrmra med zobmi francoski bralec, ki ga ni zadelo nobeno drugo kondicioniranje kot močna svetloba, s katero je obsvetil problem Lules H. Massermann. Le-temu bi potem zastavili vprašanje, ali bi se mu še vedno zdelo, da ni tako nič treba obdelati učinkov, tako opaženih pri kondicioniranih subjektih. Kajti bodisi bi jih ne bilo več, kar bi kazalo, da celo niso kondicionalno odvisni od semantema, bodisi bi obstajali še naprej, kar bi zastavljalo vprašanje o mejah le-tega.

Z drugimi besedami, v samem besednem instrumentu bi pokazali distinkcijo označevalca in označenca, ki ju s toliko veselja meša avtor v izrazu **idea-symbol**. In ne da bi nam bilo treba raziskovati reakcije kondicionarnih subjektov na povelje **don't contract** ali celo na celotno konjugacijo glagola **to contract**, bi mogli predočiti avtorju, da je to, kar definira kot pripadajoče govorici kateri si že bodi element nekega jezika, to, da se kot takšen razločuje za vse uporabnike tega jezika v domnevni celoti, konstituirani iz homolognih elementov.

To ima za posledico, da so posamezni učinki tega elementa govorice povezani z obstojem te celote, še pred njegovo možno povezavo s kakršno koli posamezno subjektovo izkušnjo. In da obravnavati to slednjo povezavo povsem brez zveze s prvo pomeni kratko malo zanikati v tem elementu funkcijo, lastno govorici.

Opozarjamo na principe, ki bi našemu avtorju nemara prihranili to, da ne bi odkril z naivnostjo brez para tekstualno korespondenco slovničnih kategorij njegovega otroštva v relacijah realnosti.

Ta monument naivnosti, sicer v teh zadevah precej vsakdanji, bi ne zaslužil toliko pozornosti, če ne bi šlo za psihoanalitika, ali boljše, za nekoga, ki tu kot po naključju spaja vse, kar nastaja v neki tendenci psihoanalize v imenu teorije **ega** ali tehnike analize obramb, kar se da usmerjen zoper freudovsko izkušnjo, razodevajoč tako **a contrario** koherenco zdrave koncepcije govorice z ohranitvijo le-te. Zakaj Freudovo odkritje je odkritje incidenc — v človekovi naravi — njegovih relacij s simboličnim redom in pa zasledovanje njihovega smisla prav do najbolj radikalnih instanc simbolizacije v biti. Spregledati ga pomeni obsoditi odkritje na pozabo, izkušnjo na propad.

In mi postavljamo trditev, ki je ne gre jemati mimo resnobe naše današnje teme, da bi se nam zdela navzočnost zgolj omenjenega rakuna v naslanjaču, kamor naj bi bila — če naj verjamemo našemu avtorju — Freudova plašnost potisnila analitika, odrejujoč mu mesto za

kavčem, prijetnejša od navzočnosti znanstvenika, ki govori takšne o govorici in besedi.

Zakaj rakun je po zaslugi Jacquesa Préverta vsaj za vekomaj vstopil v pesniški zverinjak (»kamen, dve hiši, troje razvalin, štirje grobarji, vrt, rože, rakun«) in se kot takšen bistveno udeležuje eminentne funkcije simbola, toda bitje po naši podobi, ki takole razklada svoje sistematično nepoznanje te funkcije, se za zmeraj izključuje iz vsega, kar bi utegnila priklicati v eksistenco. Zategadelj se nam zdi, da se tiče vprašanje o tem, kakšno mesto gre omenjenemu podobnežu v naravni klasifikaciji, zgolj nekega preživelega humanizma, ko bi njegov diskurz — križajoč se s tematiko besede, za katero skrbimo mi, — pravzaprav ne bil preveč ploden, tako da poraja celo jalove pošasti. Naj torej pove-mo, ker se že hvali s tem, da kljubuje očitku antropomorfizma, da je to zadnji izraz, ki bi ga uporabili, ko bi hoteli reči, da dela iz svojega bitja merilo vseh reči.

Vrnimo se k našemu simboličnemu objektu, ki je sam ob sebi v svoji snovi zelo trden, tudi če je izgubil težo svoje rabe, toda njegov neprethljivi smisel bo zapustil premeščanja z nekaj teže. Sta torej tu zakon in govorica? Nemara še ne.

Kajti tudi če bi se med galebi prikazal kak upravitelj kolonije, ki bi vpeljal to izkoriščanje galeba od galeba — ko bi pred zevajočimi žreli drugih galebov pogoltnil simbolično ribo — fantazija, v katero smo se njega dni radi zapredali — bi to še ne bilo dovolj, da bi med njimi nastala ta čudovita zgodovina, podoba naše, katere krilata epopeja nas je držala kot prikovane na otoku pingvinov, in potrebno bi bilo še kaj, da bi ustvarili »pogalebljeno« vesolje.

To »nekaj« dovršuje simbol in dela iz njega govorico. Da bi simbolični objekt, osvobojen svoje rabe, postal beseda mot osvobojena svojega **hic et nunc**, razloček ni v zvočni lastnosti njegove materije, temveč v njegovem izginjajočem bitju, v katerem simbol najdeva permanenco pojma.

Z besedo (**mot**), ki je že prisotnost, narejena iz odsotnosti, odsotnost sama pride do tega, da se imenuje v izvirem trenutku, čigar neprestano obnavljanje je zapopadel Freudov genij v otroški igri. In iz tega moduliranega para prisotnosti in odsotnosti — ki bi tudi zadostoval za upostavitev sledi na pesku polne in pretrgane črte mantičnih kitajskih **koua** — se poraja vesolje smisla nekega jezika, v katerega se bo uvrstilo vesolje reči.

S tem, kar se uteleša samo po tistem, da je sled nekega ničā in čigar opora se poslej ne more spreminjati, pojem spočenja stvar, rešujoč trajanje tega, kar mineva.

Kajti ne povemo še dovolj, če rečemo, da je pojem stvar sama, kar lahko dokaže otrok šoli navkljub. Svet besed je tisti, ki ustvarja svet reči, sprva pomešanih v **hic et nunc** vsega postajajočega, dajajoč konkretno bit njihovemu bistvu, in temu, kar je od vselej, njegovo mesto povsod:

Človek torej govori, a zato, ker ga je simbol napravil za človeka. Če je res, da sprejmejo tujca, ki se je naznanil, darovi v izobilju, pa se življenje naravnih grup, ki tvorijo skupnost, podreja pravilom združevanja, ki odredajo smisel, v katerem poteka izmenjava žensk, in vzajemnim dajatvam, ki jih določa združevanje: kakor pravi pregovor Si-ronga, sorodnik po zakonu je slonovo stegno. Zakon je voden po prednostnem redu, čigar postava (loj), implicirajoč sorodstvena imena, je — kakor govorica — imperativna za grupo v svojih formah, toda nezavedna v svoji strukturi. V tej strukturi pa, katere harmonije ali zadrege



urejajo omejeno ali posplošeno menjavo, katero odkriva v njej etnolog, presenečeno najdeva teoretik celotno logiko kombinacij: tako numerične zakone, se pravi zakone najbolj prečiščenega simbola, imanentni izvirnemu simbolizmu. Berljive jih dela vsaj bogastvo form, v katerih se razvijajo tako imenovane elementarne strukture sorodstva. To pa spravlja na misel, da je samo naše nezavedanje njihove permanence tisto, ki nam zapušča vero v svobodo izbir v tako imenovanih kompleksnih strukturah združevanja, pod katerih zakonom živimo. Če statistika že daje slutiti, da ta svoboda ne poteka naključno, je to zato, ker jo v njenih učinkih usmerja neka subjektivna logika.

Ravno zato pri naši stvari pravimo, da Oidipov kompleks — kolikor ugotavljamo, da s svojim pomenom vselej prekriva celotno polje naše izkušnje — markira meje, ki jih naša disciplina odreja subjektivnosti: tisto namreč, kar subjekt more vedeti o svoji nezavedni udeležbi pri kompleksnih strukturah združevanja, verificirajoč v svoji posamični eksistenci simbolizirajoče učinke tangentnega gibanja k incestu, ki se razodeva, odkar je nastala univerzalna skupnost.

Prvotna postava je torej tista, ki — urejajoč združevanje — postavlja vladavino kulture nad vladavino narave, prepuščene postavi parjenja. Prepoved incesta je samo njeno subjektivno središče, pri katerem se dandanes vse bolj kaže, da sta subjektu prepovedana objekta le še mati in sestra, čeprav svoboda še ni zajela tudi vsega drugega mimo njiju.

To postavo je torej moč dovolj razpoznati kot identično z redom govorice. Zakaj mimo sorodstvenih nazivov je ni moči, ki bi mogla upostaviti red prednosti in tabujev, ki pletejo in vežejo skozi generacije mrežo potomstev. In prav krvna zmešnjava je tista, ki jo Biblija — kakor tudi druge tradicionalne postave — obsoja kot ponižanje besede (verbe) in brezup grešnika.

Znano nam je pravzaprav, kakšno opustošenje, ki gre prav do razcepljenosti subjektive osebnosti, lahko povzroči nepravo sinovstvo, če se prisila okolja uporablja za to, da se laž podpira. Nič manjše ne utegne biti, če ima človek, ki se je poročil z materjo žene, s katero je imel sina, in ima ta sin za brata otroka, ki je brat njegove matere. Če pa ga pozneje — in tega primera si nismo izmislili — posvoji sočutni par, sestavljen iz hčerke kakega prejšnjega očetovega zakona in njenega moža, bo postal vnovič polbrat svoje nove matere, in lahko si predstavljamo zapletena čustva, s katerimi bo sprejel rojstvo otroka, ki bo v tej ponovljeni situaciji obenem njegov brat in nečak.

Podobne učinke lahko zapusti tudi preprost razmik med generacijama, ki nastane zaradi zapoznelega otroka, rojenega v drugem zakonu in čigar mlada mati je istih let kot starejši brat; znano je, da je bilo tako s Freudom.

Ta ista funkcija simbolične identifikacije, po kateri divjak verjame, da ponovno uteleša prednika z istim imenom in ki celo pri dandanašnjem človeku določa izmenjujoče se povračanje značilnosti, uvaja torej pri subjektih, ki so jih zadele te diskordance starševske relacije, neko razcepljenost Oidipa, v kateri je treba gledati neprestan vir njegovih patogenih učinkov. Celó če funkcijo očeta predstavlja ena sama oseba, vendarle zbira v sebi imaginarne in realne relacije, ki so vselej bolj ali manj neadekvatne simbolični relaciji, ki jo konec koncev konstituira.

V imenu očeta moramo prepoznati oporo simbolične funkcije, ki od začetka zgodovine identificira njegovo osebo s figuro postave. Ta koncepcija nam omogoča, da v analizi nekega primera jasno razločujemo nezavedne učinke te funkcije od narcističnih relacij, celo od real-

nih relacij, ki jih ima subjekt s podobo in delovanjem osebe, ki jo uteleša; iz tega izhaja neki način razumevanja, ki bo vplival prav na vodenje posegov. Praksa je potrdila njegovo plodnost, nam in učencem, ki smo jih privedli k tej metodi. Pogosto pa smo imeli pri kontrolah in demonstriranih primerih priložnost, da smo podčrtali škodljive konfuzije, nastale zaradi njenega nepoznanja.

Sila besede [verbe] je torej tista, ki dela gibanje **velikega dolga** večno, dolga, čigar ekonomijo je Rabelais v slavni metafori razširil prav do zvezd. In ne preseneča nas, da nam kaže poglavje, v katerem nam z makaronsko inverzijo sorodstvenih imen predstavlja anticipacijo etnografskih odkritij, v njem substantivno preroško moč za misterij človeškega, katerega skušamo pojasniti tule.

Neprekršljivi **dolg**, poistoveten s svetim **hau** ali s povesod navzočim **mana**, je jamstvo, da bo pot, na katero morajo ženske in dobrine, pripeljala brez napake po krožni poti druge ženske in druge dobrine, nosilke identične bitnosti: simbola nič, pravi Lévy Strauss, reducirajoč moč **besede** (Parole) na obliko algebričnega znaka.

Zares, simboli zaobsegajo človekovo življenje s tako popolno mrežo, da povezujejo — še preden pride na svet — tiste, ki ga bodo zaplodili »po krvi in mesu«, da prinašajo ob njegovem rojstvu z darovi zvezd, če že ne z darovi vil, načrt usode, da dajejo besede, ki ga bodo napravile za vernika ali odpadnika, postavio dejanj, ki mu bodo sledila prav do tja, kjer ga še ni in prav onstran njegove smrti, tako da najdeva z njimi njegov konec svoj smisel v poslednji sodbi, v kateri daje beseda (verbe) odvezo njegovemu bitju ali pa ga obsoja — edino subjektivne realizacije biti-za-smrt ne doseže.

Služnost in veličina, ki bi se v njiju uničilo živo, ko bi se želja ne obdržala v interferencah in utripanju, ki jih zbirajo in usmerjajo vanj cilki govornice, ko se vmešajo zmešnjave jezikov in si več redov nasprotuje v raztrganju vseobčega dela.

Toda če naj bo ta sama želja v človeku zadovoljena, terja priznanje zase — s pristankom besede (parole) ali s prestižnim bojem — v simbolu ali v imaginarnem.

Zastavek psihoanalize je prihod v subjektu tistega malo realnosti, kar podpira v njem ta želja spričo simboličnih konfliktov in imaginarnih fiksacij kot sredstvo njihovega soglasja, in naša pot je intersubjektivna izkušnja, v kateri se ta želja kaže.

Vidimo potemtakem, da gre za vprašanje odnosov v subjektu med besedo (parole) in govornico.

V teh odnosih se kažejo na našem področju trije paradoksi.

Naj bo narava norosti kakršna si že bodi, moramo v njej prepoznati po eni strani negativno svobodo neke besede, ki se ni marala pokazati, torej nekaj, kar imenujemo ovira prenosu, in po drugi strani svojevrstno tvorbo nekega blodenja, ki — fabulativno, fantastično ali kozmološko—interpretativno, zahtevajoče ali idealistično — objektivira subjekt v neki govornici brez dialektike.<sup>1</sup>

Odsotnost besede se kaže v njej po stereotipih nekega govora, v katerem je subjekt — lahko rečemo — bolj govorjen kakor pa govori: v tem prepoznavamo v okrepenelih oblikah simbole nezavednega, ki nahajajo svoje mesto v naravni zgodovini teh simbolov ob strani oma-

<sup>1</sup> Lichtenbergov aforizem: »Norec, ki si predstavlja, da je knez, se razločuje od kneza, ki je to v resnici, samo po tem, da je oni negativen knez, medtem ko je ta negativen norec. Če ju gledamo brez predznaka, sta si podobna.«

ziljenih oblik, v katerih nastopajo miti v naših zbirkah. Bilo bi pa narobe, če bi rekli, da jih subjekt prevzema nase: odpor do tega, da bi jih prepoznali, ni manjši kot v nevrozah, ko se pri zdravljenju subjekt skuša navesti k temu.

Mimogrede opozorimo na to, da bi veljalo v družbenem prostoru zakoličiti mesta, ki jih je kultura odmerila tem subjektom, posebej glede na njihovo občutljivost za družbene usluge, pripadajoče govoriči, saj ni neverjetno, da se bo v tem pokazal kateri izmed dejavnikov, ki nakazujejo tem subjektom učinke razdora, nastalega zaradi simboličnih diskordanc, značilnih za kompleksne strukture civilizacije.

Drugi primer je privilegirano polje psihoanalitičnega odkritja: se pravi simptoni, zavrtost in tesnoba v konstituirajoči ekonomiji različnih nevroz.

Beseda (parole) je tu pregnana iz konkretnega govora, ki ureja zavest, vendar nahaja svojo oporo bodisi v naravnih funkcijah subjekta, če kakšen organski trn količkaj odpre tisto zevanje njegovega individualnega bitja glede na njegovo bistvo, ki dela iz boleznin uvajanje živega k subjektovi eksistenci<sup>1</sup>, — bodisi v podobah, ki konec koncev organizirajo iz **Umwelta** in **Innenwelta** njihovo relacijsko strukturacijo.

Simpton je tu označevalec nekega označenca, potlačenega iz subjektove zavesti. Simbol, napisan na pesku mesa in na pajčolanu Maje, se udeležuje govorce po semantični dvoumnosti, katero smo že poudarili v njegovi konstituciji.

Toda to je beseda (parole) v vsem razmahu, saj obsega govor drugega v skrivnosti svojega števila.

Ko je Freud dešifiral to besedo, je ponovno našel prvotni jezik simbolov<sup>2</sup>, ki še živi v trpljenju civiliziranega človeka (**Das Unbehagen in der Kultur**).

Hieroglifi hysterije, grbi fobije, labirinti **Zwangsneurose**, — čari nemoči, uganke zavrtosti, orakli tesnobe — zgovorna orožja značaja<sup>3</sup>, pečati samokaznovanja, preobleke perverzije — takšni so hermetizmi, ki jih rešuje naša eksegeza, dvoumnosti, ki jih naš nagovor razpršuje, umetnije, ki jih naša dialektika razvezuje, ko osvobaja ujeti smisel, kar gre od razkritja palimpsesta k dani besedi misterija in k odpuščanju besede.

Tretji paradoks relacije govorce in besede je paradoks subjekta, ki izgublja svoj smisel v objektivacijah govora. Naj se zdi njegova definicija še tako metafizična, ne moremo spregledati, da stoji v ospredju naše izkušnje. Kajti tu gre za najglobljo odtujenost subjekta znanstvene civilizacije in z njo se srečamo najprej, ko začne subjekt govoriti o sebi: da bi jo analiza rešila v celoti, bi jo bilo treba peljati, kolikor seže modrost.

Ce naj damo za to vzorno formulacijo, bi ne mogli najti primernejšega terena od rabe vsakdanjega govora, z opombo, da se je »ce suis-je« [to sem jaz] Villonove dobe sprevrnil v »c'est moi« [to sem jaz] sodobnega človeka.

Jaz sodobnega človeka je zavzel svojo obliko — smo naznačili na drugem mestu — v dialektični zadregi lepe duše, ki ne prepozna sam razlog svojega bitja v neredu, katerega napada v svetu.

<sup>1</sup> Da bi neposredno dobili subjektivno potrditev te Hegelove opazke, zadostuje, da ste videli pri nedavni epidemiji slepega zajca sredi ceste, kako vzdiguje proti zahajajočemu soncu praznino svojega gledanja, spremenjenega v pogled: človeški je prav do tragike.

<sup>2</sup> Vrstice **supra** in **infra**, kažejo, kaj mislimo s tem izrazom.

<sup>3</sup> Reich je storil napako, h kateri se še povrnemo, zaradi katere je jemal **grbe** namesto **ščitov** (besedna igra: ormoiries; armure).

Toda neka pot se ponuja subjektu za rešitev te zadrege, v kateri blodi njegov govor. Na veljaven način se lahko upostavi zanj komunikacija v skupnem delu znanosti in uporabah, ki jih znanost narekuje v univerzalni civilizaciji; ta komunikacija bo učinkovita znotraj neznanske objektivizacije, konstituirane od te znanosti, in pomagala mu bo, da bo pozabil svojo subjektivnost. Učinkovito bo v svojem vsakdanjem delu sodeloval pri skupnem poslu in bo opremil svoje brezdolje z vsemi prijetnostmi razkošne kulture, ki mu daje — od kriminalke do zgodovinskih memoarov, od vzgojnih posvetovanj do ortopedije skupinskih relacij — možnost, da pozabi na svojo eksistenco in na svojo smrt in da obenem v nepravi komunikaciji spregleda samosvoj smisel svojega življenja.

Ko bi subjekt ne imel v regresiji, ki seže pogosto prav do zrcalnega stadija, mejo stadija, v katerem njegov **jaz** (moi) vsebuje njegova imaginarna junaštva, bi ne bilo moč odmeriti nobenih meja lahkovernosti, ki se ga mora polastiti v tej situaciji. In to je tisto, kar dela, da se je treba bati naše odgovornosti, ko mu z mitičnimi manipulacijami našega nauka prinašamo dodatno priložnost, da se odtuja, na primer v trojnosti, razstavljeni na **jaz**, **nadjaz** in **ono**.

Tukaj je zid govornice tisti, ki se ustavlja besedi (parole), in previdnostni ukrepi zoper verbalizem, ki so ena od tem v govoru »normalnega« človeka naše kulture, ga delajo samo še bolj debelega.

Ne bilo bi zastoj, ko bi to debelino izmerili ob statistično določeni vsoti kilogramov potiskanega papirja, kilometrov diskografskih raz in ur oddajanja po radiu, ki jih omenjena kultura proizvede na glavo prebivalca v conah A, B in C na svojem prostoru. To bi bil lep predmet raziskav za naše kulturne organizme in tu bi videli, da se vprašanje govornice ne izčrpa v celoti na prostoru zavojev, v katerih odseva njena raba v individu.

We are the hollow men  
We are the stuffed men  
Leaning together  
Headpiece filled with straw. Alas!

in tako naprej.

Podobnost te situacije z odtujenostjo norosti, kolikor je zgoraj podana oblika pristna, da je namreč subjekt v njej bolj govoren kakor pa govori, očitno podčrtuje zahteva po neki pravi besedi, ki jo psihoanaliza predpostavlja. Če bi bilo treba to konsekvenco, ki potiska konstituirajoče paradokse tega, za kar nam gre tule, do vrhunca, obrniti proti zdravi pameti psihoanalitične perspektive, bi rade volje prisodili temu ugovoru vso njegovo pertinenco, vendar bi mislili, da nas to potrjuje: in sicer zaradi dialektičnega obrata, pri katerem nam ne manjka veljavnih botrov, začeni s heglovsko obsodbo »filozofije lobanje« ali če se samo ustavimo ob opozorilu Pascala, ki od začetka zgodovinske dobe »jaza« (moi) odmeva v tehle besedah: »ljudje so tako nujno nori, da bi bilo ne biti nor noro na nov način norosti«.

Vendar pa to ne pomeni, da naša kultura poteka v temah, zunaj ustvarjalne subjektivnosti. Narobe, le-ta se ni prenehala boriti za to, da bi obnovila nikoli ugaslo moč simbolov v človeški izmenjavi, ki jih spravlja na dan.

Jemati v poštev, kako malo subjektov podpira to stvaritev, bi pomenilo popuščati romantični perspektivi, soočajoč nekaj, kar ni enakovredno. Dejstvo je, da ta subjektivnost, naj se pojavi kjer si že bodi, v matematiki, politiki, religiji, celo publicistiki, še naprej navdihuje človeško gibanje v vsej njegovi celoti. In ko bi zavzeli stališče, ki nedvom-

no ni nič manj iluzorno, bi podčrtali tole nasprotno potezo: da njegov simbolični značaj ni bil nikdar bolj očiten. Ironija revolucij je, da spočenjajo oblast, ki je toliko bolj absolutna v svojem izvrševanju, ne — kakor pravijo — zato, ker je bolj anonimna, temveč zato, ker je bolj reducirana na besede, ki jo označujejo. In po drugi strani moč cerkva bolj kot kdaj počiva v govoricu, ki so jo znali ohraniti: reči moramo, da je to primer, ki ga je Freud pustil v senci v članku, v katerem nam opisuje to, kar bomo imenovali kolektivna subjektivnost cerkve in vojske.

Psihoanaliza je odigrala neko vlogo v usmeritvi sodobne subjektivnosti in ne bi je mogla obdržati, ne da bi jo uvrstila v gibanje, ki jo pojasnjuje v znanosti.

Tu gre za vprašanje temelja, ki naj naši disciplini zagotovi mesto v znanosti: vprašanje formalizacije, ki pa je v resnici zelo slabo zastavljeno.

Zakaj zdi se, da prestreženi od same napake v zdravniškem duhu, proti kateremu se je morala psihoanaliza konstituirati, skušamo najti pot, kako se približati gibanju znanosti, s polstoletnim zaostankom za njim, podobno kot zdravniška veda sama.

V abstraktni objektivaciji naše izkušnje iz fiktivnih ali celo simuliranih principov eksperimentalne metode nahajamo učinek predsodkov, katere je treba najprej pomesti z našega področja, če ga želimo obdelovati glede na njegovo pristno strukturo.

Presenetljivo je, da se mi, ki opravljamo simbolično funkcijo, odvrčamo od tega, da bi jo poglobljali, tako da celo spregledujemo, da je ona tista, ki nas postavlja v stržen gibanja, vzpostavljačega neki nov red znanosti, v tem ko ponovno pretresa antropologijo.

Ta novi red ne pomeni nič drugega kot vrnitev k pojmu prave znanosti, ki ima svoje okvire zapisane v tradiciji, izhajajoči iz Teaiteta. Ta pojem je — kakor vemo — nazadoval v pozitivističnem prevratu, ki postavlja znanosti o človeku v sam vrh stavbe eksperimentalnih znanosti, a jih jim v resnici podreja. Ta pojem izhaja iz napačnega gledanja na zgodovino znanosti, utemeljenega na ugledu specializiranega razvoja izkušnje.

Dandanes pa nas razmahujoče se znanosti, ki se znova vračajo k pojmu znanosti od nekdanj, zavezujejo, da revidiramo klasifikacijo znanosti, kakršno imamo iz 19. stoletja, v smislu, ki ga najbolj lucidni jasno nakazujejo.

Če naj se tega ovemo, je treba samo slediti konkretni razvoj disciplin.

Lingvistika nam lahko tu rabi kot vodnik, saj je to njena vloga, ki jo ima na konici sodobne antropologije; do nje ne moremo ostati ravnodušni. Oblika matematizacije, v kakršno se vpisuje odkritje **fonema** kot funkcije nasprotnih parov, oblikovanih iz najmanjših diskriminativnih elementov, ki jih je moč zapopasti v semantiki, nas pelje prav k temeljem, v katerih Freudov zadnji nauk nakazuje subjektivne vire simbolične funkcije v vokalični konotaciji prisotnosti in odsotnosti.

Redukcija vsakega jezika na po številu prav majhno skupino teh fonemskih nasprotij, ki daje obris tako rigorozni formalizaciji njenih najvišjih morfemov, nam daje na voljo strikten dostop k našemu polju.

Na nas je, da se po tem zgledujemo in da najdemo v njem naše incidence, kakor že dela etnografija, ki je na isti liniji in ki dešifrira mite glede na sinhronijo mitemov.

Ali ni čutiti, da neki Lévy-Strauss s sugestijo o implikaciji struktur govorce in tistega dela družbenih postav, ki urejajo združevanje in sorodstvo, že osvaja prav ozemlje, kamor Freud postavlja nezavedno?<sup>1</sup>

Nove klasifikacije znanosti, v kateri znanosti o človeku ponovno zavzemajo svoje mesto kot znanosti subjektivnosti, posihmal ni moč nasaditi na drugo os kot občo teorijo simbola. Nakažimo njen princip, ki pa še terja obdelave.

Simbolična funkcija se kaže kot dvojno gibanje v subjektu: človek napravi objekt iz svojega dejanja, vendar zato, da bi le-temu v zelenem času povnil njegovo utemeljujoče mesto. V tej dvoumnosti, ki je sleherni hip na delu, tiči ves napredek neke funkcije, v kateri se izmenjujeta dejanje in spoznanje.<sup>2</sup> Prvi zgled si sposojamo iz šolskih klopi, drugega prav iz stržena naše dobe.

— prvi iz matematike: človek najprej v dveh glavnih številnih objektivira dva zbira, ki ju je preštel; nato s tema številima opravi dejanje seštevanja (cf. na primer zgled, ki ga navaja Kant v uvodu k transcendentalni estetiki, četrti paragraf v drugi izdaji Kritike čistega uma);

— drugi iz zgodovine: človek, ki dela v proizvodnji naše družbe, se — najprej — šteje za proletarca, nato pa se v imenu te pripadnosti udeleži splošne stavke.

Ce ta zglveda prihajata za nas z dveh v konkretnem kar se da nasprotnih področij — čedalje bolj sproščena igra matematičnega zakona, neizprosna fronta kapitalističnega izkoriščanja — je to zato, ker njuni učinki, ki se nam zdi, da prihajajo od daleč, konstituirajo našo subsistenco in ker se prav v njej križajo v dvojnem prevratu: najbolj subjektivna znanost, ki je skovala neko novo realnost, mrak družbene delitve, ki se oborožuje z dejavnim simbolom.

Ne zdi se, da je še sprejemljivo nasprotje, ki bi ga začrtovali med eksaktnimi znanostmi in tistimi, za katere ni razloga, da bi jim oporekali naziv razmahujoče se: ker to nasprotje nima osnove.<sup>3</sup>

Zakaj eksaktnost se razločuje od resnice in konjunktura ne izključuje strogosti. In če ima eksperimentalna znanost svojo eksaktnost od matematike, njeno razmerje z naravo ni zato nič manj problematično.

Ce nas naša vez z naravo prav zares navaja, da se pesniško sprašujemo, ali ne nahajamo v naši znanosti njenega lastnega gibanja v

... cette voix

Qui se connaît quand elle sonne  
N'être plus la voix de personne  
Tant que des ondes et des boix.

pa je jasno, da je naša fizika samo duševen izdelek, čigar instrument je matematični simbol.

Eksperimentalna znanost namreč ni definirana toliko po kvantiteti, na katero je dejansko aplicirana, kakor po meri, ki jo uvaja v realno.

To se vidi v razmerju do merjenja časa, brez katerega bi eksperimentalna znanost ne bila možna. Huyghensova ura, ki je edina dala

<sup>1</sup> Claude Lévy-Strauss, »Language and the analysis of social laws«, American anthropologist, vol 53, št. 2., april—junij 1951, str. 155—163.

<sup>2</sup> Ti zadnji štirje odstavki so bili napisani na novo (1966).

<sup>3</sup> Ta zadnja dva odstavka sta bila napisana na novo (1966).

eksperimentalni znanosti njeno natančnost, je samo sredstvo realizacije Galilejeve hipoteze o ekvigraviteti teles — tj. hipoteze o enakem pospešku, ki daje — ker je isti — vsakemu padcu njegov zakon.

Zabavno pa je omeniti, da je bila naprava izgotovljena, še preden je bilo moč hipotezo preveriti z opazovanjem, in da je ura zategadelj delala opazovanje odvečno, obenem pa mu je ponujala instrument nje-gove preciznosti.<sup>1</sup>

Matematika pa more simbolizirati neko drugo vrsto časa, predvsem intersubjektivni čas, ki strukturira človeško dejanje, in katerega formulo nam začenja dajati teorija iger, tako imenovana strategija, ki bi jo bilo bolje imenovati **stohastika**.

Avtor teh vrstic pa je skušal pokazati v logiki nekega sofizma na gibalne sile časa, po katerem človeško dejanje — kolikor se uskla-juje z dejanjem drugega — nahaja v skansiji svojih obotavljanj prihod svoje gotovosti in v odločitvi, ki ga zaključuje, daje dejanju drugega (katerega odslej vključuje z njegovo sankcijo glede na preteklost) nje-gov prihodnji smisel.

Tam je pokazano, da je gotovost, ki jo subjekt anticipira v času za razumevanje, tista, ki z naglico, priganjajočo **trenutek sklepanja**, določa pri drugem odločitev, ki dela iz subjektovega lastnega gibanja zmoto ali resnico.

Ta zgled nam kaže, kako lahko matematična formalizacija, ki je inspirirala Boolovo logiko in celo teorijo množic, vnese v znanost o človekovem dejanju to strukturo intersubjektivnega časa, ki jo potrebuje psihoanalitični razmah, da bi si zagotovil strogost.

Če po drugi strani zgodovina historiografske tehnike kaže, da se definira njen napredek v idealu identifikacije zgodovinarjeve subjektivnosti s konstituirajočo subjektivnostjo primarne historizacije, v kateri se dogodek očlovečuje, pa je jasno, da ima psihoanaliza tu svoj natančni delež: namreč v spoznanju kot realizirajočem ta ideal in v učinkovitosti kot nahajajoči v njem svoj **raison**. Zgled zgodovine tudi razpršuje kot privid to zatekanje k preživljeni reakciji, ki se polašča tehnike in naše teorije, kajti fundamentalna zgodovinskost dogodka, ki si ga pridržujemo, zadostuje, da si je moč zamisliti možnost subjektivne reprodukcije preteklega v sedanjem.

Še več, po tem zgledu lahko zapopademo, kako lahko psihoanalitična regresija implicira to progresivno dimenzijo subjektive zgodovine, o kateri nam Freud podčrtuje, da manjka jungovskemu konceptu nevrotične regresije, in razumemo, kako obnavlja izkušnja sama to progresijo, zagotavljajoč njeno izmeno.

Sklicevanje na lingvistiko nas bo slednjič privedlo k metodi, ki nam s svojim razločevanjem med sinhroničnimi in diahroničnimi strukturami v govorici lahko dovoljuje, da bolje razumemo različno vrednost, ki jo zavzema naša govorica v interpretaciji odporov in prenosa, ali še da ločimo med učinki, značilnimi za potlačenje, in strukturo individualnega mita v obsesionalni nevrozi.

Znan je seznam disciplin, ki jih je navedel Freud med tistimi, ki naj konstituirajo stranske znanosti idealne fakultete za psihoanalizo. Na njem so poleg psihiatrije in seksologije »zgodovina civilizacije, mitologija religij, zgodovinska in literarna kritika«.

<sup>1</sup> Cf. o Galilejevi hipotezi in o Huyghensovi uri: »An experiment in measurement« Alexandra Koyreja, Proceedings of American philosophical Society, vol. 97, april 1953.

Vse te snovi v celoti, določujoč **cursus** tehničnega pouka, se normalno vpisujejo v epistemološki trikotnik, ki smo ga opisali in ki bi dal svojo metodo visokemu pouku njegove teorije in tehnike.

Kar zadeva nas, bi temu radi dodali še: rétoriko, dialektiko v tehničnem smislu, kakršnega ima ta izraz v Aristotelovih Topikah, slovnico in — najvišje, kar ima estetika govornice — poetiko, ki bi obsegala še ne osvetljeno tehniko šale.

In če bi te rubrike zbujale nekaterim resonance po nekoliko zastarelem, pa bi ne pomišljali podpreti jih s trditvijo, da gre tu za vrnitev k našim virom.

Psihoanaliza je bila namreč v svojem prvem razvoju, povezanem z odkritjem in študijem simbolov, udeležena pri strukturi tega, kar so v srednjem veku imenovali **artes liberales**. Tudi ona brez prave formalizacije se je kakor one organizirala ob svežnju še posebej perečih problemov, ki je bil sleherni od njih načet po kakšnem srečnem razmerju človeka do njegove lastne mere, in je na podlagi te posebnosti dobival čar in človečnost, ki utegneta nadomestiti nekam rekreativni videz njihove predstavitve. Ne prezirajmo tega videza v prvih povojih psihoanalize, saj v resnici ne izraža nič manj kot ponovno stvaritev človeškega smisla v suhih časih scientizma.

To lahko preziramo toliko manj, ker psihoanaliza ni potiskala ravnih navzgor, odpravljajoč se po zmotnih poteh teorizacije, nasprotno njeni dialektični strukturi.

Svoji teoriji in tehniki bo dala znanstvene temelje samo tako, da bo adekvatno formalizirala bistvene razsežnosti svoje izkušnje: ob zgodovinski teoriji simbola sta to intersubjektivna logika in temporalnost subjekta.

(se nadaljuje)

prev. J. Razpotnik



# EKONOMIJA IN POLITIKA PESNIŠKE GOVORICE

Jean-Louis Houdebine:

Vaša knjiga **Revolucija pesniške govornice** (Ed. du Seuil 1974, zbirka Tel Quel) izide torej letos, se pravi približno štiri leta po **Raziskavah za semanalizo**. To novo delo začrta najbrž vrsto premikov in sprememb, vezanih na to, kar se je v tem razdobju zgodilo, še posebno na političnem nivoju. Kontinuiteta in nepretrganost v vašem raziskovalnem delu je seveda prav tako očitna, očitna že v objektu vašega dela, ki se jasno vpisuje že v sam naslov te nove knjige, »Revolucija pesniške govornice«. Ali bi lahko opredelili nekaj najvažnejših osi svojega dela, na eni strani v odnosu do zgodovinskega obdobja, ki ga analizirate, se pravi konca XIX. stoletja, in splošneje do naše družbene zgodovine sploh, na drugi strani pa v odnosu do razvoja prakse govornice, ki jo raziskujete, se pravi pesniške govornice, in do prelomov, ki se v tem obdobju v njej izvršijo?

Julia Kristeva:

Večina tekstov, zbranih v moji knjigi **Raziskave za semanalizo**, izvira iz časa pred letom 1968. To se mi zdi važno poudariti zato, ker tako lahko razumemo določeno nagnjenje k strukturalističnemu ali pozivističnemu pristopu, kjer je navezava na analitična vprašanja manjša, kot bi si to želela. Od tedaj naprej je prišlo do razvoja, tako objektivnega (zlasti kar se tiče politične situacije) kot subjektivnega (ki pač zavisi od osebne zgodovine vsakogar), kar pojasnjuje premike v sedanjem delu. Rada pa bi predvsem poudarila, da kljub vsemu obstaja kontinuiteta med tema dvema skupinama raziskav: obe merita na problem pesniške govornice, na problem »avantgarde«, te nove literature, ki se pojavi lahko bi rekli statistično čisto, akumulirano, ob koncu XIX. stoletja in ki jo zastopajo imena kot Lautréamont, Mallarmé, kasneje pa Joyce, Bataille, Artaud, če omenim le nekatera. Prav od konca XIX. stoletja naprej se je pojavil novi objekt, ki spravlja v zadrego tako klasično estetiko kot mehanicistične diskurze, ki se z njim ukvarjajo. Novost te prakse je v tem, da ne gre več toliko za harmonizacijo neke potrošnje (tako nas vedno mika misliti umetnost — »ustvarjanje lepega«, »sprava človeka z naravo«, »odraz določenega družbenega stanja«) kot za moment **krize**, ki je kriza govorečega subjekta, govornice in same družbenosti. Ta moment krize je najbrž značilen za vsako umetniško prakso skozi različna obdobja; vzhodna, posebno kitajska umetnost je dober primer za to. V naši zapadni, krščanski tradiciji postane ta kriza vidna le v redkih zgodovinskih obdobjih, zelo radikalno pa pride na dan v tistem trenutku, ko istočasno izbruhne kriza **monoteizma, države** kot take (skozi dovršitev buržoazne države ob koncu XIX. stoletja) in **jezika**, v katerem se te strukture govorijo. Konceptija pesniške govornice, ki jo predlagam, opirajoč se na analizo tega, kar se je zgodilo ob koncu XIX. stoletja, je torej konceptija krize subjekta, družbe in njenih ideologij, in kot taka po mojem zarezhe v dosedanje mišljenje o umetnosti. Kadar se pulzionalna, jezikovna in družbena potrošnja razporedi v **nov dispo-**

**žitiv**, je seveda zmeraj prisoten tudi moment strukturacije, vendar je ta le prehodni in ne konstituira več »moderne umetnosti«, saj ne gre več niti za »umetnost« niti za »poezijo«. Zdi se mi, da večina nespoznavcev ob mojem diskurzu izvira iz dejstva, da ta novi objekt ni priznan v svoji novosti, da ni priznan kot tak s strani klasične akademske estetike, ki je le ostanek buržoaznega okusa, in od njenih zaveznikov: umetnostne kronike buržoazne kulture, radia, tiska, televizije itd. Vse te ovire pa bi bile zanemarljive, če bi drobna buržoazija, ki je novi dominantni sloj in ki v nadstavlji postopno nadomešča pred tem prevladujočo buržoazijo, bila sprejemljiva za to prakso. Radikalnost revolucije Mallarméja ali Artauda pa ne more postati ideologija drobne buržoazije, tega razreda permanentne krize, saj ta revolucija, ki jo imenujem »revolucija pesniške govornice«, ki pa se globoko dotika racionalnosti in ekonomije subjektov nasploh, preprosto ni **predvsem** ideološka revolucija: takšna postane šele **po izpeljavi**, se pravi s preobratom **odnosa govorečega subjekta do jezika**, preobratom, ki ga ta praksa izvede s spremembami v odnosu do zakonov, države, družine itd. To je daljnosežno delo, njegova izvedba pa ni odvisna samo od pripadnosti določenemu razredu — k temu se najbrž kasneje povrnemo. Če danes obstoji npr. nekakšna »mallarméistična« ali »artaudistična« ideologija, gre le za izkoriščanje tega, kar se pri Mallarméju splošno imenuje »forma« ali pri Artaudu »vsebina«. Moderni profesor in »avantgardistični« perverznejši si delita koristi tega izkoriščanja, profesor, ki misli, da besedne igre že zadoščajo, da bi se lahko distanciral od institucije, v kateri je, in perverznejši, ki si umišlja, da ga uporaba spotikljivih besed v njegovih spisih že prestavi v shizofrenijo, o kateri je danes toliko govora. Rešitev ni niti v obsedenem mrvljenju označevalne verige niti v fetišizaciji razkosanega telesa; modifikacije označevalne verige ali »seksuirani« označevalec (le signifiant sexué) so le **nasledki** specifičnega odnosa govorečega subjekta do instance jezika skupnosti, in prav za **ta odnos** mi gre v mojem delu. Tega odnosa pa se ne da improvizirati: subjekt, ki gre skozi njegove modifikacije, sprejme s tem ogromen tveganje, ki zadeva samo možnost družbenosti.

Na koncu XIX. stoletja se je izkazalo, da je govoreči subjekt podvržen instanci jezika kot temeljni družbeni pogodbi — Freudova odkritja so to dobro osvetlila, strukturalizem pa je prav ta aspekt problema obširno razvil: družbena logika je, kot vemo, logika simbolnega, jezik pa je temeljna instanca simbolnosti. V tej lingvistični oz. semiološki viziji družbe in označevalnih sistemov v njej pa se mi zdi, da še ni bilo dovolj upoštevano dejstvo, da lahko subjekt pod določenimi pogoji, ki so bistveno odvisni od njegovega odnosa do drugega, spreminja to logiko simbolnega, seveda ne da bi jo odpravil, s tem, da vanjo vnese heterogenost, ki jo ta logika prikriva, heterogenost, ki je samo pulzionalno in semiotizirajoče telo (corps pulsionnel sémiotisant). Užitek je prav ta sprememba in ta igra heterogenosti v simbolnem. Freud je prvi slišal odmev te pulzionalne heterogenosti v simbolnem sistemu jezika, ko je prisluhnil diskurzu histerika, saj se ta heterogenost tukaj ne formulira in zato proizvede simptom. Če pa se ta pulzionalnost šifrira v instanci govornice — ne bom rekla, da se »izreče«, »izrazi« ali izpove, temveč se infiltrira in s tem premesti semiotični dispozitiv jezikovnega sistema, vnašajoč vanj ritem, aliteracijo, sintaktične spremembe, ki ponekod načnejo samo sintaktično gramatikalnost, ne da bi pri tem odpravila ključni položaj jezika — **potem** imamo opravka z »umetnostjo« oz. s tem, za kar predlagam ime **označevalna praksa**. Rada bi poudarila dva pogoja, ki se mi zdita neobhodna za uresničevanje takšne označe-

valne prakse: prvi se veže na transfer, torej na psihoanalizo, kar pomeni, da se te prakse ne da misliti in celo »moderna umetnost« bi ne mogla obstajati brez določene navezave na /psiho/ analizo; drugo je »več-kot-analitičen« (plus qu'analytique).

Izhodišče je razmik (décalage) med pulzijo in jezikom, čas tesnobe. Ko je ta razmik odstranjen, je potreben specifični odnos do Drugega, da bi pulzija lahko šifrirala samo govorico in da bi se semiotični dispozitiv vpisal v simbolno. V krščanski teologiji se to dogodi tako, da Duša postane Beseda preko Ljubezni itd. Če temu prisluhnemo analitično, lahko rečemo, da se mora subjekt imeti za drugega, vzeti mora drugega in z njim začeti dolgi proces identifikacije in zavržka, privajanja in zavračanja, tako da lahko subjekt v tem procesu prestavlja, pa četudi v neskončnost, demarkacijsko črto, za katero se je bil pred tem utrdil in tako lahko izreče nekaj več, tako ni več isti in lahko še dalje simbolizira ta semiotični ritem, ki ga muči in spravlja v tesnobo. Ta **ljubezenski** odnos, ki omogoča zmeraj vnovični vpis pulzije v jezik, je lahko tudi odnos do moškega ali do ženske, vendar je tako večinoma neuspešen, ker ta tip odnosa zavira bariera narcizma in reprodukcije. Lahko je tudi odnos do določene skupine ali do določenega projekta: za uspeh je važno, da takšen odnos subjektu omogoča, da znova prehodi pot, po kateri se je naučil govoriti, da zopet izkusi isti krogotok, da v tej igri povzame, česar o njem ni mogel izreči. Zato je transfer postal prav tisto mesto, kjer se ljubezenski odnos preizkusi, da bi lahko pulzijo vključil v jezik in premestil meje, kjer se je blokiral subjekt.

Ta pogoj je neobhoden, kot sem že rekla, ni pa zadosten za označevalno prakso. Za umetnost ni dovolj, da formuliramo tisto, česar izrekanje še ni zajelo. Taka formulacija vstopi namreč takoj v vsoto diskurzov določene družbe, stopi v protislovje ali identifikacijo z njimi, v vsakem primeru torej v določen odnos s celoto družbenih diskurzov. Prav tega pa psihoanaliza noče zmeraj priznati; noče priznati, da ima to, kar »jaz« izrečem, to, kar »mi« uspe izreči o »moji« pulziji, določeno vrednost prav zato, ker to »izrečeno« stopi v odnose z drugimi diskurzi. Vprašanje je torej: kakšno vrednost ima to, kar rečem, v odnosu do simbolnih skupkov, ki me obdajajo? Ti skupki so diskurzi drugih in tudi vse socialnosimbolne konstrukcije (delo, reprodukcija, država, družina, naftna kriza, abortus, vsa pereča vprašanja, ki vzbujajo sodobnost). Kaže, da je glavna težava, na katero naleti psihoanalitski dispozitiv, prav v tem, da ne more vmestiti subjektivne formulacije v družbeno celoto. Različne variante bodisi prisilijo psihoanalizo, da se podredi tej družbeni celoti — tako dobimo normativistično psihoanalizo, bodisi izključujejo vprašanje politike — takšni so psihiatrični in kvazi-religiozni previdnostni ukrepi, ki pa jih lahko najdemo tudi ob divanu; bodisi to težavnost zanikajo v imenu želje, ki izžareva od telesa k družbi in zgrešijo govorečega subjekta, s tem da ga cenzurirajo. Umetnostna praksa se mi zdi zanimiva predvsem, kolikor se vmešča natanko na tisto mesto, kjer se »notranje izkustvo« socializira, upoštevajoč pri tem pretekle diskurze, ki se jim bodisi prilagodi (npr. v vzhodni umetnosti ob podpori relativne stabilnosti produkcijskega načina) ali pa meri na prenovitev celote družbenih diskurzov — takšna je zlasti post-romantična umetnost od konca XIX. stoletja naprej, od simbolizma pa vse do danes. Naš miselni tok bi lahko povzeli takole: ne samo, da »jaz« naredim iz »svoje« pulzije semiotični dispozitiv v jeziku, zaradi užitka in s pomočjo ljubezni, ampak tudi, da »jaz« pri tem upoštevam, da se vse, kar rečem, vmešča v mrežo določene diskurzivne

akumulacije, ki si jo prisvajam, vključujoč se vanjo in spreminjajoč se z njo. Potemtakem se »jaz« vmešča v zgodovino označevalnih sistemov, ki so dediščina tradicije ali pa izbrani od določenega subjekta, in s tem zaznamuje dodatno potezo, določen premik meje v sami tej zgodovini diskurzov. Ta zgodovinski skupek deluje kot **predpostavka** (pré-supposition) v pomenu, v katerem zdaj uporabljajo to besedo lingvisti: lingvistika, ki se ukvarja z diskurzivnimi akti, ugotovi, da neko vprašanje deluje kot predpostavka, kolikor zahteva odgovor, pri tem pa ne določa njegove vsebine, pač pa njegovo smer in strukturo. V tem smislu lahko ugotovimo, da za umetnost, še posebej za tekst, kot označevalno prakso deluje kot predpostavka prav celota predhodnega diskurza, ki vzpodbuja h govoru in ki si jo je treba prisvojiti. Lautréamontovi teksti, zlasti Poezije, to logiko zelo jasno eksplicirajo, na delu pa je povsod, pri Joyceu, pri Artaudu, kolikor se vsi ti teksti merijo ob celoti tradicije, ki si jo prisvajajo, z gesto, ki je hkrati »subjektivna«, saj gre za zajetje govorečemu subjektu lastne tesnobe, in tudi gesta socializacije, saj se to zajetje vpisuje v okvir, ki presega »subjektivnega« in tudi nacionalnega.

Silovitost pulzionalnega zavržka se ne ustavi pri konkretni osebni formulaciji tega subjekta v običajnem diskurzu, ampak zadeva cel zgodovinski diskurzivni skupek; šele tedaj subjekt ni več »individuuum«, ampak postane **subjekt** v post-hegelovskem, freudovskem pomenu te besede. Lahko trdimo, da so vsi tako imenovani veliki umetniki od konca XIX. stoletja naprej poudarjali hkrati z inovacijami svojih področij tudi nujnost poznavanja celotne tradicije, glede na katero se situirajo (Matisse in Rothko v slikarstvu, Mallarmé v pesniškem tekstu itd.) Takšno stališče morda ne more mimo določene »paranoidne« pozicije, kolikor gre za prisvojitve in za določen akt, ki je lahko od daleč **podoben** gospodovalni prisvojitvi. V teh tekstih bomo pogosto srečali eksplikacijo take »paranoidne« pozicije z mitom o soncu, borbe s soncem, ki ga lahko najdemo tako pri Lautréamontu kot pri Hlebnikovu in Majakovskem (moje zanimanje za revolucijo pesniške govornice ob koncu XIX. stoletja izvira tudi iz dejstva, da se le-ta nadaljuje skozi celo XX. stoletje in da jo bomo lahko zasledili v vseh ključnih momentih, kakršna sta npr. ruski futurizem in francoski surrealizem). To strukturo, ki jo lahko imenujemo »shizo-paranoidna«, lahko srečujemo skozi vso moderno prakso pesniške govornice, vendar je v resnici ne moremo preprosto izenačiti s paranoidno pozicijo, saj se subjekt v njej ne fiksira, temveč jo resorbira, jo govori in jo razkroji v eksploziji ritma in smeha. Ta psihoza je zanimiva le kolikor je tisto neizrečeno (le non-dit) samega diskurzivnega akta, in to vsakega diskurza, ohranja se le tako dolgo, da se diskurz strukturira. Zlasti je zanimiva, če lahko subjekt iz nje premesti okvire obstoječih diskurzov, torej če **deluje skozi** strukture.

Za zaključek tega prvega vprašanja bi še rada govorila o tem, kako našo družbo fascinirajo miti tako imenovanih »divjih« narodov. Antropologija v svojih opažanjih ugotavlja, da se ti narodi konec koncev pokoravajo istim pravilom, ki vladajo tudi univerzalni logični misli in ki jih je lingvistika raziskala vse do fonološkega sistema jezika. Psihoanaliza pri teh narodih prepozna artikulacije fantazmov, ki jih sicer nabira v neposredni analizi. V vseh teh primerih, kakršne koli so že razlike med njimi, pa gre zmeraj za opazovanje že konstituiranih struktur. Prav tu pa se bistveno razlikuje pesniška govornica, vsaj tista, ki se pojavi ob koncu XIX. stoletja in ki sem jo raziskovala tudi zato, da bi to vizijo morda lahko uporabili za celoto tako imenovanih »pesniških«

praks v zgodovini tudi pred koncem XIX. stoletja. Ta pesniška govorica je, kot sem že rekla, ekonomija formulacije, užitka in prisvajanja, torej vedno **nekaj več ali nekaj manj** kot struktura. Seveda lahko študiramo pesniško govorico tudi kot strukturo, vendar pa v tem ni njena specifičnost, zato se mi zdi takšen študij nezanimiv in trivialen v matematičnem pomenu besede. Publika ima čisto prav: strukturalizem je lahko uspešen, kadar gre za mit ali za sorodstvene strukture, v pesniški govorici pa mu spodleti, saj lahko čutimo, da v čisto strukturalistični eksplikaciji tega fenomena ne moremo najti tistih vzrokov, zaradi katerih bemo »poezijo«. Če pa postavimo, da je pesniška govorica prav toliko indikativna za delovanje družbe (na drugem planu, seveda) kot mit, opazimo, da je ona tisto mesto, kjer neka družba proizvaja svoje subjekte kot gibljive subjekte, se pravi kot **subjekte v procesu**, ki si hkrati s svojo tesnobo prisvajajo tudi celoten zgodovinski sklop diskurza. Izhajajoč iz te pozicije bi imeli drugačno sliko družbe, saj bi uvideli tudi **riziko družbenosti**, od tod pa bi se spremenila tudi celotna koncepcija družbene zgodovine. Takšen prerez pa je postal mogoč šele z revolucijo zahodne pesniške govorice ob koncu XIX. stoletja. Če izhajajoč iz tega stališča preiskujemo označevalne prakse drugih družb in jih projiciramo na ozadje njihovih produkcijskih načinov, se nam pojavi ne samo drugačna zgodovina »žanrov« (z besedo »žanr« označujemo prav odnos govorečega subjekta do jezikovnega in diskurzivnega sistema, da se vanj lahko vnese užitek: določitev in izbira različnih modalnosti je odvisna od različnih produkcijskih načinov, da lahko subjekt uveljavi svoj užitek skozi dani jezikovni kod), ampak bi tudi napredovali v naši koncepciji odnosa med govorečim subjektom in družbeno strukturo. Tako bi se lahko tudi natančneje približali temu razvitemu odnosu med »bazo« in »nadstavbo«, saj njegova klasična koncepcija danes ne zadošča več, pri tem pa ne bi z njim preprosto pometli, kot da ga ni, ne upošteva razliko med označevalno formulacijo, produkcijskimi in reprodukcijskimi odnosi. Tega problema tudi ne bomo rešili, če bomo pesniško govorico proglasili za »inertno«, kot je to storil Sartre, saj od trenutka, ko jezik vzamemo pozitivistično, kot ga jemlje eksistencializem, kot inertnost, jezik-kamen, nekaj dokončno mrtvega, kar se polasča subjekta, od tega trenutka dalje je vsaka praksa v jezikovnem sistemu mrtva in ne more kot taka sodelovati v celoti družbenega ustroja. Tako poudarek na pulzionalnosti kot poudarek na »mrtvi« strani označevalnih sistemov po mojem zgrešita dialektiko, ki se odigrava med obema poloma (»baza«/»nadstavka«). Morda bomo ta odnos lahko bolje osvetlili, če sprejmemo to stališče (se pravi, da je označevalna praksa riziko za subjekta) in ga apliciramo na različne produkcijske načine. Označevalne prakse imajo svojo zgodovino, ki ne sovпада več z zgodovino načinov produkcije, toliko bolj pa je povezana za zgodovino **načinov reprodukcije**, saj so le-ti tisti, ki uravnava socializacijo same pulzije. Nobeno naključje ni, če so se umetniške označevalne prakse po svoji vsebini pogosto ukvarjale z eksplikacijo teh odnosov, ki jih danes imenujemo reprodukcijski, in da so na drugi strani ves čas bile v bližini religij, ki jih je naš dominantni družbeni sistem določil za uravnavanje teh odnosov. Zgodovina označevalnih praks teče počasi, morda celo počasneje kot zgodovina produkcijskih načinov, in prav tako kot ta se prenavlja s skoki. Vedno poteče nekaj časa, preden se družbena mera prepozna v določeni označevalni praksi, brž ko pa se v njej prepozna, jo tudi sprejme za svojo, se v njej fiksira in je ne spusti iz rok; od tedaj naprej je treba biti več kot nor, da ji jo lahko zamajemo: prav ta presežek, to odpoved no-

rosti v simbolnem presežku sem raziskovala ob označevalnih praksah s konca XIX. stoletja.

Še enkrat, predmet spraševanja v teh označevalnih praksah kot formacijah krize je prav moment razkroja določenega koda, in dalje postavka, da gre v teh praksah za novo formulacijo. To pa pojasnjuje tudi dejstvo, da v naši družbi po letu 1968, v obdobju, ki začuda spominja na položaj v Franciji po letih 1848 in 1871, čeprav na drugačni ravni, dejstvo, da to krizno stanje, ki ga je čutiti na nivoju nadstavbe, postane problem subjekta in s tem jezika: jezik se lomi z vsem svojim simbolnim in imaginarnim sistemom vred: kolektivni fantazmi, miti, ideologije, odnos do lastnega telesa, družina itd. postajajo točke, ki ne vzdržijo več, stare predstave so preformulirane na nov način. Manj kot te nove formulacije pa se mi zdi zanimiv in aktualen razkroj starih, to je tisto, s čemer lahko danes eksperimentiramo.

Jean-Louis Houdebine:

Prav glede na dogodke zadnjih tridesetih ali štiridesetih let XIX. stoletja, glede na to stanje vsesplošne krize, uvaja vaše delo pomembne zgodovinske raziskave, to je razvidno tudi iz tega, kar ste razvili tukaj, raziskave, ki poskušajo razjasniti odnos med različnimi tipi pesniške govornice in celim sklopom zgodovinskih protislovij, ki igra vlogo dialektičnega sprožitelja (relance dialectique), vlogo »vzpodbujanja«, če uporabim vaš izraz. Ta odnos je še toliko važneje določiti, ker so za sodobnike ta izkustva v govornici bila obrobna, zaprta v kroge estotov kot pri Mallarméju, ali povezana z divjim ekscentričnim odmikom kot pri Lautréamontu. Vi pa ste pokazali, da se to, za kar v teh praksah gre, istočasno dotika razvoja družbene celote z vsemi protislovji, ki jo konstituirajo: ali bi lahko podrobneje določili različne modalnosti dialektizacije, ki ste jih ob tem morali uporabiti (nekaj nam o tem pove že odlomek, ki je bil objavljen v *Tel Quelu* 56)?\*

Julia Kristeva:

Spomnimo se najprej, da kolikor ima pesniški jezik tako ekonomijo, kot sem jo poskušala opisati, da torej implicira krizo govorečega subjekta in zajetje te krize (v govornici), toliko se neogibno sooči z vsemi končnostmi, omejitvami in strukturacijami, ki jih družba zoperstavlja vdoru označevalnega procesa. Na te strukturacije, omejitve in končnosti lahko naletimo na različnih mestih družbene celote: v svojem delu sem jih poskusila zajeti na tistih mestih, za katera smo se iz marksizma naučili, da so za delovanje družbe odločilna, se pravi država, družina, in ker analiziramo fenomene, ki posebej zanimajo nadstavbo, tudi religija. Lahko bi tudi preiskovala odnose te prakse do prava, znanosti itd., vendar sem ostala pri vprašanih, ki se najbližje tičejo odnosa do oblasti in do užitka v jeziku. Moj namen je točneje določiti odnos teh pesnikov do različnih instanc, ki sem jih omenila, vendar pa že zdaj opozarjam, da je ta odnos, naj je bil v njihovih spisih še tako zagnan in radikalen do teh oblastnih instanc in do možnosti užitka, ki so jih le-te dovoljevale ali ne, da je torej ta odnos ostal zelo obrobni, in to iz dveh razlogov: po eni strani je bil ta obrobni značaj

\* Glej slovenski prevod v *Časopisu za kritiko znanosti*, domišljijo in novo antropologijo, št. 4-5-6/1974.

pogojen s tem, da se ti pesniki niso vključevali v organizme takratnega političnega boja, kar je izviralo iz pomanjkanja politične teorije, diskurza in konstituiranega znanja o delovanju družbe, s katerim bi bili lahko razpolagali. Vzporedno s tem pa je vzrok tudi v notranji usmerjenosti v političnih organizacijah evropske levice v tem razdobju, saj je ta vprašanja odločilno podcenjevala. Torej dva razloga, ki izvirata iz reda dogodkov. Morda pa obstaja še eden, splošnejši, ki ga zastavljam bolj kot vprašanje, namreč ali sta ti dve seriji (označevalna praksa/politične organizacije) sploh konvergentni. Možno je, da se na eni strani produkcijsko-reprodukcijski odnosi, kakršni se kažejo na nivoju delovanja družbe, in na drugi strani vse, kar zadeva ekonomijo nezavednega in se v govorici šifrira skozi označevalne prakse, pokoravajo tako različnim časovnostim, da se lahko srečajo in križajo le v nekem »predprihodnem času« (»futur antérieur«). Teksti, o katerih je govora, zajemajo neko »preteklost«, ki se določenim sodobnim silam politične avantgarde zdi »arhaična«; kljub svoji anteriornosti pa so ti teksti preroški, napisani v prihodnem času, lahko bi rekli pred-rekanje (un avant-dire), ker oznanjajo odnose, ki se jih s pozicij te politične avantgarde še ne da videti. V njihovem obdobju jih torej bere in sprejema zelo malo ljudi — ti tvorijo avantgardo, ki je drugačna od tradicionalno politične, radikalneje pa jih sprejmejo in razumejo šele kasneje, ob nepravem času (à contre-temps). Nismo se še navadili misliti teh premestitev v časovnosti, pri tem nas ovira neka metafizična filozofija, ki postavlja sovpadanje vsega v vsem, odsev vsega v vsem, vtem ko gre za neenakost razvoja (ki jo je gotovo težje misliti in konkretno aplicirati kot mehanično ponavljati) v delovanju subjektov: semiotična ekonomija je vedno globoko zaznamovana z razvojem ob nepravem času glede na družbene strukture in njihove ideološke aparate. Prav zato najdemo to semiotično ekonomijo v prelomih družbene verige: v uporih, v revolucijah.

Jean-Louis Houdebine:

Kar zadeva razlage iz reda dogodkov, lahko najdemo potrditev vaših izvajanj v stališču do literature in umetnosti, ki ga je ob koncu XIX. stoletja zastopala Francoska delavska stranka, organizacija, ki sta jo vodila Jules Guesdes in Paul Lafargue — ta dva sta tudi med tistimi, ki najjasneje poudarjajo svoj »marksistični« angažma. Ko sem bral njihove brošure in njihov tednik Socialist, sem bil nadvse presenečen nad njihovo popolno slepoto za vse, kar se je v tem času dogajalo v praksi govornice, kljub nekaterim svetlim trenutkom pri Lafargueu. Tu smo res v prostoru ki se ga bo dalo kasneje definirati, kot ste to storili vi, kot »predprihodni čas«, njegova **aktualnost** pa je takrat povsem zaprta, pri delavskem gibanju v Franciji za precej dolgo, z zelo debilnimi razglabljanji o nekakšni »proletarski« literaturi ...

Julia Kristeva:

... za katero ni jasno, kaj naj bi sploh bila in ki v glavnem le ponavlja isti tip delovanja kot tista literatura, ki sta jo Lautréamont in Mallarmé spravila v staro šaro.

Zanimivo je opazovati odnos tako imenovane avantgardne prakse do države in s tem do oblasti in do političnih strank. Za časa drugega cesarstva in še zlasti za časa tretje republike se pojavlja koncepcija države, ki še vse do današnjih dni ni zapustila buržoazne koncepcije nad-

stavbe, pa naj gre za leve ali desne stranke ali za stranko na oblasti; fiksistična koncepcija oblasti: Tam je oblast, treba jo je le vzeti. Zdaj jo imajo v posesti »drugi«, treba pa je, da jo prevzamemo »mi«, pri vsem tem pa vprašanje oblasti in njenega delovanja, torej vprašanje o državi kot taki, sploh ni zastavljeno. To pa je seveda korak nazaj glede na nekatere Marxove spise, kjer je problematika države zastavljena skozi njene omejitve, saj proletarska država ne more prevzeti buržoaznih državnih oblik. Lenin je sicer to vprašanje povzel in postavil tezo, da je za določen čas potrebno proletarsko državo provizorično sprejeti, nadaljnji razvoj pa se je v tej proletarski državi čedalje bolj potapljal, diskusija o problematični strani države same, ki jo je videl že Marx, pa je bila pozabljena.

Res pa je tudi, da je ob koncu XIX. stoletja vprašanje o problematičnosti države in oblasti zastavila skrajna desnica, npr. Gobineau, in fideistični anarhizem. Zanimivo je opazovati, kako se različna gibanja, ki napadajo oblast kot družbeno in tudi kot logično instanco, zaradi odsotnosti teorije nezavednega niso mogla proizvesti kaj drugega kot fideistične in spiritualistične diskurze; primer: Louise Michel in velik del anarhističnega gibanja (Kropotkin itd.). Večina takratnih anarhističnih revij, edina izjema je morda *La Révolte*, je prežeta s tem fideizmom, postavljajo pa kljub temu žgoča vprašanja, danes bi rekli »kvalitativna« vprašanja, ki jih levica, organizirana v strankah in v sindikatih, ki se začenjajo oblikovati, zanemarja v svoji zavzetosti z neposrednimi nalogami: pozaba teh vprašanj bo imela, kot vemo, v zgodovini socializma in komunizma tragične posledice.

V taki situaciji se avantgardni pesniki in pisatelji skozi svoje specifično izkustvo subjekta v jeziku zanimajo za družbene probleme okoli sebe (ne smemo si pretirano predstavljati njihove estetske izolacije). Pri Mallarméju lahko najdemo številne reference na takratno dogajanje: na grofe, panamsko afero, različne anarhistične atentate itd., imel je celo številne prijatelje med anarhisti, bil je priča procesa proti anarhistu Fénéonu itd., vse to seveda z veliko previdnostjo: Mallarmé je npr. odklonil sodelovanje pri neki anarhizmu posvečeni številki časopisa *La Plume* (Pero). Kadar koli je anarhizem postal kaj drugega kot subverzivno gibanje proti avtoriteti, ko se je ustalil bodisi v posebni številki kake revije ali v svojih zahtevah, je Mallarmé odklonil sodelovanje. Cenil pa je gesto upora, pometanja z avtoritetami, na tem nivoju se je identificiral z anarhističnimi gibanji. Ti pisci so torej izhajajoč iz svoje ekonomije označevalnega procesa soglašali ali simpatizirali s tistimi gibanji, ki so postavljala pod vprašanje obstoj avtoritete, utelešene v francoski buržoazni državi. Obstajajo seveda zgodovinski razlogi za to: poraz leta 1871, dramatičnost, s katero so ljudje to doživljali (treba je brati Renana, Taineja, G. Sand, Micheleta), dejstvo, da prevzame oblast socialistična buržoazija, in to z velikim občutkom nelagodnosti, saj se je ob prevzemu oblasti prisiljena odpovedati temu, kar je imela za egalitarne humanistične ideale (tretja republika je prisiljena uvesti Senat, kar v njenem programu ni bilo predvideno itd.). Te nelagodnosti pa buržoazija v svojih diskurzivnih formah ni mogla izraziti drugače kot v vaudevilleu ali v trpko-sladkem plakatu iz »belle époque«. Na nivoju semiotičnim dispozitivov in jezikovnih struktur, se pravi na nivoju sistemov, ki so bližje delovanju nezavednega, pa so to občo nelagodnost lahko spravili na dan le bolj ali manj obrobni individui, kakršna sta bila Lautréamont ali Mallarmé.

S tega vidika si je zanimivo podrobneje ogledati odnos avantgardnih piscev do anarhizma. V nobenem primeru niso bili nasilni anarhi-



sti niti niso sodelovali v njihovih aktih. V politični pahljači tretje republike bi jih najlažje uvrstili k orléanistom z njihovo (vsaj takrat) elitistično ideologijo, ki je bila hkrati laična in spiritualistična, liberalistična, vendar za red, ob tem pa skrajno elitistična. Znotraj teh robov so se simbolistični pisci lahko zatekali in preživeli, istočasno pa so jih na drugi strani privlačila anarhistična gibanja. Zanimivo je stališče Louise Michel do delovanja simbolistov: na nekem javnem shodu, ki ga je organizirala revija *Décadents*, je bila povabljena, da spregovori nekaj besed o štirih obdobjih v umetnosti (klasicizem, romantika, naturalizem, dekadenca). Louise Michel je postavila tezo, da »bodo simbolisti ali anarhisti ali pa sploh nič« in da imata tako in tako obe gibanji sorodne cilje, saj sta obe proti buržoaziji in proti tedanjemu stanju stvari nasploh. Ta shod je bil v Ermitageu leta 1886; publika očitno ni razumela, za kaj gre, simbolistična govorica se ji je zdela zelo obskurna. Zahtevali so pojasnil, objavljeni so bili sovražni članki, Louise Michel pa so naslednjega dne ostro napadli v tisku, vključno s socialističnim (tudi glede tega se položaj do danes ni kaj prida spremenil). Številni spisi, levi in desni, so se takrat norčevali iz »snobovskega anarhista«, ki bere »Marxa in Apokaliso«, ter zatrjevali, da ljudstvo s tovrstnim diskurzom nima nobenega opravka: značilen je primer Anatola Francea, »argumente« te vrste pa lahko najdemo tudi v socialističnih publikacijah, ki niso nič manj fideistične. Po predavanju Louise Michel je publika izjavila, da ne razume; tedaj je vstal neki mladenič in začel brati neko Mallarméjevo pesem, da bi podprl utemeljenost tega, kar je povedala Louise Michel, to pa je dvorano najbrž spravilo v še večjo zmedo (tega sicer dokumenti ne povedo). Kljub vsemu pa je bilo v simbolističnih in v anarhističnih krogih zastavljeno vprašanje o skupni strategiji. Tudi do Louise Michel sovražno razpoloženi članki so po tem predavanju ugotavljali, da anarhizem ne more brez novega diskurza in da bo nova družba zahtevala novo govorico, v nasprotju z Louise Michel in Mallarméjem pa naj bi ta govorica bila »preprosta«: last »vsakogar« ali »nikogar«? Zanimivo je videti, kako je Marx v pamfletu »Veliki možje eksila«, s katerim se ravnokar ukvarjate, že v svojem času poudaril, kako je taka koncepcija, ki jo pogosto najdemo tudi pri levici, lahko globoko nazadnjaška, koncepcija romantizma in populizma, ki nas vodi nazaj na stopnjo pred ideološkim vrenjem buržoazije v XVIII. stoletju, pred imeni kot Diderot, da o Sadeu sploh ne govorimo.

Toliko torej o odnosu do države in do oblasti, seveda zelo shematično. Drugo vprašanje, ki ga poskušam načeti, je odnos do družine: izkustvo govorečega subjekta v ekonomiji teksta se mora meriti tudi **ob družini in ob reprodukcijskih odnosih** nasploh, pri tem pa so družina in reprodukcijski odnosi le limite, ki zagotavljajo užitek. Ob temeljni preokupaciji, kako zajeti užitek skozi jezikovni kod, se izkustvo zadeva ob različne strukture, ki užitek uravnavajo, se pravi predvsem ob družino. Pri Mallarméju je to jasno vidno v njegovem spraševanju **očetovske funkcije**, prisotnem v vseh njegovih spisih. Še posebej značilen tekst je Herodiada (s temo zavrnjenega materinstva in simbolnega očetovstva, ki ga predstavlja krščanski svetnik, ki se pojavi na koncu in oznanja Kristusa, vendar umre kot žrtev). Na misel mi prihaja tudi **Anatolov grob**, ki ga je Mallarmé napisal ob smrti svojega sina. Ta tekst je sestavljen iz listov, analognih listom »Knjige«, ki niso bili namenjeni za objavo, objavil pa jih je J. P. Richard z zelo zanimivim uvodom. Ti listi govorijo o Mallarméjevem doživljanju smrti svojega sina: realno očetovstvo je postavljeno pod vprašaj, rekla bi celo zavrnjeno z dosledno strogostjo, zavrnjeno v imenu simbolnega očetovstva; si-

nova smrt razcepi Mallarméjevo osebnost, fizični oče je s trenutkom sinove smrti izločen, kar seveda povzroči občutek krivde, hkrati pa pri njem sproži še večjo gotovost in odločnost, da bi postal oče svojih del, se pravi da bi na nivoju simbolne realizacije nadaljeval z očetovsko funkcijo. Lahko dobimo vtis, da se v času, ko je v XIX. stoletju krščanstvo postavljeno pod vprašaj, ta postavitev pod vprašaj dogodi prav na mestu funkcije očetovstva, kolikor le-ta nadomešča simbolno instanco. Vtem ko tekst v svoji ekonomiji zadeva ob instanco jezika, analizira to simbolno funkcijo kot očetovsko funkcijo. Najprej jo zanika in zavrne, da bi tako v govorici zajel pulzijo in z njo užitek, nato pa jo dialektično ponovno vzpostavi in s tem naznači, da brez delovanja te funkcije v določeni točki uvedba simbolnega ni možna. Z drugimi besedami, označevalni proces ni mogoč brez preloma (la coupe), ki ga imenujem **tetična faza**, preloma, ki se v njem vzpostavijo govorica, znak, denotacija, resnica in ki ga za subjekta predstavlja Ime-Očeta. Lahko bi si kdo mislil, da je ta koncepcija navezana posebej na XIX. stoletje ali na Mallarméjevo osebno prakso, vendar sem prepričana, da ekonomija, za katero gre, vsekakor presega ta okvir in da se preko te navidezno familialistične omejitve pri Mallarméju naznanja globlja resnica na nivoju označevalnega procesa: zastavitev očetovske funkcije, ne roditeljske, temveč kot nosilca produkcije novega v družbenem in simbolnem sistemu. Revolucija pesniške govorice ni zgolj pulzionalni anarhizem želje in tudi ne neke vrste fetiš, ki bi se ustavil ob že vedno pred-dani družini, ki nas zaveže v logiko genealogije, porekla in reprodukcije; nasprotno, gre za poskus dialektizacije obojega: od tod tudi drama v doživljanju očetovske funkcije in njene prenestitve na nivo govorice. »Jaz sem oče le proizvodom svoje domišljije,« piše Mallarmé v nekem pismu.

Lautréamont vidi vprašanje družine drugače; v očetovski funkciji vidi predvsem seksualno prepoved in od tod tudi bije svojo vojno proti Vsemogočnemu. Spet vidimo: povezava religiozne instance z instanco očetovstva in napad tekstovnega označenca na to instanco (lahko bi pokazali, da se to dogaja tudi na nivoju označevalca).

Rešitev te krize družine, ki je vzporedna s krizo države, iščejo tudi v fetišizaciji ženske. Užitek, ki ga država zavira, religija pa ne zadovoljuje več, naj bi se naselil v ženi ali materi. To ženo bodisi fetišizirajo kot nedostopno ali pa izrabljajo njeno mesto, se z njo identificirajo, jo naredijo za subjekta in jo dvignejo v simbolno, s tem pa jo tudi zgubijo. Subjekt pesniške govorice doživi obrat, po katerem mora hkrati zastopati dva pola v označevalnem procesu: pozicijo signifikacije, ki jo imenujem **tetična pozicija**, in pa tisti pol, kjer se smisel pomnoži in izgublja v semiotičnem ritmu, tega pa si lahko predstavljamo kot ženskega ali materinskega. S to dvojno identifikacijo s pozicijo gospodstva in s semiotizirajočo pozicijo ritma, ki ji lahko rečemo materinska, igra ta subjekt hkrati moškega in žensko ter postane mesto, kjer se izvrši ne le razlika, ampak **spolno razločevanje**. Od tod tudi dejstvo, da literatura odslej, bolj kot kdaj koli prej daje prostor diskurzu nevroze: Fantazem tu prekipi mnogo jasneje, nasilneje in manj sublimirano kot v dotedanji literaturi. Navidez je to lahko neke vrste infantilna regresija, v resnici pa gre za analizo za subjekta ključnega vprašanja, vprašanja spolne razlike. V Mallarméjevih tekstih je to jasno vidno: ves čas se pojavlja podoba žene, ki je zanikana in ga hkrati obseda. Pri Lautréamontu se to kaže drugače, skozi sado-mazohizem; ženske so vedno »ob njegovih nogah«, treba jim je gospodovati, čeprav se v boju proti Vsemogočnemu ves čas sklicuje na figuro matere.

Opozorimo lahko, da se to vprašanje pri Mallarméju pogosto zastavlja v fetišistični obliki, pri Lautréamontu pa v homoseksualno-sadistični. Bolj kot kdaj prej je jasno zastavljena težavnost, ki jo za subjekta predstavlja vprašanje reprezentacije seksualne razlike. Vse to pa meri na neko mesto, ki ni več fetišizem, temveč nekaj, kar bi lahko imenovali **genitalnost**, če nam ta termin ne pomeni normativne izpolnitve seksualne razlike v reprodukciji, ampak možnost priznavanja dveh pozicij, moške in ženske. Freud je pokazal, da je genitalnost zelo težko, če že ne nemogoče doseči. Če genitalnost razumemo kot izpolnitev Ojdipa, prekoračitev Ojdipa, kot post-Ojdipa, tedaj jo lahko mislimo kot raziskavo ali možnost raziskave vseh seksualnih pozicij, torej kot razpor zelo kompleksne semiotične lestvice, razpor, ki je pravo zorenje (maturation) (v nasprotju z banalno normativnim pomenom, ki se ga ponavadi pripisuje pojmu »genitalnost«). S tega vidika lahko rečemo, da literatura s konca XIX. stoletja odpira tip diskurza, ki je morda edini možni diskurz genitalnosti, se pravi takšen diskurz, ki bo hkrati zajel pozicijo faličnega gospostva in ritmično, pojočo, smejočo se prekoračitev, to pa predpostavlja prelom (la coupe) in množečo prekoračitev (traversée multipliant) tega, kar vzpostavlja govorečega.

Preostane nam še, da opozorimo na odnos teh tekstov do **religije**, se pravi zlasti do krščanstva. Zelo na kratko, zanimivo je, da se okoli 1880 pojavi gibanje, ki je za zgodovino monoteizma zelo važno (objava izsledkov izkopavanj v zvezi z egipčanskim monoteizmom, kjer se bodo kasneje inspirirali tudi Freudovi teksti): zdi se, da se zapadna civilizacija na vrhuncu kapitalistične proizvodnje začne ukvarjati z vladajočo ideologijo, ki jo konstituira, da bi raziskala njeno poreklo in potek. Preko vprašanja oblasti in očetovske funkcije se zastavi tudi vprašanje krščanstva in njegovih izvorov. Čedalje bolj prihaja na dan tisto potlačeno (le refoulé) monoteizma in njegovega monologizma; to, kar je le-ta ubil in izničil, da bi se lahko kot tak konstituiral. Temeljni uboj, ki vzpostavlja religijo, se izkaže kot uboj **some**, se pravi tiste pulzionalnosti, ki monoteistično instanco zajema in hkrati prebija, vedno kadar se konstituirajo njeni fantazmi, njene predstave, njeni miti. Ekonomija teksta je prav razkritje tega potlačenega in v svoji logiki, torej tudi v svoji eksplicitni vsebini napada to monoteistično in monologistično instanco. Pri Lautréamontu je to zelo razvidno v boju proti religiji, z njegovimi dvomji vred (saj lahko dobimo vtis, da si te pozicije ob vsem zavračanju želi). Na drugačen način je to jasno tudi pri Mallarméju: poleg teksta o katolištvu je še mnogo tekstov, ki pričajo o njegovem interesu za različne religije izven krščanstva: hinduizem, kitajske religije, arabski svet, zlasti ezoterizem in okultizem itd. Ob koncu XIX. stoletja ima vse to še subverzivno obeležje, saj smo v velikem obdobju laičnosti, obdobju boja nove buržoazije s cerkvijo in ločitve cerkve od države. Takrat se buržoazija utrdi kot razred na oblasti, ki mu uradna religija ni več potrebna; vendar pa kljub temu poskuša ustvariti produkte za nadomestilo religije v predmetih tržne potrošnje. Tudi sodobna umetnost spada med te produkte, čeprav živi na robu tega tržišča. Mallarméjevo obdobje je še vedno čas analize monologizma (mono-teizma): do pravih nadomestnih produktov, do nove religioznosti, bo prišlo šele kasneje.

Po ustalitvi buržoazne revolucije od druge polovice XIX. stoletja naprej merijo osnovna vprašanja na **logiko totalizacije**, na kateri so razredne družbe do tedaj temeljile, na totalizirajočo logiko, ki jo najbolje ponazarja krščanski monoteizem. Prav to logiko zdaj načenjajo vpra-

šanja. Marx pokaže, izhajajoč iz Hegla in v nasprotju z njim, da je logična enotnost zgodovinska, in na drugi strani, da sploh ni enotnost, ampak dialektična dvojnost, ker je njena podlaga permanentno protislovje med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi: tukaj je prvi preobrat monologistične logike enotenja. Drugi preobrat, ki ga pa marksizem ni izvedel, zadeva »samozavedanje«. Samozavedanje ni opredeljeno le s sublimacijo in neskončnostjo, ampak tudi s heterogenostjo in potrošnjo, je nenehna borba med pulzijo in označevalcem. Ta drugi preobrat se po mojem v samem materialu govornice začneja še pred Freudovim odkritjem s teksti avantgarde. Zanimivo je, da Mallarméjeva »Glasba in književnost«, ki naznači pulzionalni preboj v simbolnem, prekitem z monologizmom, izide prav leta 1895, istega leta, ko Freud skupaj z Breuerjem izda svoje Studije o histeriji. Ob rehabilitaciji te heterogenosti, ki jo krščanstvo sublimira in pretopi v idealno totaliteto, z gesto, v kateri je možnost užitka v tej religiji naznačena in zamujena, ob tej rehabilitaciji se torej literarna praksa usmeri k temu, kar monoteizem potlači, k poganskemu misteriju, k materinskim kultom, od tod pa pride problem fetišizacije ženske, problem, ki ga ta praksa ne bo mogla rešiti, saj bo »Ženska« postala druga »skala«. Ob tej novi skali pride literarni simbolizem v službo kulta, tako v svojem ritmu, ki absorbira vse označevalne sile, kot v razmahu objektnega fetišizma in v okulistični ideologiji. Pri Lautréamontu in Mallarméju pa še nismo tako daleč: tu gre za poskus sinteze, ki naj bi zajela to »materinsko«, semiotično, ritmično in v zadnji instanci pulzionalno heterogenost, ki trga prisotnost govornice, da bi jo vzpostavila skozi to simbolno in konceptualno instanco. Prav v tem je revolucija pesniške govornice ob koncu XIX. stoletja. Pesniški tekst torej noče nazaj v predkrščanstvo, temveč teži k ideološki preobrazbi, ki ne bo cenzurirala nobenega, tudi ne teologiziranega izkustva subjekta v govornici. Mallarmé raziskuje vse religije in prav ta arheološka raziskava bo preko Knjige-Gledališča omogočila rojstvo post-krščanskega junaka. To je bistveni moment te raziskave ob koncu XIX. stoletja, saj je ta fantazem post-krščanskega junaka v mallarméjevskem Gledališču poskus nove opredelitve subjekta, ne več krščanskega, vendar pa v takih modalitetah, ki bi ne zanemarjale resnice, ki jo ta monologistična, monoteistična instanca nosi v sebi, hkrati pa bi tudi zajele, kar ona potlači, skušajoč doseči (razpršeno) sintezo in (polivalentni) sinkretizem vseh religij. Ta post-krščanski junak pa ne sme iziti niti iz shizofreničnega delirija, ki ga halucinira materin falos (ki je pravzaprav naravna poezija), niti iz psihotične unifikacije v čedalje čistejšem označevalcu, čistejšem vse do izključitve pulzionalne heterogenosti. Ne sme biti niti človeški arhetip niti čista mathesis, temveč dialektizacija vseh teh skrajnosti. K temu meri to mallarméjevsko gledališče, ki se pa sicer izkaže za nemogoče, saj tega subjekta ob koncu XIX. stoletja še ni. V mislih imam večje število tekstov, med njimi »Igitur«, »Met kocke« (Le coup de dés), »Knjigo-Gledališče«, ki jo je izdal Schéerer itd. Še enkrat, v vseh teh delih je moment **krize**, ki se vanje vpisuje, mnogo zanimivejši kot sam poskus sinteze, kjer je valorizacija dela kot estetskega proizvoda (ki je sicer nemožna) tudi znamenje za poraz, ki je značilen za ves simbolizem.

Jean-Louis Houdebine:

Vsa ta protislovja bomo lahko našli v Mallarméjevem neposrednem estetskem okolju (\*primer« Lautréamont je tu zelo različen).

Julia Kristeva:

To je res: Mallarmé tudi igra svojo vlogo modernega posvečenca, prireja svoje večere, obiskuje salone, ima vizitko uglednega meščana s konca XIX. stoletja, z vso mondenostjo in religioznostjo vred. Ta avantgarda s konca XIX. stoletja ne najde izhoda iz estetične religije. To se bo pokazalo tudi kasneje ob dadaizmu in surrealizmu — avantgardizem in okultizem se lahko postavita po robu svojemu nasprotniku, vladajoči ideologiji, pa naj bo ta teološka ali scientistična, le tako, da postane njena potlačena zaveznika. V Mallarméjevem času gre še vedno za začetek, za preboj, okultistična ponovitev in fetišizacija tega preboja ter institucionalizacija kasnejših psevdo-avantgardistov pa dopuščajo očitne načine ponovne vključitve v predhodno polje. Estetične omejitve konca XIX. stoletja se pojavijo šele z izkustvom »glasbe« v »književnosti«, izkustvom, ki istočasno **pomeni analizo produkcijsko-reprodukcijskih odnosov**. To pomeni, da ni dovolj vzpostaviti ekonomijo izgube gospostva in utroška v samem jeziku, da ne zadošča uvesti »glasbo« v »književnost«, potrebna je tudi zmožnost analize, kaj to pomeni. Pred Marxom in Freudom ta analiza ni mogoča. Šele ko se ta drama zapadnega subjekta v državi, družini in religiji ne samo odigra v govorici, ampak se konceptualizira in postane predmet analize, šele takrat se je ne da več reducirati na njeno nasprotje. **Interpretacija** subverzivne geste je nujno potrebna za njeno radikalnost, inherentna mora biti tej gesti sami, če postane le okrasek tega, proti čemur se bori-

Jean-Louis Houdebine:

To nas vodi naravnost k našemu kontekstu. V vaši dialektični sliki je presenetljiva prav pot, ki ste jo opravili, izhajajoč iz sedanjih pozicij — se pravi po Marxu in po Freudu — skozi velik del pretekle zgodovine, tudi zgodovine marksistične teorije, pot, ob kateri ste gotovo zburkali kar precej postanih mlakuž. Te vaše analize so po mojem zelo upravičene, saj so povezane z analitično prakso, ki uveljavlja živo, ne-sklerotično materialistično dialektiko, njeni predmeti so obširni, a točno začrtani, ta analitična praksa pa je tudi izziv realnosti, če uporabim vaš izraz, ki se ne izteka v historicistično perspektivo, ampak se odpira v sedanjosti in prihodnosti začetega boja in nadaljuje z elaboracijo marksistične teorije, vračajoč se tudi k njenim omejitvam v različnih preteklih obdobjih.

Julia Kristeva:

Ce je res, da je mogoče razumeti neki diskurz le iz tega, kar opredeljuje pogoje njegovega nastanka, potem bi rada opozorila še na to, da si vprašanj o pesniški govorici nisem začela zastavljati v zapadni buržoazni družbi, ampak v socialistični družbi ljudske demokracije. Vedeli smo, da je osnovna naloga te družbe porajanje novega izhajajoč iz kapitalistične družbe, branje Marxa pa nam je dajalo tisto sredstvo, ki nam je omogočalo obravnavanje vseh družbenih dogodkov kot momentov v procesu z dvojno določitvijo (zunanjo/notranjo). Dejstvo, da so socialistične družbe sprejele bolj ali manj ekonomistično pot industrializacije, je zameglilo samo dialektiko in jo je nato privedlo do padca v dogmatizem. Konceptcija družbenih odnosov kot transparentnih v tem okviru koeksistira z vizijo nenehne zunanje grožnje, ki naj opravičuje dogmatizem. Takšni konceptiji pa se povsem izmika t. im. problem ideologije in predvsem »umetniških« označevalnih praks, problem, ki v tem izmikanju postaja prav najbolj dramatično mesto notranjih protislovij socialističnih družb. Problem ni v tem, da bi umetniki v taki socialistični družbi ne bili del nove buržoazije, nasprotno, precej jih je, ki to postanejo in obžalovanja vredno je, da s tem prenehajo razmiš-

ljati. Kljub temu procesu pa se v teh praksah pojavlja poleg vezivnega tudi končni, protislovni del družbene pogodbe, tu se družbeni sporazum lomi, tu pride na površje erotizem, tu se reprezentirata smrt in tesnoba, skoz vse te različne fenomene najde svoj izraz družbeno nezadovoljstvo. Prav iz tega mesta se da družbenosti zastaviti novo vprašanje, ki dialektični logiki ne nasprotuje, temveč ji daje novo dimenzijo, ki je bila prej potlačena. Nadaljujoč marksistično zavezanost družbenemu poskušam pokazati, kaj je ta družbenost potlačila, da sploh lahko deluje. Recimo, da poskuša moja praksa napeljati obstoječo družbenost k razumevanju mest, na katerih se sama lomi: ta namera se lahko zdi povsem utopična, jaz pa imam to za etično funkcijo, četudi je ta lahko videti ambivalentna in dvorezna — k temu se še povrnemo. Treba je prisiliti to družbeno pogodbo, to družbeno ureditev, da prizna tisto, kar sama potlači: po eni strani se torej postavljam na stran družbene skupnosti, po drugi strani pa ji hočem dopovedati, česar noče razumeti. Gre za postopek, ki se vmešča v dialektično perspektivo, vtem ko dopušča obstoj družbenosti in omejitve danega produkcijskega načina in zgodovinskega stanja določene družbe, vendar pa noče ostati pri teh omejitvah, v tej omejujoči danosti objektivitete, ampak si prizadeva videti, kaj je za njo, in to na točno določenem, navidez omejenem nivoju, četudi v določenih obdobjih lahko nastopa kot določujoč, na nivoju odnosa subjekta do njegovega diskurza.

Vprašanja užitka, vprašanja spolnosti: zanimam se zanje predvsem kot ženska, če je to sploh potrebno posebej povedati. Na to knjigo o revoluciji pesniške govornice gledam kot na refleksijo, določeno s svojim položajem ženske: interes za telo, ritem, ubijajoči simbolni zakon, ki pa se ga da preseči, fetišizem, ki se okorišča s strogo vzeto neobstoječim položajem ženske v socialno-simbolnem kodu itd., vse to je najbrž opredeljeno tudi, če ne predvsem, iz vpraševanja in raziskave spolne razlike, kakršnega se v današnjem položaju lahko loti ženska. Mimogrede: zdi se mi, da se »žensko gibanje«, tukaj in danes, ne more zavzemati le za pospeševanje svobodne kontracepcije in splavov in tudi ne samo za priznavanje ženskega dela na celotni družbeni lestvici; takšne zahteve bo slej ko prej prevzela tudi napredna buržoazija. Vse ostalo — in tega je ogromno, vse, kar se tiče užitka, odnosa do govornice in do družbenosti, odnosa do oblasti, vse kar se torej tiče samega načina življenja (torej **potlačevanja**) subjekta v naši kulturi — vse to pa ni, ali še ni, stvar »gibanja«. Vse to zahteva dolgo in naporno analizo skupka vseh diskurzov, ki so nas konstituirali kot »ženske« — kot reprezentacijo potlačenega — in samo v tem smislu je to delo lahko doprinos — po mojem zelo radikalen doprinos — k preobratom v naši družbi, preobratom, ki se že naznanjajo in katerih simptome sem poskušala poiskati skozi pesniško govornico s konca XIX. stoletja.

Malo prej sem rekla, da je pozicija tega teoretičnega dela ambivalentna. Dozdeva se lahko, da gre za pretok presežka, dobljenega s pulzionalno potrošnjo in označevalcem v pesniški govornici, v dobro neke institucije, namreč univerze. Ta problem po mojem ne dopušča množice rešitev: če se odtegnemo etični zahtevi, ki sem jo malo prej formulirala, se zatekamo v anti-intelektualizem, ki zanika obstoj ideoloških aparatov v naši družbi sploh, s tem pa prepušča njihovo upravljanje drugim, tistim, ki zastopajo in utrjujejo nadvse nazadnjaška in konzervativna stališča in lahko s svojih pozicij perpetuirajo reakcionarno ideologijo. Nekateri pa tudi s perversno dvojnostjo prevzamejo mesto Gospoda ali Mandarina na Univerzi in tam izlivajo svoje razočaranje, zagrenjenost, nenehno nezadovoljstvo, in to na samih univerzi-

etnih vrhovih — takšni so pogosto moderni Mandarini. V nasprotju s tema dvema povsem sovisnima pozicijama pa je problem v tem, da opredelimo objektivne omejitve, znotraj katerih se nahaja intelektualno delo v letu 1974. Obstoj države, ki je daleč od tega, da bi odmrila. Zaostritev nacionalnih konfliktov, ki bodo perpetuirali in še bolj utrdili jedra nacionalne oblasti in države. Ob tem tudi vsi notranji aparati (med njimi Univerza), ki nikakor ne razpadajo, četudi so v krizi, nasprotno, utrjujejo se, njihova kontrola še nikdar ni bila tako močna. Od leta 1968 je vse bolj čutili njihovo oblastnost. Važno je torej, da priznamo in upoštevamo obstoj teh omejitev in zavor, da poskušamo vanje uvesti potrošnjo (la dépense) in refleksijo o možnostih njihovega razbitja ter s tem pripravljamo sam zlom tega koda in sistema, ki nas uklepada. V tej poziciji je najbrž edina »garancija« budnost govorečega subjekta do svoje lastne vmesitve in do svojega odnosa do lastnega diskurza, do možnosti ohranjanja ali neohranjanja nenehne kritične napetosti do lastne pozicije; če pa gre za pozicijo znotraj Univerze, Gospodstva in Edino-pravega, potem je treba zavzeti to Univerzo, polastiti se Edino-pravega in Gospodstva, da bi jih lahko razbili, da bi to igro vnesli vanje in v svoje pozicije. Če to intelektualno delo prisluhne pesniški govorici, mu prav to lahko omogoča ohranitev kritičnosti in budnosti do svoje konstitucije.

Prevod Mladen Dolar

Prevedeno po Promesse št. 36—37, printemps 1974

**Julia Kristeva**, rojena 1941 v Bolgariji, od 1966 delujoča v Parizu, se čedalje bolj uveljavlja kot nosilec teorijske usmeritve skupine ob reviji **Tel Quel**, ki nedvomno predstavlja jedro sodobne francoske avantgarde. Skupina, ki je bila pri nas že predstavljena informativno (prim. **Tel Quel**, v *Problemih* 76), pa tudi s precej številnimi prevodi, predvsem spisov Philippa Sollersa, zbira okoli sebe ne le književno, marveč tudi glasbeno, slikarsko, kinematografsko itd. avantgardo (npr. Pierre Boulez). Za njen razvoj v zadnjih letih je značilna nadaljnja poglobljena radikalizacija marksističnih teorijskih in političnih izhodišč.

Skupina je usmerjena predvsem k izdelavi teorije označevalne prakse, ki bi se vpisala v marksistično perspektivo skozi radikalno kritiko ideološke aparature danes vladajočih teorij jezika na znanstveni in filozofski ravni, tj. ki bi — opirajoč se na navezavo Marx/Freud — subvertirala ideološki objekt teh teorij s sprostivjo **produktivnosti**, predvsem pa to produktivnost odpirajoče in hkrati presegaajoče '**negativnosti**', ki sta na delu v označevalni praksi. Pomen tega koraka še zdaleč ni omejen na območje družbene »vrhne stavbe«, marveč zadeva temeljni značaj samega revolucionarnega procesa.

Glavna dela Kristeve tvorijo — poleg številnih člankov, objavljenih predvsem v revijah **Tel Quel**, **Critique** in **Promesse** — tri knjige: **Le texte du roman** (Mouton, Haag-Paris 1970), **Sémeiotiké** (coll. **Tel Quel**, Ed. du Seuil, Paris 1969) in obsežna študija o »revoluciji pesniške govorice« s konca 19. stoletja (Lautreamont/Mallarmé) **La révolution du langage poétique** (coll. **Tel Quel**, Paris 1974), o kateri je govor v pričujočem prevodu. Kot posebnost omenimo še, da je njeno zadnje delo posvečeno vlogi žensk v sodobni Kitajski, ki so jo člani skupine **Tel Quel**, skupno z nekaterimi pripadniki Lacanovega kroga, lani obiskali na povabilo kitajskih pisateljev.

Glavni prevodi v naše jezike: **Za semiologijo paragramov** (Tribuna, letnik XVI, št. 20 in 21), **Revolucija pesniške govorice** (poglavje iz istoimenske knjige; Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 4—5—6, Ljubljana 1974), **Od simbola do znaka** (poglavje iz **Le texte du roman**; Dubrovnik, časopis za književnost, umjetnost, znanost i društvena pitanja, god. XII, broj 1, 1969), **Distancija i izmicanje predstavljanju** (Pitanja, god. 1, broj 5, 1969), **Današnja lingvistika in semiologija v ZSSR** (Problemi 78—79), **Problemi strukturacije teksta** (odlomek; Problemi 86), **Smisel in moda** (odlomek; Tribuna, let. XVI, št. 18). Poleg tega so v pripravi novi prevodi v **Trečem programu radia Beograd**, **Casopisu za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo** ter **Problemih**.

Ivan Urbančič

Ivan Urbančič

## „STRUKTURAL-PSIHOANALITIZEM“

KRITIČNE PRIPOMBE K VRSTI ČLANKOV SLAVOJA ŽIŽKA\*

Osrednja tema vrste zadnjih Žižkovih člankov je ista. Nakazujejo jo izrazi »zapora kaznosti«, »nasprotje-smisla«, »slepa pega«, »belina«, »temna stran meseca« ipd. Kaj hočejo vsi ti izrazi reči in ali to, kar postavljajo, tudi zares stoji? Izrazi kot bomo videli niso izbrani naključno. Označevali naj bi neki temeljni ustroj vsega dosedanjega evropskega teoretičnega početja, tj. vse filozofije, metafizike in znanosti, v preteklosti, polpreteklosti in sedanjosti. Navedeni izrazi označujejo pravzaprav tisto, kar da je ostajalo v vsej dosedanji evropski misli skrito, neizrekljivo, izrinjeno, in tudi tisto, kar je preprečevalo, da bi to skrito postalo vidno, izrekljivo. Označujejo torej neki njen **manko**.

»Slepa pega« npr. je lahko mišljena iz analogije s fiziološkim ustrojem očesa. To je točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo in oko na tem mestu ne zaznava svetlobe. Zato tudi ne vidimo tistega, kar se projicira na to mesto — slepo pego — mrežnice, ne glede na to, kam in kako se oko obrača, saj se njegova slepa pega obrača z njim. To se sedaj prenese na **mišljenje** sploh oz. na subjekt mišljenja (razum, um, govor, teorijo), ki tudi velja za »organ videnja« v višjem smislu. Slepa pega sedaj pomeni tisto, kar stori, da ostaja tradicionalnemu mišljenju nekaj nemislivo, neizrekljivo, nevidno, kakor koli naj se že obrača ali uravnava. Isto pove tudi izraz »temna stran meseca«. To je tista stran, ki je nikoli ne vidimo (čeprav jo slutimo). Če je slepa pega zapora kaznosti, nakazuje »temna stran meseca« vendarle še nekaj drugega — več! Dandanes namreč smo zgradili rakete in si ogledali prav od blizu tudi to — navadno nevidno — stran meseca. Tako nam morda tudi Žižek s tem izrazom, ki je obenem naslov njegovih najbolj tehtnih člankov, namerava v jarki luči pokazati to nikoli doslej videno, vedno le sluteno »temno stran meseca«, namreč povedati to, kar je ostajalo skrito vsej evropski kulturni tradiciji.

Že to opozorilo samo po sebi bi bilo dovolj, da razplamti naše zanimanje za Žižkov poskus. Videti je torej že, da se serija Žižkovih sestavkov zaokroža v neko celoto: od simptomatičnega evidentiranja te slepe pege oz. zapore kaznosti (manka) v dosedanji zgodovini mišljenja do osvetlitve te temne strani meseca. To Žižkovo pot si želimo ogledati.

Za naslov teh pripomb sem skoval ime »**struktural-psihoanalitizem**«. Označuje Žižkov poskus osvetlitve temne strani meseca. To čudno ime naj bi nakazovalo dvoje. Najprej neko sintezo sodobnega strukturalizma in psihoanalize, s katero pa je obenem že prevladan (kar ne pomeni zavržen) »klasični« sodobni strukturalizem. »Mejne točke« strukturalizma, ki so obenem že pozicije omenjene sinteze, so po Žižku npr. Lacan (Problemi šte. 102, str. 84) pa tudi Derrida, delno Kristeva. Dalje pa nakazuje ime »struktural-psihoanalitizem« neko notranjo zahtevo po univerzalnosti te pozicije, kakor tudi že našo kritično zavrnitev te zahteve (-izem«). Ni namreč rečeno: »strukturalna psihoanaliza«, temveč »**struktural-psihoanalitizem**«, kar zveni podobno kot »psihologizem«.

Nadaljevanje je razdeljeno na naslednja poglavja: »o slepi pegi pri Husserlu«, »o slepi pegi pri Marxu«, »slepa pega strukturalizma«, »o slepi pegi pri Heideggerju«, »razsvetlitev temne strani meseca« in »manira besedovanja«.

\* Mišljeni so članki: Zapora kaznosti I, Problemi št. 102;

Temna stran meseca I, Problemi šte. 113—114;

Temna stran meseca II, Problemi šte. 115;

Temna stran meseca III, Problemi šte. 116—117 in različne variacije te tematike, ki jih je Žižek objavil v drugih časopisih v tem času.



Husserl je bil prvi, ki si ga je Žižek izbral za simptomatično ugotavljanje slepe pege oz. zapore kaznosti (Problemi štev. 102).

Zapora kaznosti ali — slepa pega se v Husserlovi transcendentalni fenomenološki filozofiji po Žižku pokaže iz razcepa subjekta na transcendentalni jaz in empirični, mundani jaz. Ker je — meni Žižek — transcendentalni jaz neogibno navezan na to mundano bitje oz. empirični jaz, se iz tega kaže samoprikrita »končnost« transcendentalnega ega samega. To da je transcendentalni fenomenološki filozofiji neodpravljiva možnost padanja nazaj v mundanost, kar da v posledici izstopi kot »nasprotje med transcendentalno fenomenološko egologijo (eidetsko psihologijo) in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode« (str. 80). V tem pa je po Žižku nasprotje-smisla.

Vendar je očitno, da Žižek tu neki vmesni korak na poti Husserlove transcendentalne fenomenološke filozofije vzame že za njen končni rezultat, ta vmesni korak zamenja za celoto.

Transcendentalna fenomenološka filozofija se dovrši šele z izpostavitvijo **intersubjektivitete** in nji korelativnega intersubjektivnega **objektivnega sveta**, o čemer govori Husserl v V. kartezijanski meditaciji. Celotnost z apodiktično evidenco vzpostavljenega razmerja **intersubjektiviteta — objektivni svet** načelno zajema VSE, kar kakor koli je (Husserlova filozofija zajema **to celoto**). Sem spadajo tudi znanost o človekovem poreklu iz prirode in njeni rezultati. Husserl to doseže šele po poti eksplicacije tistih konstitutivnih storitev, po katerih se v (metodično izdvojenem, solipsističnem transcendentalnem) ego konstituira nujno drugi jaz (alter ego), intersubjektiviteta skupnosti jazov, ki šele konstituira skupni intersubjektivni, **objektivni svet**, **objektivno prirodo**, kulturo itd. Za rešitev zastavljene naloge mora Husserl uvesti še novo, tako imenovano **abstraktivno redukcijo** na sfero samostojnosti jaza in s tem v zvezi razkrije pomen žive **telesnosti**, **života** kot edinega obenem neposredno danega čutnega objekta. V deskripciji telesnosti zadene na **aprezentacijo**, ki z izvirnim prezentiranjem ali dajanjem drugega živega telesa — života — so-prezentira ali so-podaja tisto, kar sicer na drugem ni izvorno dostopno, namreč drugi jaz. Iz tega se mu dalje pokaže neka pomembna razlika med predmetom kot intencionalno konstituiranim korelatom »mojega« transcendentalnega jaza in istim predmetom, ki velja tako »zame« kot za drugi jaz. »Oba« predmeta sta sicer v fenomenološkem smislu transcendentna, vendar z neko specifično razliko, ki jo Husserl nakazuje z razliko med **primordialno** ali prvoredno transcendenco (za jaz sam) in **objektivno** ali višjerazredno transcendenco (tudi za drugi jaz, za jaze). Za metodično izdvojeni solipsistični jaz je bivajoče v celoti in vsako zase storitev sintetične konstitutivne funkcije tega jaza **samega**: vsa predmetnost — po njem konstituirana kot predmetni pomen — JE samo zanj samega. V tem je metodični solipsizem. To pa pomeni, da opis konstitucije te prvoredne (solipsistične) transcendence še ni razkril te tako konstituirane predmetnosti kot **objektivne**, namreč take, ki velja tudi za druge jaze, ker tudi drugih jazov še ni odkril. Izpostavitev intersubjektivitete je torej za transcendentalno fenomenološko filozofijo odločilnega pomena, saj se s tem odloča njena možnost ali nemožnost. Šele razkritje možnosti konstitucije **objektivnega sveta**, ki ga kot objektivnega konstituira transcendentalna **intersubjektiviteta**, daje transcendentalni fenomenologiji legitimacijo **filozofije**. Vsako konstituirano predmetnost sicer karakterizira (imanentna) transcendenca, vendar je transcendentna predmetnost (svet, ki jo konstituira transcendentalni jaz, za Husserla sicer **prvoredna**, medtem ko je transcendentna predmetnost, ki jo konstituira transcendentalna intersubjektiviteta **skupnosti jazov** (= človeštvo), višjega reda, v pravem pomenu besede **objektiviteta** in se izkazuje v intersubjektivni komunikaciji.

Nazadnje se torej pri Husserlu pokaže, da je tista odločilna **celota**, ki zares zajema in konstituira vse objektivno, pravzaprav **transcendentalna intersubjektiviteta skupnosti jazov** in v nji, po nji, korelativno z njo konstituirani skupni, **objektivni svet**. Iz te celote se pravzaprav šele **izdvaja** transcendentalni ego v svojem metodičnem solipsizmu, da bi po tej poti z apodiktično gotovostjo dognal to njega samega zares šele omogočujočo **celoto**, da bi razumel to celoto in sebe samega **iz** nje, kakor je prišel iz sebe **do** nje. Ta razumljivost je za Husserla »najvišja zamisljiva oblika racionalnosti«.

Najvažnejši za nas je torej tu vpogled, da se iz celote korelacije **intersubjektiviteta — objektivni svet** šele in samo metodično izdvaja solipsistični transcendentalni jaz, da bi z gotovostjo dognal to celoto. Po dognani analizi dobi torej Husserl **vse**, kar je metodično izključeval **epohé**, spet nazaj; — torej dobi nazaj tudi »empirični« jaz. S tem pa o kakem nasprotju-smisla — kar hoče najti Žižek — ne more biti govora, ker sta »dva nivoja«, namreč mundani

in transcendentalni, za Husserlov zasnutek filozofije samo metodična postavka na začetku poti in spotoma. V zgradbi vednosti kot celoti, v dovršeni transcendentalni deskripciji torej v tem oziru med mundanim in transcendentalnim ni več razlike, **ker je mundano (objektivno) v celoti svojega možnega in dejanskega pomena izpostavljeno po konstituirano po konstitutivni dejavnosti intersubjektivitete**. Nasprotja znotraj tako konstituirane celote ne morejo imeti načelno-filozofskega značaja. V rezultatu se začetna postavka medsebojne izključivosti mundanega in transcendentalnega ukine, **ker mundano samo izgubi naturalistični značaj**, ki ga za navadno (zgodovinsko uveljavljeno — odtujeno) gledanje in mišljenje ima v neki izlizani, zgodovinsko nastali »samoumevnosti«.

## O »SLEPI PEGI« PRI MARXU

Podobno je z Žižkovo izpostavitvijo nasprotja-smisla ali slepe pege pri **Marxu**. O tej podobnosti govori Žižek sam (na str. 83, Probl. šte. 102). Tudi tu je Žižkovemu najdenju slepe pege pri Marxu v osnovi neka **zamenjava**, namreč zamenjava Marxove avtentične misli z njegovo kritično zavrnitvijo tej nasprotne misli. Avtentična Marxova misel je: »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« je proces samopostajanja človeka in prirode po človeku. Iz take postavke lahko izhaja drugi del Marxovega stavka, ki ga interpretira Žižek (str. 81), namreč »toda to razlikovanje je smiselno le toliko kolikor opisujemo človeka kot različnega od narave«. Marx ima pri tem v mislih razlikovanje po »neodvisni« prirodi ustvarjenega človeka in zgodovinsko samoustvarjenega človeka. Ker pa je v okviru avtentične Marxove misli postavka takega razlikovanja abstraktna in implicira predpostavko na-sebne, človeku tuje prirode in ne-prirodne (od prirode ločenega) človeka, je ravno **nesmiselna**. »Smisel« onega razlikovanja je ravno nesmisel, zato Marx postavko razlikovanja človeka in narave kritično **zavrača** kot ne-svojo misel, kot odtujeno človeško misel. Če pa je tako, tedaj znotraj Marxove misli nimamo »soobstoja dveh logik«, ki bi se nanj (na ta soobstoj) »neposredno navezovalo vprašanje vira odtujitve«, kar hoče videti Žižek (glej na str. 83). Nasprotno: razlikovanje na-sebne neodvisne prirode in neprirodne človeka je kot abstraktna misel že rezultat ali derivat odtujitve, ne njen vir.

Za avtentično Marxovo misel je »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« razvojni proces samopostajanja človeka in prirode po človeku. Ta razvojni proces je zgodovina. Notranja nujnost tega procesa samega je med drugim tudi nastanek zasebne lastnine in s tem možnosti dejanske odtujitve. Ta odtujitev implicira pri Marxu med drugim tudi dejansko odtujitev prirode od človeka in človeka od prirode. Šele na podlagi te dejanske odtujitve lahko izstopi tista **logika** (filozofija) abstraktne razločitve nasebne neodvisne prirode in ne-prirodne človeka. Zato za Marxa ta logika — dotedanja filozofija — sprevrnjeno, »spekulativno« izraža dejansko odtujitev. Zato je ponovno treba zavrniti Žižkovo misel, da je »zadnji vir odtujitve 'ontična' nujnost prvotnega človeka' (...) nujnost 'živalskega', **ne-človeškega** izhodišča ...«. Zadnji vir odtujitve je zaobsežen ravno v temeljni Marxovi **ontološki** (ne ontični) postavki: postojanje človeškega biva narave in naravnega biva človeka kot nenehna enost v dvojem in dvojnost v enem. Tu gre za genetično-**ontološko** ali zgodovinsko-ontološko postavko, ne pa za navadno genetično-znanstveno postavko, ki **temelji** na predpostavki abstraktnega neskončnega časa — fizikalnega časa. Z Marxovo zgodovinsko-ontološko postavko ni vzpostavljena le zgodovina, temveč sam **čas**, namreč čas kot »prostor za razvoj človeka«. Šele znotraj tega časovnega prostora je sploh mogoča abstrakcija fizikalnega časa.

Torej navadna razprava o genezi človeka (s svojim abstraktno-neskončnim fizikalnim časom v osnovi) iz nasebne, neodvisne ali abstraktne prirode je pri Marxu mogoča le v abstraktni odtujeni znanosti, ki ne vidi, da je naravoslovje znanost o človeku in narobe. To torej ravno **ni** Marxova avtentična misel, temveč od njega kritizirana abstraktna, odtujena misel.

Zadnji vir odtujitve, ki o njem govori Žižek, je zato zaobsežen v genetično-**ontološki** Marxovi postavki. Človek je tedaj »nebistven« (Žižkov izraz) le v abstraktni misli o nasebni neodvisni prirodi, ki da poraja iz sebe človeka (tj. za abstraktno, odtujeno prirodno oz. družbeno znanost). Le za tako misel temelji zgodovina na nasebni, abstraktni prirodi. Vendar stališče oz. logika abstraktne znanosti o abstraktni prirodi (danes še vedno dominantne znanosti in tehnike) ni avtentično Marxovo stališče, temveč od njega kritiziramo, čeprav prevladujoče stališče znanosti in filozofije. Zato pa znotraj zasnutka av-

\* Interpretirani stavki so iz »Nemške ideologije«, NEW 3, str. 44

tentične Marxove misli ni mogoče najti nasprotja-smisla soobstojanja dveh logik, kot misli Žižek. Pri Marxu naletimo le na to težavo, da moramo iz njegovih študij za predal in filozofskih odlomkov — če mogoče — šele interpretativno izpostaviti njegov avtentični filozofski **zasnutek**. Vendar je Marxov **materialistični transcendentalizem** — če smemo tu uporabiti spremenjen Žižkov izraz o »nasprotju-smisla transcendentalnosti« pri Marxu (str. 84) — kot **zasnutek** v sebi sklenjena celota vsaj toliko kot idealistični transcendentalizem nemškega idealizma ali Husserla. Pri tem pa moramo opozoriti na dejstvo — in ga tudi strogo upoštevati —, da namreč **zasnutek filozofije** nikakor ne pomeni **vsote vseh izjav** kakega avtorja. Filozofski **zasnutek** je eno, vse mogoče izjave kakega avtorja pa so nekaj drugega. Celovitih **zasnutkov filozofije** je v zgodovini evropske filozofije le nekaj, medtem ko je vsakterih izjav filozofov nepregledno morje. Med izjavami katerega koli filozofskega avtorja bomo zlahka našli nasprotja, neskladnosti, protislovja, celo nesmisle. **Zasnutek filozofije** je vsakokrat iz enega samega kosa, enovita celota. Descartesov **zasnutek filozofije** subjektivitete subjekta ni istoveten z vsemi Descartesovimi izjavami. **Zasnutek** je bistveno zgodovinski, usoden, je začetek novega veka; mnoge Descartesove izjave pa so še docela zadolžene srednjeveški tradiciji. Podobno je tudi pri Marxu. Vprašanje je, o čem sedaj v zvezi z nasprotjem-smisla pri Marxu govorimo: ali o tem, da si marsikateri Marxove izjave nasprotujejo ali o tem, da je sam njegov **zasnutek** dvo-logičen? O prvem skoraj ni vredno govoriti. Žižku gre zato za nasprotje-smisla transcendentalnega **zanutka** pri Marxu. Osrednja točka tega **zanutka**, ki je še danes pri večini marksistov in marksologov nepojasnjena, je vprašanje razmerja med tako imenovano »počlovečeno naravo«, zgodovinsko proizvedeno naravo na eni strani in izvorno naravo kot podlago vse človeške produkcije in človeka samega na drugi strani. Dokler ni interpretativno vzpostavljena **bistvena istost** teh »dveh« narav, nimamo pred seboj **zanutka** Marxove filozofije kot sklenjene celote.

Iz take sklenjene celote je treba interpretativno izpostaviti tudi z njo skladen pomen prvega dela Marxovega stavka, ki ga interpretira Žižek, namreč stavka: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka«; (str. 81). Najprej moramo upoštevati, da Marx ta stavek izreče v teku kritike Feuerbachovega abstraktnega materializma, ki mu je podlaga postavka nasebne neodvisnosti narave (tj. za Marxa ravno postavka abstraktno narave za odtujeno misel). Misel te Marxove kritike Feuerbacha je na kratko tale: **čutno materialna produkcija je razlog-temelj** **eksistence čutnega sveta, človeka in njegove znanosti**. To avtentično Marxovo filozofsko misel nosita dva stavka, ki stojita neposredno pred zgoraj citiranim stavkom (glej pri Žižku na str. 80—81). Marx s tema dvema stavkoma ne reče drugega kot to, kar smo že prej pokazali kot njegovo avtentično filozofsko misel, namreč da je »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka« razvojni proces samopostojanja človeka in narave po človeku. Ta misel pa je bila Marxu samemu očitno videti preveč drzno blizu transcendentalnemu idealizmu, ki ga je Marx — to smemo pač predpostaviti — dobro poznal in tudi kritiziral. Odtod navidez korigirajoči se ton naslednjega stavka: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka«. Toda ta korekcija prejšnjega se zdi Marxu očitno že spet preveč na strani abstraktnega materializma — torej prav Feuerbachovega materializma, ki ga Marx sam pravkar kritizira. Zato Marx že v drugem delu tega **istega** stavka to približanje abstraktnemu materializmu spet korigira, ko pravi: »toda to razlikovanje je smiselno le toliko kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave«.

Na prvi pogled nam je tu opazno neko čudno nihanje Marxove avtentične filozofske misli med abstraktnim materializmom in idealizmom, ki ju oba kritično zavrača v poteku izvajanja »Nemške ideologije«. To nihanje med nasprotujočima pozicijama pa se nam **kot tako** pokaže le, če gledamo na Marxovo misel z ene ali druge strani (materializma ali idealizma) in ne vidimo **svojskosti** Marxove filozofske pozicije. Tako »nihanje« je mogoče razumeti 1. kot ne-premišljenost, ne-dogmanost Marxove lastne filozofske pozicije, kot neobstojanje filozofskega **zanutka** pri njem; 2. kot svojsko faktično »vmesnost« pozicije njegovega enotnega filozofskega **zanutka** **transcendentalnega materializma** med kritiziranimi pozicijama abstraktnega materializma in transcendentalnega idealizma; 3. kot zmes 1. in 2. možnosti. Po 1. bi bila Marxova teorija **zgoj** abstraktna negacija tradicionalnega materializma in idealizma, brez **zanutka** lastne celovite filozofske pozicije. Tega zaradi mnogih razlogov ni mogoče zagovarjati. Po 2. bi bil Marxov **zasnutek** transcendentalnega materializma neka sinteza in **prevladanje** nasprotja abstraktnega materializma in idealizma. Ta možnost se zdi prava. Ker pa Marx svojega filozofskega **zanutka** ni tematično

sistematično razvil, temveč pustil pretežno v fragmentarnih zapisih in v zvezi z drugo tematiko, se nagibamo k 3., namreč da fragmentarnost tega filozofskega zasnutka dopušča nejasnosti na mnogih mestih v Marxovih izjavah. Iz tega pa izhaja, da je v odnosu do Marxovih filozofsko relevantnih spisov **najprej potrebna hermenevitično stroga interpretativna izpostavitel celovitega enotnega zasnutka Marxove filozofske misli kot transcendentnega materializma**, ki zaznamuje prevrat v dotedanji filozofiji oz. metafiziki. Vnaprej seveda ni mogoče vedeti ali se bo tak poskus posrečil. Po klasičnih pravilih hermenevtike je **stroga** razlaga tekstov tista, ki razlaga po vseh hermenevitičnih pravilih tudi lahka, **navidez samoumevna** mesta ter si tako pridobi ključ za razlago težjih in najtežjih mest.

Glede na svoj dosedanji podroben študij\* Marxovih filozofsko relevantnih (»zgodnjih« in »zrelih«) tekstov, mislim, da je treba in mogoče Marxov stavek o »prioriteti zunanje narave« (in s tem seveda prav tako tudi vse druge Marxove navidez abstraktno-materialistične izjave) razumeti v skladu z avtentičnim Marxovim filozofskim zasnutkom transcendentnega materializma, ki ga vsebinsko označujejo prej navedeni stavki. Vnanja priroda, objektivni svet, objektivna družba ima tedaj **prioriteto** pred vsako znanstveno, **spoznavno** dejavnostjo — od čutenja do abstraktnih, znanstveno splošnih pojmov v smislu dobre oz. upravičene abstrakcije.\*\* Ali z drugimi besedami: človeška **teoretična spoznavna dejavnost** (razumljena v najširšem možnem pomenu — zavest) temelji na človeški **praktični dejavnosti**, tj. na **materialno-čutni proizvodnji**, katere »rezultat« je »počlovečena« vnanja priroda in človeštvo. Rekli smo: »človeško bistvo narave in naravno bistvo človeka« je proces samopostajanja človeka in prirode po človeku, tj. po njegovi proizvodnji. Zato Marx tudi pravi v kritiki Feuerbacha, iz katere so vzeti tu interpretirani stavki, da industrija in trgovina šele dajeta prirodni znanosti njen smoter in material, tj. njen **predmet**: torej **naravo**. Ta tako dana narava »ima seveda prioriteto«, — namreč pred spoznavanjem.

Vendar moramo nazadnje rešiti še najtežji problem, namreč odgovoriti na vprašanje, kaj pomeni Marxova dopolnitev »vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivaloca ustvarjenega človeka«? Na kaj se nanašajo besede: »vsekakor se vse to«, katero je to »vse to«? »Vse to« meni misel, ki jo nosita tista dva stavka, ki stojita neposredno pred sedaj interpretiranim stavkom, in ki smo jo prej takole povzeli: **Čutno-materialna produkcija je razlog-temelj eksistence čutnega sveta, človeka in njegove znanosti**. To je tisto, kar se ne nanaša na »prvotnega ... človeka«. Zakaj ne? Ker je obstajanje človeka in obstajanje izvorne prirode že omogočujoči **pogoj** produkcije. Človek je pri tem že izvorno mišljen kot **produkcijska moč**, priroda pa je izvorno mišljena kot laboratorij (tla, prostor, mesto za produkcijo) in kot zaloga snovi, surovin, hranil, »orodij« ali na kratko: **razpoložljiva uporabnost**. Izvorna priroda je **možnost** (razpoložljiva uporabnost je drugo ime za možnost). Tudi človek je kot **pogoj** produkcije in proizvodna moč **možnost**, saj spada vendar v to prirodo. Produkcija je akt pre-vajanja te možnosti v dejanskost in tako je »človeško bistvo narave in naravno bistvo človeka« proces postajanja dejanskega človeka in dejanske prirode po človeku, namreč po njegovi produkciji. Vprašanje je, od kod se določa tu omenjena **možnost** (priroda kot razpoložljiva uporabnost in človek kot proizvajalna moč) v taki svoji določenosti. Mar je to samoumevno tako, je to z neba padla večna resnica? Odgovor: **Ta možnost je kot možnost ali pogoj produkcije nenehno vzpostavljena s samo produkcijo**. Tu smo v sklenjenem krogu Marxovega filozofskega zasnutka, ki ga ni mogoče odpraviti kot kake navadne tautologije. O tem krogu govori Marx sam na drugem mestu. Izvorna priroda je določena kot razpoložljiva uporabnost iz **potrebe** in nuje produktivnega zadovoljevanja ali samoreprodukcije potrebe. Uporabna vrednost stvari je po Marxu, kot sam pravi v Grundrisse, v njeni **biti-za-človeka**, tj. v njeni biti-za-potrebo. Izvorna priroda je razpoložljiva uporabnost v načinu svoje biti-za-potrebo in razen tega nič, zunaj tega odnosa nič. In potreba sama se **izkazuje** kot dejanska, tj. se izraža **kot moč**, le v svojem odnosu do predmeta lastne zadovoljitve, namreč do prirode kot razpoložljive uporabnosti in »je« zunaj tega odnosa nič. Izkazovanje potrebe (človeka) je že produkcija. **Človek — produkcija — priroda je en sam akt**

\* V mislih imam predvsem svojo doktorsko disertacijo in mnogo še ne objavljenih poznejših študij o Marxovi filozofiji.

\*\* Marx v Grundrisse ... Einleitung str 25 pravi: »So entstehen die allgemeinsten Abstraktionen überhaupt nur bei der reichsten konkreten Entwicklung, wo Eines vielen Gemeinsam erscheint, allen gemein.« Ta proces abstrahiranja iz konkretno-dejanskega, zunaj-abstraktnega razvoja dejanskosti je **znanost**.

**vzpostavitev**, ki postavi svet, čas sam kot prostor za razvoj človeka in s tem svojo zgodovino — **svetovno** zgodovino. To ni akt v smislu enkratnega dogodka, ki bi ga nadaljnji proces-razvoj pustil za seboj kot kak goli povod, temveč je neprenehni vse obvladujoči arhé. Če je torej obstajanje (biti) človeka in prirode pogoj produkcije, vidimo sedaj iz enotnosti tega akta, da je akt produkcije prav toliko tudi pogoj biti izvornega človeka in izvorne prirode. Izvorni človek in izvorna priroda pa je **možnost**: človek — proizvodna moč (potenca, tj. z-možnost), priroda — razpoložljiva uporabnost (tj. možnost). Produkcija pa ne more biti pogoj te možnosti na enak **način**, kot je svojih dejanskih produktov — tj. že predelane izvorne prirode. Človek ne proizvaja prirode kot opisane možnosti na način produkcije čevljev, temveč na način vzdrževanja **svoje** bistvene potrebe (svoje moči, z-možnosti), ki v svojem izkazovanju **daje biti** (bivati) prirodi na način biti-za-potrebo, tj. kot uporabna vrednost ali **možnost**, ki jo je mogoče produktivno naprej predelovati za potrebe. S tem je nakazan **fundamentalni način biti izvorne (vedno prisotne) prirode in izvornega človeka**. Ta način biti nosi opisani **odnos**; zunaj tega načina »je« priroda **nič**, torej sploh **ni**; in prav tako človek. To je enostaven **ontološki odnos** in kot tak centralna točka zasnutka Marxove prevratne metafizike.

**Prvotni človek, prvotna priroda** je torej v opisanem odnosu vzpostavljena bit prirode in človeka. To vzpostavljanje se **nenehno »dogaja«** (je vseobvladajoči nenehni temelj, arhé) **pred** vsako teoretično ali spoznavno in **pred** vsako v navadnem smislu praktično proizvodno dejavnostjo. »Prvotno« torej tu nikakor ni mišljeno ob vodilu abstraktnega neskončnega časa (fizikalnega časa), kar velja tudi za prej rabljeno oznako »pred«. »Prvotno« je mišljeno iz **ontološke početnosti človeka**; nakazuje torej zadnji fundament vse človeške dejavnosti, ki se nenehno »godi« kot njen temelj. »Prvotni, po generatio aequivoca ustvarjeni človek« torej znotraj zasnutka Marxove filozofije ne more biti mišljen ob vodilu abstraktno- neskončnega fizikalnega časa iz abstraktne prirode, temveč iz svoje ontološke početnosti: iz zadnjega temelja svoje **človeškosti**. **Generatio aequivoca** pomeni sedaj (in po izvornem pomenu besede) toliko kot (krog) **samoporajanje**. To samoporajanje človeka se godi na prej opisan način. Zato se nanj seveda ne more nanašati prejšnja Marxova misel, da je čutno-materialna produkcija (tj. v kontekstu tiste Marxove misli industrija, promet itd., torej produkcija v navadnem pomenu besede) temelj tega »prvotnega«, »samorodnega« (tj. ravno prirodnega) človeka.

Po vsem dosedanjem opisu se morda nekoliko razločneje kažejo obrisi tistega, kar označuje beseda **transcendentalni materializem**. Marxov filozofski zasnutek le-tega je gotovo celovit, čeprav ni tako preprosto samoumeven, kot se zdi na prvi pogled. Če pa to uvidimo, odpade Žižkova domneva o nasprotju-smisla, oz. slepi pegi, oz. dveh logikah v Marxovem filozofskem zasnutku in s tem tudi še marsikaj, kar se v poznejšem Žižkovem izvajanju na te domneve opira.

Da smo v teh kritičnih pripombah tako podrobno obravnavali omenjena Husserlova in predvsem Marxova pojmovanja, temu je razlog prav njihova filozofska **temeljnost**: ustrežna in dosledna interpretacija mest, ki jih navaja Žižek iz Husserla in Marxa, odloča o razumevanju ali nerazumevanju njihovih filozofij.

## O SLEPI PEGI STRUKTURALIZMA

Žižek nadaljuje (Probl. štev. 102) z ugotavljanjem nasprotja-smisla oz. slepe pege v strukturalizmu (str. 84—85). Pri tem postanemo pozorni najprej na to, da je Žižkov prehod od obravnave Husserla in Marxa k obravnavi strukturalizma takorekoč **zvezen**, kakor da imamo pred seboj miselne sklope istega ranga. Se več, tak Žižkov postopek naravnost sugerira tako postavko. Vendar ostaja vprašanje, h kateremu se bomo še vrnili, če namreč smemo strukturalizmu pripisati rang filozofije.

Ker je Žižek strukturalizem mnogo temeljiteje obravnaval v svojem poznejšem članku »**Temna stran meseca I**« (Probl. štev. 113—114), navezujejo naše pripombe sedaj na ta članek.

Temeljna karakteristika »klasičnega« sodobnega strukturalizma je po Žižku pojmovanje razmerja med simbolnim in realnim, **jemanje duha kot stvari med stvarmi in način opazovanja-od-zunaj**. Za Žižka je najprej »strukturalizem ob vprašanju nasprotja-smisla transcendentálnosti prav nasproten pol glede na novoški subjektivizem, nasproten tako glede na transcendentalni idealizem kot na Marxov zasnutek zgodovinske totalitete dejanskega življenjskega procesa ljudi...« (Problemi 102, str. 85).

Možni različni načini pojmovanja odnosa med simbolnim in realnim, med duhom in stvarjo, se kažejo Žižku kot temeljne smeri v samem strukturalizmu, ki jih nosijo Althusser, Levi-Strauss in Foucault, ki da tvorijo »trikotnik spoznavno-teoretske naravnosti strukturalizma; trojnost, ki jo moramo razbrati kot simptom, učinek določenega manjkanja, ki odpre razpršitev v tri možnosti«. Žižkov cilj je izpostaviti to **manjkanje** po poti »izpostavitve istega v vseh treh možnostih« (Problemi 113—114, str. 90—91). To je pot evidentiranja »slepe pege« strukturalizma.

Prva Žižkova ugotovitev je: »strukturalizem vzpostavi metodološko distanco do svojega predmeta, in to je temeljno dejstvo, zaradi katerega ne moremo strukture vzeti kot transcendentalnega a priori«, ker se takšno vzpostavi le v obratu k subjektu (str. 91). Vendar pomeni priznanje **objektivnega** statusa strukture to, da se mora strukturalizem definirati kot pozitivna znanost, ki ohranja distanco do svojega objekta, in se mora v samoreileksiji utemeljiti **subjektivno**. To pa bi bilo seveda v nasprotju s temeljno postavko strukturalizma o opazovanju duha zgolj od zunaj kot stvari med stvarmi.\* Žižku se sedaj temeljni problem strukturalizma premakne na vprašanje o **statusu** nezavednega, tj. o statusu **strukture**, saj neekspliciranost statusa strukture pelje strukturalizem bodi v naturalistične ali transcendentalne nesporazume (glej str. 98)). V te strukturalisti pri refleksiji svoje pozicije tudi dejansko zapadajo. Žižek pokaže, da pelje v take nesporazume zvajanje strukture bodisi na stvar (na materialno) ali na empirične akte zavesti. Vendar sam strukturalizem po Žižku ne more dati odgovora na vprašanje o ontološkem statusu strukture oz. nezavednega. »Negotov ontološki status Nezavednega, strukture, in na to navezujoča se neekspliciranost odnosa do stvari same, izhaja prav iz dejstva, da se drži (strukturalizem), »na nivoju objektivnega vedenja«. **Nekakšna 'strukturalistična' filozofija ni mogoča, ker je za filozofsko refleksijo nujno potrebno, da prestopimo nivo objektivnega vedenja opazovanja od zunaj.** Vprašanje ontološkega statusa strukture je **filozofsko** vprašanje in nanj sam strukturalizem ne more odgovoriti« (str. 99). V tem bi torej bila slepa pega strukturalizma, njegova zopora kaznosti. Vendar: »Strukturalizem je mogoč le kot (posebna) pozitivna znanost, ki se ji ontološka vprašanja kot taka seveda ne zastavljajo«, pravi dalje Žižek (str. 99). Če pa je tako, tedaj pravzaprav odpade tudi smisel posebnega ugotavljanja slepe pege pri strukturalizmu, saj bi podobne slepe pege tedaj našli tudi pri vseh drugih (posebnih) znanostih. Strukturalizem tako **v tem oziru** ne bi bil izjema med znanostmi. Tudi zanj tedaj velja tisto, kar navadno pravimo za znanosti, da namreč same ne premislijo in ne morejo premisliti svojih temeljnih predpostavk, izhodišč, ciljev, smisla ipd.; tudi za strukturalizem kot znanost tedaj velja: **znanosti ne mislijo, strukturalizem ne misli**. To pa seveda še zdaleč ni kaka pomanjkljivost strukturalizma kot znanosti, kakor tudi ne pomanjkljivost znanosti sploh, temveč njena edino možna določenost. Specifičnost strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti znotraj okvira samih znanosti pa nas tu ne zanima.

Da strukturalizem kot znanost **ne misli**, je razvidno tudi iz njegove zahteve po vzpostavljanju homolognih struktur označevalca in označenca, ki je poskus redukcije MANA (glej str. 105). Mišljenju (notranjemu govoru) pa je neodpravljlivo lasten MANA. Kar označuje MANA, je sorodno tistemu, kar so v klasični hermenevtični teoriji imenovali **emfaza** (émphasis). Emfatična raba kake besede v nekem govoru pomeni, da ta beseda **nakazuje** več kot kaže oz. izreka — npr. da le **namiguje** na nekaj, kar ostaja z njo in v tem govoru **neročeno**. ireduktibilnost MANA pomeni tedaj, da katera koli znanost, kot znanost, nikoli ne doseže lastnega ideala znanstvenosti. To bi bila ravno znanost brez subjekta. Taka tudi ne bi potrebovala nobene utemeljitve.

Transcendentalna evropska filozofija velja pravzaprav za nosilko utemeljitve znanosti in (z vidika te utemeljitve) zunaj te utemeljitve znanosti ne morejo imeti še kake druge bistvene utemeljitve. Tu pa izstopi Žižkov problem izpostavitve ontološkega statusa strukture oz. nezavednega. Strukturalizem sam kot znanost na to vprašanje ne more odgovoriti in mu tudi ni treba. Naturalistična, naivna filozofska pozicija refleksije pozicije strukturalizma ne odpira te možnosti, ker bi »naturalistična interpretacija pomenila najti za to čisto 'formalno-racionalno' strukturo empirično, dejansko oporo, kar pomeni korak iz območja samega strukturalizma« (str. 99). Prav tako se po Žižku izjalovi po-

\* Strogo vzeto duha **nikoli** ni mogoče opazovati kot stvar med stvarmi, temveč vedno le njegove **objektivacije**, izkaze v materialnem. Tako npr. simbolno, naj bo to **govor** kot sistem slišnih znakov, ali **tekst** kot sistem vidnih znakov ali kateri koli drugačni sistemi pomenskih oblik, nikakor niso duh, temveč že njegova objektivacija, **izraz**. Zato opazovanje izrazov ni opazovanje duha samega. To bo jasneje iz omembe Schellinga v nadaljevanju.

skus razložiti strukturo kot transcendentalni a priori, »ker je struktura dana le 'astronomskemu pogledu', opazovanju-od-zunaj« (str. 99). Vendar je poglavitni ugovor takemu izpostavljanju ontološkega statusa strukture naslednja Žižkova izjava: »Če bi že hoteli izpostaviti ontološki status strukture, bi bil to 'objektivni idealizem', ne v pomenu neodvisnosti od zavesti, mišljenja, marveč v pomenu 'objektivne', tj. nezavedne določenosti samega 'subjekta'; določitev, ki je strogo filozofski in zgodovinsko gledano nesmiselna. Kako naj torej zastavimo njen filozofski premisek?« (str. 99). S tem hoče Žižek reči, da so vse dosedanje evropske filozofije nezadostne za izpostavitev statusa strukture oz. nezavednega; — zato so tudi nezadostne za premisek in »utemeljitev« strukturalizma kot posebne znanosti. To Žižka napoti na iskanje neke tretje izvorne možnosti izpostavitve statusa strukture, ki ne bi več nihala med naturalizmom in transcendentalizmom, temveč bi izhajala »iz **načelne indifferencije strukturalizma do teh dveh možnosti**« (str. 99—100). Sedaj torej strukturalizem mahoma ne fungira več kot »nasproten pol glede na novoveški subjektivizem«, kakor se je zdelo Žižku še v prejšnjem članku (glej Problemi, št. 102, str. 85), temveč je do njega v popolni indifferenci. In glede na to sedaj izpostavljeno indifferenco (ravnodušnost) strukturalizma do možnosti razlaga, prihajajoče iz naturalizma ali transcendentalizma, se vprašuje in si odgovarja Žižek: »Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se 'na nivoju objektivnega vedenja' izpostavijo strukture. Znova bi torej prišli do koleracije samega subjekta in objekta in vprašali, kateri naravnosti, kakšnemu 'odnosu do sveta' samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnost zavestnega kaleidoskopskega gibanja' po Nezavednem, njegovi brezčasni matrici.« (str. 100) Strukturalistično izpostavljanje generativnih matric naredi le razpoložljivo generiranje površinske označevalne verige, ontološko vprašanje se pri tem ne zastavi in subjekt vsega tega početja ostaja **izključen**. Žižek zato pravi: »V tej 'izključitvi subjekta' se kaže vsa dvoznačnost strukturalizma. Z njo skuša priti (strukturalizem — I. U.) do 'objektivnega reda' označevalca, ki pogojuje subjekt, toda ker ne premisli načina vezanosti subjekta na označevalno verigo, mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje in tako 'izključena' (torej ravno **ne** izključena — prip. I. U.) lahko paradoksalno v **samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika, tako kot se v prirodni znanosti z izpostavitvijo 'objektivnih' zakonitosti subjektu odpre razpolaganje s prirodnimi pojavi.« (str. 100)

Tu imamo torej še z nove strani osvetljeno slepo pego strukturalizma. Ta je v »**ne-premišljenosti načina vezanosti subjekta na označevalno verigo**« in v **nemožnosti tega premisleka znotraj samega strukturalizma**. Obenem spet vidimo, da taka slepa pega velja za vse znanosti in zato nima posebno velikega smisla posebej kazati nanjo pri strukturalizmu kot posebni znanosti.

Pripomniti je tu treba, da so Žižkove filozofske karakterizacije strukturalizma doslej koncizne in natančne, tako da jim s tega vidika najbrž ni kaj reči. Lahko le dodamo, da iz teh Žižkovih karakterizacij strukturalizma sledi, da je strukturalistično obravnavanje **filozofije oz. metafizike** v katerikoli njeni zgodovinski podobi nji vnanje početje, ki ostaja znotraj filozofije oz. metafizike **docela** neobvezno, brez vsake tehtnosti, nič bolj tehtno zanjo kot npr. psihologizem ali obča kulturologija. Strukturalistično obravnavanje filozofije oz. metafizike gre docela mimo nje. Dovoljujemo si tu tudi neargumentirano trditev, da je prav tako tudi s strukturalističnim obravnavanjem umetnosti.

Žižkovo izvajanje pa je vendarle v neki točki problematično. Ne glede na izpostavitev strukturalizma kot neke znanosti med znanostmi, vidi namreč Žižek z vidika refleksije strukturalizma vendarle neko **specifičnost** strukturalizma glede na druge znanosti. Ta specifičnost da je popolna načelna ravnodušnost strukturalizma do naturalističnih ali transcendentalnih filozofskih razlag, nemožnost izpostavitve statusa strukture oz. nezavednega po poti filozofskega transcendentalizma in s tem načelna nemožnost transcendentalne utemeljitve strukturalizma, medtem ko so druge znanosti vendarle lahko utemeljene po transcendentalizmu. Ta načelna nemožnost se kaže Žižku iz nemožnosti **objektivne ali nezavedne določenosti samega subjektivnega** (že citirano mesto s str. 99). Taka določitev se zdi Žižku »filozofsko in zgodovinsko nesmiselna«. In res, če pomislimo, kaj temeljno karakterizira subjektiviteto subjekta v filozofskem smislu, vse vsebine subjekta, vidimo, da je to ravno **odnos do sebe** ali zavest, **zavedanje**. Evropska transcendentalna filozofija je eksplicacija subjektivitete subjekta. Vsaka vsebina ali akt subjekta, da bi sploh **bil**, mora biti reflektiran, tj. nujno **v odnosu do sebe samega**, — moramo se ga zavedati. Kar je načelno nezavedno, za transcendentalni subjekt sploh ni, ne obstaja. Ker je struktura kot to nezavedno po Žižku nedostopno temu subjektu, ni zanj reflektirano, po poti eksplicacije transcendentalne subjektivitete subjekta na moremo priti do njega. V tem se — bi rekli po Žižku — spet razodeva neki manjko vse te filozofije. Objektivna ali nezavedna določenost samega subjektivnega se zdi Žiž-

ku zato s stališča transcendentalizma absurdna. Struktura je dana le opazovanju-od-zunaj, transcendentalna filozofija pa se godi ravno v obratu navznoter, k subjektu samemu. V tem pa se pokaže Žižku tista specifičnost strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti, ki ga silí v iskanje tretje poti utemeljitve strukture oz. nezavednega, in ga pelje še nezansko dlje, namreč v razlagozvedbo vse dosedanje evropske filozofske, teoretične, znanstvene tradicije in dejavnosti na prazno označevalno površino, ki se generira po tistem manjka-jočem, ki ga pa sama spodriva. O tem več pozneje.

Problematičnost opisanega Žižkovega izvajanja izhaja iz dejstva, da je on prehitro in ne-premišljeno obupal nad evropsko transcendentalno filozofijo in njeno zmožnostjo utemeljitve strukture oz. strukturalistično izpostavljenega **nezavednega** kot subjekt-določujočega.

Ze prvi tematično razviti sistem transcendentalnega idealizma — Schelling nas več kot določno pouči, ne le o tem, da je subjekt določen po nezavednem, temveč celo, da tako **nujno** mora biti. Naj navedem nekaj Schellingovih stavkov

»Narava transcendentalnega načina gledanja mora torej nasploh biti v tem, da spravi do zavesti tudi tisto, kar vsemu drugemu mišljenju, vedenju ali delovanju uhaja in je absolutno ne-objektivno, da torej to spravi do zavesti in naredi objektivno, skratka v nenehnem postajanju subjektivnega samemu sebi objekt.«  
— (str. 13)

»Postulira se torej, da bo v subjektivnem, v zavesti sami, pokazana obenem zavedna in nezavedna dejavnost.« (str. 17)

»Ta nujna koeksistenca svobodne, vendar omejene, in neomejlive dejavnosti v enem in istem identičnem subjektu, mora — če sploh je — biti nujna...« (str. 47)

»Svoboda naj bi bila nujnost, nujnost svoboda. Nujnost pa v nasprotju do svobode ni nič drugega kot to nezavedno. Kar je nezavedno v meni, je nesvojevoljno; kar je v meni zavedno, je v meni po moji volji. (...) ... svobodni, torej samodoločujoči dejavnosti, ki smo jo prej izvedli; naj bi stala nasproti nezavedna, po kateri bi, ne glede na najbolj neomejeno izkazovanje svobode, nastalo nekaj popolnoma nesvojevoljno in morda celo proti volji delujočega, česar on sam s svojo voljo nikoli ne bi bil mogel realizirati.« (str. 263)

»Mora biti torej mogoče pokazati v inteligenci neko zrenje, v katerem je jaz za **samega sebe v enem in istem** pojavu zavesten in brez-zavesten obenem; in šele s takim zrenjem spravimo inteligenco takorekoč popolnoma iz sebe same, šele s takim zrenjem je rešen tudi celoten (najvišji) problem transcendentalne filozofije (skladnost subjektivnega in objektivnega).« (str. 279)\*

Ne da bi vse to tu mogli podrobneje pretresati, iz navedenih odlomkov vendarle že vidimo, da ima nezavedno v transcendentalizmu svoje **nujno** mesto. Prav tako v pričujočih pripombah tudi ne moremo pretresati razmerja med nezavednim v strukturalizmu in nezavednim v transcendentalni filozofiji. Kljub temu se nam nakazujejo neke zveze, ki za naš namen tu zadoščajo. Najprej vidimo, da strukturalizem sam kot posebna znanost — za kar se je pokazal — načelno ne more izpostaviti ontološkega statusa strukture oz. nezavednega in se mu tako vprašanje niti ne zastavlja, medtem ko je v transcendentalni filozofiji pri Schellingu nezavedno **nujna** in celoten sistem vseskozi prepletajoča tema. Tako razmerje opazamo tudi sicer med filozofijo in drugimi znanostmi. Trdim, da je transcendentalno-filozofska izpostavitve in tematizacija nezavednega **sprostitvev horizonta vsakega možnega govorjenja o nezavednem oz. vsakega znanstvenega raziskovanja nezavednega**. Tudi psihoanalitično (Freudovo) raziskovanje podzavesti ima v tej izpostavitvi svoja zadnja tla, ne da bi jih samo moglo izpostaviti. Pravim: tu ima psihoanalitično izpostavljanje podzavesti svoja zadnja tla, ne pravim pa, da je psihoanalitično podzavedno na isti ravni istega ranga s transcendentalno-filozofsko tematiziranim nezavednim. S tem v zvezi postavljam dalje tezo, ki je tu ne morem podrobneje izvajati, namreč, da ima tudi strukturalistično nezavedno (struktura) svoj zadnji fundament v transcendentalni filozofiji.

\* Vse iz knjige: Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Felix Meiner V. 1957



Ce je torej v transcendentalni filozofiji pri Schellingu tematično razvita možnost objektivne ali nezavedne določenosti subjektivnega, kar se je Žižku (Problemi 113—114, str. 99) zdelo nemogoče, in če se v tej filozofiji odpira zadnji fundament strukturalističnega nezavednega, tedaj pade tudi tista specifičnost strukturalizma glede na iskanje neke tretje možnosti razlage tega nezavednega (strukture) med — kot se mu je zdelo — nemožnima razlagama na podlagi naturalizma ali transcendentalizma. Potemtakem ne bi — filozofsko gledano — niti strukturalizem bil glede na druge znanosti kaj posebnega niti ne bi bilo nujno potrebno posebej zanj iskati kako tretjo utemeljitev — razlago. Če pa je za transcendentalno filozofijo zavedno samo določeno (tudi) po nezavednem, svojevolsko (svobodno) po ne-svojevolskem, tedaj odpade tudi Žižkova bojazen, da bi »kakršnakoli izpostavitve **transcendentalne** opore strukturi pomenila omejitve brezmejne (samo-)razpoložljivosti, ki zaznamuje prav izpolnitev transcendentalne subjektivitete, izpolnitev v samoizbrisu, njen kraj kot njen konec«. (Problemi, šte. 115, str. 49) Razen tega je ta Žižkova misel kratko malo napačna v navadnem pomenu besede. Nasprotno, (samo-)razpoložljivost (ta možnost), če naj se aktualizira v (samo-)razpolaganje, mora **nujno** biti **omejena**. Svoboda je sploh nemogoča brez omejitve. Citirani odlomki iz Schellinga kažejo nedvoumno na to. Naj jih navedem še nekaj.

»Da izvorna neskončna dejavnost jaza sama sebe omejuje (...) je pojmljivo le, če se da dokazati, **da je jaz kot jaz lahko neomejen, samo kolikor je omejen, in narobe, da je kot jaz omejen, samo kolikor je neomejen**«. (str. 50) Jaz pa sploh ni nič drugega kot **akt** samozavesti.

»Pogoj vsega postajanja je torej omejitev ali pregraja«. (str. 51)

Volja do moči oz. prevratna subjektiviteta pri Nietzscheju npr. za nenehno stopnjevanje moči nujno potrebuje oviro, neki upor (»materije«, druge volje), ki ga mora prevladovati; brez upora je sploh ni, se ne more izkazovati, ker se nima na čem. Tudi pri Marxu smo videli, da se potreba, človekova zmogljivost ali **moč** lahko izkazuje in tako sploh je dejanska le, če se udejstvuje na nečem vnanjem, kar jo v njeni brezmejni ekspanziji omejuje in ji obenem to ekspanzijo omogoča. In nazadnje, ali se res da govoriti o »izpolnitvi transcendentalne subjektivitete v samoizbrisu«, ki da je »njen konec«? Ali ni vsaka izpolnitev transcendentalne subjektivitete njen samoizraz, njena uveljavitev in zato samopotrditev? Subjektiviteta z nobenim svojim aktom ne zbrise same sebe.

Druga pripomba je naslednja. Ker mislim, da strukturalistično nezavedno ni na isti ravni s transcendentalno-filozofsko izpostavljenim nezavednim, čeprav ima ono v tem svoj zadnji fundament, tudi ne vidim razloga, zakaj struktura ne bi »smela ali mogla imeti dejstvene opore«, češ, da bi s tem bila »zabrisana specifična raven strukturalizma«. (Problemi, šte. 115, str. 49). Že prej smo videli, da z vidika **refleksije** pozicije strukturalizma, o kateri sam Žižek meni, da je filozofska, ni mogoče najti nobene specifičnosti strukturalizma. Strukturalizem je znanost (ki ne misli!). Njegove strukture zato nimajo nadempiričnega, metafizičnega ranga (čeprav imajo zato v metafizičnem svoj zadnji temelj). Žižek pravi, da so dobljene z »zvezdoslovsko metodo« opazovanja-od-zunaj. Opazovanja česa? Vsekakor lahko le nečesa, kar je dostopno znanstvenemu opazovanju. (Če ne bi bilo, strukturalisti sploh ne bi mogli govoriti o strukturah.) V tem primeru bi bile strukture abstrahirane posplošitve, posplošene abstrakcije. Vendar je znanstveno opazovanje samo že vnaprej določeno. Če ga določajo strukture, tedaj bi bile strukture neke vrste nezavedni konstrukti, katerih »pravila« bi morala imeti nosilca. Ta nosilec je tisti posebni »način subjekta, ki ga lahko primislimo strukturi govora«, kot pravi Žižek, navajajoč Lacana (Problemi, šte. 115, str. 49). Sedaj naj le pripomnim, da je ta subjekt **empirični** subjekt. Vendar ne posameznik, temveč nekakšen v najširšem smislu sociološki, objektivni subjekt. K temu problemu se bomo vrnili pozneje.

Strnimo poglavitne točke tega poglavja. Strukturalizem sam 1. sploh ne more biti nasprotna stran evropskega filozofskega transcendentalizma oz. subjektivizma, ker sta to dve različni ravni, ki se v tu obravnavanem oziru nikoli ne križata; 2. je strukturalizem sam lahko popolnoma ravnodušen do transcendentalne filozofije (sploh do refleksij svoje pozicije), ne velja pa to za tu obravnavano **refleksijo** strukturalizma, o kateri sam Žižek pravi, da je filozofska; 3. specifičnosti strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti **iz ozira** na tu obravnavano refleksijo **ni**, zato tudi nima posebnega smisla iskati njegovo slepo pego; 4. utemeljitev strukturalizma ali izpostavitve statusa strukture se ne izmika načelno transcendentalni filozofiji, saj ta s transcenden-

talno tematizacijo nezavednega odpira horizont in tla tudi za strukturalistično nezavedno; 5. Žižkova zahteva iskanja tretje možnosti filozofske razlage strukture se zato pokaže za nepotrebno; 6. navsezadnje ima struktura empirično podlago, empiričnega nosilca, ki sicer potrebuje transcendentalno utemeljitev, je pa kljub temu mirno lahko najdena v empiričnem bodi kot abstrakt ali kot njegov (sociološko-zgodovinski) »pred-konstrukt« (generativna matrika).

## O »SLEPI PEGI« PRI HEIDEGGERJU

Heideggerja je Žižek takorekoč do kraja prerešetal v tako obširnih pasažah, da vsega tega tu kratko malo ne moremo pretresati. Omejili se bomo na dve poglavitni točki, ki po Žižku simptomatološko karakterizirata slepo pego pri Heideggerju.

Najprej (glej Problemi, štev. 102, str. 87 ff) ugotavlja Žižek podobno kot je to ugotovil pri Husserlu in Marxu tudi pri Heideggerju neki razdor v njegovi misli ali nemožnost vskladitve ontičnega in ontološkega gledišča, ki da kaže slepo pego nasprotja-smisla pri Heideggerju. Na to misel napelje Žižka neka Heideggerjeva izjava\* o shizofreniji modernega človeka, namreč razklanost človeka na znanstvena dognanja in predznanstveno življenje: po prvem sonce sploh ne vzhaja in ne zahaja, po drugem se vse človeško življenje odvija v ritmu vzhajanja in zahajanja sonca. To je prisproda za neki bistveni, vse človeško zajemajoči odnos, ki ga Žižek karakterizira takole: »Razdor nakazuje dvojnost človeka kot tubiti in nevarnost njegove mundanizacije v izpolnjeni samorazpoložljivosti, usojeni po dogodku kot njegov lastni zabris.« (str. 91) Slepa pega nasprotja-smisla pri Heideggerju je torej po Žižku nemožnost odgovora na vprašanje: »Kako je lahko samorazpoložljivost **mundanega** (kajti samorazpoložljivo je lahko le mundano) nevarnost za samo »dogodevanje«? (str. 94) »Dogodevanje«, »dogodek« meni tu tisto, kar imenuje Heidegger »Ereignis«. V vse mogoče preračunavanje vsakterih Heideggerjevih izjav se tu nimam namena spuščati iz razlogov, ki jih bom pojasnil pozneje.

Sedaj naj najprej opozorim na neko razliko, ki jo je Žižek v prej navedenem stavku prezrl. »Samorazpoložljivost« in »samorazpoložljivo« namreč nikakor ni isto. Če rečemo: »samorazpoložljivost mundanega«, tedaj je mundano **samorazpoložljivo**; torej izrazu »samorazpoložljivost mundanega« ustreza (je homologen) izraz »samorazpoložljivost samorazpoložljivega«. To pa pomeni, da gre tu za razliko **bistva** (možnosti, samorazpoložljivost je **možnost** in **dejanskega** ali za razliko »biti« in **bivajočega**). Pri tem ne gre le za golo igro z besedami. Izpolnjena samorazpoložljivost tedaj ne pove nič drugega kot prehod te zgolj možnosti v dejansko, aktualizacija razpoložljivosti v razpoložljivo, pri čemer ta aktualizacija izhaja iz razpoložljivosti same kot možnosti. In bistvo je le tako dejansko, da se **izpolni** v dejansko; ali: postavlje se samo tako izpolnjuje, da se izpostavlja v postavljenem, tehničnem. **Izpolnjeno** postavlje, **izpolnjena** razpoložljivost, govorjenje o taki izpolnitvi tu nima drugega pomena.

Vendar Žižek noče reči tega preprostega razmerja, temveč hoče reči, da npr. znanstveno tehnični poseg v možgane in genetsko zasnovano naredi človeka samemu sebi tako razpoložljivega, da sploh preneha biti človek in s tem preneha seveda tudi vsaka razpoložljivost in razpolaganje. To pomeni, da bi **to postavljeno** (tehnični poseg) zbrisalo svojo omogočujočo možnost, namreč postavlje samo in s tem zbrisalo tudi samo sebe kot postavljeno. »Ostane« takega »dvojnega« zbrisa pa ne bi bila čista mašinerija, kot misli nekje Žižek, temveč ništrc; mašinerija je lahko to le za nekoga, po sebi (an sich) pa nič. Vendar je govor o **bitstvovanju** postavlja eno, govor o samoogrožanju postavlja s tehničnim-postavljenim, ki postavlje prekriva s svojo instrumentalnostjo, pa nekaj drugega. Izvorno ogrožujoče ni tehnično (bombe, naprave, preparati, posegi), temveč tisto s-tehničnim-samoprikrito-**bistvo**-tehničnega. Nevarnost sploh NI, če ni v nji ogrožujočega; v nevarnosti vlada grožnja. Izpolnitev te grožnje v nevarnosti je **konec** nevarnosti; pa tudi odtegnitev grožnje v nevarnosti je konec nevarnosti. Dokler je nevarnost, so te možnosti odprte. Pokončanje nevarnosti bodi z izpolnitvijo bodi z odtegnitvijo v nji vladajoče grožnje bi **zaprl** te možnosti. Zapiranje možnosti bi odvzelo svobodo in s tem tla človeškosti (prav tako ništrc kot prej). Torej vidimo, da tudi **odtegnitev** grožnje v nevarnosti pokonča nevarnost in pomeni končni človeški ništrc. To bi se zgodilo npr. s človekovim absolutnim obvladanjem tehnike. V **bitstvovanju** nevarnosti se izroča torej neka **enost** »dvojnosti« izpolnitve-odtegnitve ogrožujočega

\* Iz knjige Heidegger — Fink: Heraklit, 142-4.

in s tem svoboda, zato je bitstvovanje nevarnosti rešilno. **Bitstvovanje nevarnosti je bitstvovanje postavlja.** Torej ni mogoče govoriti o »izpolnjenem postavlju« (kar hoče Žižek) v smislu absolutnega povnanjenja v tehničnem in s tem o koncu samega tehničnega, o koncu človeka. Mogoče je govoriti le o enosti izpolnitve-odtegnitve ogrožujočega, o konstelaciji ogrožujočega, v nevarnosti. Ljudem pa ni mogoče le manipulativno posegati v možgane, v dedne zasnove in razpolagati z njihovim duševnim ustrojem. Stvar je še radikalnejša in preprostejša in starejša: ljudi je mogoče enostavno tudi **pobijati**. Mar ni v možnosti pobijanja šele/že skrajnost razpolaganja človeka s človekom, ki je ljudem znano zares že »precej« časa? Džingiskan je iztrebil do zadnjega živega bitja celotna cvetoča mesta. Nimeiri je pred kratkim — kot poročajo — dal pobiti »okroglo« 500.000 ljudi. V čem bi bila bistvena razlika, če bi bil te ljudi z biološkim posegom spremenil v gole organske stroje? Vendar je pri vseh takih ubijalskih ali bioloških — brez dvoma grozovitih — posegih neogiben vedno **nekdo**, ki poseg opravlja in ki je izzvan v to početje (kot je človek po bistvu tehnike izzvan v tehnično pollaščenje vsega). In možno univerzalno atomsko uničenje zemeljske oble ter vseh bitij na nji je možno prav tako kot trčenje Zemlje s kakim kometom ali podobna prirodna katastrofa in za tu obravnavano vprašanje bistva tehnike tudi nima večje teže. Vendar s tem »prirodne kozmične katastrofe« ni treba že kar označiti za golo naključje, z vsem, kar bi taka postavka potegnila za seboj. **Priroda** — v svojem izvornem bistvenem pomenu **physis** — je (že) nevarnost, in to izvirnejša, »prvotnejša« od postavlja. Iz tega premisleka se nakazuje, da iz področja zgolj tehničnega samega nikakor ne more priti do odločitve konstelacije ogrožujočega v nevarnosti bodi v smeri izpolnitve ali odtegnitve ogrožujočega v nji. Z drugimi besedami: zgolj tehnične stave, naprave ali posegi ne morejo odločiti o konstelaciji postavlja, ker je v njem ogrožujoče prav toliko kot rešilno. Bistvo ogroža-odrešuje samo sebe (in s tem **človeškost**) in bitstvuje v človeku. V Sofoklejevi Antigoni (že) pravi zbor, da ga ni grozljivejšega */Τὸ δεινότερον/* bitja od človeka, in tudi nakaže, kako je treba to razumeti.

Žižek je torej lahko našel v Heideggerjevi misli njeno slepo pego nasprotja-smisla, namreč (domnevni razdor med ontičnim in ontološkim) le na podlagi nedopustne poenostavitve. Če namreč uvidimo, da je neki »razdor« ali »razpor« v bistvu samem, da ta razdor ni kaka pomanjkljivost, temveč tisto najlastnejše bistva, tedaj tega ni mogoče prenesti na razkol med bistvom in dejanskim in še manj na tej podlagi izigrati nekakšno Heideggerjevo slepo pego. Razkol med ontičnim in ontološkim, kakor ga je opisal Žižek, se vsiljuje le, dokler še ne vidimo, da bistvo **ogroža-odrešuje** samo sebe in da je v tej konstelaciji človek sam. Če je torej Heidegger v že omenjenem pogovoru s Finkom iz retoričnih razlogov odvijanja pogovora v neki sredini, o kateri Heidegger lahko predpostavlja, da v njegovih mislih še zdaleč ni domača, govori o še ne razumljeni shizofreniji sodobnega človeka, nam to še nikakor ne daje opore za izigravanje nasprotja-smisla pri njem.

Doslej opisana slepa pega pri Heideggerju pa je po Žižku pravzaprav le simptom neke globlje slepe pege, ki jo Žižek označi kot »**izriv telesa**«. Vendar ali ni mogoče govoriti o izrivu telesa le tam, kjer se človeka razume iz razlike telesnega — ne-telesnega, kakor koli naj že bo določeno to ne-telesno. Ne da bi človeka že vnaprej razumeli iz take razlike, telo kot teio sploh ne izstopi, ne more postati tema. Če torej Heidegger namerava dojeti **človeškost** človeka še pred območjem razlike telesnosti — ne-telesnosti, potem v tem »**Pred**« ni mogoče govoriti o izrivu telesa, ker bi morali tedaj prav tako govoriti tudi o izrivu ne-telesa (duha). Da bi mogli kljub temu govoriti o izrivu telesa, bi morali najprej pokazati, da je Heideggerjev korak nazaj iz metafizike v bistvo metafizike le njegova ponesrečena fikcija. Tega Žižek ni podvzel in — če prav razumem njegove interpretacije Heideggerja — dopušča tudi, da se je s Heideggerjevo mislijo vendarle dogodil neki korak nazaj v bistvo metafizike. Potemtakem je treba dopustiti tudi možnost, da razume Heidegger človeka pred razliko telesno — ne-telesno. To pa bi pomenilo, da je »očitek« izriva telesa pri Heideggerju neupravičen.

Vendar nam poseben preskok na drugo področje (**metabasis eis allo genos**) tudi lahko omogoči govorjenje o izrivu telesa. Tudi Heideggerjeva misel je namreč dana v nekih **tekstih**, v »označevalnih verigah«, v katerih njihovega realnega subjekta »nikjer ni«. Ta misel je preskok na drugo področje zato, ker pristopa k tem tekstom (kot k vsakim) docela vnanje, se ne ozira na njihovo miselno vsebino, jih presoja vnanje in potem to presojo prenaša (neupravičeno) na ravnino samih misli teksta. Tako početje je vsekakor možno, vendar je preskok v domnevi, da mora tak vnanji pristop imeti relevantno in tehtnost

tudi na ravni same misli teh tekstov. Ali je torej Žižek izigral slepo pego pri Heideggerju na podlagi neupoštevanja temeljnih intencij njegovega miselnega prizadevanja ali pa na podlagi takega preskoka in nedopustnega analogiziranja? Morda bo iz nadaljevanja stvar postala jasnejša, saj se bo pokazalo, da so odločilne točke Žižkove interpretacije — ne le Heideggerjeve misli, temveč filozofije sploh — taki preskoki.

## RAZSVETLITEV TEMNE STRANI MESECA

Doslej smo sledili Žižkovemu simptomatičnemu evidentiranju nekega manjka v evropski filozofiji in znanosti, kakor tudi še pri modernem strukturalizmu in hajdegerjanskem koraku nazaj v temelj metafizike. Sedaj gre za Žižkov poskus univerzalne razlage tega manjka, tj. za **struktural-psihooanalizem**.

Vrniti se moramo nekoliko nazaj k Žižkovemu problemu statusa strukture oz. nezavednega. Žižek vprašuje glede same strukture: »Kako naj torej zastavimo njen filozofski premislek?« Ko zavrne možne naturalistične in transcendentalistične razlage strukture, pravi dalje: »Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se, na nivoju objektivnega vedenja izpostavi strukture. Znova bi torej prišli do korelacije subjekta in objekta in vprašali, kateri naravnosti, kakšnemu 'odnosu do sveta' samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnostno zavestnega... po nezavednem, njegovi brezčasni matrici.« (Problemi, št. 113—114, str. 99—100) Temu Žižkovemu vprašanju je v osnovi vpogled v preprosto nujnost, da morajo imeti tudi strukturalistična spoznanja nosilca-subjekt. Tudi njihove lastne teorije so označevalne verige, kot take neka »označevalna površina«, ki je že spet nujno po nečem »generirana«. To dejstvo Žižek zagleda popolnoma posplošeno: vse evropske teorije, bodi filozofske, metafizične, temeljno-metafizične (= hajdegerjanske) ali znanstvene so vedno neka označevalna površina, »kaleidoskopsko gibanje«, ki je generirano po nečem, kar na tej površini vedno **manjka**. To velja po Žižku tudi za transcendentalno filozofijo, ki da kljub svojemu nenehnemu govorjenju o subjektu ostaja krparija prekrivanja brezna (sámo-) kastracije realnega subjekta želje, krparija tega manjkanja, saj je »tudi v najčistejši formulaciji treba videti odmev Zelje« (Probl. 113—114, str. 106). Tako se torej pokaže nujnost lakonovske analize subjekta oz. zavesti: »strukturalne znanosti ne zahtevajo od nas le, da mislimo **nezavedno**, marveč tudi — in morda predvsem to — da ponovno premislimo zavest.« (str. 104)

K temu se sedaj naravna Žižek, seveda po **tretji poti**, ko je »dognal« da naturalistična in transcendentalistična ne peljeta nikamor. Vprašanje je zato: **kdo govori**, in to vprašanje misli Žižek docela posplošeno, univerzalno. To smo omenili že prej, še jasneje pa izstopi iz Žižkove navedbe Lacanove misli: »Potem ko je struktura govora pripoznana v nezavednem, kateri način subjekta ji lahko primislimo?« (Probl. št. 115, str. 49.) S tem pa smo prišli v neposredno bližino tistega preskoka na drugo področje, ki smo ga omenili, ko smo govorili o »slepi pegi« pri Heideggerju. Žižek namreč podzema korak, v katerem mu gre za odnos subjekta do »**procesa izjave nasploh**« (str. 50). Pri tem se izkaže, da subjekt izkusi v besedi svoj manko, **manko svoje biti**, in to da je »drama subjekta«: »Vzpostavljen je šele z označevalno verigo, hkrati pa ga nikjer v označevalni verigi ni. Ta podvojitve na subjekt izjave kot del označevalne verige in subjekt izjavljanja, ki je iz nje vselej izrinjen... zaznamuje **pra-potlačitev**...« (Freudova **Ur-verdrängung**). »Drama subjekta v besedi je v tem, da izkusi svoj manko biti (manko tega, da je). Če ga namreč v rečenem nikoli ni, ga tudi ni v bivajočem kot realnem, nepovratno izgine.« (str. 50) Iz tega sledi, da imamo v celotni označevalni površini procesa izjavljanja nasploh, tj. v vsej dosežljivi evropski zgodovinski dani kulturi (mišljenju, filozofiji, metafiziki, znanostih itd.) pred seboj podvojitve subjekta in **izpodrivanje** realnega subjekta izjavljanja.

Ostane vprašanje, kaj subjekta žene v to označevalno igro (torej v kulturo!). To je **želja**, namreč želja užitka. Z redom simbolnega se simbolizira odhod in prihod **matere** (primer otrokove igre s klopčičem, str. 51); zguba, ki otroka zadene z odhodom matere, je obvladana, saj simbolno razpolaga z njenim odhodom in prihodom. S simbolnim se realni objekt želje uniči, želja potencira, užitek pa vselej **manjka**. Simbolno torej uniči realni objekt užitka in zato nikoli ne da užitka, ki ga obljublja, je **nadomestek** obljubljenega, ki pa je obljubljen le iz svoje zgube. Splošen, generaliziran rezultat te psiho-analize torej je: »Z redom simbolnega torej na mesto realnega nastopi dvojnost bivajočega in Stvari same, ki ni ničesar bivajočega, ki pa iz svojega manka (kot vselej zgubljena) ostane pravi, a nedosegljivi predmet želje. Se pravi, da lahko stvar sama (ki **ni** Realno, ker je le-to z nastopom označevalca **nemožno**)

obstoji le kot odtegnitev/obljuba sebe, belina lastnega manka. Stvar sama ... nas z obljubo/odtegnitvijo sebe „zvabi“ v označevalno igro.« (str. 52) V tem »rezultatu« se psihoanaliza mahoma dviga na rang metafizike; še več: na rang temelja metafizike, tj. Heideggerjevega koraka nazaj iz metafizike v njen temelj; še več: psihoanaliza dobiva tu **rang vednosti temelja samega temelja metafizike in vseh znanosti sploh, vse evropske kulture**. Vsa ta kultura izhaja iz samokastracije in je nenehna samokastracija (samopotlačevanje) realnega subjekta, obljubljanje/spodirvanje užitka, telesa, falosa. Manko realnega subjekta (telesa, užitka, falosa) in manko stvari same v vsej označevalni površini (= dosedanji misli, kulturi Evrope) je s podrobnejšo izdelavo misli gornjega citata razložen, slepe pege pojasnjene, osvetljena temna stran meseca.

Lacanovska analiza subjekta (svojska Lacanova psihoanaliza), ki jo Žižek povzema in razvija, je sama po sebi zelo zanimiva. Vprašanje je le, kaj ima ta analiza opraviti z evropsko metafiziko in nji zavezanim sestopom v njen temelj. Se je ta analiza v čemer koli gibala na ravnini, ki je lastna metafizični misli sami (imanentno), ali tudi na ravnini (hajdegerjskega) sestopa v njen temelj? Je mar mogoče reči, da je Žižkova generalizirana psihoanaliza bistveno odgovorna evropski filozofiji oz. metafiziki in sestopu v njen temelj? Če nareč to ni, tedaj je njena generalizacija neupravičena in s tem zapade v **psihoanalitizem**.

Podrobnega pretresanja si v naših že tako preveč obširnih pripombah ne moremo dovoliti. Najprej želim opozoriti na svojskost tako imenovane »drame subjekta«, v kateri da izkusi subjekt v besedi manko svoje biti. Kateri subjekt je tu pravzaprav mišljen? Žižek pravi »**sam strukturalist kot subjekt**«. V posplošeni obliki pomeni to: vsakokratni faktični govoreči (ali pišoči) človek, **vsakokratni faktični avtor katerega koli diskurza**. Med njim in njegovim diskurzom vlada neka svojska korelacija subjekta in objekta; premislek — analiza — odnosa med vsakokratnim faktičnim avtorjem in njegovim faktičnim diskurzom pelje do neke nove korelacije subjekta in objekta, o kateri govori Žižek in ki postane predmet njegove psihoanalize. Tu torej še nikakor nismo na ravnini transcendentnega subjekta, kaj šele na ravnini hajdegerjskega sestopa v njegov temelj. Transcendentni subjekt ali jaz je AKT in samo AKT samozavesti, ve za to, da je akt in ga sploh ne zanima vprašanje, ali biva morda tudi zunaj tega akta.\* V vsakem svojem izrazu — tudi govornem, saj je govor že objektivacija — jaza kot akta ni več, on tudi ve, da ga zunaj akta ni in se za to niti ne meni. Če torej transcendentni subjekt sam ve, da ga zunaj akta ni (ker je princip vedenja, ne pa princip biti), in če tudi ve, da je vsak govor že **zunaj** njega kot akta, ker je govor objektivacija v materialnem, tedaj tudi ne more biti on tisti, ki jamra nad svojim mankom v redu simbolnega. Seveda je mogoče že slutiti Žižkov odgovor na to pripombo, češ prav ta transcendentni jaz sam je že samokastrirani (simbolni) nadomestek realnega subjekta — Želje. Da, vendar mora — žal nujno — tudi Žižkova razlaga (psihoanalitizem) imeti nosilca, torej neki subjekt. Kateri? Razen tega ostane še »čudno« vprašanje, kaj je pravzaprav mišljeno z »bitjo«, ko se tu govori o »**manku biti subjekta**«.

Vendar, vrnimo se k vprašanju, kaj je pravzaprav pri Žižku mišljeni »subjekt«. Prej smo videli, da je to faktični avtor faktičnega diskurza. Brez dvoma gre tu za empirični subjekt, katerega »posebni način« je treba pokazati.

Moderna psihoanaliza\*\* analizira subjekt. Vendar se pri tem ne zadržuje le pri posamezniku kot takem, zgolj pri posameznikovi »naključni« subjektivnosti, temveč ima v svoji moderni obliki za predmet **objektivni subjekt**. Termina »objektivni subjekt« ni treba imeti kar za kontradikcijo. Objektivni subjekt tudi ni mišljen kot »objektivirani« v smislu nvanje materializacije ali udeležitve v kateri koli obliki. Prav tako to ni transcendentni **obči subjekt** (»rod«), ki je po svoji apriorni, nujni občosti substanca posameznikov. Objektivni subjekt je treba misliti kot iz socialitete individuov, iz njihovih razmerij vedno znova znanstveno (a postereori) izpostavljeni subjekt. **Pri tem je poglavito to, da ta subjekt ni za sebe samega, temveč za posebno nvanje znanstveno opazovanje razmerij socialitete**; je torej **znanstveni konstrukt**, rezultat znanstvenega opazovanja-od-zunaj. Zato ne more biti za sebe (v smislu subjektivitete), temveč je za svojega **opazovalca**. Objektivni subjekt je rezultat znanstvene objektivacije, ni po svoji samodejavnosti izpostavljeni in v objektivnem sebe

\* Schelling je glede tega kar se da jasen: »Pojem jaza se vzpostavi z aktom samozavesti, **zunaj** tega akta jaz torej nič ni, celotna njegova realiteta počiva samo na tem aktu in **sam ni nič drugega kot ta akt**. Jaz je torej mogoče predstaviti samo **kot akt sploh in je razen tega nič**.« — System des tranz. Idealismus, str. 34.

\*\* Tu lahko omenimo tudi dela sodelavcev Sigmund Freud Instituta v Frankfurtu, od katerih sta zanimiva predvsem Klans Horn in Alfred Lorenzer.

nahajajoči subjekt, temveč je vnanje objektiviran. Na takem subjektu — za razliko od transcendentalnega — ni najti kakih apriornih, nujnih karakteristik.

Moderna psihoanaliza »analizira« (konstruira) objektivni subjekt. Vendar se — kot psihoanaliza vedno — ne zadovoljuje z njegovimi vsakdanjimi »zavednimi« vsebinami, temveč izpostavlja njegov **nezavedni, pod-zavedni mehanizem** (»strukturo«) v znatnih osnovnih psihoanalitičnih pojmih. Zadnji domet psihoanalize objektivnega subjekta je navidez frapanten, namreč ugotovitev ničnosti, brez-bitnosti tega subjekta samega. Subjekt ni nikakršen gospodar več v lastni hiši, pravi že Freud. Tudi Žižek pravi po Lacanu: »lacanovski subjekt kot brez-biten, razklan, privpel iz manka, ki zaveza v redom Simbolnega, je, če se že hoče resniča subjekta znanosti, toda tudi subjekta, podvrženega socialnemu organizmu (družini, klanu, Državi, skupini) ... Kot tak pa je zgodovinsko nastal, vezan na določen razvoj produkcijskih sil in produkcijski način.« (Probl. št. 116—117, str. 150). Iz teh Žižkovih, po Lacanu povzetih besed se razločno vidi, da gre tu prav za prej omenjeni **objektivni subjekt**. Moderna psihoanaliza izpostavlja podzavedni mehanizem objektivnega subjekta in najde na njegovem dnu-izvoru njegovo lastno ničnost, brez-bitnost. Če pa s to svojo analizo-konstrukcijo hoče izpostaviti temelj samega temelja metafizike (filozofije, kulture), ne da bi sprejela odgovoren odnos do zgodovine evropske **filozofije** (in kulture), ker dela to zgolj na podlagi že omenjenega preskoka na drugo področje, se neogibno sprevrne v **psihoanalitizem**. S tem pa tudi na področju, ki presega nji lastne meje, nima večje teže kot svoj čas razsajajoči psihologizem ali npr. energetizem. Vedno je šlo pri takih poskusih za obravnavo filozofije oz. metafizike z nji vnanjih stališč. Tudi psihologizem sloni na neovrtni postavki, da mora biti vse, kar za človeka sploh je, dano kot psihična vsebina in torej podlega psihološko izpostavljenim psihičnim zakonitostim. In že je tu pretirana zahteva: psihologija mora biti fundament in razlaga vsake filozofije. Danes tega ne moremo jemati več resno. Znana je tudi fizikalistična oz. energetistična teza, po kateri je človek le svojski energijski pretvornik in so vse njegove dejavnosti in misli le poseben vidik energetike. Treba je torej tudi vso filozofijo in kulturo razložiti iz sprejemanja, pretvarjanja in ponovnega oddajanja oblik energije. Čeprav je vse to lahko tudi res tako, je brž očitno, da vse to vendarle ne more razložiti ne znanosti ne filozofije, ne človeka, ker se sploh ne giblje na ravni njihove problematike. Razen teh je mogoče omeniti še kulturološki sociologizem in politologizem, zato ni nič hudega, če se pojavi tudi radikalni psihoanalitizem.

Druga pripomba zadeva vprašanje nosilca same dane razlage, same te psihoanalize. V konkretnem primeru imamo pred seboj npr. Žižkove in Lacanove tekste, ona dva sta avtorja tekstov, ki govorijo o razmerju do označevalne površine, o tem »novem« razmerju med subjektom in objektom. Razkrito, razloženo in zvedeno je tu vse, kar je sploh mogoče vprašati. Vendar se vprašanje kar samo spet vrača k tistemu, kar se zdi, da je bilo najbolj razloženo, namreč k **subjektu**. Dana razlaga sama ima svojega nosilca; vprašanje je, kdo je sedaj subjekt dane Lacan-Zižkove razlage subjekta (ki se je pokazal kot objektivni subjekt). Vendar naše vprašanje ne vprašuje po imenu nosilca te razlage, temveč po tistem **subjektivnem ustroju**, za katerega in po katerem je dana razlaga sploh mogoča in veljavna, zavezujoča tudi za druge. V dani Žižkovi razlagi (v njegovi osvetlitvi temne strani meseca) subjekt razlage ne more biti isti kot razloženi subjekt. Če postavimo, da je to načelno isti subjekt, se celotna razlaga hipoma osmeši, postane neresna, pade med zgodbe Lažnjivega Kljukca, ki so sicer zabavne, vendar docela neobvezne. Če pa subjekt razlage ni istoveten z razlaganim subjektom, se vrača vprašanje, **kdo je tu subjekt** opisanega psihoanalitičnega spoznanja objektivnega subjekta. Edini možen smiselni odgovor tu je, da gre tu že spet za »stari dobri« transcendentalni subjekt kot princip vsega vedenja, ki ga torej dana razlaga niti ne zadeva. Tako bi torej bila podlaga konstrukcije objektivnega subjekta in njegovih nezavednih struktur prav transcendentalni subjekt, ki ga objektivna naravnost (na objektivni subjekt) sploh ne dobi pred oči. Očitno je namreč, da si je dana Lacan-Zižkova psihoanalitična razlaga subjekta rezervirala zase neko »oazo uma« znotraj katere je lastna teorija naj ne zadeva. Če take oaze ne bi predpostavili, se ta teorija takoj sama onemogoči. Ta »oaza uma« je **subjekt** dane psihoanalitične razlage in zanjo nujno nedotakljiva, to razlago samo omogočujoča. In v tej tiho predpostavljeni, nji tematično nevidni »oazi uma **psihoanalize**« se šele začneja tradicionalna filozofija. Freud sam omenja na nekem mestu »iluzijo uma« ali »vero v znanost«\*, ki da se jo psihoanalitična

\* S. Freud: Die Zukunft einer Illusion, X. GW. Bd XIV. izšlo tudi kot posebna knjiga v Internationaler Psychoanalytischer Verlag Wien 1928. Ta spis pravi o neki presenetljivi plitvini tega globinskega psihologa.

teorija čvrsto drži. Naj sedaj posebej pribijem, da nimam tu niti najmanjših pomislekov ali pripomb v zvezi z psihoanalizo, naj bo njen predmet individuum ali socialiteta individuov. Tukaj zavračam le **psihoanalizem**, tj. nedopustno prenašanje sklepov in psihoanalize na področja, kjer nimajo in ne morejo imeti veljavnosti.\* Tako področje pa so prav temeljna filozofska spoznavnoteoretična, ontološka ali skratka metafizična vprašanja. In ko Žižek reče, da je »transcendentalna filozofija (sem spada tudi Marx in navsezadnje tudi Heideggerjev, metafiziki sami pripadajoči korak nazaj v njen temelj) poižku zakrpanja brezna kastracije«, je to nedopusten psihoanalizem. Mogoče ga je izrekatl dalje in ga raztegniti v zelo dolge »označevalne verige«, ne da bi to v filozofiji sploh kaj tehtalo, **tudi če bi bilo v vnanjem aspektu na filozofijo res tako.**

Na tem mestu mi Žižek lahko ugovarja, da je navsezadnje tudi Heideggerjev korak nazaj v temelj metafizike neka **vednost**, katere princip bi potemtakem prav tako tičal v transcendentalnem subjektu oz. na samozavesti. Mar ne bi to pomenilo, da Heidegger tedaj prav tako ne more problematizirati metafizike? Na to je treba reči: a) Heidegger ni bil nikjer tako drzen, da bi želel zavrniti ali spodkopati metafiziko, temveč jo vedno le okopava in goji. b) Heidegger se sam ima za metafizika in je dosleden metafizik. Prav zato lahko povzema in tematizira metafizične oz. filozofske teme na njihovi lastni ravnini in zato njegov premislek filozofije le-tej ni vnanji. c) Heidegger ni nikoli poskušal prekoračiti samozavesti oz. razložiti njeno samorazlago, temveč jo je poskušal le pripustiti v njen izvorni temelj, ne da bi jo mogel razložiti. Samozavest, transcendentalna subjektiviteta sploh ali tudi subjektiviteta volje dobi tu samo svojo izvorno dimenzijo, iz katere se pokaže kot le ena — nesamoumevna — možnost. d) Heideggerjev korak nazaj v temelj metafizike pripada metafiziki sami in je zato — z našega vidika — z njo istega ranga. Če velja za dosedanjo metafiziko, da jo nosi pozaba lastnega temelja, potem Heidegger ni metafizik v dosedanjem smislu; če pa metafiziko označuje prehajanje k transcendentnemu, je Heidegger eminentni metafizik. e) Heideggerjeva »vednost« v njegovem koraku nazaj zato nima znanstvenega značaja (če znanost v najsplošnejšem smislu vedno obravnava **le nekaj in ne nič**), njegovo mišljenje se ne godi kot spoznavno izjavljanje česa (tj. bivajočega) in zato ni na tleh ki jih nosi transcendentalni ego. Heideggerjeva »vednost« v njegovem koraku nazaj nima filozofsko-metafizičnega značaja (če je metafizika vprašanje in odgovarjanje o **bivajočem** kot takem in v celoti). Heideggerjeva »vednost« zato sploh nima značaja tradicionalno določene vednosti, ni izjava, saj o niču oz. biti kot biti sami ni mogoče dajati **izjav**. Za strukturalno psihoanalizo pa vsega tega ni mogoče trditi. Strukturalno-psihoanalitično konstruirani podzavetni mehanizem objektivnega subjekta ni na isti ravnini in istega ranga niti s filozofsko-metafizično konstrukcijo transcendentalnega subjekta niti na ravnini koraka nazaj v njegov temelj. Zgolj po vnanji analogiji teh različnih stvari ni mogoče spraviti v dialog. Struktural-psihoanalitično nezavedno zato nikakor ni tisto »pozabljeno« v metafiziki (Heidegger), zato razlaga nezavednega tam ni »obrnitev pozabe v spominjanje« tu, ni prevedljivo ali zvedljivo drugo na drugo. Prav tako tudi struktural-psihoanalitično nezavedno in nezavedno transcendentalne filozofije (Schelling) in zato prav tako ni med seboj zvedljive ali prevedljivo. Žižek skuša tu nenehno zvajati eno na drugo. Pri tem je njegov odnos do npr. Heideggerjevega koraka nazaj vseskozi čudno dvotiren. Po eni strani ugotavlja pri Heideggerju slepo pego, ki — kot jo je orisal — ni kaj postranskega, temveč njen centralni manko, ki jo vseskozi nosi in prežema. Po drugi strani pa skuša svoj struktural-psihoanalizem zvesti-prevesti na Heideggerjevo misel predvsem pa tudi narobe, Heideggerjevo misel na strukturalno psihoanalizo. Do kakšnih komičnih stvari pripelje in lahko pripelje tak postopek, vidimo iz Žižkovih člankov.

Tako npr. hajdeggerjanska »tesnoba« v takem prevodu-izvedbi ne fungira več kot temeljno. Tesnoba ni sedaj drugega kot nenadno in neobvladano vdiranje spodrinjenega in potlačenega realnega užitka falosa, telesa v vsakdanjost površinskega simbolnega jaza, tj. v metafizično (znanstveno-tehnološko-organizacijsko) določeni vsakdan »samokreacije« tega zgolj simbolnega, brez-bitnega subjekta, ki ga kaže hajdeggerjanski MAN, ne da bi ga mogel razložiti kot samokastrata. Navidez temeljno tesnobe razloži-zvede Žižek takole: »za tesnobo smrti in bolečino razpora se spregleda grozo Užitka. (...) Najvišja tesnoba Smrti, najvišja 'prisotnost' naše 'enkratnosti', najvišja trgajoča bolečina je že

\* Ze Freuda je zelo pogosto zanašalo na taka področja, zato gornje zavračanje zadeva tudi Freudove neupravičene generalizacije. Ali je Freuda zanašalo ali pa je preskakoval na druga področja, to vprašanje za naš premislek ni pomembno.

zvijača, da pobegnemo grozi Užitka.« (Probl. šte. 115, str. 81)\* Prav tako je z domnevnim Heideggerjevim izrivom telesa: ta »omogoči Heideggerju, da v tesnobi smrti in bolečini razpora zatre grozo Užitka/Telesa« (str. 81). Ta razlaga človeka je v postavki izvorne istosti telesa in falosa; užitek falosa je užitek realnega telesa. Izriv telesa/Užitka/falosa omogoči po Žižku Heideggerju »etični patos, ki omogoči (v Sein und Zeit) razliko pristne in nepristne eksistence, ki omogoči v kasnejši misli zgodovinskosti eshatološko napetost ...« (str. 81). Zgodovina je zgolj »zgodovina« načinov prepovedi in spodrirvanja falosa; hajdegerjanska zgodovina je zgodovina **bistva**, tj. »načinov« ne-skritosti — torej vrsta nadomestnih obljub-spodrirvanj falosa. Zgodovina filozofije je zgodovina (samo=)kastacije, nadomestek za užitek incesta, falosa. Bistvo govora je sedaj v prepovedi spodrinjeni in nadomeščeni falos, njegov mank. Govor je nadomestek, nadomestni falos. Kot tak prinaša govor (znanosti, filozofije) prisotno v prisotnost (Kein Ding sei, wo das Wort gebricht), je nenehno spodrirvanje-nadomeščanje falosa kot obljubljanje falosa, užitka (načelno neizpolnjivo). Ves človeški govor kot simbolna označevalna površina je zagledan tu v okrožju izvirnega ejakulata, izvrška, iztrebka (iztrebljanja-z-užitkom), vendar že kot potlačitev tega izvirnega užitka iztrebljanja. Pri takem gledanju se giblujemo v okviru psihoanalitičnih dognanj o analni, oralni, genitalni in incestni (Edipovi) razvojni stopnji. Ejakulat, iztrebek z užitek se tu pokaže kot izvorna izpostavitve »vnanje stvari«. Iztrebljanje-z-užitkom, ejakulacija je »operacija razcepa/ločitve, skozi katero se tvori razmerje telesa do zunaja kot razmerja završka (tudi izmečka), ...« (Probl. šte. 116—117, str. 152). Iztrebljanje-z-užitkom je izvorno izpostavljanje vnanje stvari in tako odnosa do vnanjega. Govor je le simbolni nadomestek in nikoli izpolnjena obljuba tega užitka in obenem njegovo spodrirvanje, uničenje realnega objekta. To spodrirvanje je rezultat prepovedi (»oče reče NE«, pravi Žižek), namreč prepovedi užitka incesta. V postoralno-analni fazi prevzame vlogo posrednosti subjekta in stvari **falos**: pot prehoda stvari v njeno »dejanskost«, tista »neobpriemljiva« vmesnost, ki **daje** (Es, das gibt) hajdegerjanski **ne-skritosti** njen ne-; falos — telo — je poti upotujoča pot, seveda spodrinjeni-obljubljeni falos, njegov manko. Kot tak manjka-joči je falos kraj preloma tišine v pozvnevanju govora, v katerem nenehno ostaja kot manko in kot obljuba sebe.

Ta »metoda« nas sedaj kar sama vabi v še nadaljnjo zvajanje-prevajanje. Heideggerjev »Gegend« sedaj lahko simptomatološko beremo kot nadomestni simbol za vaginalno območje (žensko mednožje). Če Heidegger govori, da »mišljenje vleče brazdo skozi ta gegend«, nas nič ne ovira, da ne bi v tej »simboliki« videli nadomestni (simbolični) koitus, saj je mišljenje že takointako nadomestek-spodrinek falosa. Da je govorica za Heideggerja »hiša biti«, ki jo je šele treba skusiti, — ni morda to želja simbolične vrnitve v uterus, npr.: govorica ≡ nadomestni falos ≡ telo, hiša ≡ vagina oz. ženska; torej: govorica kot hiša biti ≡ izvorno zedinjenje z materjo v materi; ali simbolna odrešitev iz težav sveta; simbolno blaženstvo (rojstvo v svet ≡ izvorni strah, tesnoba).\*\* Hajdegerjansko »kratenje« (skritost v neskritosti) beremo sedaj spet psihoanalitično simptomatološko: to kratače v kratenju izhaja iz konflikta **jaza** z **Onim** (z Željo, s falosom) kot rezultat fiksacije Želje (libida) samo **na njeno sublimacijo (kulturo, govor)**. Sublimirani jaz uskrati Željo, užitek falosa, nadomeščajoč ga samo s sublimiranim falosom, ne more pa ga uničiti.

Z vsem tem bi lahko nadaljevali v nedogled, ko smo že prišli na okus takega razlaga sanj, vendar **pri vsem tem že nismo več docela resni**, ne igramo več »zaresne igre«. Kaj pravzaprav vidimo iz vse te struktural-psihoanalitične prevedbe-razlage Heideggerjevih misli? Mar ne gre pri vsem tem za odrešitev iz neke svojevrstne — **hajdegerjanske neuroze?**

Vendar nakazana Žižkova metoda ne zadeva le Heideggerja, temveč tudi vse prejšnje metafizike oz. filozofije, ki postanejo po enakem ključu enako razpoložljivi za take razlage-preverbe-zvedbe.\*\*\* Tako smo npr. že videli, da je

\* O »vlogi« **užitka** v dovršenem samorazvitju subjektivitete subjekta bo obširnejše govora v posebni študiji, kjer interpretiram filozofsko jedro tako imenovanih filozofskih romanov Markiza de Sada, zato o tem problemu tu namenoma ne govorim.

\*\* Poljubno izbrani znak treh vodovarnih črtic ≡ pomeni: »**psihoanalitični ekvivalent**«.

\*\*\* V Problemih (in tudi drugod, npr. Pitanja) jih že lahko beremo, namreč »psihoanalize« Platona, Avgušтина itd. izpod peresa Matjaža Potrča in drugih.



transcendentalna filozofija »poskus zakrpanja brezna kastracije, ki zaveza z redom simbolnega«; njen subjekt je brezbitni, ničevi (samo=)kastrat. Evropski subjekt, ki ga izpostavlja novoveška metafizika subjektivitete in tudi njen prevrat pri Marxu in Nietzscheju, je tedaj brez-bitni kastrat in vse njegove akcije (bodi spoznavne ali praktične oz. revolucionarne) so perpetuiranje samokastracije, katere notranje gonilo je obljuba Užitka, obljuba falosa, ki ostaja vedno neizpolnjena. Moderne revolucionarne teorije (neomarksizem, frankfurtska filozofska šola idr.) in levičarske revolucionarne akcije se pokažejo iz tega vidika tedaj le kot slepo zaupanje temu ničevemu subjektu akcije in s tem le vzdržujejo tega samokastriranega subjekta. Z rahlim premikom bi lahko rekli: opirajo se še vedno na »meščanski« subjekt in ga s tem trdovratno ohranjajo torej so prav tako le »poskus zakrpanja brezna kastracije«. Prav tako je sedaj razumljiv izvor Žižkove kritike »klasičnega« modernega strukturalizma. V strukturalističnih analizah subjekt v svoji subjektivnosti ponikne, te njegove ničevosti pa strukturalisti niso znali razložiti, ker so — po Žižku — »v zadnji instanci« prav tako še vezani na ta evropski subjekt, čeprav nereflektirano. Njihova zasluga tedaj je, da so s svojo tezo o »koncu človeka« odprli pot tistemu obratu v strukturalizmu, ki na nov način razloži razmerje subjekt-objekt. Nosilci tega obrata po Žižku so Derrida, delno Kristeva in predvsem Lacan. Strukturalisti, katerih teorija je pred tem obratom, zato zapadajo v levičarske akcije in teorije »spreminjanja sveta«, ker ne vidijo, da je to akcija tistega ničevega, samokastriranega subjekta, ki se z njo še naprej kot tak vzdržuje, in je zato ničeva.

Ne gre torej le za odrešitev od hajdegerjanske neuroze, temveč za odrešitev od neuroze, ki se imenuje **evropska kultura**, znotraj katere je hajdegerjansko mišljenje le simptomatični primer. Po svoje to gotovo ni nezanimiv rezultat.

Tu ne moremo mimo vprašanja, čemu so pravzaprav taka zvajanja na drugo potrebna. Da bi prevajanje-zvajanje npr. Heideggerjeve misli na lacanovsko psihoanalizo sploh bilo možno, bi bilo treba najprej pokazati isti rang Heideggerjeve (ali sploh filozofske) misli in strukturalne psihoanalize. Menim, da tega ni mogoče pokazati. Če pa bi — recimo — tudi bilo mogoče pokazati isti rang tu medsebojno izigravanih »stvari«, je tako prevajanje-izvajanje, kot ga je razvil Žižek, še prav tako brez pravega smisla. Če namreč ena in druga stran govori isto, če sta istega ranga, čemu tedaj prevajanje-zvajanje? To p ravno kaže, da v konkretnem primeru tako prevajanje-zvajanje sploh ni mogoče, **če hočemo ravnati z mislijo odgovorno**. Danes vemo, da je že zvajanje enega metafizičnega zasnutka na drugega goli manipulativni historicizem izpraznjenja in polaščanja, ki mu do **globljena** razumevanja sploh ni. Tako početje je orodje v službi vesplošnega polaščanja in izčrpavanja duha.

In še zadnja pripomba: če hočemo »premagati« metafiziko, ali si lahko nevede pri nji sposojamo kaj fundamentalnega: Če razumemo govor iz okrožja izvorne ejakulacije, kot človekov simbolni iztrebek ipd., če govorimo o govoru kot simbolnem, o označevalni verigi itd. nismo niti najmanj zapustili tradicionalnega metafizičnega horizonta razumevanja govora kot **izraza-odraza**. Izraz namreč sploh ne more biti, ne da bi bil objektiviran-materializiran v znaku, bodi to glas ali pisava. Tudi živi govor sam je vedno že materializirani izraz, ki ga razumemo kot znak, simbol. In zakaj ne bi smeli gledati izraz v zadnji konsekvenci tudi kot ejakulat, iztrebek (ki prinaša olajšanje, užitek, čeprav ko govor le simbolni nadomestek)? Če torej gledamo le na temeljno karakteristiko psihonalitične določenosti govora, ne da bi želeli presojeti njeno upravičenost in domet, ostaja ta karakteristika brez rezerve v metafizičnem horizontu določanja govora, ki velja že od Aristotelove definicije govora naprej. Tematična ali netematizirana predpostavka razumevanja govora kot jaza-odraza, »ejakulata«, simbolnega, označevalne verige itd. je razumevanje človeka kot enotnosti, enote telesnega in ne-telesnega - animal rationale. Teorija, ki razlaga-zvaja zadnje izvire metafizike, pa si najbrž ne bi smela tebi nič meni nič sposojati takih temeljnih določil iz same metafizike. Ta pomislek zadeva psihoanalizem na vsakem koraku.

Če se nazadnje ozremo nazaj na orisano Žižkovo pot, vidimo, da s slepimi pegami, kakor jih je iz-igral Žižek, pravzaprav ni nič. To pomeni, da po filozofsko-imanentni, edino ustrezni in do filozofskih misli pristno odgovorni poti ni mogoče priti do nastavka, ki bi pomenil nujnost ali tudi le možnost dane psihoanalitične Lacan-Žižkove razlage-prevedbe-zvedbe. Evropska filozofija oz. metafizika (in po nji nošena evropska zgodovinska kultura in civilizacija) kakor tudi nji pripadajoči in nji zavezani korak nazaj v njen temelj, če jo jemljemo odgovorno in primerno rangu njene pomenskosti, ne nudi nastavka orisanemu struktural-psihoanalizizmu. Psihoanalitične razlage-zvedbe se od nje odbijajo, ne da bi se je dotaknile. To pa pomeni, da je struktural-psihoanaliz-

tizem zavrnen v tem pogledu na vnanji, zgodovinsko neodgovoren pristop k evropski filozofiji in pripisuje svojim zvedbam filozofije metafizični oz. filozofski rang lahko le na podlagi že omenjenega neupravičenega preskoka na drugo področje. Zgodovinska neodgovornost struktural-psihoanalitizma se kaže tudi v odsotnosti sleherne možnosti njegove lastne bistveno zgodovinske samoumeteljivke, v azgodovinskosti njegovega postopka. Z vidika psihoanalitizma ne vidimo, zakaj načelno ne bi bilo mogoče npr. Avguštinove misli — te njegove »označevalne površine« — psihoanalitično »razložiti« že v njegovem času.

Kaj je torej pravzaprav **struktural-psihoanalitizem**? Poskusili smo pokazati, da ni niti filozofija oz. metafizika niti nji pripadajoči korak v njen temelj. All je torej **struktural-psihoanalitizem** znanost? O strukturalni psihoanalizi tu ne govorimo. Ker se sam postavlja kot vednost temelja samega temelja metafizike oz. filozofije (in vseh znanosti sploh) in si tako daje absolutno univerzalen značaj, tudi ne more biti znanost v moderni določenosti znanosti. Z našega vidika je struktural-psihoanalitizem samovoljna (in torej neobvezna) obrezmejitve ali univerzalizacija (strukturalne) psihoanalize. Pojme kot analna, oralna, genitalna, incestna razvojna faza, prepoved incesta, edipovstvo, falos, kastracija, spodrivanje ipd. izpostavi lahko le psiho-analiza kot elemente podzavednega ustroja »psihe« (rekli smo objektivnega subjekta, ki ga konstruira). Psihoanalitizem te pojme na podlagi zgolj nekih vnanjih analogij samovoljno dvigne na rang metafizičnih, filozofskih pojmov, še več: daje jim rang temelja samega temelja vse metafizike, filozofije, znanosti, kulture in odpre s tem fiktivno možnost prevedbe-zvedbe-razlage VSEGA. Ker pa je tej »možnosti« podlaga samovolja, za tistega, ki ni take volje, take »razlage« ne morejo biti obvezne. Vprašanje izvira iz smisla struktural-psihoanalitizma kot takega in njegovih eksistencialnih implikacij puščamo tu odprto.

## MANIRA BESEDOVEZJA

Orisali smo celotno Žižkovo miselno pot. Priznati je treba, da je vse prej kot preprosta in po svoje tudi zelo zanimiva, čeprav se nam zdi njena centralna nit nevzdržna.

Kljub temu želim opozoriti na neko posebno maniro Žižkovega pisanja. V mislih imam način medsebojnega kombiniranja, prirejanja, zlepljanja, preračunavanja in izigravanja odlomkov vsakterih različnih misli z vseh mogočih strani, iz celotne evropske tradicije ali tudi vseh mogočih izjav posameznega avtorja, ki se o njem govori. Do eksemplarične jasnosti je ta manira pri Žižku razvita prav v odlomkih, kjer obravnava Heideggerjevo misel (posebno značilno mesto glej v Probl. štev. 115, str. 67—82) Ta manira v isti sapi kopiči skupaj odlomke misli, dele stavkov ali celo posamezne besede iz najrazličnejših Heideggerjevih ravnin vpraševanja, intencij premisleka, korakov na poti mišljenja itd. Vse to premešano med seboj in z vrtni lastnih misli zgublja vse bolj vsak smisel in se spreminja v golo, nerazumljivo, komaj berljivo besedovezje. Ko beremo Heideggerjeve tekste, je njegovo izvajanje jasno, precizno, v svoji nedoločnosti vendarle strogo določeno in smiselno. V Žižkovi »priredbi« pa je tisto, kar naj bi bil Heidegger, komaj berljivo besedje popolnoma obrezmisenih odlomkov od tu in tam ,brez najmanjšega ozira na njihov pomenski kontekst. Odlomki so takorekoč vzeti kot pomeni-po-sebi in zato nesmisli, saj so brez **svojega** konkretnega pomenskega horizonta brez smisla; samo v svojem pomenskem horizontu, ki je v vsakem tekstu svojski, pomenijo, kar pomenijo, in jih lahko razumemo, če jih razumemo. Tako početje je zelo blizu goli manipulaciji; spravljane skupaj in obračunavanje odlomkov iz najrazličnejših ravnin vpraševanja in mišljenja, najrazličnejše tematike temelji na samovolji, ki ji ni do avtorjevih intencij, ampak zasleduje **svoje** smote. Zbuja neubranljiv vtis, kakor da mu ne gre za razumevanje misli drugega, temveč zgolj za njihovo **uporabo**, manipulacijo. Tako ne ravna Žižek le v odnosu do Heideggerja, temveč tudi s strukturalisti in z vsakim, ki ga vključik v **svojo** divjo igro.

Zakaj táko početje ni niti mogoče niti dopustno? Zakaj je to še posebej nemogoče v odnosu do Heideggerjeve misli oz. do poskusa »premaganja metafizike«? Zato, ker je táko početje v bistvu historicistično preračunavanje, ki nujno docela izprazni uporabljene misli v gole formule in se kot táko godi v prostoru danes prevladujoče poplitvene metafizike, kakor se skrajno »razvita« kaže v časopisništvu in sploh v »informacijskih medijih«. Ti morajo skrbeti za dnevno dostavljanje »zgodovine«. In če je Heidegger pokazal prav to, da je historicistično preračunavanje mnenj oz. misli njihovo vse bolj naglo napredujoče praznjenje in da je korak nazaj iz tega ravno dopuščanje mislim, da spregovorijo bistvenije kot so pri samih avtorjih, je historicistično preračuna-

vanje tudi njegovih misli prava »razumevanjska katastrofa«, zares »katastrofalna nevarnost« za filozofa. V samem zamahu »premagovanja metafizike« se jo tako nevede radikalno uveljavlja v njeni povnanjeni manipulativni — današnji — podobi. In Žižkovo sestavljanje miselne (oz. skoraj samo še besedne) hajdegerjanske solate je pravzaprav historicistično preračunavanje v svrhu zvedbe na drugo, pri Žižku na univerzalizirano psihoanalizo. O biti, o niču, o tubiti, o tesnobi, o ne-skritosti, o postavitvi, o jasnini, o dogodju itd., se govori kot o krompirju, slivah, gumbih ipd.; vse to se jemlje iz različnih ravnin premisleka in različnih korakov na poti mišljenja, kot da je to ravnodušno isto. Nazadnje postane res vse isto, namreč enako nesmiselno, izpraznjeno — skratka prazno besedje. Potem, pa seveda ni treba mnogo truda, da se to spraznjeno posodje z razlago-zvedbo na drugo spet napolni s kako novo vsebino. Ne-skritost lahko postane falos ali kar koli, itd., o čemer smo že govorili. Isto velja tudi za vse druge centralne pojme tradicionalne filozofije. Ko razlago-zvedbo končamo, je opravljeno, smo metafiziko in njen korak nazaj v temelj »absolvirali«. In kaj smo storili? To, v kar smo danes najbrž edinole **izzvani**: puščavi pomen-ske izpraznjenosti smo pomagali do še večje veljave, v tem ko smo pomagali zasuti še nekaj izvirov. Morda je to res edino »možno« početje, vendar sam ne želim več pri tem sodelovati, čeprav zelo dobro zaznavam omenjeni izziv in vem, da so tudi te pripombe na Žižkove članke še vse preveč zavezane temu izzivu.

Slavoj Žižek

## ODGOVOR

Priznam, 'bere se kot kriminalka'. In da ne bi zaustavili tega toka, se raje sami vpustimo v stvar.

Po razvlečenem uvodnem razkladanju o pomenu izraza »slepa pega« (ki seveda spregleda njeno temeljno razsežnost: že pri »fiziološkem ustroju očesa« slepa pega ni zgolj »točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo in oko na tem mestu ne zaznava svetlobe«, marveč je predvsem **točka, skozi katero** — prav kot 'slepo'/prazno — **vidimo to, kar vidimo**; ne gre torej zgolj za »nemislivo, neizrekljivo, nevidno«, marveč za ne-vidno, ki odpira/določa samo polje vidnega) preide Urbančič k mojem dojetju »slepe pege« pri Husserlu.

Urbančič razume mojo izstavitev nasprotja-smisla pri Husserlu kot »razcep subjekta na transcendentalni jaz in empirični, mundani jaz. Ker je ... transcendentalni jaz neogibno navezan na to mundano bitje oz. empirični jaz, se iz tega kaže samoprikrita »končnost« transcendentalnega ega samega.« Vse to »v posledici izstopi kot »nasprotje med transcendentalno fenomenološko egologijo (eidetsko psihologijo) in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode«, kot me citira Urbančič — toda pri meni se odlomek glasi: »nasprotje ne med transcendentalno eidetiko in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode itd., marveč med temi rezultati in eidetsko psihologijo (reine Innenpsychologie), ki kljub obratu v »notranjost« in dostopu do »korelacije« ostaja v sferi mudanega«. Urbančič, sicer široko znan po svojih jamranjih, kako da mu drugi falsificirajo citate (prim. njegovi polemiki z Majerjem, Zihelfom), tu sam izvrši potvorbo; potvorbo, ki ima seveda globok 'smisel', tj. ki mi podtakne prav to, kar on hoče najti: da pomeni »nasprotje-smisla« razdor med ontološkim subjektom in empiričnim/mundanim jazom.

Obči argument Urbančiča se glasi takole:

»V zgradbi vednosti kot celoti, v dovršeni transcendentalni deskripciji torej v tem oziru med mundanim in transcendentalnim ni več razlike, **ker je mundano (objektivno) v celoti svojega možnega in dejanskega pomena izpostavljeno kot konstituirano po konstitutivni dejavnosti intersubjektivitete.**«

Torej: razcepa med transcendentalnim in empiričnim jazom ne more biti, ker slednji že pade v polje prvega, tj. je — kot vse mundano — že transcendentalno konstituiran. Berem in se čudim: to naj bi bil 'argument' proti meni, ki v navedenem članku<sup>1</sup> povsem jasno povem **prav isto**: »Ob nasprotju-smisla je treba poudariti predvsem to: iz zgoraj nakazanega jasno sledi, da ne gre za 'razpoko' v še neizpolnjeni subjektiviteti, za njeno omejenost, saj človek kot **mundano bitje že spada v polje transcendentalne subjektivitete**« (str. 80), in **znova** na str. 93: »Pripomnimo še to, da nam prav primerjava nasprotja-smisla pri Marxu in Husserlu s kantovsko dvojico transcendentalnega jaza in nomenalne **psyche** pokaže, da pri prvih dveh ne gre za predhegelovski preosta-

<sup>1</sup> Zapora kaznosti I., Problemi št. 102

nek v sebi še neizpolnjene subjektivitete: medtem ko je pri Kantu **psyche** noumenalna, tj. transcendentna, **Ding an sich**, nakazujoča neizpolnjenost subjektivitete, in ne predmet izkustva, in ta dvojnost še vedno **ireduktibilno** podvojuje dvojnost subjekta in fenomenalnega človeka, pa 'človek' (ontično bitje, paralelno subjektu) kot mundano bitje **že spada v horizont tega subjekta samega**, ima smisel šele iz totalitete zgodovinskega procesa.«

Isto zamenjavo izvede Urbančič ob Marxu:

»Torej navadna razprava o genezi človeka (s svojim abstraktno-neskončnim fizikalnim časom v osnovi) iz nasebne, neodvisne ali abstraktne prirode je pri Marxu mogoča le v abstraktni odtujeni znanosti, ki ne vidi, da je naravoslovje znanost o človeku in narobe. To torej ravno **ni** Marxova avtentična misel, temveč od njega kritizirana abstraktna, odtujena misel.«

To naj bi znova bil 'argument' proti meni, ki pravim v navedenem članku: »V razlikovanju prvotnega in 'drugotnega' človeka pa je **gledišče zgodovine narave ločeno od gledališča zgodovine ljudi**, saj je človek tu opazovan kot nebitven ontični 'del narave', s čimer je porušena vzajemna pogojenost teh zgodovinskih kot »**človeško** bistvo narave in **naravno** bistvo človeka«. »Opazovati človeka kot različnega od narave« pomeni torej tu opazovati ga s stališča odtujene zgodovine, ki »še ni **dejanska** zgodovina človeka kot predpostavljene subjekta«. Kot pri Husserlu ne gre za realno-ontično povzročanje sveta, tako tudi Marxu ne gre za vprašanje, ali je človek nastal iz narave ali ne. Gre za to, da ima vsako »čisto« naravoslovje kot opazovanje narave ne glede na človeka svoj **smisel** šele v zgodovinski totaliteti dejanskega življenjskega procesa, ki je resnična baza vsakega »čistega« spoznavanja ...«, in je zato pač »opazovanje človeka kot nebitvenega 'dela prirode' že zajeto v zgodovinsko totaliteto (kot je pri Husserlu opazovanje človeka kot mundanega bitja že konstituirano po egu).« (str. 83—84).

Poleg tega se mi zdi vprašljiva Urbančičeva interpretacija odlomka iz Nemške ideologije, ki je v tem, da tisti »prvotni, po generatio aequivoca ustvarjeni človek« ni abstraktno-časovno vzeto zgodovinsko posredovanemu človeku predhodni človek, marveč gre za »ontološko početnost«, za **arhe**, nenehno delujoči, ne abstraktno-časovno minuli ontološki temelj / pogoj dejanske produkcije. Predhodnost/prvotnost, za katero tu gre, bi potemtakem bila sama 'predhodnost' ontološkega odnosa/horizonta glede na skozenj dopuščeno ontično.

Toda celotni Marxov stavek se glasi: »Vsekakor prioriteta zunanje narave ostane in vsekakor se vse to ne nanaša na prvotnega, po generatio aequivoca ustvarjenega človeka; toda to razlikovanje je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave.« Drugače povedano: razlikovanje »prvotnega človeka«, po Urbančiču: **ontološkega** odnosa človeka do prirode/bitja kot odnosa subjekta produkcije in potreb do predmetov razpoložljive uporabnosti, ter 'drugotnega' človeka, tj. (po Urbančiču) skozi to ontološko možnost dopuščeno dejanskost človekovega produktivnega oblikovanja predmetnosti, to razlikovanje »je smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave, torej — kot pravi sam Urbančič — s stališča predmarksovskega abstraktnega materializma.

S tem **ne** trdim, da Urbančičeva izstavitve ontološkega odnosa človeka in prirode/bitja na ravni potreb in proizvodnje ni koherentna; trdim zgolj to, da kot raven ontološke »početnosti« ne more figurirati tisti človek, na katerega Marx **tu** misli, ko govori o »prvotnem, po generatio aequivoca porojenem človeku«, marveč da je **ta ontološka raven prav tista, glede na katero je to — na ravni ontičnega zadržujoče se — razlikovanje 'prvotnega' in 'drugotnega' človeka nesmiselno**, kot pravi sam Marx v nadaljevanju.

Ista je stvar ob Heidegru; povzemimo najprej osnovni Urbančičev očitek: »Žizek je torej lahko v Heideggerjevi misli našel njeno slepo pego nasprotja-smisla, namreč domnevni razdor med ontičnim in ontološkim, le na podlagi nedopustne poenostavitve. Če namreč uvidimo, da je neki »razdor« ali »razpor« v bistvu samem, da ta razdor ni kaka pomanjkljivost, temveč tisto najlastnejše bistva, tedaj tega ni mogoče prenesti na razkol med bistvom in dejanskim in še manj na tej podlagi izigrati nekakšno Heideggerjevo slepo pego. Razkol med ontičnim in ontološkim, kakor ga je opisal Žizek, se vsiljuje le, dokler še ne vidimo, da bistvo ogroža-odrešuje samo sebe ...«, dokler razdor/razpor v bitstvanju samega postavlja, v samem — v klasični govorici povedano — 'ontološkem', mešamo s tem, da in kako je samo bitstvanje postavlja kot ontološkega 'bistva'/možnosti' vselej zakrito in ogroženo z 'dejanskim', ontičnim, zgolj tehničnim: »Vendar je govor o **bitstvanju** postavlja eno, govor o samoogrožanju postavlja s tehničnim-postavljenim, ki postavlja

prekriva s svojo instrumentalnostjo, pa nekaj drugega.« In ker jaz to dvoje mešam, točneje: razdor v samem bistvovanju postavlja zvajam na njegovo ogroženost po zgolj tehničnem/postavljenem, lahko seveda pri Heideggru najdem »nasprotje-smisla«, razdor med ontološkimi in ontičnimi, ne da bi sploh dospel v razsežnost tistega, kar Heideggru nastopa kot »nevarnost«.

Toda meni gre prav za v konstelaciji postavlja edinstveno sovisnost tega dvoje: 'Specifičnost' — če naj uporabim to neprimerno besedo — postavlja, njegova razlika od ostalih epohalnih smislov biti, leži prav v tem, da samo njegovo bistvovanje 'neposredno' izziva k temu, da »bi to postavljeno (tehnični poseg) zbrisalo svojo omogočujočo možnost, namreč postavje samo in s tem zbrisalo tudi samo sebe kot postavljeno«, tj. da bi nastopil »ničtrc«. 'Specifična' nevarnost postavlja, ki ga razlikuje od nevarnosti prirode kot take itd., leži prav v tem, da samo postavje bistvuje kot »samoogrožanje... s tehnično postavljenim«.

**Zato** tudi postavje, za razliko od 'predhodnih' epoh, pravzaprav tistim, ki 'stoje znotraj njega', ki so po njem določeni/izzvani, ne dopušča, da bi ga skusili kot takega, na isti ravni, na kateri npr. v Platonovi ali Descartovi misli pride do izraza bitno-zgodovinska določenost njunega 'obdobja'; **zato** s tem, ko skusimo to prekritost (bistvovanja) postavljati s skozenj izzvanim/dopuščanim **kot tako** (prekritost, ki se kaže v instrumentalnem dojetju tehnike, v ideološkem dostavljanju smotrov, ki naj bi jim služila moč razpolaganja itd.), tj. ko skusimo postavje **kot tako** (Heidegger: Einblick in das, was ist), pravzaprav že storimo prvi korak osvoboditve/sprostitve od same uglašeni/izzvanosti po bistvu tehnike.

Drugeče povedano: bistvo se samo-ogroža prav v tem, ko izziva človeka, da bi skozi to postavljeno, tehniko, zbrisalo samo sebe. V **tem** pomenu mi, če govorim o znanstveno-tehničnem posegu v možgane itd., **ne** gre za to, da bi lahko — če naj parafraziram Urbančiča — 'iz področja zgolj tehničnega samega prišlo do odločitve konstelacije ogrožujočega v nevarnosti'; odločitev pač še vedno pripada tistemu bistvujočemu v postavju, ki nas mora izzvati k omenjenim »tehničnim posegom«.

Urbančič mi tu spet podtakne dojetje nasprotja-smisla kot »razdora med ontološkimi in ontičnimi« na isti nesmiselni ravni kot pri Husserlu ali Marxu: Kot da ne vidim, da ne gre za to, da bi tehnično-postavljeno, tj. ontično, ogrožalo postavje/ontološko, marveč da je — ker je pač tehnično-ontično dopuščeno šele po 'ontološkem', tj. ker moramo biti k 'dejanskemu' ontično/tehničnemu razpolaganju vselej že 'ontološko' izzvani, zanj 'uglašeni' — samo 'ontološko', postavje kot bistvujoče, tisto, ki se ogroža, da je potemtakem »razpor« v njem samem.

In spet je stvar ista kot pri Husserlu in Marxu: Tu, kjer Urbančič konča, se moje vprašanje **šele pričinja**: Kako lahko pride do samoogroženosti postavja s — kot pravi sam Urbančič — »tehničnim-postavljenim«, torej **ontičnim**, ki je ja **šele dopuščeno po samem postavju**? Pri tem polti k odgovoru seveda ne iščem na ravni ontičnega/tehničnega, marveč prav v samem bistvu, v **rabi** (der Brauch) samega bistva, ki je — kot pravi Heidegger — tisto bistvu najlastnejše. »Spor« v samem bistvu odpre njegova 'raba', zasnovana v določenem 'manjkanju' (das Fehlen), ki seveda ni nikakršna vnanja pomanjkljivost, marveč — znova — tisto bistvu najlastnejše, najbolj notranje. Zaradi te 'rabe' je samo bistvo izvorno **zgodovinsko**, epohalno, prikrivajoč/razkrivajoče, svoje lastno izostajanje, ne pa zgodovini izvzeta samostojna 'substancā', 'temelj', ki bi se v zgodovini prikrival in razkrival, ki bi pa v zgodovini izvzeti samostojnosti vztrajal v nenačeti polnosti.

Vso 'poanto' da vprašanje **drugi del**, kajti prav od tod je — šele — jasno, da gre za »spor« v samem bistvu, da bi bila — kot pravim sam — izpolnitev nevarnosti »usojena po dogodku kot njegov lastni zabris« (str. 91), ne pa za nesmisel 'razcepa' med ontološkimi in ontičnimi. Šele iz te razsežnosti 'rabe', 'manjkanja' v samem bistvu/dopuščajočem, reku, dobi razsežnost Heidegrov pojem »nevarnosti«, in na tem mestu ima Urbančič s svojo obnovo Heideggra seveda popolnoma prav:

Nevarnost je zgolj v dvoedinosti izpolnitve/odtegnitve ogrožujočega, kot svoboda, odprtost teh možnosti. Svobodo, človeško razsežnost zgubimo tako z izpolnitvijo grozečega-v-nevarnosti kot z njegovo odtegnitvijo; v obeh možnostih je — v kolikor se 'udejanjita' — rezultat isti: »ničtrc«. Zato je edina možnost svobode samo vztrajanje v odprtosti teh možnosti, tj. v nevarnosti. Zato si Heidegrovoga obrata ne smemo predstaviti na klasični eshatološki način, kot obrata iz 'skrajne nevarnosti' k 'absolutni varnosti', tj. če Heidegger govori o 'rešilnem v nevarnosti', ne gre za to, da se skrajna nevarnost preobrne v rešitev-**brez**-nevarnosti; obratno, edina 'rešitev' je prestajanje nevarnosti kot take, vztrajanje v odprtosti njenih možnosti.

Paziti moramo torej, da — kljub navidez istemu polju — Heideggrovih izjav o eshatološkem značaju zgodovine biti itd. ne zamenjamo s klasično-metafizičnim eshatološkim dojetjem zgodovine, kjer gre prav za to, da se sredi absolutne nevarnosti, zgube/razcepa, obrnemo k 'varnosti', zacelimo rane razcepa itd. Lahko bi rekli tudi takole: Pri Heidegru ni mogoče, je nesmiselno govoriti o nekakšni 'sintezi' človeka in biti/'bistva', kjer bi oba premagala 'razcep', zapolnila 'pomanjkanje' itd. — je nesmiselno, ker **si prav skozi to 'manjkanje', 'rabo', vselej že so-pripadata**, ker je bistvo samo v sebi bistveno zgodovinsko, 'zgolj' svoje lastno izostajanje, 'spor s sabo', pot itd.

Se pripomba k »izpolnjenem postavju«, kar naj bi bila strogo vzeto nesmiselna sintagma, ki priča o mojem nerazumevanju Heideggrove misli postavlja kot nevarnosti, ki bitstuje kot nevarnost zgolj v dvoednosti izpolnitve/odtegnitve ogrožujočega in je zato nesmiselno govoriti o »izpolnjenem postavju«.

Če je bitstvovanje postavlja bitstvovanje nevarnosti, je »izpopolnjeno postavje« pač izpolnjena nevarnost, torej s tem — samoobsebiurno — ne več postavje, ne več nevarnost, marveč »ništr«.

Izraz »izpolnjeno postavje« polemtno meri zgolj na izpolnitev tistega ogrožajočega v nevarnosti postavja; da ta izpolnitev ni več samo postavje, ki bitstuje zgolj kot nevarnost, tj. odprtost možnosti, dvoednost izpolnitve/odtegnitve, to sam povem dovolj jasno, ko pravim, da je postavje »bistveno **neizpolnjeno** razpoloženje. Njegova izpolnitev ne bi več bila razpoloženje«. (str. 94).

Če naj torej zaključimo: **znova isti trik**. Urbančič podtakne nesmiselno poenostavitev, da bi se potem lahko razgovoril o samoobsebiurnostih, ki jo 'pobijajo'.

Stvar pa je še bolj **banalna** ob Urbančičevi 'kritiki' moje interpretacije 'klasičnega' strukturalizma; iz razlogov, ki bodo takoj jasni, pričnimo z daljšo samonavedbo:

»Premislek strukturalizma kot znanosti mora narediti korak dalje od izpostavitve nihanja med transcendentalizmom in naturalizmom kot dvema njegovima možnima filozofskima totalizacijama, dvema možnostima najti ontološki status strukture. Predvsem mora izhajati iz **načelne Indiference strukturalizma do teh dveh možnosti**. ... Kaj torej ostane? Sam strukturalist kot subjekt, za katerega se »na nivoju objektivnega vedenja« izpostavijo strukture. Znova bi torej prišli do korelacije subjekta in objekta in vprašali, kateri naravnosti, kakšnemu 'odnosu do sveta' samega strukturalista kot subjekta se razpre uravnano zavestnega »kalejdoskopskega gibanja« po Nezavednem, njegovi brezčasni matrici. Ko bi izpostavili to zgodovinsko določeno naravnost, bi uvideli, da 'ontološka indiferenca' glede statusa Nezavednega ni slučajna, marveč ima **POZITIVNO** vrednost: v nji se kaže imanentna 'tehnološka' naravnost strukturalizma kot metode izpostavljanja **generativnih** matric, ki naredijo razpoložljivo generiranje površinske označevalne verige. 'Ontološko' vprašanje v klasičnem pomenu se **imanentno sploh ne zastavi**, ker mu kot 'generativni' znanosti gre izvirno za možnost razpolaganja. V tej »izključitvi subjekta« se kaže vsa dvoznačnost strukturalizma: Z njo skuša priti do 'objektivnega reda' označevalca, ki pogojuje subjekt, toda ker ne premisli načina vezanosti subjekta na označevalno verigo, mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje in tako »izključena« lahko paradoksalno **v samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika, tako kot se v prirodni znanosti z izpostavitvijo 'objektivnih' zakonitosti subjektu odpre razpolaganje s prirodnimi pojavi.« (Temna stran meseca I., str. 99/100)

Tu je zelo zanimiva Urbančičeva lažna identifikacija, ki bi se ji lahko ob količkaj pozornem branju izognil: Subjekta, o katerem je govora v tem odlomku, Urbančič — kot sledi povsem jasno iz njegovega spisa, npr. »Najprej želim opozoriti na svojskost tako imenovane »drame subjekta«, v kateri da izkusi subjekt v besedi manko svoje biti. Kateri subjekt je tu pravzaprav mišljen? Žižek pravi **»sam strukturalist kot subjekt«**. — vzame kot tistega subjekta, ki ga izstavi Lacan kot subjekta označevalca, »strukture«, tj. »korelacijo subjekta in objekta«, do katere »bi torej znova prišli«, vzame kot odgovor na Lacanovo vprašanje o subjektu nezavednega.

Ta lažna identifikacija — ki priča o neverjetno površnem branju — pa je seveda nujna opora očitka, da sem »prehitro in ne-premišljeno obupal nad evropsko transcendentalno filozofijo in njeno možnostjo utemeljitve strukture oz. strukturalistično izpostavljenega **nezavednega** kot subjekt-določujočega«, oziroma da sem se prehitro obrnil k »**tretji poti**, ko je (tj. sem) 'dognal', da naturalistična in transcendentalistična ne peljeta nikamor«, pri čemer je ta »tretja pot« seveda Lacan.

Kaj je torej v tem odlomku nakazana pozicija subjekta glede na strukturo, ki »ostane zunaj nje in ... od zunaj obvladuje, razpolaga z generira-

njem jezika«? Nikakor ne — kot misli Urbančič — faktični, na višji ravni: objektivni subjekt, marveč prav tisti subjekt, ki pomeni stvari sami, objektu izvzeto »oazo uma«, ki jo — kot je samooobsebi-umevno — spregleda strukturalizem, v kolikor ostane na ravni pozitivne znanosti, ki je do svojega objekta v 'objektivni' distanci. »Sam strukturalist kot subjekt« tu — kot je torej popolnoma jasno — ni mišljen niti kot faktični subjekt, niti — kar je Urbančiču isto — kot pri Lacanu tematizirani subjekt, marveč kot subjekt tehničnega razpolaganja v strogem pomenu. Vendar — mar ni to povratek k transcendentalni poziciji? Zakaj ta subjekt, ki je kot »oaza uma« predpostavljena/spregledana opora pozitivne znanosti, ni preprosto transcendentalni subjekt?

Zakaj kljub temu, da znova pridem do subjekta, govorim o nezadostnosti **transcendentalne** opore strukture? Odgovor se skriva v stavku, ki ga navede sam Urbančič: zato, ker bi »kakršnakoli izpostavitve **transcendentalne** opore strukturi pomenila omejitve brezmejne (samo-)razpoložljivosti, ki zaznamuje prav izpolnitev transcendentalne subjektivitete, izpolnitev v samoizbrisu, njen kraj kot njen konec«. Urbančič najprej pove, da je sama sintagma »brezmejna (samo-)razpoložljivost« »kratko-malo napačna«, kajti »(samo-)razpoložljivost (ta možnost), če naj se aktualizira v (samo-)razpolaganje, mora **nujno** biti **omejena**«; tako si npr. že subjekt v nemškem klasičnem idealizmu nujno zoperstavi omejujoči-ga objekt, tako si pri Nietzscheju volja do moči nujno postavlja ovi-re itd. Toda jaz ne govorim o (aktualnem) brezmejnem (samo-)razpolaganju, marveč o možnosti brezmejne (samo-)razpoložljivosti, ki je v svoji 'aktualizaciji' seveda vselej omejena, brez česar bi bila »ništrc«. Zakaj torej sploh govoriti o brezmejnosti? Kot da ni iz konteksta razvidno, da gre za možnost brezmejne (samo-)razpoložljivosti **v nasprotju s predhodno obliko subjektivitete, kjer je področje tehničnega razpolaganja in gospodovanja še omejeno v sami bistveni možnosti, ne zgolj v 'aktualizaciji'** (npr. pri Leibnizu, kjer področje mehanske vzročnosti, tj. tehničnega razpolaganja, še zaobsega/utemeljuje/omejuje področje smotrov; pri Kantu, kjer fenomenalno polje aplikativnosti transcendentalnih kategorij še omejuje/utemeljuje noumenalno carstvo umnih smotrov itd.). Zakaj potemtaka ta korelacija subjekta in objekta, do katere znova pridemo, ni na ravni **transcendentalne** subjektivnosti? Preprosto zato, ker — kot bi Urbančič lahko razbral s **količčaj pozornim branjem** — uporabljam izraz »transcendentalni subjekt« v ožjem, strogem pomenu **miselnega** subjekta (Kant, Husserl), kamor ne spada več post-heglovski subjekt, niti Marxov subjekt proizvodnje, niti Nietzschejev subjekt volje do moči, niti subjekt tehničnega razpolaganja. Drugače povedano, transcendentalni subjekt je **subjekt, utemeljen v lastnem aktu samorefleksije**, česar pač ne moremo več trditi niti za Marxovega subjekta niti za subjekta tehničnega razpolaganja.<sup>2</sup>

Tako pridemo do temeljnega Urbančičevega očitka 'psihooanalitizma': Subjekt psihooanalitičnega raziskovanja je nujno »rezultat znanstvenega opazovanja-od-zunaj«, torej »objektivni subjekt«, tj. subjekt, ki ni zase, marveč katerega tematizacija predpostavlja stvari sami izvzeto, vnanjo pozicijo **nosilca** te tematizacije. Filozofska refleksija mora torej strogo ločiti med tem »objektivnim subjektom« kot predmetom psihooanalize, in nosilcem same psihooanalitične raziskave — ta dva ne moreta sovpasti, in njuno razliko je zaslučil že sam Freud, vtem ko govori o »oazi uma«, ki jo mora predpostaviti, ki pa je ne more iz svojega polja utemeljiti psihooanalitično raziskovanje. Toda jaz zapadem 'psihooanalitizmu' prav v tem, ko »objektivnega subjekta«, ki je edini lahko predmet psihooanalize, ideološko univerzaliziram v ključ za razlago celotne zgodovine in filozofije Zahoda itd.

Že takoj nas mora presenetiti dejstvo, da ta očitek — ki seveda sploh ni drugega kot izstavitve najbolj rudimentarnega in za poznavalca samoobsebi-umevnega razmerja posebne znanosti do njene filozofske utemeljitve, tj. izstavitve dejstva, da — v kolikor se gibljemo na ravni znanstvenega opazovanja-od-zunaj — nujno spregledamo našo lastno pozicijo **nosilca** tega opazovanja — že sam podam 'klasičnemu strukturalizmu', ki »skuša priti do 'objektivnega reda' označevalca, ki pogojuje subjekt«, ki pa »mu zavest preprosto ostane **zunaj** nje (označevalne verige) in kot tako »izključena« paradoksalno **v samem strukturalizmu** od zunaj obvladuje, razpolaga z generiranjem jezika«, ki torej — kot bi rekel Urbančič — nereflektirano predpostavi lastno pozicijo kot svojemu objektu izvzeto »oazo uma«.

Toda: Mar iz tega preprosto ne sledi, da je moje izvzetje Lacanove misli 'objektivističnemu', pozitivno-znanstvenemu strukturalizmu prekratko mišljeno?

<sup>2</sup> Tako je že Schellingu, ki prvi (če ne upoštevamo Leibniza) vpelje objektivno/nezavedno določenost subjekta, **transcendentalna** filozofija **omejena** na-zgolj en pol celotnega sistema identitetne filozofije, ki ga — kot je obče znano — z druge strani podvojuje filozofija narave.

Mar Urbančič ne oriše dovolj na široko temeljnih postavk neke »Lacan-Zižkove teorije«, mar ne govori dovolj na široko o odnosu realnega subjekta želje do označevalne površine, o subjektovi samokastriranosti v govorici, ki prinaša zgolj simbolne nadomestke, sublimacije v nji zgubljenega realnega objekta želje, falosa/telesa? Prav tu Urbančič žal potolče vse rekorde v metanju na kup »krompirja, sliv, gumbov ...«; navedimo zgolj nekaj 'cvetk' iz te edinstene godlje, ki bržkone pretendira 'hermenevtično strogo interpretativno izpostavitve' polja te čudne »Lacan-Zižkove teorije«: Tako »imamo v celotni označevalni površini procesa izjavljanja nasploh ... pred seboj podvojitve subjekta in **izpodrivanje** realnega subjekta izjavljanja«, tako »vsa ta (evropska — S. Z.) kultura izhaja iz samokastracije in je nenehna samokastracija (samopotlačevanje) realnega subjekta, obljubljanje/spodrivanje užitka, telesa, falosa... Manko realnega subjekta (telesa, užitka, falosa) in manko stvari same v vsej označevalni površini (= dosedanji misli, kulturi Evrope) ...«, tako beremo hajdegerjansko »kratenje« »psihoanalitično simptomatološko: to kratače v kratenju izhaja iz konflikta **jaza z Onim** (z Željo, s falosom) kot rezultat fiksacije želje (libida) samo na njeno sublimacijo (kulturo, govor). Sublimirani jaz uskrati Željo, užitek falosa, nadomeščajoč ga samo s sublimiranim falosom, ne more pa ga uničiti.«, tako »tesnoba ni sedaj drugača kot nenadno in neobvladano vdiranje spodrinjenega in potlačenežnega užitka falosa, telesa v — poslušajte, poslušajte! — v vsakdanjost površinskega simbolnega jaza, tj. metafizično ... določeni vsakdan »samokreacije« tega zgolj simbolnega ,brez-bitnega subjekta ...«. Tako je »ves človeški govor kot simbolna označevalna površina ... zagledan tu v okrožju izvornega ejakulata, izvržka, iztrebka (iztrebljanja-z-užitkom), vendar že kot potlačitev tega izvornega užitka iztrebljanja. ... Govor je le simbolični nadomestek in nikoli izpolnjena obljuba tega užitka in obenem njegovo spodrinjanje, uničenje realnega objekta.« itd. itd. itd.

Ali je treba reči, da so to ne 'nedopustne poenostavitve', marveč preprosto **popolni nesmisli?**

Ze neposredno lahko bralec, ki je še tako površno prebral tako moje obravnane članke kot Urbančičev članek, opazi, da si je **ključne** pojme svoje 'strogo hermenevtične' obnove »Lacan-Zižkove teorije« Urbančič **preprosto izmislil**: »označevalna površina«, »samokastracija«, »realni subjekt (telesa, užitka, falosa) nasproti »površinskemu simbolnemu jazu«, »okrožje izvornega ejakulata« (?), »sublimirani jaz« in »sublimirani falos« itd. itd., vseh teh besednih zvez ne le da pri meni **nikjer** ni najti, marveč kažejo na popolno nerazumevanje tega, za kar Lacanu gre: »označevalna površina« je znotraj polja Lacanove misli isto kot 'leseno železo', nesmiseln sofizem, ker označevalec **nikoli** ni »površina«, marveč prav tisto **potlačeno**; govoriti o »samokastraciji« je znotraj polja Lacanove misli nesmisel, ker kot instanca simbolne kastracije nastopa Ime-Očeta, nosilec D drugega/Simbolnega, ne pa sam subjekt; zoperstavitev »realnega subjekta (telesa, užitka, falosa)« in »površinskega simbolnega jaza« je popoln nesmisel, ker česa takega kot »realni subjekt« pri Lacanu **sploh ni**: »površinski simbolni jaz« je vnovič prazen sofizem tipa 'leseno železo', kajti razcep **ne** poteka med »realnim subjektom« in »površinskim simbolnim jazom«, marveč prav med **simbolnim** subjektom in **imaginarnim** (v Lacanovem pomenu) jazom, med subjektom **označevalca** in subjektom **označenca**, pri čemer je tisto pra-potlačeno sam subjekt izjavljanja v pomenu subjekta Simbolnega, označevalca, ne pa »realni subjekt«; do »ejakulata« se je pač Urbančič dokopal po preprostem preskoku: pri »iztrebljanju« gre 'nekaj ven', govora je o falosu, če to dvoje združimo, pridemo do tistega, kar gre iz falosa 'ven'; govoriti o »sublimaciji« je znotraj polja Lacanove misli **nemogoče** — ker manjka prav tisto realna/naravna/nagonska podloga, ki naj se jo 'sublimira'.<sup>3</sup>

Urbančič lahko govori o »realnem subjektu želje«, »realnem užitku falosa«, »realnem telesu«, ki jih potlači »označevalna površina«, »površinski simbolni jaz« itd., le iz nedopustnega spregledanja temeljne razlike med **Realnim** (le réel), ki je s Simbolnim »nemogoče«, in **realnostjo** (la realite), ki jo odpre šele govorica, tj. nastop Simbolnega. Medtem ko je 'realnost' pač v jedru isto kot polje 'mundanega', znotrajsvetnega, pa je Reelno tisto »nemogoče«, nikoli dano, — kot bi rekel Urbančič — »ništrc« (ali, če naj uporabimo izraz T. Hribarja, razvit v njegovih zadnjih spisih: »nični nič«).

Če bi že hoteli siloma uporabiti Urbančičevo terminologijo, bi tedaj morali reči prav **obratno**: »realni subjekt« je tisti, ki je »površinski« (Lacan: »imaginarni«), ki je potlačitev simbolnega subjekta. In 'povratak potlačenežnega' ni

<sup>3</sup> Da se izogmem nesporazumu, moram poudariti, da seveda besede same po sebi ničesar ne dokazujejo: Urbančič bi me lahko tudi 'dobesedno' povzel, pa bi ostal stvari vnani, lahko bi si vse besede 'izmislil', pa bi stvar zadel. Gre torej zgolj za zgrešitev/potvorbo **samega polja**, ki ga nakazujejo ti besedni premiki.



»vdiranje spodrinjenega in potlačeneega realnega užitka falosa, telesa v vsakdanjost površinskega simbolnega jaza«, marveč **obratno** vdiranje učinkov, v katerih je re-prezentiran subjekt Simbolnega, označevalca, tj. vdiranje učinkov Simbolnega v njegovi 'autonomiji', v 'vsakdanjost' 'realnega' telesa, jaza itd.<sup>4</sup>

Zato se seveda ne smemo začuditi, če Urbančič pomeša »proces izjave« in »proces izjavljanja«, tj. če vzame »proces izjave nasploh« za isto kot »celotno označevalno površino procesa izjavljanja nasploh«: le tako lahko govori o označevalcu kot »označevalni površini«. S tem namreč spregleda temeljno razlikovanje, na katerem je zgrajen **celoten** Lacanov miselni sklop; kar on pravzaprav stori, ni toliko »pomešanje« kot **zvedba** »procesa izjavljanja« na »proces izjave«, edinole ob katerem res lahko govorimo o »površini«. Seveda gre s tem v zgubo samo jedro Lacanove misli, kajti označevalec/nezavedno je prav »proces izjavljanja« v svoji nezvedljivi razsrediščenosti glede na »proces izjave«, razlika **proces izjavljanja / proces izjave** v jedru sovpade z razliko **označevalec / znak**. Ob tej zvedbi Simbolnega na »označevalno površino« nam seveda kot tisto »potlačeno« preostane zgolj »realni subjekt«, »teflo« itd., tako smo res spet na ravni znaka.<sup>5</sup>

To navajanje Urbančičevih 'nesporazumov' je zaradi očitne nesmiselnosti njegove obnove Lacana že kar mučen posel; drugače povedano, Urbančič tu v popolnoma preprostem in vsakdanjem pomenu **blefira**: vse govorjenje o 'ničevem' zgolj površinskem jazu', o 'okrožju izvirnega ejakulata' itd. ima v svoji nesmiselnosti zgolj ta smisel, da vnaprejšnjo, apriorno shemo 'dojetja' Lacanove misli 'zapolni z materijo' ter tako ustvari videz, da se 'res' govori o tej stvari; kot tako je pač edinstvena priča Urbančičeve temeljne **popolne indiferentnosti** do tega, o čemer naj bi bilo govora. S tem je Urbančič presegel vse nesmisle, doslej pri nas napisane o »strukturalizmu«, in dosegel vrh, primerljiv edinole z načinom, kako so v znamenitih diamatskih 'kritikah' za časa stalizma (pri Rozentalu, Judinu, Mitinu itd.) 'prezentirani' meščanski filozofi.

S tem bi seveda lahko še nadaljevali, toda da se ne bi izgubili v narcisoidnem naslajanju nad tem, 'kaj vse je Urbančič narobe razumel', velja opozoriti na dvoje:

1. Na popoln razcep med temi orisi »Lacan-Zižkove teorije«, ki predstavljajo — merjeni glede na lastno polje Lacanove misli — (z Urbančičevimi besedami) »golo, nerazumljivo, komaj berljivo besedovezje«, in njegovimi miselnimi trditvami, v kolikor neposredno ne zadevajo polja Lacanove misli; slednje (npr. izpeljave o »objektivnem subjektu«, ne-filozofskem statusu psihoanalize, vlogi intersubjektivnosti pri Husserlu itd.) imajo v svojem lastnem polju nedvomno svojo koherenco, so pravzaprav za poznavalca samoobseblumevnosti.

2. Na dejstvo, da so Urbančičeve trditve o »Lacan-Zižkovi teoriji« sicer — merjeno glede na Lacanovi misli lastno polje — prazni nesmisli, da pa — v kolikor jih beremo v abstrakciji od tega polja — nedvomno orišejo **neko** teorijo, ki je v sebi smiselna. In bistveno vprašanje je, **katera** je ta teorija in **kakšno** je njeno razmerje do prave Lacanove teorije.<sup>6</sup>

Kar Urbančič prodaja kot »Lacan-Zižkovo teorijo«, ni drugega kot poenostavljena<sup>7</sup> verzija tradicionalne psihoanalitične 'antropologije', kjer gre za konflikt med Onim (pedsimbolnimi/predkulturnimi 'nagoni') in Jazom, Egom (instanco kulture, sublimacije, jezika itd.).

<sup>4</sup> Seveda pa tu ne gre za preprosto 'obrnitev', marveč je s Simbolnim, označevalcem itd. mišljeno pač nekaj temeljno drugega od običajnega pomena teh besed.

<sup>5</sup> Da se izognemo terminološkemu nesporazumu: tisto, kar Urbančič — po Schellingu — imenuje »akt izjavljanja«, v katerem edinole obstoji transcendentalni subjekt samorefleksije, je — povedano v Lacanovih terminih — seveda »proces izjave«.

<sup>6</sup> Urbančičev 'povzetek' Lacana ostane strogo vzeto nesmisel edinole v toliko, v kolikor uporablja tudi — nekatere od Lacana vnanje pobrane — besede, ki v lastnem polju tistega, kar on imenuje »Lacan-Zižkova teorija«, pravzaprav nimajo kaj za iskati, in bi se stvar pač dalo bolje povedati v tradicionalni psihoanalitični terminologiji.

<sup>7</sup> Banalizirana — kajti Urbančič npr. piše: »Sublimirani jaz uskrati željo, užitek falosa, nadomeščajoč ga samo s sublimiranim falosom, ne more pa ga uničiti.« Kot da je (v katerikoli, **tudi** tradicionalni psihoanalitični teoriji) jaz tisti, ki »uskrati«, tj. instanca Prepovedi/Potlačitve!

Tipična, značilna je zato Urbančičeva 'obnova': »S simbolnim se realni objekt želje uniči, želja potencira, užitek pa vselej **manjka**. Simbolno torej uniči realni objekt užitka ... je **nadomestek** obljubljenega ...»; tako smo seveda na banalni ravni 'sublimacije': kultura s simbolizacijo odtegne želji njen pravi/realni objekt, nadomeščajoč ga s simboličnimi sublimacijami itd. Pri Lacanu pa (kot — mimogrede povedano — jasno sledi že iz odlomka, ki ga Urbančič citira neposredno za zgoraj navedenima stavkoma) 'pravi objekt želje' **ni** »realni objekt«, četudi vselej odtegnjen, tj. s simbolizacijo zgubljen/nadomeščen, marveč »objekt **a**« (v zadnjih delih »abjet«, ne več »objet«, tj. »odmet«, ne več »predmet«), paradoksalni 'objekt', ki je zgolj lastni nedostatek in katerega pomen je falos, ki še zdaleč ni »realni subjekt, telo« itd., marveč prav 'čista' razlika / 'čisti' **označevalec**. Ni Simbolno »nadomestek« nedosegljivega, zgolj obljubljenega »realnega objekta želje«, marveč takorekoč **svoj lastni nadomestek**, nadomestek falosa kot nemogočega/čistega, zato vselej prikritega **označevalca**, ne pa falosa kot »realnega subjekta (telesa, užitka ...«.

Vselej znova, ob vsakem poglavju njegovega spisa, ob kritiki moje izstavitve slepe pege pri Husserlu in Marxu, ob problemu 'klasičnega' strukturalizma, ob Heideggru, ob kritiki 'struktural-psihoanalitizma', nahajamo torej isti postopek, razpade Urbančičeva dejavnost na dvoje: na eni strani razvlečeno razvijanje filozofskih **samoumevnosti** (o odnosu filozofije do posebnih znanosti, o vlogi intersubjektivnosti pri Husserlu itd. itd.), ki so kot take v svojem lastnem polju seveda neproblematične, na drugi strani najbolj groba, — če naj uporabim Urbančičev izraz — 'hermenevitično solipsistična' **zvedba** tematike mojih tekstov na raven, na kateri seveda lahko izpričamo njeno nevzdržnost z onimi samoumevnosti; zvedba, katere **površinski** učinki segajo od najbolj nesmiselnih nerazumevanj, tj. nerazumevanj, ki jih lahko povzročijo zgolj skrajno 'solipsistično' branje, tja do izmišljanj nesmiselnih terminov in potvarjanj citatov.<sup>7a</sup>

<sup>7a</sup> Lahko bi seveda — poleg navedenih Urbančičevih 'argumentov' — sestavili cel seznam njegovim 'prijemov', npr.:

1. Široko razvijanje občeznanih filozofskih postavk (o odnosu filozofije do posebne znanosti, o vlogi nezavednega pri Schellingu itd.), kjer seveda stvari izpadejo, kot da me je o tem treba šele poučiti; skrajni primer je razvitje vloge intersubjektivnosti za konstitucijo objektivnega sveta pri Husserlu: Samo ob sebi umevno, da je šele transcendentalna intersubjektivnost konstituens objektivnega sveta, toda Urbančič upraviči svoje razvitje te vloge s tem, da mi podtakne trditev, da transcendentalni subjekt ne more nastopiti kot konstituens celotnega objektivnega sveta, od koder naj bi jaz sklepal na njegovo zavezanost ontični/empirični ravni. Do komičnega absurda pa je privedena ta metoda, ko se Urbančič spušča v nekaj imaginarni dialog z mano in konstruira moje možne očitke, npr. »Na tem mestu mi Žižek lahko ugovarja, da je navsezadnje tudi Heideggerjev korak v temelj metafizike neka **vednost**, katere princip bi potemtakem tičal v transcendentalnem subjektu ...« itd., čemur seveda sledi razlaga v petih točkah, zakaj Heideggerjev korak nazaj v temelj metafizike, v tem ko se ne giblje več na metafizični ravni transcendentalne subjektivnosti, tudi ni njena vnanja razlaga/zvedba. Kot da jaz kjerkoli to trdim ali bi (iz svoje pozicije) lahko trdil!

2. Stalna uporaba — namesto zavržke — besede »iztrebljanje«, besede, ki je pri meni ne le nikjer ni najti, marveč ki tudi po sami 'vsebini' nima mesta, je nesmiselna: pač zato, da bi se že neposredno videlo, kako absurda je ta misel, ki 'psihoanalitično simptomatološko' zvjaja tisto 'najvišje' v človeku, govorico: na sranje.

3. Kar je že neposredno 'stilsko' najbolj mučna stvar pri Urbančiču, pa je prisiljeno 'hermenevitični' značaj njegovega postopka: povsod oponaša razumevanjsko 'odprtost', ki ji gre za to, da bi — izven vsake vnanje 'zainteresiranosti' — pustila temu, kar je za razumeti, da se pojavi v svojem lastnem polju. Mučna zato, ker je ta 'odprtost' seveda zgolj maska še kako močnega hermenevitičnega 'solipsizma' — in do kako smešnih rezultatov, ki najbolje razgaljajo njen lažni značaj, pripelje ta 'odprtost', vidimo po tem, da izstavlja 'erotnost' tam, kjer je **ni**: tako npr. obstoji med mojim člankom Zapora kaznosti in trojico Temna stran meseca prelom (empirično: ko sem pisal Zaporo kaznosti, v jedru sploh še nisem poznal Lacana!), tako Urbančič sploh ne izstavi, da obstoji med Lacanom in Kristevo **popolnoma premena polja**, da se jaz na koncu **distanciram** od Lacana in je že zato govoriti o »Lacan-Žižkovih teorijah« nesmisel, tako je sinonimna uporaba izrazov »zapora kaznosti«, »slepa pega« in »nasprotje-smisla« **nemogoča** itd. Na možen ugovor, da gre Urbančiču prav za temeljno enotnost mojih spisov, za enotnost samega polja, ne za specifične 'razprtije' znotraj njih polja, moramo odgovoriti, da ta 'enotnost' bržkone res obstoji, da pa je gotovo eno: da **ne** obstoji na ravni, na kateri Urbančič stvari preprosto **pomeša**.

Po takšni zvedbi seveda Urbančiču ostanejo nerazumljivi 'presežki', ki jih nato — po dobri stari maniri 'hermenevtičnih solipsistov' —, namesto da bi mu postala sporna njegova lastna zvedba, podtakne meni kot tisto 'čudno': »Razen tega ostane še »čudno« vprašanje, kaj je pravzaprav mišljeno z »bitjo«, ko se tu govori o »manjku biti subjekta.« / »Pri tem je njegov odnos do npr. Heideggerjevega koraka nazaj vseskozi čudno dvotiren.«

Tako pridemo do resnične 'temne strani meseca' pri Urbančiču: do neverjetnega sklopa potvorb, lažnih poistovetenj, spregledanj itd., in ta sklop hermenevtičnega nasilja, ta »popolna slepota za svet, po katerem on tu lomasti«, če naj uporabimo Urbančičeve lastne besede (namenjene Adornu), ta sklop je tisti, ki vzdržuje njegovo 'vidno', svetlo stran, navidezno umirjeno hermenevtično odprtost, dopušcanje Drugega itd.

Kot tipičen primer Urbančičevega postopka si oglejmo predzadnji odstavek s konca poglavja o »slepi pegi pri Heideggru« (od »Doslje opisana ...« do »... neupravičen.«): Najprej zremo, da jaz nahajam kot »slepo pego« Heideggra »izriv telesa«, nato sledi kritika: o izrivu telesa je mogoče govoriti zgolj v polju razlike telesno/netelesno, torej polju metafizike, zunaj te razlike »telo kot telo sploh ne izstopi, ne more postati tema«, ker pa Heidegger — kot dopuščam tudi jaz — prebije polje metafizike v njeno bistvo, pač ne moremo govoriti o »izrivu telesa«. Kar tu najprej pade v oči, je popolna vnanost tega postopka: Urbančič sploh ne pove, v čem vidim »izriv telesa« pri Heideggru, to frazo vzame — če naj uporabim njegove lastne besede — kot »pomen-po-sebi ... brez svojega konkretnega pomenskega horizonta«, tj. neposredno — brez konkretne interpretacije — preskoči na obče vprašanje metafizične razlike telesno/netelesno.<sup>8</sup>

Ali, morda še lepši primer postopka, v katerem so odlomki »vzeti kot pomeni-po-sebi in zato nesmisli, saj so brez svojega konkretnega pomenskega horizonta brez smisla; samo v svojem pomenskem horizontu, ki je v vsakem tekstu svojski, pomenijo, kar pomenijo, in jih lahko razumemo, če jih razumemo«; vzemimo celoten predzadnji odstavek poglavja Razsvetlitev temne strani meseca (od »In še zadnja ...« do »na vsakem koraku.«). Očitek je v tem, da — tudi če abstrahiramo od spornosti filozofskega dometa dojetja gogorice na ravni »zavržka«, »ejakulata«, »označevalne verige« — le-to »brez rezerve« ostane v polju Aristotelove definicije govora kot znaka, da si torej pojmovanje, ki trdi, da je preselilo celoto metafizike, pač od nje ne bi smelo sposesojati temeljnih pojmov in sklopov.

Zelo preprost postopek! Tako bi lahko npr. mimogrede opravili s Heidegrom: Mar Heidegger ne govori o tem, da »zven tišine«, njegova *Gestimmtheit* (usodni/usojeni zasutek smisla biti) »rabi smrtno govorjenje in njegovo poznavanje«, ki se explicito veže na »fenomen telesa«? Mar potemtakem tudi tu ne gre za telesni, »materializirani izraz«, ki ga »rabi« sam »smisel«? Mar ne ostanemo znotraj metafizične razlike telesno/netelesno? itd. itd. Seveda je ta postopek čistil nesmisel, toda isto stori Urbančič: »Tematična ali netematizirana predpostavka razumevanja govora kot izraza/odraza, »ejakulata«, simbolnega, označevalne verige itd. je razumevanje človeka kot enotnosti, enote telesnega in ne-telesnega, animal rationale.« Toda ta zenačitev izraz-odraz = simbolno = iztrebek (tj. zavržek) itd. vsebuje dvojno nedopustno zmedo: 1. ob izrazih »ejakulat«, »iztrebek« postopa pač po vnanji analogiji, tj. »ejakulat«, »iztrebek«, mar povsod tu ne gre za povnanjenje/materializacijo/objektivacijo, mar se povsod nekaj 'notranjega' ne povnanji/materializira v obliki ejakulata, iztrebka? Mar torej ne gre še vedno — v temeljnem ustroju — za »materializirani izraz«? 2. ob izrazih »simbolno«, »označevalna veriga« itd. gre pač za temeljne besede metafizičnega dojetja govornice. Tako smo vnovič 'opravili' s stvarjo, ne da bi nam bilo sploh treba tematizirati temeljni domet, pomensko polje tega, kar pri Lacanu nastopa kot »označevalec«, »Simbolno«.

Kajti — kot mora dobro vedeti sam Urbančič s svojim poznavanjem hermenevtike — besede nikoli nimajo pomena-po-sebi, iz uporabe besed »Simbolno« itd. prav tako malo sledi odločitev o metafizičnem značaju miselnega sklopa, kot npr. iz Heideggrove uporabe besede »bistvo« (npr. »bistvo metafizike«) odločitev o metafizičnem značaju njegove misli. Tako kot skuša Heidegger — ker pač ve, da metafizika ni v besedah kot takih, marveč v polju, ki jih nosi — nekatere besede, ki sicer nastopajo kot ključne besede metafi-

<sup>8</sup> Poleg tega je njegova trditev, da zunaj metafizične razlike telesno/netelesno »telo kot telo ... ne more postati tema«, zelo sporna. Sam Heidegger npr. pravi: »Fenomen telesa je najtežji problem. Semkaj spada tudi ustrezno dojetje zvena govornice ...« (Heraklit); tu je že a priori — brez tematizacije miselnega horizonta teh stavkov — jasno, da Heidegger telesa ne misli znotraj metafizične razlike telesno/netelesno.

zike, privedi do tega, da bi spregovorile zunaj tega polja (npr. **bistvo**), skuša tudi Lacan ob besedah »označevalec« idr. sprostiti nekaj v celotni metafizični misli govornice kot **znaka**, izraza/odraza itd., spregledanega.

Jedro stvari je torej v tem, da — navidez paradoksalno povedano — 'Urbančič ne bi imel prav, tudi če bi imel prav': ker sploh ne pride do polja, v katerem bi se odločilo o 'pravilnosti' ali 'nepravilnosti'. Tudi če bi njegove trditve dobesedno vzeto 'držale' (če bi lakanovski subjekt 'res' ostal objektivni subjekt), pa to pri Urbančiču ni razvito, ostanejo to gole trditve.

Skratka, to, kar Urbančič pove o Lacanu, je — kot bi rekel on sam — **popolnoma nezavezujoče**.

Zato se seveda ne smemo začuditi, če Urbančič pri meni najde »maniro«, ki »v isti sapi kopiči skupaj odlomke misli, dele stavkov ali celo posamezne besede iz najrazličnejših Heideggerjevih ravnin spraševanja«, če se mu dalje kaže, da to »spravljanje skupaj in obračunavanje odlomkov iz najrazličnejših ravnin vpraševanja in mišljenja, najrazličnejše tematike temelji na samovolji, ki ji ni do avtorjevih intencij, ampak zasleduje **svoje** smotre«, skratka, če nahaja »historicistično preračunavanje«, vnanje-manipulativno zvajanje na vnaprej dano polje, ki je slepo za lastno vsebino obravnavanega avtorja; v tem moramo pač videti izpričevanje dejstva, da je **on sam** tisti, ki je do prave problematike Lacana, Derridaja itd. v **popolnoma vnanjem** odnosu, ki jo lahko razume zgolj iz vnaprejšnje zvedbe na klasično problematiko odnosa filozofsko-transcendentalne utemeljitve posebnih znanosti itd.: če mu namreč manjka sleherni dojetje prave problematike Lacana itd., potem pač ni čudno, če se mu stvari kažejo kot »komaj berljivo besedje popolnoma obrezsmiselnih odlomkov od tu in tam, brez najmanjšega ozira na njihov pomenski kontekst«.

Potem ko govori o falosu, simbolni kastraciji itd. »kot o krompirju, slivah, gumbih ipd.«, tj. iz popolne vnanjosti polju Lacanove misli, ki šele podeli tem pojmom njih lastno razsežnost, se seveda ne smemo začuditi, če se mu zazdi, da ga »ta (moja) »metoda« kar sama vabi v še nadaljnjo zvajanje-prevajanje«, da »nas nič ne ovira«, da ne bi Gegend zvedli/prevedli na vaginalno območje, itd. itd. — serija enačb, ki jih Urbančič tu postavi, nam predvsem pove marsikaj o tem, kaj si Urbančič predstavlja kot »psihanalitično simptomatološko branje«: enostavno nahajanje »psihanalitičnih ekvivalentov«, tj. prav samo to »zvajanje-prevajanje«; stvar torej, ki (kot je jasno še tako površinskemu poznavalcu »strukturalizma«) preprosto nima nobene veze s pojmom »simptomatološkega branja«, razvitem v »strukturalizmu«.

Sedaj lahko odgovorimo na vprašanje, zakaj se Urbančičev tekst 'bere kot kriminalka', zakaj zares 'teče': ker se v njem v strogem pomenu **nič ne dogodi** — bere se kot slaba kriminalka, kot dirka z enim konjem, kot pogovor, ki je v resnici samogovor, kjer seveda zato 'vse teče', saj se a priori nič ne more zgoditi, kar bi ta tok zaustavilo.

Da se v njemu ni ne dogodi, to pač pomeni, da se vse dogodi **zunaj** nje-ga, da vse **bistveno** Urbančič že **predpostavi**: to, da je Lacanovo Nezavedno na ontični ravni zadržujoča se določenost objektivnega subjekta itd.; zato mnogokratna uporaba — na odločilnih mestih — sintagme »očitno je ...«: vse **bistveno** je že »očitno«.

Zato se tudi ne smemo začuditi, če Urbančiču — ki se sicer spušča v vsa mogoča odvečna izvajanja — na odločilnem mestu 'zmanjka prostora', če svoje odločilne teze, da »ima tudi strukturalistično nezavedno (struktura) svoj zadnji fundament v transcendentalni filozofiji« (tako kot tudi »ima psihanalitično izpostavljanje podzavesti svoja zadnja tla« v transcendentalni filozofiji), zaradi 'pomanjkanja prostora' »tu ne more(m) podrobneje izvajati«.

Tu Urbančiču manjka strogi hermeneutični postopek tematizacije tega, kar Lacanu nastopi kot »nezavedno«, od koder se pokaže sleherni njegova vme-stitev v tradicijo post-heglovskega 'filozofskega' Nezavednega prazna analogija.

(To, kar bom sedaj o stvari povedal 'pozitivnega', seveda ne bo presleglo ravni golih **napotil**, navedb nekaj bežnih opornih točk, ki pravzaprav, če jih sploh hočemo prav dojeti, predpostavljajo razvite temeljnega polja, kar je na tem mestu ne le **materialno** nemogoče, marveč sem to že storil drugje.<sup>9</sup> Drugače povedano: Urbančič je toliko v lažjem položaju, ker Lacana zvede na raven pozitivne znanosti, od koder mu ni težko s stvarjo na kratko opraviti s tradicionalnimi argumenti; edini pravi odgovor Urbančiču bi potemtakem predstavljalo celovito tematično razvite temeljnega sklopa Lacanove misli, kar je še toliko težje, ker gre za miselni način, ki je pri nas še popolnoma tuj, zaradi česar bi morali pričeti 'na dnu'.)

<sup>9</sup> Prim. predvsem knjigo Znak/označitelj/pismo, ki je v tisku v Mali kolekciji »Ideja«, Beograd.

iz Schellingovih odlomkov res »že vidimo, da ima nezavedno v transcendentalizmu svoje **nujno** mesto«, toda ostane pač vprašanje, katero je to nezavedno, zadeva to res »vsako možno govorjenje o nezavednem«? Tako »ima nezavedno v transcendentalizmu svoje **nujno** mesto« zgolj iz predpostavke intelektualnega zora kot najvišjega skustva istovetnosti subjekta in objekta, intelekta in zora, zavesti in nezavednega, svobode in nujnosti, prakse in teorije itd.; tu pa »objektivna ali nezavedna določenost samega subjektivnega« nastopa vselej, je smiselna zgolj kot 'druga stran' subjektivne ali zavestne določenosti samega objektivnega'. Po tem Schellingova identitetna filozofija še vedno ostane zavezana transcendentalni misli v strogem pomenu — odločilen prelom nastopi šele pri poznem Schellingu, v njegovi kritiki Heglove »negativne filozofije, kjer se kot tisto 'pozitivno', nezvedljivo na 'negativnost' uma, afirmira brezno 'božanskega', pra-volje, ki šele porodi **logos**, um/besedo.

Post-heglovski filozofski pojem Nezavednega (prvič razvit pri Schellingu, do svoje izpolnitve pa pride pri Schopenhauerju in Nietzscheju) je pravzaprav sinonim za samo **voljo**, za bistvo subjektivnosti kot voljo (do moči), za voljo v njeni brez-umnosti; ne v pomenu gole ne-umnosti, marveč tako, da — kot je pravzaprav na nekem mestu stvari razvil že sam Urbančič — **logos**, umni govor, zgubi (s Heglom) svojo ontološko konstitutivno vlogo, vlogo nosilca, medija (ontološke) resnice, da nastopi kot drugotno, postavljeno **sredstvo** samorazvoja in stopnjevanja te volje, ki se je v njeni izvorni razsežnosti ne da omejiti na umnost, katere koren leži v breznu tistega 'temnega', 'realnega', 'gonskega' (Nietzsche: dionizičnega), katere površinska pena je skladnost in mir 'idealnega', 'racionalnega' (Nietzsche: apoloničnega).

Imamo torej instanco volje kot »produkcije«, ki jo njena racionalna re-prezentacija re-presentira vselej na potrjen način, tj. kjer je izgubljena samorefleksijska samorazvidnost miselnega cogita.

Prvič je ta korak — kot že rečeno — klasično izpeljan pri Schellingovi kritiki Heglove filozofije kot zgolj »negativne« filozofije, nato imamo Schopenhauerjevo interpretacijo Kantove stvari na sebi kot slepe volje (ki ji s tem vzame pri Kantu še prisotni značaj volje kot praktične, umske volje, tj. volje, ki je svobodna prav po tem, da se (svobodno) podreja samopostavljenim umskim nravnim zakonom). Končno Nietzsche, ki sleherni navidez samostojno dejavnost uma/besede razreši v nezavednem 'računu' volje do moči.

Nedvomno je Freud na ravni svojega samorazumevanja ostal v polju, ki ga kot takega tematizira orisani post-heglovski filozofski pojem Nezavednega (lahko bi celo navedli njegovo eksplicitno naslonitev na Schopenhauerja). In nedvomno ostane v tem polju tradicionalno dojetje psihoanalize, ter tako tudi tisto, kar Urbančič ponuja kot »Lacan-Zižkovo teorijo«: spopad površinskega/simbolnega jaza z realnim subjektom/telesom, kjer je površinski/simbolni jaz zgolj površinsko 'sredstvo' v 'ekonomiji' nezavednih nagonov, kjer gre torej pravzaprav za samo-spopad teh 'nagonov' (Erosa in Thanatosa).

Lacan pa tukaj popolnoma menja polje; domet te premene lahko izstavimo zgolj v soočenju s celoto tako pred- kot postheglovske subjektivnosti:

Temeljna podoba, v kateri v novoveški subjektiviteti zavladava jezik, je v tem, da je jezik dojet kot 'živa govornica', živi proces dejavnosti duha, subjektive samodejavnosti, samoposredovanja, kjer je sicer govornica (lahko nezvedljivi medij, medij 'posredovanja', brez katerega sama 'notranjost' žive subjektivnosti ne obstoji, toda vseseno govornica, ki jo mora 'živi subjekt' obvladovati, jo stalno 'oživljati' itd., brez česar — kot temu pravimo — 'mrtva črka zavladava nad živim duhom'. Govornica nastopa kot (lahko primarna, lahko zaobsežena v širšo opredeljujočo osnovo, npr. produkcijo) samoposredujoča objektivacija 'duha'. Tisto 'notranje' je lahko seveda 'duh' v pomenu subjekta kot samoposredujočega se pojma, lahko so to subjekti družbene prakse, lahko je to volja do moči, lahko je to tisto 'realno' kot 'tostranski, telesni subjekt nagonov' itd.

Lacanova 'napad' na Descartovo formulo **cogito ergo sum** pa ne le ne ostane v nakazanem polju post-heglovskega filozofskega Nezavednega, marveč — hkrati s 'klasičnim' transcendentalnim subjektom samorefleksije — spodbije samo to polje, v kolikor — kljub nakazanemu obratu — še ostane zavezano pri Descartu prvič tematično razviti novoveški subjektivnosti; spodbije z izstavitvijo subjektive razsredičenosti: Lacan izstavi ekscentričnost tistega **sum** glede na **cogito**, pri čemer pod **sum** ni za razumeti 'tisto, kar subjekt v resnici je' v pomenu 'realnega telesa, nagonov' itd. v razliki do **cogita** kot »površinskega simbolnega jaza«, vselej jezikovno posredovanega (samo)zavedanja, marveč samega subjekta **označevalca** v razliki do subjekta označenca.

Ta subjekt pa je »podvrženi subjekt (le sujet assujetté)«, subjekt, nad katerim 'zavladava črka', ki ni 'svoje lastno središče', obvladujoče gibanje svojega lastnega posredovanja. Toda mar prav to ne pomeni, da gre za subjekta, nad

katerim 'zavladajo lastne objektivacije', za — po merilih te misli 'žive' subjektivnosti — 'odtujenega' subjekta? In mar ni ta subjekt prav po tem znova zavezan novoveški subjektivnosti?

Zares bi šlo za to (v Lacanovem pomenu) imaginarno/zrcalno odtujitev, če bi subjekt, ki je odtujen, bil imaginarni jaz, subjekt označenca, nad katerim bi zavladale njegove lastne objektivacije — če bi torej edini Lacanov korak ob izstavitvi subjektive razsrediščenosti bil v tem, da pokaže, kako je 'klasični' novoveški subjekt (samo-ispregledano vselej že obvladan z razsrediščnim Drugim. (In tako Lacanov korak tudi razumejo običajne kritike s stališča marksizma, ki mu očitajo, da pristane na prevlado odtujene 'jezikovne substance' nad 'živo subjektivnostjo'.) Toda Lacanu gre predvsem za to, da bi pokazal, kako se v tej 'prevladi črke nad duhom', autonomiji označevalca glede na označenca, evocira/vpiše nek subjekt, ki je radikalno razsrediščen glede na subjekta označenca — subjekt, ki ga a priori ne more zaobseči raven novoveške subjektivnosti. In ta subjekt, subjekt označevalca, eksistira zgolj skozi svoj vpis/evokacijo v 'autonomiji' označevalne verige glede na označenca ali referenta, tj. v meri, v kateri govor prekoračuje raven izraza/odraza.

V vsem, kar je s stališča neposredne 'vsebine', izrečenega, goli 'stilski' presežek, se šele evocira subjekt, ki govori. Toda če rečemo, da se prav v 'autonomiji medija (točneje: tistega, kar bi moralo biti zgolj medij) glede na pomensko intenco', v vsem tistem, kar se s stališča 'ekonomičnosti izraza' itd. kaže kot ne-ekonomičen presežek, povedano v terminologiji teorije informacij: redundanca ali šum, vpiše subjekt, ki govori, tedaj tega ne smemo vzeti na klasični način, kot dokaz globlje 'pomenske intence', ki v »označevalni površini«<sup>1</sup> prihaja na dan v tem, kar se s stališča neposredno-izrečenega kaže kot 'presežek', marveč moramo to 'autonomijo označevalca' vzeti radikalno in dobesedno: samo vselejšnje lebdenje označenca, tj. dejstvo, da pomen vselej presega čisto dobesednost, da vselej so-prinaša neizrečeno polje, da je govoric že izvorno lastna možnost, da 'z nečim povemo nekaj drugega' itd., je utemeljeno v autonomiji **označevalca** glede na označenca (ali referenta).

Zato se tudi 'definicija' — ena izmed 'definicij' — označevalca glasi: označevalca je odskok od 'vsebine' neposredno izrečenega.

Tu pridemo do tistega, kar pri Levi-Straussu nastopi kot MANA: dejstvo, da v govoricni pomen vselej sega preko dobesedno-izrečenega itd. Ponavadi se v tem vidi ravno dokaz 'autonomije' **označenca** glede na »označevalno površino«, tj. učinek dejstva, da je domet, pomensko polje določene besede, odvisno od vsakokratne **pomenske celote**, ne pa neposredno zasidrano na njeno »označevalno površino«<sup>2</sup>: saj tudi pravimo o branju, ki spregleda vsakokratni pomenski horizont, ki npr. govori o »energiji«<sup>3</sup> ali »entelehiji«<sup>4</sup> pri Aristotelu in Leibnizu, kot da gre za isto stvar, da se drži zgolj 'mrtve črke', kajti v obeh primerih je ista prav in zgolj gola »označevalna površina«. (Najmanj, kar bi k temu lahko pripomnili s stališča označevalne analize, je: **znak** (»označevalna površina«<sup>5</sup>) je res isti, ni pa isti **označevalec** kot 'križišče razlik', splet diferencialnih potez; v istovetnosti znaka **entelehija** gre prav za fetišistično zastrje označevalne razsežnosti.)

Lacan pa vidi v tej vselejšnji 'metaforičnosti' pomena, v tem, da 'z nekaj rečemo nekaj drugega', **obratno** učinek 'autonomije' **označevalca** glede na označenca.

**Ne gre** torej zgolj za to, da se pokaže, kako je subjekt, ki ga novoveška misel jemlje kot samoposredujočo se oporo, živo silo posredovanja lastnih objektivacij, vselej že obvladan s 'strukturom' kot drugim, marveč za to, kako se v 'autonomiji' govornice, označevalca, glede na govorico 'oživljajočo' subjektivno 'pomensko intenco' itd. šele vpiše subjekt izjavljanja. Ne gre za to, da se pokaže, kako je **govoreči** subjekt, tj. subjekt, ki ga novoveška metafizika jemlje kot središče lastnega govora, oživljujočo 'sredino' govornih objektivacij, 'v resnici **govorjeno** bitje', marveč kako je 'pravi' subjekt izjavljanja, subjekt označevalca, glede na tega imaginarnega subjekta vselej že razsrediščen.

Isti premik kot 'na strani subjekta' moramo seveda storiti 'na strani govornice', kajti gre za isto stvar: Tako kot je subjekt izjavljanja/označevalca radikalno razsrediščen glede na subjekt izjave/označenca, je tudi **označevalni** »proces izjavljanja«<sup>6</sup> radikalno razsrediščen glede na tisto, kar Urbančič imenuje »označevalna površina«, tj. **znakovni** »proces izjave«. **Ne gre** torej za to, da se pokaže, kako je »označevalna površina«, ki na ravni novoveške subjektivnosti nastopa zgolj kot objektivacija/strdina dela subjektivega samoposredovanja, tista, ki pravzaprav, 'v resnici', vlada, marveč za to, kako je ta znakovna izjavna površina zgolj fetišistično/imaginarni učinek nezvedljivo razsrediščenega procesa izjavljanja, označevalca.

Celoto odnosa **subjekt/znak**, ki pade v polje metafizičnih razlik notranje/vnanje, vsebina/izraz, živo/mrtno, označenec/označevalec (kot dela znaka), od-

nosa, v katerem znak nastopi kot objektivacija samoposredovanja subjekta kot 'bitja, ki govori', je torej treba vzeti kot imaginarni/fetišistični učinek odnosa **subjekt/označevalec**, v katerem je subjekt 'govorjeno bitje', v katerem 'mrtvo (črka) vlada nad živim', v katerem je subjektovo lastno mesto glede nanj sama razsrediščeno, tj. je Drugi.

Zgolj to je vsebina Lacanovega pojma »Nezavedno, »struktura« itd.: 'autonomni' red črke, označevalca, v katerem 'je govoren' »podvrženi subjekt«.

»Razsredičenje« subjekta meri na to, da je subjekt, preden je subjekt 'označenca', v aktu samorefleksije (samo)vzpostavljeni cogito, subjekt, ki **govori**, vselej že subjekt 'označevalca', »sujet assujetti« (podvrženi subjekt)<sup>10</sup>, subjekt, ki je govoren.

»Zunanost diskurza je središčna, ta distanca je notranja.«<sup>11</sup> Drugi (z velikim D) kot subjektovo razsrediščeno mesto pomeni prav to, da ne obstoji 'drugi od drugega', njegova 'zunanost'/distanca glede na subjekta je 'notranja'/središčna: ne obstoji 'drugi od drugega', tj. ne obstoji vnanja distanca do drugega, kjer bi mi bili njegovo 'drugo', njemu v objektivni distanci zoperstavljeni subjekt. Drugi pomeni prav to, da »ne obstoji meta-govorica« (Lacan), pod čemer ni za razumeti (zgolj) meta-govorice v običajnem, formalno-logičnem pomenu besede, marveč gre za sam govor o ... govor, ki sega 'preko' k zoperstavljeni stvari in nas same izvzame temu, o čemer je govora, torej govor, v katerem nismo mi sami so-postavljeni v vprašanje, govor, v katerem obstoji abstraktna razlika med mestom, od koder govorimo, in mestom tistega, o čemer je govora.

Drugače povedano: ne gre za 'objektivnost', dostopno v objektivizirajočem pogledu, ki predpostavlja pozitivistično razliko med mestom, od koder mi sami govorimo, in mestom tistega, o čemer je govora. Gre obratno za »Drugo Sceno, kamor se vmešča zamračeni (éclipse) subjekt, od koder govori, za kar govori«<sup>11</sup>, za »subjektovo transcendentalno mesto«, kot pravi — seveda v neprimernih govorici — Lacan.

Toda: Mar meta-jezika ne prebije že filozofska samorefleksija? Mar ne gre v nji prav za ujemanje tega, o čemer je govora, s tistim, ki govori, za ujemanje subjekta izjave s subjektom izjavljanja, za obrat subjekta nase? za izstavitev mesta, od koder govori subjekt, in ki ga le-ta spregleda v naperjenosti k tistemu, o čemer je govora?

Samorefleksijski obrat-nase že nastopi kot redukcija subjektovega vpisa v razsrediščeni označevalni artikulaciji, Drugem; to je tisto, česar ne more prenesti novoveški subjektivizem, naj gre za pred- ali post-heglovsko subjektivnost: da šele razsrediščenost, nošenost z Drugim, vzdržuje subjekta v njegovi eksistenci.

Zato je Lacanov 'očitek' filozofskega refleksijskega glasi, da je ona tista, ki pravzaprav vselej že zgubi strogo eksistencialni značaj svoje vednosti: Filozof je lahko v dejanju dvoma nad ontičnim, ki nas pripelje do ontološke gotovosti, »rekel '(jaz) nimam prav' edinole potem, ko je postavil svoj 'jaz' in njegovo postavitev na varno, izven aktualne smrti, kot da obstoji le končna (finale) smrt ali katerokoli 'vrhovno dobro', ki naj se ga priznava ali želi. ... Če psihoanalizirati resnično pomeni naučiti se umreti ... , tedaj obstoji v tem 'naučiti se' vsa nevarnost, s katero zaznamuje 'progresistična' zahodna civilizacija vse, kar zadeva uk: da se učinek resnice v nji pogrezne v vednost; nevarnost, da se naučimo zgolj vedeti o smrti, ne pa sposobnosti umreti, kar zahteva, da se sami postavimo v to zadevo ... In če ni malo ljudi, ki izidejo iz psihoanalize tako celi, ne bomo si drznili reči tako nedotaknjeni, tedaj predvsem zato, ker obstoji velika razlika med umreti — se pravi živeti prekoračitve, »vsprejemati«, imeti v sebi prelome — in med biti pokojen ali definiran (četuđi kot analitik), se pravi v vednosti; v »skrajni točki« biti na tekočem». Prvotako kot obstoji razlika med tem, da smo zmožni reči »nimam prav«, da bi rekli, da smo resnično po krivem, in tem, da damo vedeti, da obstoje zmote in da smo nedotaknjeni, vsenaokoli celi: to je »biti sposoben priznati svoje napake.« (L'Infini et la Castration, v Scilicet 4, Paris 1974)<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Prav dejstvo, da v francoščini (za razliko od nemščine) v besedi »sujet« še močno odmeva ta »podvrženost«, nam razloži, zakaj Lacan ohranja to besedo in ji skuša dati domet, ki bi prebil raven novoveškega subjekta (samo)obvladovanja.

<sup>11</sup> J.—A. Miller, Delovanje strukture, Problemi 136—137.

<sup>12</sup> Kar se tiče Freudove opombe o v analizi predpostavljeni »oazi uma«: gre preprosto za njegovo zaslepitev za lastno prakso, in takšnih izjav bi lahko navedli na kupe, tja do opredelitve psihoanalize kot prirodne znanosti o duševnih procesih. Bolj zanimivo je, kako ga prav ob izjavi, po kateri »um napreduje postopoma, sicer obotavlja in s prekinitvami, a nezadržno« itd. izda lastni tekst: z istimi besedami Freud označi 'neuničljivost' želje.

Lacanov 'očitek' transcendentalnemu subjektu samorefleksije potemtakem ni v tem, da ga je treba razrešiti v 'objektivno' pogojenost po 'strukturah', da ostane zavezan 'subjektivni površini', marveč — skoro bi lahko rekli: obratno — da je on sam tisti, ob katerem je vselej že zgubljena strogo eksistencialna raven subjekta govora, da gre ob njemu že za 'odtujenega' subjekta, za subjekta, vzpostavljenega z imaginarno identifikacijo.<sup>13</sup>

Tu izvrši Urbančič odločilno falsifikacijo, ki jo — in v tem je nedvomno vrhunec ironije — v namišljenem dialogu pripiše **menil**: »Seveda je mogoče že slutiti Žižkov odgovor na to pripombo, češ prav ta transcendentelni jaz sam je že samokastrirani (simbolni) nadomestek realnega subjekta — Želje. . . njen subjekt (subjekt transcendentalne filozofije) je brez-bitni, ničevi (samo=)kastrat«. Gibljeno se torej v nasprotju med »realnim subjektom želje« in »zgolj simbolnim, brez-bitnim subjektom« kot sublimacijo, simbolnim nadomestkom, ki nastopi zaradi samokastracije/samopotlačitve prvega: Kot da ni pri Lacanu prav tisti glede na »površinski jaz« razsrediščeni »subjekt želje« »zgolj simboli, brez-bitni subjekt«, 'kastrirani' subjekt, tj. subjekt označevalca.

Odločilna pa je pri tem beseda »zgolj«: »**zgolj** simbolni, brez-bitni subjekt« v nasprotju z »realnim subjektom želje«. S tem smo pri seveda tradicionalnem metafizičnem pojmu simbola kot deficientnega, drugotnega, naknadnega, nadomestnega itd. modusa prezenca, ki so zgolj pridodaja neposredni /polni' pričujočnosti realne 'stvari same'.

Lahko bi rekli takole: Lacanov pojem Simbolnega kot označevalca se od tradicionalnega, v mejah znakovne metafizike zadržujočega se pojma simbola loči predvsem po tem, da ni zgolj naknaden dodatek, ki nadomešča polno pričujočnost 'stvari same'<sup>14</sup> (tipa: 'namesto s stvarmi samimi imamo opravka zgolj s simboli') marveč da — če naj uporabimo to 'klasično', stvari neprimerno terminologijo — luknja, manko v 'simbolu' vselej hkrati pomeni luknjo, manko v 'stvari sami'.

Od tod lahko lepo pokažemo, kako v Lacanovi opredelitvi Nezavednega kot označevalca, subjektovnega razsrediščenega mesta, ne gre zgolj za drugačno opredelitev, ki pa ostane znotraj v temelju istovetnega epistemološkega polja (objekta posebne znanosti):

Ta — navidez zgolj posebno-znanstvena — razlika odloči tudi o možnem filozofsko/ontološkem dometu Lacanove misli, kajti z njo se potrди — 'klasično' povedano — ontološki domet govornice. Če namreč pred-simbolne, 'nesublimirane' realnosti preprosto **nikjer ni**, in to ne v pomenu, da je pač vsa realnost, do katere smo v odnosu, že 'kulturno/jezikovno posredovana, marveč da odpade prav realnost kot 'podlaga', četudi nedostopna, četudi vselej odmaknjena, na kateri se vzdigujejo 'sublimacije' Kulture; če je torej vse, kar nam stopa nasproti kot »realnost«, ne le že simbolno 'posredovano', marveč če je sama »realnost« kot taka, tista najbolj samoumevna 'vnanja realnost', šele vzpostavljena s Simbolnim, potem je lahko predsimbolna realnost zgolj tisto, kar Urbančič imenuje »ništrc«. Drugače povedano, tisto 'zadnje', do česar pride Lacan, ni Nezavedno v pomenu predsimbolne realnosti, realnega subjekta, ki bi se s simbolizacijo sublimiral, marveč prav 'simbolna kastracija', Zakon/Simbolno.

Tisto 'zadnje' torej ni 'realni objekt želje', nedosegljivi 'falos', od katerega bi nam bile dostopne zgolj 'sublimacije', simbolni nadomestki, marveč je tisto 'zadnje' res 'falos', toda 'falos' kot sam čisti označevalec/razlika, sovpadajoč z Zakonom/Preparedjo.

Ta **zguba** — ki, kot že rečeno, ni zgolj zguba nedosegljive 'stvari same' v pomenu predsimbolne, nesublimirane 'realnosti', marveč hkrati zguba sredi same 'realnosti', tj. manko, ki zeva sredi same 'realnosti', ki kot tak **šele odpira 'realnost'** v pomenu znotrajsvetno-bivajočega — ta zguba je tista, katere skustvo 'definira' pozicijo analitika.

Zguba, ki potemtakem ni zguba **nečesa** ('bivajočega'), marveč določena 'distanca', ki je **neprekoračljiva**, 'onstran' katere je zgolj »ništrc«, ne pa nenačeta polna pričujočnost 'stvari same' tj. ki kot zguba šele 'odpira svet'.

In brezno te zgube je tisto, na kar meri v »strukturalizmu« tematizirana 'arbitrarnost'/diferencialnost označevalca, njegova 'autonomija'; tj. brezdanjost, brezopornost, kar je potemtakem treba strogo ločiti od že pri Aristotelu kot samoobsebiurnost sprejete arbitrarnosti znaka.

<sup>13</sup> Uporaba 'odtujitve' je na tem mestu seveda prav tako »lucus a non lucendo« kot Heideggrova uporaba 'humanizma': kajti tisti 'neodtujen' subjekt Simbolnega ni samopričujoči subjekt kot sredina, obvladujoča lastno samoposredovanje, marveč prav **razsrediščeni** subjekt.

<sup>14</sup> Četudi kot tak nezvedljivi medij samoposredovanja, skozi katerega se šele vzpostavi ta 'stvar sama' (npr. samopričujoča misel).



'Skustvo', ki 'definira' analitika, tisti 'presežek' nad ostalimi ljudmi, torej ni v tem, da bi analitik 'več vedel' od njih, da bi npr. pač 'poznal Oidipov kompleks, nezavedne mehanizme, ki obvladujejo subjekte za njihovimi hrbtí' itd., marveč zgolj 'skustvo' tega 'manka v Drugem', arbitrarnosti/diferencialnosti označevalca. Analitika ne utemeljuje vednost, marveč skustvo 'nevednosti'; ne njegove lastne nevednosti, marveč 'nevednosti samega Drugega'. Skustvo tega, kako je Drugi **označevalec**, tj. arbitrarni/diferencialni red, skustvo brezopornosti/brezdanjosti označevalca; skustvo torej, ki je — ker gre za označevalca kot subjektovo lastno razsrediščeno mesto — strogo 'eksistencialne' narave. Zato sleherna omejitve 'predmeta' psihoanalize na objekt pozitivne znanosti že spregleda razsežnost te 'zgube', »pra-potlačitve«.

Od tod pa je jasno, da ravni označevalca kot Drugega **a priori** ni mogoče skusiti iz »astronomskega pogleda«, objektivne distance (posebnega znanstvenika), ki sebe izvzame 'stvari sami':

Prav s tem objektivističnim 'nesporazumom' »diskurz nezavednega ali želje postane diskurz o nezavednem ali o želji. ... Eno najučinkovitejših sredstev zagotovitve tega sestopa je **označitev** (désignation).« Skoznjo postane »nezavedno skupek, ki je označljiv in torej brez učinka na tistega, ki ga lahko označuje, razumejuje, ki naj bi ga vedel; označljiv in prost konteksta, v katerem se označuje, torej objekt »znanstvene« obravnave.« (L'infini et la Castration)

Analitična interpretacija ne 'stopi za hrbet' subjektu v tem pomenu, da njegovo eksistencialno samorazumetje zvede/razloži v objektivnem/pozitivnem polju znanstvene vednosti, marveč 'stopi za hrbet' zgolj subjektovi imaginarni 'krpariji' in prinese na dan označevalne verige, v katerih je subjekt šele resnično 'postavljen v vprašanje', tj. v katerih je prebita znakovna raven meta-govorice.

Drugeče povedano: prav po tem, po čemer se zdi, da nas interpretacija postavi v objektivno distanco do stvari, o kateri je govora, tj. po čemer se zdi, da interpretiramo iz gibanju 'stvari same' izvzete pozicije, po čemer se zdi, da interpretacija ostane 'zgolj interpretacija' v pomenu vnanjega zvajanja/prevajanja, ki zgreši lastno raven eksistencialnega samorazumetja svojega 'objekta', prav po tem je interpretacija vključena v 'stvar samo'. To pa zato, ker je že 'stvar sama' odmik od 'stvari same', arbitrarni/diferencialni red, sredi katerega zeva luknja, tj. v nekem — ne zgolj 'širšem', 'prenesenem', 'približnem', marveč celo bolj strogem — pomenu **interpretacija**: sama želja v svojih »nezavednih re-prezentacijah« pravzaprav vselej že 'interpretira'.

Zato še zdaleč nismo na ravni 'lažnivega kljukca', če rečemo, da je interpretacija najvišja možnost same želje, ker je že sama želja v temeljnem pomenu interpretacija.

Problem »lažnivega kljukca«, ki muči Urbančiča ob psihoanalizi: če hočemo zatrditi istovetnost subjekta, ki je tematični predmet psihoanalitične teorije, z nami samimi kot nosilci psihoanalitičnega razumevanja, se zapletemo v nesmiselna protislovja, kajti od kod nam tedaj zagotovilo, da tudi **mi sami** nismo zgolj »simptom«, »površinski simbolni jaz«, ki je vselej načeloma (samo—) prevaran? ta problem ima smisel zgolj, če korak ob subjektovega neposrednega samorazumetja k psihoanalitični interpretaciji razumemo kot objektivirajočo razlago/zvedbo neposrednega samorazumetja.

Da pa je bila — tudi pri samih analitikih — dojeta kot pozitivno-znanstvena razlaga, razlog temu leži pač v vladavini novoveške subjektivnosti, ki se ji sleherna afirmacija subjektive razsrediščenosti kaže kot njegova 'objektivacija'; zato so tudi — obratno — vsi poskusi, dati analitični teoriji filozofski domet, ki ne dosežejo Lacanove ravni, vključno z Lorenzerjem, ki ga omenja Urbančič, morali reducirati to razsrediščenost subjekta; v najboljšem primeru, tj. pri Habermasu in Lorenzerju, jo dojamejo iz heglovske problematike samoodtujitve/samorazcepa, kjer je **Es** reificirani del Jaza, ki ga jaz potlači/objektivira, ne pripozna kot svojega lastnega, zaradi interiorizirane družbene represije, in ki se ga ukine/razreši v samorefleksiji, s katero se jaz pripozna v svoji reificirani objektivaciji, tj. spravi s sabo, pripozna potlačene želje itd. za svoje lastne.<sup>15</sup>

Pozicijo analitika bi lahko natančneje začrtali takole: Filozofija/metafizika se definira z dvomom nad svetom ontičnega, ki nas pripelje do ontološke resnice.

Ali: z dvomom nad vednostjo, ki se zadržuje v abstraktni razliki med mestom, o katerem govorimo, in mestom, od koder govorimo, pridemo do ontološke resnice kot resnice samega tistega 'transcendentalnega' mesta, od koder govorimo mi sami in o katerem zato ni mogoč noben vnanji 'dvom',

<sup>15</sup> Zato tudi — mimogrede — ostanejo pri zenačitvi potlačitve z izključitvijo iz govorice, tj. javne 'jezikovne igre', z desimbolizacijo; zato jim tudi kot instanca simbolizacije nastopi zgolj (zavestni) jaz.

ker manjka prav tista stvari sami izvzeta distanca, iz katere bi lahko o stvari 'dvomili'. Tako pridemo do tiste trdne 'oporne' točke, od katere abstrahirati je v strogem pomenu **nesmiselno**: npr. Marx — kot je s klasično jasno izpeljano v Pariških rokopisih — do totalnosti družbenega produkcijskega procesa.

Polzicijo analitika pa dosežemo, ko 'zdvojmimo' nad samo ontološko resnico, tj. ko skušimo brezopornost/brezno samega mesta resnice, mesta, od koder govorimo, ko skušimo njegovo 'označevalskost'.

Tu Urbančič vnovič odločno zgreši celotno zastavitev, ko korak iz filozofske/metafizične 'krparije' k Lacanu dojame kot »razsvetlitev temne strani meseca« v pomenu zvedbe na pozitivno polje vednosti objektivne znanosti, ki se ga neupravičeno univerzalizira v 'psihooanalitizem': »Razloženo in zvedeno je tu vse, kar je sploh mogoče vprašati.«

Tu se Urbančiču spet maščuje spregledanje ravni označevalca, tj. dejstva, da je že tisti nezavedni, razsrediščeni subjekt subjekt označevalca, ne pa pred-simbolni »realni subjekt« — kajti da je že ta subjekt subjekt označevalca, pomeni, da že tu — ker je pač sam nastop Simbolnega, reda označevalca, 'zguba', nastop neprekoračljive meje (neprekoračljive zato, ker je, kot že rečeno, 'on-stran' nje zgolj »ništrca«) — vlada »pra-potlačitev«.

Strogo je treba razlikovati potlačitev od pra-potlačitve: potlačitev je potlačitev označevalca, pra-potlačitev pa je sinonimna s samim nastopom označevalca, Simbolnega, Zakona itd. Označevalec ni pra-potlačen, on sam je pra-potlačitev, in vprašanje po tistem, kaj je s pra-potlačitvijo potlačeno, ali — druga plat istega — kaj je 'razlog' pra-potlačitve, je strogo vzeto nesmiselno vprašanje; v lakanovskih terminih povedano: »razkriti, razložiti in zvesti« to »pra-potlačitev«, sam nastop Simbolnega, tj. najti 'razlog (simbolne) kastracije', bi pomenilo prekoračiti ono neprekoračljivo mejo, torej nastop »ništrca«.

Zato tudi Lacanova misel — v odnosih do filozofskih sklopov — ni njih (vnanje) zvajanje na objektivno/pozitivno 'psihooanalitično' vednost (npr. o »duševni strukturi človeka«), marveč obratno — izhajajoč iz orisanega skustva manka, brezdanjosti/brezopornosti samega 'transcendentalnega' mesta, od koder govorimo — izstavlja, kako filozofski/metafizični zasnutek vselej 'krpa' to brezdanjost/brezopornost mesta od koder govorimo.

S tem pa je zamajan Urbančičev očitek vnanjeje zvajanja/prevajanja: Urbančič hoče seveda ob tem očitku reči dvoje: 1. da Lacanova misel sploh ne doseže ravni filozofije in je zato njen odnos do filozofije nujno odnos vnanjeje zvajanja/prevajanja, 2. da — tudi če bi Lacanova misel imela filozofski domet — ne bi zadela Heideggrove misli, ker se Heideggrov prodor k »bistvu metafizike« od doslejšnjih metafizik/filozofij razlikuje po tem, da je šele on misel izpolnjene **zgodovinskosti**. Skušajmo to nekoliko razložiti: vsaka doslejšnja filozofija je sebe dojela kot neposredno dojetje 'stvari, kakršne so', je ostala slepa za zgodovinskost lastnega temeljnega zasnutka, iz katerega je razumevala celoto bivajočega. Zato je pravzaprav vsaka velika filozofija spregledala **ostale** velike filozofije v njih lastnem polju: Aristotel od Platonu, Hegel ob Kantu, Schopenhauer ob Heglu, vsi ti pravzaprav že vse ostale filozofeme ugledajo iz polja ne zgolj 'lastne misli' v osebni pomenu, marveč iz polja lastne zgodovinske določenosti/uglašenosti.

Heideggrov korak pa ni toliko v tem, da bi prešel iz 'nepravni' metafizičnih opredelitev človeka, biti itd. h 'končno najdeni pravi' opredelitvi, marveč predvsem v tem da bi sprostil samo dopuščanje teh (različnih) zasnutkov pomena biti. Heidegger hoče — metafizično rečeno — vnesti zgodovinskost v sam absolut; opredelitev človeka: »tu-bit«, »pastir biti«, opredelitev bistva/dopuščajočega kot »dogodka«, opredelitev 'stvari same' kot jasnine, reka itd. ni na isti ravni z različnimi metafizičnimi opredelitvami človeka, biti itd., torej zgolj 'še ena' epohalna določenost/uglašenost odnosa človek/biti, marveč je premik v samo te epohalne opredelitve dopuščajoče polje. Tudi če bi — torej — Lacanova misel imela status filozofske teorije o subjektu, bi bilo treba šele pokazati, da ne ostane zgolj na ravni določenega metafizičnega/filozofskega zasnutka, ki je nujno slep za lastno polje ostalih zasnutkov, da torej doseže Heideggrovo raven zgodovinskosti.

Ta očitek je zamajan zato, ker — kot smo skušali nakazati — Lacanova misel ni niti pozicija ontične, pozitivno-znanstvene vednosti, niti pozicije ontološke, filozofske resnice.

Stvari bi morali nadaljevati k lakanovski istovetnosti Zakona/Prepovedi z željo, tj. pokazati, kako ta sklop ni utemeljen v post-heglovskem odnosu volje do samopostavljenih zaprek, ki ji omogočajo stopnjevanje moči itd. itd. Potrebno je predvsem trdo teorijsko delo, ki ne naseda navidez 'evidentnim', 'eksplicitnim' Freudovim izjavam (npr. da je ubeseditev istovetna s prehodom v zavest).

Tu se bomo ustavili; naj bo dovolj, če nam je uspelo vsaj nakazati, kako se Lacanova misel preprosto giblje povsem v drugi smeri od monstuma »Lacan-Zižkove teorije«; kako je torej ta čudna »teorija« Urbančičev popolnoma nezavezujoči konstrukt.

Če pa se v tej Urbančičevi 'kritiki' strogo vzeto **nič ne dogaja**, kaj ga je potemtakem **gnalo** vanjo?

Tu se moram samokritično — a ne v smeri, ki jo nakazuje Urbančič — obrniti proti obravnavanim mojim spisom, predvsem proti trojici Temna stran meseca, ki ostane — ne 'preveč', marveč obratno — **še premalo** 'strukturalistična'. In to — ta nikakor zgolj vnanja še klasično filozofska terminologija, nedorečenosti v interpretaciji Lacana, vsa popuščanja 'predstrukturalistični' ravnj v samem načinu predstavitve in razvijanja snovi — je bržkone Urbančiča poglano k stvari: V teh mojih spisih je končno — ob siceršnjem totalnem nezaznavanju in nerazumevanju strukturalizma — našel delo, kjer se mu je zazdelo, da se stvar da zvesti na doslej že znano problematiko ('posebne znanosti in njih filozofska utemeljitev' itd.) ter tako z njo 'na hitro opraviiti'.

Kajti presenetljivo je, kako malo pove Urbančič o samem strukturalizmu, o samem Lacanu itd.: če odštejemo npr. popolne **nesmisle** o Lacanu, se vsi argumenti (vsi, ki imajo določeno težo) sploh ne nanašajo na strukturalizem, Lacana itd. v njih specifičnosti, marveč predpostavljajo neproblematično možnost zvedbe teh sklopov na raven že znane problematike 'posebne znanosti, ki ne misli v nasprotju z njeno filozofsko utemeljitvijo itd. Urbančič sam pravi: »Specifičnost strukturalizma kot znanosti glede na druge znanosti znotraj okvira samih znanosti pa nas tu ne zanima«.

Urbančič bi seveda pravtako rekel, da mu ne gre za 'posebnost' Lacanove teorije, marveč za samo temeljno polje psihoanalize, izstavljeno pri Freudu, znotraj katerega ostane nedvomno tudi Lacanova interpretacija; zato tudi omeni Lorenzerja itd., tj. na »kritično teorijo« navezujoče interpretacije, katerih razlika do Lacana je jasna — pokazati hoče prav njih skupno polje, ki jih združuje kljub notranjim nasprotjem.

Ta korak k tistemu 'temeljnemu/skupnemu polju', abstrakcija od 'zgolj posebnega', je — kot seveda ve vsak hermeneutik — vselej globoko **tvegano** dejanje: **Lahko** gre za resnično zadeven pokaz nereflektiranih predpostavk, ki še naprej opredeljujejo določeno misel kljub navideznim 'prelomom', 'obratom' itd., **lahko** pa gre za vnanjo zvedbo na polje že danega, kjer se v imenu 'abstrakcije od zgolj posebnega' abstrahira tisto **bistveno** in tako prav skozi to navidez 'globlje' razumetje, ki 'tematizira skrite predpostavke' itd., pravzaprav skuša **zatreti** domet tega, o čemer je govora.

Morda res obstoje nekatere skupne predpostavke različnih 'psihoanalitičnih' teorij (čeprav po mojem ne: iskati 'skupno osnovo' npr. Lacana, Lorenzerja, Anne Freud in ameriških teoretikov psihoanalize pomeni zgolj metanje v isti koš po osnovnem sklopu povsem različnih misli in ima prav toliko smisla kot vmetitev Nietzscheja v 'skupno osnovo' kulturilozofije s konca 19. stoletja ali Heideggra v 'skupno osnovo' »eksistencializma«: gre torej za vnanje-klasifikatorični postopek, **prave** ločnice potekajo povsem drugje, jih je treba šele 'proizvesti') — gotovo pa je to, da jih Urbančič **ne** izstavi, tj. da tisto, kar on izstavi kot temeljne poteze »Lacan-Zižkove teorije« in »moderne psihoanalize« nasploh, ni drugega kot banalizirana verzija čisto **določene** psihoanalitične teorije, tiste, s katero ima Lacan kar najmanj veze.

Ker se v Urbančičevem 'obračunu' s 'struktural-psihoanalitizmom' strogo vzeto nič ne dogodi, ga je potemtakem bržkone **prav to gnalo** vanj: njegova 'želja' je, (pokazati) da se v polju, imenovanem 'strukturalizem', **nič ne dogodi**; podvzetje, ki ga — kot sem, upam, vsaj nakazal — lahko vzdržuje zgolj najčistejši hermeneutični 'solipsizem'.<sup>16</sup>

Kot taka ni Urbančičeva 'kritika' nič posebnega; gre pravzaprav za variacijo v evropski misli neštetokrat ponovljenega načina, kako 'reagira' na nastop novega miselnega polja dotlej 'vladajoča' misel, kjer nikoli ne gre za pre-

<sup>16</sup> Posebno zanimivo razsežnost (ki mnogokaj pove o 'pomenski intenci', ki nosi sam Urbančičev spis), pa zadobe sledeči stavki: »Moderne revolucionarne teorije (neomarksizem, frankfurtska filozofska šola idr.) in levičarske revolucionarne akcije se pokažejo iz tega vidika tedaj le kot slepo zaupanje temu ničevemu subjektu akcije ... Strukturalisti, katerih teorija je pred tem obratom (tj. premislekom navezave subjekta na strukturo — S. Z.), zato zapadajo v levičarske akcije in teorije »spreminjanja sveta«, ker ne vidijo, da je to akcija tistega ničevega, samo-kastriranega subjekta ...«. Upajmo le, da bodo te stavke SLIŠALA PRAVA UŠESA! (Mimogrede, za nevedneže: kdor **minimalno** pozna politično usmerjenost Lacana, Kristeve itd., seveda ve, kaj ti stavki so: **izmišljotine**.)

prosto zanikanje 'novega', marveč vselej za njegovo 'potvorbo', zvedbo na 'staro' polje, znotraj katerega ga je seveda lahko zanikati. (Vzemimo lep primer: Husserlova zavrnitev Heideggra. Husserl očita Heideggru, da njegovo **Dasein** ostane ontični/mundani individuuum, tj. da Heidegger ne razume transcendentale redukcije; pogoj te zavrnitve je seveda potvorba/zvedba **Dasein**-a na ontičnega individuuma, potvorba, ki jo povzroči dejstvo, da sam Husserl ostane v novoveško-metafizični dvojnosti transcendentalega in mundanega ter tako sploh ne more priti do polja, na katerem Heidegger tematizira **Dasein**.) Isto velja seveda tudi v obratni smeri — 'novo' ponavadi spregleda lastno polje 'starega'.

Kajti tu je stvari treba vnesti v širše polje, Urbančičeva 'kritika Lacan-Zižkove teorije' je zgolj karikirani, po primitivni ravni svojih potvorb že komični, gostilniško-pivski (in po tem 'pristno naš', 'slovenski') primer 'nesporazumov', na katere naleteva polje, (od svojih nasprotnikov) imenovano »strukturalizem«. Kar nas namreč preseneti ob vsesplošni razprodaji 'kritik strukturalizma', je predvsem dejstvo, da se mu v različnih 'kritikah' pripisujejo prav protislovne, med sabo nezdržljive opredelitve: Razumevanja, ki izhajajo iz fenomenološko-hermeneutičnega polja, gledajo v njem pretežno radikalizacijo pozitivističnih usmeritev,<sup>17</sup> marksistične kritike mu očitajo hkrati pozitivizem (ne zgolj v temeljnem pomenu 'pristanka na obstoječe', marveč v 'šolskem' pomenu pripadnosti smeri pozitivizma) in 'hajdegerjanstvo', neopozitivistične kritike mu seveda očitajo metafizično spekulativnost. In če lahko rečemo, da so danes — površinsko, empirično vzeto — v svetu prevladujoče tri usmeritve, fenomenološko-hermeneutična, neopozitivistična in marksistična, moramo pač v tem videti učinek njegove nezvedljivosti na doslejšnja miselna polja, zaradi česar si ga omenjene usmeritve takorekoč 'podajajo druga drugi'.

Da pomeni strukturalizem dovolj 'trd (hermeneutični) oreh', nam poleg tega potrdi že dejstvo, da celo interpretacije, ki so mu naklonjene, ponavadi zapadejo lažnim identifikacijam (tako skuša Hermann Lang Lacana v jedru zvesti na Gadamerja, Anthony Wilden priporoča navezavo na neopozitivistično problematiko jezikovne analize itd.). Drugače povedano: »**strukturalizma**« pravzaprav sploh še nismo začeli brati. Če naj na tem mestu uporabimo znamenito Heglovo razlikovanje znanega in spoznanega: »strukturalizma« sploh še nismo začeli »spoznavati«, vse, kar smo doslej počeli, je bilo zvajanje na »že-znano«.

Tu bi se morali prepustiti edinemu zanimivemu vprašanju, ki ga odpira Urbančičeva 'polemika': vprašanju, ki bi merilo na **konkretizacijo vzrokov tega ne-branja**, tj. na prevlado abstraktnega odnosa 'novo/staro'. Vprašanju, kaj je za danes 'vladajoče' miselne sklope v »strukturalizmu« tako **neznosnega**.<sup>18</sup>

Trik se torej ni posrečil, treba bo narediti nekaj zelo preprostega: **prebrati** kakšno temeljno delo »strukturalistov«. Kajti če je iz pričujočega Urbančičevega spisa kaj razvidno, potem to, da je treba njegove zaključne besede vzeti še kako resno — da v njemu še kako vlada nvanje zvajanje, četudi pod masko 'hermeneutične odprtosti', ki tedaj deluje zgolj kot sredstvo samozastiranja in s tem omogočanja izziva k temu zvajanju.

<sup>17</sup> tipa: 'tudi v polje humanističnih znanosti vnese formalno-matematične metode'.

<sup>18</sup> Nekaj odgovora na to vprašanje sem skušal nakazati v svoji že omenjeni knjigi *Znak/označitelj/pismo*.

## PRIPOMBE K „ODGOVORU“\*

Priznam, Žižek je v svojem »Odgovoru« krepko udaril nazaj. Odločil se je, da bo uporabil vso možno silovitost in to brez kakih skrupul pri izbiri sredstev. Vendar pa kljub vsemu preseneča njegova nekoliko čezmerna zamera zaradi mojih kritičnih pripomb, ki diha iz njegovega »Odgovora« in ki je tolikšna, da ga ponekod že kar ovira pri jasnem ugledanju problema. Oglejmo si po vrsti Žižkov »Odgovor«.

1. Že pri prvem odstavku se moram čuditi, da Žižek enostavno zamenjuje očesno slepo pego in očesno zenico. V nasprotju z njegovo trditvijo, da očesna slepa pega ni točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo, moram vztrajati pri svojem. To nesmiselno obračanje smislov pri neki stvari, ki je za celoto zadeve nepomembna, se mi zdi za nepotrebno. O fiziologiji očesa se Žižek lahko pouči v kakem ustreznem priročniku. Če pa mu fiziološko določena očesna slepa pega ni prikladna za njegovo analogijo, bi bilo bolje, če je ne bi bil uporabil.

2. Ko gre za problem nasprotja smisla pri Husserlu, me Žižek obdolži namernega potvarjanja citata iz njegovega teksta, da bi mu tako podtaknil nekaj, česar baje on sploh ne trdi, ter na ta način (fiktivno) opravil z njim. Dejstvo je: formalno gledano je zadevni citat napačen. Toda ali je s tem napačen tudi smisel. To si moramo ogledati. Žižek sam pravi v svojem članku (Problemi 102), da je med transcendentalno eidetiko in eidetsko psihologijo ireduktibilen paralelizem in da transcendentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije. Iz te identitete je po Žižku sama »absolutna bit« (transcendentalna subjektiviteta) lahko opazovana kot določeno mundano bitje, kar da zaznamuje pojav, ki ga on imenuje nasprotje-smisla transcendentalnosti. Če gre torej po Žižku samem tu za identiteto transcendentalne eidetike in eidetske psihologije, kolikšna je tedaj moja »potvorba« citata, če namesto: »nasprotje ne med transcendentalno eidetiko in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode itd., marveč med temi rezultati in eidetsko psihologijo...«, pravim — sicer formalno nepravilno citirajoč Žižka, da gre za »nasprotje med transcendentalno fenomenološko egologijo (eidetsko psihologijo) in rezultati znanosti o človekovem poreklu iz prirode«?<sup>\*\*</sup> Toda Žižek vidi v tem zlonamerno potvorbo svoje misli, ki da ima »globok smisel«, namreč da bi mu lahko podtaknil nekaj, česar ni mislil, namreč »da pomeni nasprotje-smisla razdor med ontološkim subjektom in empiričnim/mundanim jazom«. Toda kako naj mu to

podtikam, ko pa to on sam v svojem članku trdi, ko pravi: »Tako smo prišli do dveh logik, ki mutatis mutandis ustrezata Husserlovemu razlikovanju transcendentalnega ega in človeka kot mundanega psiho-fizičnega bitja.« (Problemi 102, str. 83) »Transcendentalni ego« in »ontološki subjekt« sta — če govorimo o Husserlovi filozofiji — isto. Vztrajam torej pri svojem, da namreč po smislu nisem prav ničesar potvoril. Žižkova zamera se je obesila na formalno napačnost citata in zaslepila Žižka, da jo je hiperbolično eksploatiral v svojem »Odgovoru«. In če govori Žižek o dveh logikah, ki ustrezata razlikovanju transcendentalnega ega in človeka kot mundanega psiho-fizičnega bitja, tedaj on sam navezuje »krizo«, »razdor« ali »nasprotje-smisla« prav na to razliko. Če mu sedaj to ni več všeč, naj to razčisti najprej sam pri sebi. Moram se čuditi,

\* Pripomniti moram, da mi za premišljenejši odgovor zmanjkuje časa. Žižek je svoj »Odgovor« pisal od junija 1973, torej leto in pol, medtem ko moram svoj odgovor zaradi mnogih okoliščin napisati takorekoč od danes do jutri.

\*\* Če bi Žižek hotel, bi prav lahko uvidel, da tu sploh ne gre za citat v strogem pomenu in da so torej tam narekovaji odveč, navedba strani pa je samo za orientacijo, kar je v nadaljevanju večkrat primer.

da se Žižek zapiči v golo formalno nepravilnost zadevnega citata (ki kot rečeno sploh ni citat v strogem pomenu besede), pripisujoč mi kar najgrše namene, ne da bi premislil vse svoje različne izjave in priznal vsaj to, da je v zadevnem članku, kjer govori o Husserlu, vse prej kot jasen, torej vsaj dvo-  
-logičen.

3. Dalje se zdi Žižku zadeva dokaj lahka, saj pravi, da »isto zamenjavo izvede Urbančič ob Marxu«. Se pravi, da »izvedem« tu isto potvorbo? V svojih kritičnih pripombah sem poskusil nakazati neko rešitev ključnega problema interpretacije zasnutka Marxove filozofije. To je bilo potrebno storiti zaradi zavrnitve Žižkove trditve o dvologičnosti oz. o nasprotju-smisla transcendentalnosti (slepi pegi) pri Marxu. Na to Žižek v »Odgovoru« pravzaprav ne pove nič več kot to, da se mu zdi ta interpretacija vprašljiva. K temu lahko sedaj dodam le to, da se tudi meni Žižkova izpostavitve nasprotja-smisla pri Marxu zdi še naprej prav tako vprašljiva (pri tem imam tako glede Husserla kot glede Marxa v mislih način Žižkove izpostavitve tega). Žižek je namreč v svojem »Odgovoru« samo ponovil svojo že prej razvito trditev, da pri Marxu »ontološko početni človek« in »prvotni, po generatio aequivoca porojeni človek« pač ne moreta biti isto, da bi tako vendarle zagotovili tla svoji tezi o dvologičnosti oz. nasprotju-smisla pri Marxu. S tem me je seveda odvezal vsakega nadaljnjega razpravljanja o tej stvari v okviru teh pripomb.

4) Kot pravi Žižek sam, se ponovi »ista stvar ob Heideggru«. Nedvomno je, da je problem interpretacije Heideggrove misli najbrž nemogoče razrešiti v takih kritičnih pripombah. Pripomnim naj le to, da gre moja interpretacija v docela drugačno smer kot Žižkova (in upam, da jo bo Žižek lahko še kdaj bral, če bo to želel). Glede na Žižkov »Odgovor« lahko le nakazem to razliko prav ob problemu nevarnosti in postavlja. Žižek govori v svojem »odgovoru« o »specifičnosti« postavlja, o njegovi »razliki od ostalih epohalnih smislov biti«, ki da je v tem, da samo postavlja neposredno izziva k temu, da bi to postavljeno zbrisalo svojo omogočujočo možnost, namreč postavlja samo. Naj glede te epohalne specifičnosti Žižek uvaja še take pridržke in omejitve, nikakor se ne more izogniti pri tem implicirane pomisli o nekakšnem »procesu« v sami »zgodovinskosti« zgodovine, ki se še prav posebej nakazuje ravno z ozirom na nevarnost. Pravi namreč, da specifična nevarnost postavlja, ki ga razlikuje od nevarnosti prirode kot take (!), leži v tem, da samo postavlja bitstvuje kot samo-ogrožanje s tehnično postavljenim. V nasprotju s tem menim, da na ravnini same »zgodovinskosti« zgodovine Zahoda ni mogoče niti pomišljati kakega »procesa« in da z vidika, ki ga tu obravnavamo, nevarnost postavlja nikakor ni »specifična«, bolj »gosta«, »nevarnejša« ali podobne razlike, ni mogoče niti govoriti niti pomišljati o njenem razlikovanju od nevarnosti **physis** ali tudi od nevarnosti **alētheia**. Vendar pri tej interpretativni razliki ne gre za kako »stisko jezika«, ki pač tega, kar je treba reči, ne more reči drugače, temveč je pač treba spremeniti »način gledanja«. In čeprav Žižek vse to ve, vendarle navezuje nasprotje-smisla pri Heideggru prav na to »razliko« med »ontičnim« in »ontološkim«, namreč nasprotje-smisla je zanj v tem, da se postavlja kot tisto, kar izziva vse postavljeno, ogroža prav po tem izzvanem-postavljenem. Zakaj **mora** Žižek pomišljati prej omenjeni »proces« in najti nasprotje smisla pri Heideggru na opisan način? Zato, ker bi bilo pri **physis** »nerodno« govoriti o tem, da to »fizično« ogroža nazaj samo **physis**. Zato, ker bi bilo »nerodno« govoriti o tem, da to **alēthós** ogroža samo **alētheja** (namreč ne le v smislu prikrievanja). Zato, ker se zdi samo pri tehničnem/postavljenem kar nekako samoumevno, da le-to ogroža postavlja. Če torej prejšnje epohe tega niso »poznale«, mora le obstajati neka razlika epohalnih smislov biti. Itd. S tem pa smo ne glede na svojo »vednost« o tem, da v sami »zgodovinskosti« zgodovine Zahoda ni »procesa«, vendarle pri nekakšnem procesu (ali »vsaj« nekih »preskokih«). Ne bi mnogo koristilo, če bi sedaj nasproti rečenemu navalili s citati iz Heideggra, ki naj bi temu nasprotovali, saj gre pri tem vedno za interpretativno celoto, znotraj katere citati sploh kaj pomenijo, o čemer pa smo že rekli, da je problem. Žižkovo začetno vprašanje (»kjer Urbančič konča, se moje vprašanje **še pričanja**«, pravi Žižek): kako lahko pride do samoogroženosti postavlja s postavljenim, dobi seveda iz prej omenjenega neko osvetlitev, ki ga dela vsaj vprašljivega. In tu je »razlog«, oz. vsaj nakazana pot k tistemu »razlogu«, zaradi katerega odklanjam Žižkovo izpostavitve nasprotja-smisla pri Heideggru kakor tudi njegovo z izrivanjem telesa-Užitka izpeljano **razlago** tega nasprotja-smisla. Če pravim, da je s tu rečenim nakazana komaj pot k onemu »razlogu«, naj velja, da s tem pač še ni vse rečeno, kar bi bilo o tem mogoče

reči. Nazadnje še tole: ne mislim, da Žižek ne vidi razpora v samem postavlju in prav tako ne trdim, da pri svojem izpostavljanju nasprotja-smisla pri Heideggru meša ta razpor s »samoogrožanjem postavlja po postavljenem«. V mislih sem imel in imam razliko med **vladanjem** postavlja in **bitstvovanjem** postavlja. Postavje lahko vlada ne da bi kot tako bitstvovalo. V svetu prevratne metafizike vlada postavje npr. kot »razvoj proizvodjalnih sil« ali kot »volja do moči«, kar oboje ogroža **bitstvovanje** postavlja nikoli pa njegovega vladanja. Vendar ne glede na ta moja pojmovanja Žižek le navezuje nasprotje-smisla pri Heideggru na postavko, da se postavje samo ogroža **po svojem postavljenem** in tako vendarle navezuje svoje nasprotje-smisla prav na »razdor med ontičnim in ontološkim«. Tega mu prav gotovo ne podtikam, temveč pri njem samem **najdem**. Druga stvar je seveda Žižkova že omenjena **razlaga** tega razdora. Da gre pri Žižku res za **tako** navezavo nasprotja-smisla, najdemo tudi v njegovem »Odgovoru«, ko govori o tem, kje se zanj vprašanje šele pričinja in postavi tu vprašanje: »Kako lahko pride do samoogroženosti postavlja s... tehničnim postavljenim«. Drugače formulirano se to vprašanje glasi: kako lahko pride do nasprotja-smisla pri Heideggru. Ne vem, zakaj se Žižek tega tako brani? Brez **take** navezave in izpostavitve nasprotja-smisla pri Heideggru vendar pade njegova celotna razlaga-interpretacija kot nepotrebna. Očitek, da gre pri mojih kritičnih pripombah za trik, vračam Žižku nazaj. Kaj ni mar prej trik njegova obramba?

5. Kot pravi Žižek sam, je dalje stvar še bolj banalna ob moji kritiki njegove interpretacije »klasičnega« strukturalizma. Tu se moram najprej spora-zumeti z Žižkom o tem, da **sploh ne gre za kako mojo kritiko njegove interpretacije** »klasičnega« strukturalizma. Nasprotno, iz zadevnega odstavka mojih kritičnih pripomb dovolj razločno sledi, da se docela **pridružujem** tej Žižkovi interpretaciji. To tudi razločno povem, ko v svojih kritičnih pripombah pravim: »Pripomniti je tu treba, da so Žižkove filozofske karakterizacije strukturalizma doslej koncizne in natančne, tako da jim s tega vidika najbrž ni kaj reči.« Zato Žižku tega v svojem »Odgovoru« ne bi bilo treba posebej dokazovati (naprej od opombe o Schellingu). Od Žižkove interpretacije se ločim samo pri problemu razlage statusa strukture ali nezavednega. Pri tem se ta problem nanaša na tisto, kar Žižek sam imenuje »klasični« strukturalizem. Že sam ta izraz nakazuje še neki drugi strukturalizem (»postklasični«). V svojem »Odgovoru« pa Žižek ponekod to dvojje spretno zamerjuje, da bi tako pokazal mojo konfuznost. Vendar ne glede na vse to poudarjam, da mi tudi ni šlo za kritiko samega strukturalizma, temveč v tem pogledu samo ponovim to, kar pravi Žižek sam. Če namreč Žižek trdi, da »nekakšna 'strukturalistična' filozofija ni mogoča, ker je za filozofsko refleksijo nujno potrebno, da prestopimo 'nivo objektivnega vedenja', opazovanja od zunaj«, (Problemi 113—114, str. 99) s čimer se docela strinjam, tedaj iz vseh glede na ta problem relevantnih Žižkovih izjav sledi, da tudi strukturalistično obravnavanje filozofije (in tudi umetnosti) ne zadeva filozofije same, ker se ne godi v njenem lastnem horizontu in zato ne more biti zanjo obvezno. Skratka: strukturalistično obravnavanje filozofije nima v filozofiji sami nič večje teže kot katerokoli vnanje, npr. kulturološko obravnavanje filozofije. S to ugotovitvijo seveda ne mislim, da smo odkrili Ameriko, vendar se mi je zdelo potrebno na to posebej opozoriti.

Vendar vrnimo se sedaj k glavnemu problemu »klasičnega« strukturalizma, namreč problemu statusa strukture oz. nezavednega, glede katerega se z Žižkom razhajava. Kot že rečeno je Žižek zavrnil možnost transcendentalne »uteemeljitve« strukture, medtem ko sem sam prepričan, da ta možnost s strukturalizmom še vedno ni presežena. Določneje: **sama Žižkova zavrnitev te možnosti me ne prepriča**. Oglejmo si to pri Žižku, ki piše o tem v zvezi z Levi-Straussom. Žižek pravi: »Zato — ker Levi-Strauss status Nezavednega razume iz Narave, hkrati pa je njegov nastanek iz območja biološkega **le postuliran**, medtem ko je v **dejanski analizi** Nezavedno kot možnost mišljenja v sistemu opozicij **postavljeno-nasproti** naravnemu 'materialu', ki ga predeluje — nastopi možnost TRANSCENDENTALNEGA razumetja tega 'Nezavednega'. To možnost takoj prepreči predvsem to, da pridemo do Nezavednega šele iz opazovanja ljudi iz znanstvene distance, po čemer je Nezavedno nujno postavljeno kot **objekt**, medtem ko gre pri transcendentalni refleksiji vselej za istovetnost subjekta in objekta.« (Problemi 113—114, str. 97-8) Neki nov moment prinaša Žižkova naslednja, še konciznejša formulacija: »Strukturalizem je metoda izpostavitve sinhrona matrice kot sklop pravil, ki urejajo diahrono označevalno sintagma. Ta matrica pomeni (...) 'brezčasno' strukturo, katere status je čisto

idealni. Nikoli torej ni prisotna kot taka v empiričnih aktih zavesti niti v materialnosti označevalca, čeprav ju uravnava in obvladuje. Zato moramo pri njeni izpostavitvi izključiti tako odnos do 'stvari same' kot odnos do zavesti, v aktih katere se udejanja. Gre za čisti formalno-racionalni red, ki ga je treba ločiti od vse psihične in fizične realnosti, empirije. Ker je ta red nujno izvorno nezaveden, dostopen opazovanju-od-zunaj, se strukturalizem drži 'na nivoju objektivnega vedenja, od koder je izključil subjekt', tj. zavest, 'površinsko' gibanje doživetelega«. (Prav tam str. 99). Novi moment je tu postavitev idealnega statusa strukture. Glede na te ugotovitve sklene Žižek, da je strukturalizem mogoč le kot (posebna) znanost, ki se ji ontološka vprašanja kot taka seveda ne zastavljajo. S tem v zvezi pa Žižek spet le ponovi, da to po statusu **idealno**, čisto formalno-racionalno-strukturo (tj. nezavedno) ni mogoče razlagati kot transcendentalni a priori, saj da se mora tak poskus nujno izjaloviti, »ker je struktura dana le 'astronomskemu pogledu', opazovanju-od-zunaj, ki je značilno za posebne znanosti; v transcendentalni reinterpretaciji bi jo morali pretvoriti v nekakšno založeno, neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi seveda zabrisali njeno 'objektivnost'«. Svojo zavrnitev možnosti transcendentalne interpretacije strukture oz. nezavednega sklene Žižek s tole pomembno izjavo: »Če bi že hoteli izpostaviti ontološki status strukture, bi bil to 'objektivni idealizem', ne v pomenu neodvisnosti od zavesti, mišljenja, marveč v pomenu 'objektivno', tj. nezavedne določenosti samega 'subjektivnega'; določitev, ki je strogo filozofsko in zgodovinsko gledano nesmiselna.« (Prav tam, str. 99)

Kot je Žižek omenil, gre pri transcendentalni refleksiji vselej za istovetnost subjekta in objekta. To je točno, vendar **ne** velja za vse ravnine **poti** transcendentalne samorefleksije subjekta, temveč se ta identiteta vzpostavi v svoji razvitosti šele z dovršitvijo te samorefleksije, medtem ko vlada »spotoma« vse-skozi podvojenost subjekta in objekta. To velja tudi še pri Husserlu. Kako se to godi pri Schellingu, v njegovem (prvič v zgodovini tematično izvedenem) sistemu transcendentalnega idealizma? Schelling kot transcendentalni filozof vidi, da so ljudje v svojem delovanju (bodi »teoretičnem« ali »praktičnem«) določeni po nečem, kar je docela zunaj njihovih namenov in vednosti, zunaj njihove zavesti. Subjekt je torej v svojem delovanju določen po nezavednem, odvisen od nezavednega, zakaj vedno stori nekaj, reče nekaj itd., kar pa je drugo od tistega, kar je zavestno nameraval; to je Schellingova ugotovitev na podlagi »opazovanja-od-zunaj« (jasno da Schelling ni govoril o strukturi), zakaj samo in edinole **takemu** opazovanju taka nezavedna, objektivna določenost ljudi (subjekta) postane lahko šele predmetna, objektivna, zavedna, medtem ko se je ljudje (**ta** subjekt) v svojem vedno zavednem delovanju nikoli ne zavedo. Vendar tako od-zunaj opazujočega samega, če je dosleden, zažene nazaj ta ista ugotovitev: tudi on je v svojem vsakdanjem delovanju — če je človek kot tudi drugi ljudje — določen po nečem, česar se ne zaveda, kar presega njegovo zavestno delovanje in ga v tem **določa** (ne glede na njegovo zavest ali celo proti nji). Tako se sedaj Schellingu zastavi problem »ontologije« subjekta prenesen iz vnanjosti na ravnino transcendentalne samorefleksije. Izstopita dva subjekta: 1. tisti, ki deluje in je v tem določen po nezavednem in 2. tisti, ki **reflektira** to nezavedno, objektivno določenost prvega subjekta. Naloga transcendentalne refleksije je izpostaviti možno istost teh dveh subjektov. Seveda istost teh dveh subjektov izstopi **šele** subjektu, ki zdaj ni več niti zgolj določeni-odvisni, niti zgolj opazujoči, temveč enota obeh. S to izpostavitvijo si šele -subjekt izpostavi svojo avtonomijo. Važno je tu to, da se omenjano »opazovanje-od-zunaj« in po njem objektivirana določenost, odvisnost ljudi (**subjekta**) prenese iz svoje vnanje razdeljenosti na različne empirično dane osebe (opazovalce in opazovane) in pri doslednosti refleksije mora prenesti v sam subjekt kot neka njegova **podvojitve**; in v tem ravno je »moč« dosledne transcendentalne refleksije. To nezavedno ali objektivno pa v transcendentalni refleksiji nikakor ne nastopa kot zgolj nekakšna »založena, neaktualna, možna zavestnost« kot pravi Žižek v prej citiranem stavku, misleč seveda na strukturo, temveč nastopa prav kot »objektivnost«, kar pomeni, da transcendentalna refleksija nikakor ne zabriše objektivnosti tistega, kar kot nezavedno določa subjekt v njegovem delovanju. Potemtakem gre pri transcendentalni refleksiji med drugim prav za tematizacijo objektivne, nezavedne določenosti samega subjektivnega, kar se je Žižku zdelo v filozofskem in zgodovinskem oziru nesmiselno. Vsekakor bi moral Žižek v razvijanju svojega problema zavzeti vsaj različnejše in odgovornejše stališče do tega.

Če sedaj pogledamo naš problem, so strukture to nezavedno. Vendar »strukturalist« naredi sebi — opazujoč ljudi v znanstveni distanci — te strukture za objekt, se jih torej zave. Zanj zavedne ali njeni objekt ostajajo struk-



ture za opazovane ljudi-subjekte delovanja še naprej nezavedne. V tem razmerju izstopata seveda dva različna subjekta: prvi je delujoči, od sebi nezavednih struktur odvisni subjekt (ljudje), drugi je prvega in njegovo tako odvisnost opazujoči subjekt (»strukturalist«), za katerega je to prvemu subjektu nezavedno postalo zavedno. To razmerje pa **ostaja** pri »klasičnem« strukturalizmu vnanje razposebljeno na empirično razdvojene individue in ne premaga te vnanje dane podvojitve, izpričuje tako (tudi po Žižku) svojo imanentno refleksijsko »nemoč«, ki jo zaustavi pregraja razločenosti individuov. Zato ima Žižek popolnoma prav, ko ugotavlja **neeksplicirani status nezavednega** (Problemi 113—114, str. 98), kar velja za »klasični« strukturalizem in čemur nisem ugovarjal. Vendar iz empirično faktične situacije »strukturalista«, namreč iz empirično faktične dvojnosti v znanstveni distanci opazujočega subjekta (samega »strukturalista«) in delujočega subjekta (opazovanih ljudi), iz te faktične situacije še nikakor ne sledi, da teh dveh subjektov ne bi bilo mogoče v dosledni refleksiji združiti, poenotiti, tako da bi delujoči (odvisni) in opazujoči bila v sebi podvojeni isti subjekt. Načelno v opisani situaciji ni nemogoče vzpostaviti identitete teh dveh subjektov, namreč od struktur odvisnega in strukture objektivirajočega subjekta; pri tem ta možnost ne implicira absurdne postavke o pretvorbi objektivnega (tj. nezavedno določujočega) v nekakšno zgolj založeno, neaktualno, možno zavestnost. **Kako** transcendentalna refleksija izpostavi tako identiteto, je razvito pri Schellingu in tega v teh pripombah ni mogoče razvijati.

Da omenjena refleksija lahko zajame tudi **strukturo**, kakor jo izpostavlja »klasični« strukturalizem, nakazuje morda najbolje Žižkova določitev statusa strukture kot čisto idealnega formalno-racionalnega reda. Prav transcendentalna (samo-)refleksija ima opravka prav z **idealitetami**, torej z nečim, kar ne spada niti v fizično niti v psihično **realnost**. V tem oziru torej »transcendentalizem« ne nasprotuje Žižkovi prej citirani zahtevi, temveč jo naravnost potrjuje. Morda bi se dalo celo pokazati, da tudi »naturalistična« interpretacija strukture ali nezavednega v ničemer ne nasprotuje opisani transcendentalni možnosti, le da bi bilo treba najprej razrešiti problem »narave« v tem sklopu.

Skratka: sam **način, kako je Žižek** zastavil problem nezavednega ali strukture v »klasičnem« strukturalizmu, ki smo mu sedaj spet sledili v njegovem lastnem tekstu, prej potrjuje kot pa zanika možnost transcendentalne interpretacije strukture. S tem pa seveda niti tu niti v svojih pripombah ne mislim, da zapada Lacanova interpretacija nezavednega nazaj v transcendentalizem, kot me hoče razumeti Žižek v svojem »Odgovoru« (na str. 157). Ves čas govorimo o »klasičnem« strukturalizmu.

V čem je jedro spornosti o možnosti ali nemožnosti transcendentalne interpretacije strukture oz. nezavednega? Pravzaprav ne v vezanosti strukturalizma na »opazovanje-od-zunaj«, temveč v postavki, da transcendentalna reinterpretacija nezavedne objektivne določenosti delujočega subjekta zabriše **objektivnost** tega nezavedno določujočega. Žižek namreč pravi, da bi morali strukturo v transcendentalni reinterpretaciji pretvoriti v nekakšno založeno, neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi zabrisali njeno »objektivnost« (glej Problemi 113—114, str. 99). Vendar v Schellingovi transcendentalni refleksiji pri določenosti subjekta po nezavednem, objektivnem nikakor ni zabrisana ta objektivnost le v kako založeno zavestnost.

S tem v zvezi je treba tu načeti neki drugi, mnogo težavnejši problem, ki ga Žižek omeni le na enem mestu, takorekoč mimogrede, in ki se posredno tiče njegove v »odgovoru« dane omejitve, da uporablja izraz »transcendentalni subjekt« v ožjem pomenu **miselnega** subjekta, tj. subjekta pred prevratom/dovršitvijo metafizike (glej str. 157 odgovora). Gre namreč za problem, da po Žižku pojmovanje nezavednega **kot objekta** pelje k nevarnosti solipsistične redukcije našega razumevanja sveta na svetovni »objekt«-»duh« (glej Problemi 113-114, str. 98) Žižek sicer ni povedal, kaj si je treba misliti s to solipsistično redukcijo razumevanja sveta. Analiza prevratno-metafizičnega ustroja **razumevanja\*** pa nedvoumno kaže neki svojski fundamentalni »solipsizem« tega razumevanja, v katerem je **občost** transcendentalnega subjekta (tista famozna »oaza uma«) postala prazna fraza, pod katero si vsak kot center moči konstruira vedno znova svojo perspektivo sveta, brez vsake možnosti poenotenja teh mnogoterih perspektiv. Odgovorno tej nepopoljni prevratnometafizični »solipsistični« ustrojnosti razumevanja sveta v njeni redukciji na svetovni »objekt«-»duh« bi bilo

\* V mislih imam Diltheyjevo pojmovanje razumevanja (hermenevtike v širšem smislu), ki sem ga interpretiral v obširni študiji »Temelji metode moči«.

treba sedaj vprašati o možni interpretaciji strukture oz. nezavednega. (Ali pelje to vprašanje k Lacanu ali kam drugam, o tem tu ne bi govoril.) S tem v zvezi je videti, da tudi naša trditev o možnosti transcendentalne **reinterpretacije strukture** ali nezavednega zadeva le toliko, kolikor se tudi »klasično« strukturalistična izpostavitve strukture oz. nezavednega zadržuje še na ravni znanstvene (teoretične) univerzalnosti svojih »dognanj«. O tem pa Žižek sam pravi, da je »klasični« strukturalizem le posebna znanost. Podrobneje tega problema tu ni mogoče razvijati. Omenil sem ga le, da bi se izognil možnemu očitku, da sem se započil v transcendentalno filozofijo, kakor da ne bi vedel, kaj ji je sledilo. Seveda **filozofija**, ki sledi transcendentalnemu »idealizmu«, ni sama nič manj transcendentalna.

6. Najhujši rompopom je zagnal Žižek ob moji interpretaciji Lacana, pri kateri da je moje početje samo še do kraja zmešan »hermenevtični solipsizem«. Ampak kdaj hudiča sem se lotil kakega Lacana pa res ne vem. Spominjam se samo, da sem pisal kritične pripombe k vrsti člankov Slavoj Žižka. To pa je menda le nekaj drugega. Samo pri totalni identifikaciji (ali zamenjavi?) Lacana in Žižka bi bilo mogoče nekoga, ki kritizira Žižka, prijeti kot kritika Lacana. Tudi če govorim o »Lacan-Žižkovi teoriji« gre vendarle — če želimo prav prisluhniti tej besedi — za **Žižkovo** teorijo, ki se seveda naslanja (tudi) na Lacana (na neko interpretacijo Lacana). Zato se mi zdi odveč Žižkovo čudenje nad tem, kako malo da povem o Lacanu ipd. Ne glede na to pa moram po obširnejšem stvarnem pojasnilu svojega stališča, ki ga je dal Žižek v svojem »Odgovoru«, priznati, da so nekatere moje karakterizacije Žižkovih (recimo) strukturalno-psihoanalitičnih postavk zgrešene. Iz tega pa ne sledi, da priznam zgrešenost svoje poglavitne kritične misli o nečem, kar imenujem »struktural-psihoanalizem«. Za kaj mi gre pri tem, bom skušal v nadaljevanju pojasniti.

Pred tem želim opozoriti na neko razliko v mojem pisanju kritičnih pripomb, ki jo Žižek »spregleda«, da bi mi lahko oponesel gostilniško-pivski, bleferski ipd. nivo razpravljanja.\* Sicer omenja popoln razcep med mojimi »mislenskimi trditvami, v kolikor neposredno ne zadevajo polja Lacanove misli«, in med orisi »Lacan-Žižkove teorije« (na str. 159 »Odgovora«). Žižek bi bil prav lahko zagledal neko slogovno razliko mojega pisanja, ko razpravljam o njegovih interpretacijah Husserla, Marxa, »klasičnega« strukturalizma, (deloma) Heideggerja na eni strani in tistem mojem pisanju, kjer gre za Žižkovo zvajanje Heideggerja na Lacana na drugi strani. V tem odlomku seveda zavestno pretiravam in to tudi razločno povem, ko omenim (na str. 149), da pripelje postopek prevajanja hajdegerjanskih izrazov v psihoanalitične, lakanovske lahko do komičnih stvari in da pri vsej tisti čobodri, ki jo pretiravajoč navajam, »nisem več docela resen, ne igram več zaresne igre«. S tem mi je šlo za preprosto stvar: ker sem nekatere Žižkove članke oz. zadevne odlomke bral kot analogično prevajanje Heideggerjeve (in tudi tradicionalno-filozofske) govorice v psihoanalitično terminologijo in ker se mi to zdi v mnogih ozirih vseskozi problematično, sem želel to speljati ad absurdum. Pri tem, kot rečeno, sploh nisem imel namena govoriti o psihoanalizi sami (kar tudi izrecno povem) in še manj o Lacanovih teorijah. Če dela take analogije tudi Lacan, zadeva moj očitek v **tem oziru** seveda tudi Lacana, vendar »Lacan« nikakor ni bil tema mojih kritičnih pripomb.

Ker v sedanjem trenutku in v pričujočih pripombah — žal — ne morem podrobneje obravnavati zadevne problematike, naj za zdaj samo nakažem poglavitno.

Žižek sam zelo dobro ve, da gre — če se ne oziramo na vse osebne bo-dice in drugi balast z ene in druge strani — pravzaprav samo za problem analogije (ali ne-analogije) med strukturalno psihoanalizo (zadržimo pogojno ta izraz za Žižkovo misel) in tradicionalno filozofijo ter nji zavezanim korakom v njej temelj (Heideggrom). Zato je tudi v svojem »Odgovoru«, kjer govori Žižek brez obremenjenosti s polemiko proti meni (in to je kljub vsemu večina teksta), poskusil dati odgovor na to vprašanje. Vendar tudi v »Odgovoru« ni prišel delj od omenjene analogije, ki jo je razvil podrobneje že v svojih člankih.

To, za kar mi gre, lahko z določenimi pridržki radikalno formuliram takole: vse Žižkovo tozadevno izvajanje kaže na to, da on zavrača očitek analogije na podlagi implicitne trditve **sinonimnosti pra-potlačitve** (ki je istovetna

\* Pri tem seveda nekoliko blefira tudi Žižek v svojem »Odgovoru«. Tako npr. pravi, da sem si besedo »iztrebek« enostavno izmislil, ker da je pri njem nikjer ni najti in sploh nima mesta v njegovi teoriji. Vendar ga moram spomniti, da sem jo našel pri njem, saj sam govori o »užitku iztrebka« (glej Problemi 116—117, str. 154). Žižku je treba priporočiti, naj pod nujno spet kdaj prebere svoje članke.

z nastopom označevalca) in **aletheia oz. Ereignis**. V zvezi s to »pra-potlačitvijo« je seveda treba misliti **sklop** oz. povezanost »prepovedi incesta«, »kastracije«, »subjekta označevalca«, »želje«, »užitka«, »falosa« itd. zakaj vse to je v sklopu, ki ga označujem tu zaradi poenostavitve s »pra-potlačitvijo«, ker tudi ne najdem pametnejšega izraza. Če je to dvoje, namreč ta »sklop pra-potlačitve« in Ereignis sinonimno, potem prevajanje med strukturalno psihoanalizo in filozofijo ter nji zavezanim korakom v njen temelj ni analogija; v tem primeru ne gre za vnanje zvajanje medsebojno nezvedljivih »polj«. Če pa je pra-potlačitev le analogna aletheia-Ereignis, potem imamo opravka z vnanjim zvajanjem medsebojno nezvedljivih ravnin. V svojih kritičnih pripombah sem poskušal opozoriti na to, da Žižkovo obravnavanje filozofije in nji zavezanega koraka v njen temelj po svojem načinu ni več niti filozofija niti ta hajdegerjski korak v njen temelj, ker sta to dva docela različna »nivoja«. To deloma priznava Žižek sam, mu celo v nekem smislu izrecno za to gre, vendar vztraja on kljub temu pri postavki, da tu ne gre za vnanje, zgolj analogično zvajanje, da vidik strukturalne psihoanalize ni filozofiji in njenemu temelju vnanji. Kar pri tem v svojih izvajanjih pokaže, ostaja kljub temu le neka analogija, katere domet ostaja vseskozi problematičen (in ta Žižkova izvajanja sem imenoval »zvajanje«, oz. »struktural-psihoanalitizem«). Na podlagi česa trdim, da gre tu le za analogijo? Glede na kaj odgovarjam na prej pogojno in s pridržki formulirano vprašanje o sinonimnosti ali goli analogiji pra-potlačitve z aletheia-Ereignis s potrditvijo, da gre le za analogijo? Odgovor je v zvezi s tistim, kar sem v teh pripombah (glej točko 4) omenjal v zvezi z »**zgodovinskostjo**« same zgodovine Zahoda. Trditve sinonimnosti pra-potlačitve in aletheia-Ereignis je nedopustna zaradi neke svoje »**a-zgodovinskosti**«. Aletheia-Ereignis nosi (godí) **Evropo**, njeno **zgodovino**; pra-potlačitev, nastop označevalca in ves prejšnji sklop pa je po **načinu svoje postavitve** »univerzalno«, ni »nekaj« kar bi **tako** »zadevalo« edino in samo Evropo, njeno zgodovino, temveč po svojem načinu ni »omejeno« niti »omejljivo« zgolj na Evropo in njeno zgodovino. In ta navidez neznatna »razlika« je dovolj, da naredi trditve sinonimnosti omenjenih za nedopustno in obenem se na tej točki tudi mora zaustaviti analogija, ki jo dela Žižek. Pri tem moram opozoriti na to, da to, kar sem tu povedal, ni misel samega Ereignis, temveč neka misel o Ereignis. Prav tako moram reči, da tudi s to mislijo Žižku najbrž nisem odkril Amerike, saj sam slutí, da gre prav za problem zgodovinskosti. Nakazani problem ostaja v Žižkovem prevajanju nerešen, ker ga namreč ni mogoče rešiti niti z golo zatrditvijo, da je lakanovski subjekt zgodovinsko nastal (glej Problemi 116—117, str. 150) niti s še tako podrobnim izvajanjem omenjene analogije. Žižek sicer v opombi pravi, da lakanovci »pripoznajo« zgodovinsko zavezanost psihoanalize metafiziki kot izrekanje njene »resnice« in da je psihoanaliza vezana na dvojno konstelacijo, ki odločilno zareže pot zahodne misli: grško (Ojdip) in židovsko (Mojzes). (Glej prav tam str. 164). Vendar je sam **način** psihoanalitičnih postavk brez vsake možne zgodovinske omejitve. Navsezadnje je tudi fizika (in vse druge znanosti prav tako) zgodovinsko vezana, ne da bi bile njene imanentne postavke po svojem načinu zgodovinsko omejene. V postavki pra-potlačitve in z njo šele nastopajočega označevalca ne moremo najti »vgrajene« nobene omejitve, ki bi ji ne dopuščala razširitve tudi na zunajevropske »kulture«. Pri tem pa ni treba, da bi zaradi navedenega (poenostavljenega) primera Žižek že imel zadosten razlog za očitek, češ da že spet delam staro, že od samega očeta psihoanalize zagrešeno napako ter uvrščam psihoanalizo med znanosti. Iz eventualne nemožnosti uvrstitve psihoanalize med znanosti še nikakor ne sledi, da njene postavke po svojem imanentnem načinu **niso** postavljene kot univerzalne, a-zgodovinske. Stvar je namreč taka, da so tudi pri sami filozofiji oz. metafiziki **njene** postavke — vse do Heideggerjevega koraka v temelj metafizike — po svojem načinu univerzalne; vezane so sicer na Evropo, na njeno zgodovino, vendar so po svoji imanentni postavitvi vseskozi »a-zgodovinske« v bistvenem pomenu te besede; to — paradoksalno — velja tudi za takega filozofa zgodovine kot je Hegel, zanj celo še prav posebno. Tako je tudi postavka vezanosti psihoanalize na evropsko zgodovino glede na aletheia-Ereignis le moment analogije, o kateri govorimo. Psihoanaliza v tem smislu tedaj lahko tudi izreka »resnico« metafizike, vendar ostaja ta »resnica« glede na aletheia-Ereignis spet le moment zadevne analogije. Značaj »zgodovinskosti« (če je ta beseda sploh ustrežna) je namreč pri aletheia-Ereignis tako »drugačen« od zgodovinskosti sklopa pra-potlačitve, da že sploh ni možna primerjava, iz katere bi izstopala neka »različnost«, ker bi taka različnost že predpostavljala neko identiteto. Razčlenjenost momentov te analogije, še tako podrobna izvedba te analogije, očitno ne more odpraviti njene gole analogičnosti, vsled česar se Žižkov postopek prevajanja na vseh odločilnih točkah kaže kot nedopustno vnanje **zvajanje**. Ta postopek sem v svojih kritičnih pripombah imenoval »struk-

tural-psihoanalizem«, ki ga razumem kot nepravilno razširitev kompetenc strukturalne psihoanalize, ki pa s to zavrtnjavo v strogem smislu besede znotraj svojega »polja« ni v ničemer kritizirana in sam tudi nisem imel ambicije, da bi jo kritiziral v tem oziru. Skratka: moje kritične pripombe nikakor niso usmerjene na strukturalno psihoanalizo (torej ipso facto ne na »postkasični« strukturalizem) in je tudi v ničemer ne zadevajo. V tem pogledu je Žižek brez potrebe lomil na meni gorjačo (zaradi česar pa ne mislim preveč jamrati). Zavedam se, da tu dana opozorila ne zadoščajo in da bi bilo treba vse to izčrpnjeje razviti. Vendar tega tu ni mogoče podvzeti.

S tem sem pri kraju. Žižek je v svojem »Odgovoru« pogosto omenjal, da se v moji kritiki »nič ne zgodi« (kot da bi pričakoval, da bo zaradi mojih kritičnih pripomb na vrsto njegovih člankov prišlo do kataklizme). Sam moram reči, da se je v Žižkovih člankih zato »zgodilo nekaj preveč«, namreč prav zvedba, o kateri sem govoril nazadnje. Če sem zavrnil ta, po mojem mnenju nepravilni »višek«, s tem še nisem odpravil Žižkove misli, ki jo v marsikaterem pogledu bolj cenim, kot se to morda Žižku zdi. »Nekaj zgodilo« bi se v najini polemiki le tedaj, če bi vnaprej ostala samo še »gigantomahia peri tesousias« brez naju dveh.

Slavoj Žižek

## ODGOVOR II'

Znova se moramo torej »vpustiti v stvar«, igrati dolgočasno farso 'argumentov', četudi se stvar že zdavnaj več ne »bere kot kriminalka«; zato bom skušal biti kar se da krajši:

ad 1.) Naj bralec obrne nekaj strani nazaj, pa bo videl, da NE trdim, da »očesna slepa pega ni točka na mrežnici ...« etc.; trdim pa, da »ni **zgolj** »točka na mrežnici, kjer ni čutnic za svetlobo in oko na tem mestu ne zaznava svetlobe«, marveč je predvsem **točka, skozi katero** — prav kot 'slepo/prazno — **vidimo to, kar vidimo**« — prav ta **celotni** pomen pa je odločilen za **teorijsko uporabo** te 'metafore' pri 'strukturalistih' (poleg Lacana je stvar obširno razvita še pri Althusserju in Derridaju), ki jo Urbančič zgreši, vtem ko se omeji zgolj na to, da gre nevidno/nemišljeno itd.

ad 2.) Tu naj bi me Urbančič 'ujel' — površinsko se obesim na nepravilnost citata, da bi se tako izognil bistvenemu dejstvu, da Urbančič vsebinsko ničesar ne potvori — mar o tem ne priča že ponovna navedba tega, kar pravi »Žižek sam«? Vendar na tem mestu, ki naj bi pričalo o mojem nerazumevanju Husserla, »Žižek sam« žal zgolj skoro dobesedno povzema 'Husserla samega'<sup>2</sup>:

Gre za »nujno paralelnost notranje-duševnih in egološko-transcendentalnih razvijanj (Auslegungen) ali dejstvo, da je čista duša, kot je bilo že prej povedano, v monadi izvršujoča/izpolnjujoča se (sich vollziehende) samoobjektivacija le-te«, zaradi česar »lahko a priori sleherno transcendentalno-fenomenološko analizo in teorijo — tudi pravkar v temeljnih potezah zasnovano teorijo transcendentalne konstitucije objektivnega sveta — z odpovedjo transcendentalni naravnosti izvršimo tudi na naravnih tleh. Prestavljena v to transcendentalno naivnost, postane ta teorija notranje-psihološka teorija.« (Cart. Med., par. 57) Drugače povedano, »nasprotje-smisla« hoče reči zgolj to, da obstoji v sami objektivni/konstituirani sferi mundanega določena »regija«, ki je odlikovana s to vzporednostjo s transcendentalnim subjektom: regija duševnega, psihičnega v sklopu človeka kot mundanega, psiho-fizičnega bitja.

<sup>1</sup> Glede časa: Urbančičeva uvodna pripomba vsebuje neko zavajajočo simetrijo: 'Žižek je svoj odgovor pisal leto in pol, jaz moram svojega od danes do jutri ...', kakšna očitna razlika! toda: Za svoj prvi napad je pač Urbančič imel neomejeno količino časa, medtem ko sem jaz za prvi odgovor **formalno** vzeto res imel leto in pol časa, toda — pravtako »zaradi mnogih okoliščin«, ki Urbančiču bržkone niso čisto neznane (pisanje magistrske naloge itd.) — sem ga imel čas pisati nič več kot dober mesec; Odgovor II pa **tudi jaz** — tako kot Urbančič — pišem »od danes do jutri«, takorekoč 'v stroj', medtem ko se ostali del revije že tiska.

<sup>2</sup> Iz Kartezijanskih meditacij, pri katerih prevodu v slovenščino je sodeloval kdo drugi kot — Urbančič sam.

V tem pomenu pravim: »Transcendentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije, potrdi vsako njeno besedo, le smisel pravtako vsake besede je zaradi fenomenološke redukcije radikalno spremenjen: iz eidetike človeka in njegovih predmetnosti kot načelno 'naivno' zajetih, četudi 'idealnih' bitij, se znajdemo v območju korelacije transcendentalnega ega in transcendence sveta.« (podčrtal sedaj)

Zanimivo je, kako me Urbančič 'povzame': »Žižek sam pravi ..., da je med transcendentalno eidetiko in eidetsko psihologijo ireduktibilen paralelizem in da transcendentalna eidetika ne reče ničesar drugega od eidetske psihologije.« Tj. podčrtani del preprosto spusti, od koder seveda izpade, kot da gre za nesmiselno ontizacijo ontološkega subjekta; medtem ko jaz tu pravzaprav zgolj skoro dobesedno parafraziram Husserla.

Kako je torej za razumeti pri meni zatrjeno »istovetnost« transcendentalnega in mundanega jaza, je od tod tudi jasno — preprosto kot tisto »samopodvojitve« transcendentalnega subjekta, o kateri govori sam Urbančič v nadaljevanju svojega članka; »samopodvojitve«, pri kateri se mundani, objektivno določeni jaz in transcendentalni ego pokažeta kot »načelno istovetna« (Urbančič), seveda ne v pomenu mundanizacije transcendentalnega jaza, marveč preprosto v pomenu, na katerega misli sam Husserl, ko pravi: »Jaz kot naravno naravnani sem tudi in vselej transcendentalni jaz, toda o tem zvem šele, ko izvršim fenomenološko redukcijo.« (Cart. Med.)

(In da je to samopodvojitve/samoobjektivacijo transcendentalnega subjekta za navezati na neko v novoveški subjektivnosti nepremišljeno končnost, to je — mimogrede povedano — nekoč ob Marxu (njegovem članku o rezultatih britanskega gospodstva v Indiji) razvil sam Urbančič.)

Od tod pa je jasno, zakaj je bil sam Urbančič tisti, ki se je resnično obesil na svojo napako<sup>3</sup> v citiranju: da bi se izognil mojemu **glavnemu** proti-argumentu, tj. samonavedbi.<sup>4</sup>

Kaj hočem — tako ob Husserlu kot ob Marxu — pokazati s preprosto zoperstavitvijo citatov? Zgolj to, da je Urbančičeva razumetje moje izstavitve »nasprotja-smisla« kot — po Urbančiču — razdora med ontološkimi in ontičnim itd. bržkone nekolikanj sporno, če kot glavni argument **proti** meni nastopa trditev, ki jo **jaz sam** explicite in še posebej poudarjeno večkrat ponovim ob svojem lastnem razvitju »nasprotja-smisla«!

ad 3.) Deloma smo že odgovorili ob točki 2. Dodajamo le še pripombo k temu, češ da zgolj znova zatrdim, kako se mi zdi vprašljiva Urbančičeva interpretacija zasnutek Marxove filozofije: Naj bralec spet obrne nekaj strani nazaj, pa bo videl, kako prav poudarim, da tisto, kar se mi zdi vprašljivo, NI Urbančičeva izstavitve ontološkega zasnutek Marxove misli, marveč njegova interpretacija **enega konkretnega odlomka** iz Marxa — in to vprašljiva na podlagi **njegovih lastnih** prejšnjih izjav, kajti — če naj stvari ponovimo — interpretacija »prvotnega, po generatio aequivoca porojenega človeka« kot ravni »ontološke početnosti« se pač giblje znotraj razlikovanja »prvotnega« in 'drugotnega' človeka, to razlikovanje pa je — kot pravi Marx — »smiselno le toliko, kolikor opazujemo človeka kot različnega od narave«, torej — kot pravi sam Urbančič — s stališča predmarksovskega abstraktnega materializma.

ad 4.) Bržkone gre res za razliko v sami temeljni interpretaciji, ki jo je pač nemogoče razrešiti v na vnanji ravni gibajoči se 'polemiki', kjer vsak drugemu zgolj zoperstavlja svoje. Zato naj se omejim na dvoje točk, ob katerih gre po mojem še zmeraj za vnanji (in kot tak tudi na tej ravni pojasnljivi) 'nesporazum':

1. Besedo »specifičnost« sam postavim v narekovaje — zakaj? Zakaj ne moremo govoriti o »specifičnih razlikah« epoh? Ne zato, ker bi bile 'vse epohe identične' v banalnem pomenu besede, marveč zato, ker obratno odpade sama 'aparatura' rodovne 'istovetnosti' / vrstne 'razlike', veljavna za razmerja znotraj bivajočega, tj. ker je — dobesedno — **vsaka epoha 'ves svet'**. Kakršnoli vpeljava »proces«, »preskokov«, »specifičnih razlik« torej — navidez paradoksalno, kajti: mar ni 'zgodovina' prav v tem, da je 'vse v procesu' itd? — že izda prav **zgodovinskost** v Heideggrovem pomenu epohalnega dogodevanja: ker zgodovinskost kot vselejšnjo usojenost vsakokratnega pomena biti, vsako-

<sup>3</sup> Mimogrede — če naj se nekolikanj ironično skličem na psihoanalizo: seveda ne gre za to, da bi Urbančič 'z grdimi nameni zavestno podtikal' itd., gre za napako, ki je prav kot taka ('nenamerna') 'simptomatična', tj. ki izdaja Urbančičevo intenco razumevanja »nasprotja-smisla«.

<sup>4</sup> Urbančičevo napako, o kateri je tu govora, jaz omenim na začetku, tako-rekoč 'mimogrede', in je — kot se lahko vsakdo prepriča — brez povezave z mojim glavnim proti-argumentom!

kratne 'svetovnosti sveta', zvede na nekak proces 'samorazvoja' Biti v pomenu celote bivajočega, na proces 'razvoja sveta' itd., pri čemer se zgubi pravo brezno zgodovinskosti, kjer je 'postavljena-v-igro' sama svetovnost sveta.

Gre mi torej zgolj za to, da je nevarnost postavlja, nevarnost, ki bistvuje v postavlju, ne »specifična« v pomenu 'specifične difference', marveč preprosto po svojem pomenu nekaj povsem drugega, strogo vzeto **neprimerljivega** z nevarnostjo, ki jo npr. prinaša **physis** (Urbančičev komet npr., ki bi trčil ob zemljo); neprimerljivega, ker je sleherna 'primerjava' a priori nezgodovinska, kajti tisto, kar se v epohalni spremeni 'spremeni', je prav v sleherni primerjavi predpostavljena 'mera'.

Nič ni »nerodno« govoriti o tem, da to »fizično« ogroža nazaj samo **physis**, gre zgolj za to, da ima v postavlju bistvujoča nevarnost pač povsem drug pomen od tega (samo-)ogrožanja — povsem drug, ne pa, da gre za »gostejšo«, »nevarnejšo« nevarnost.

Lahko, da se Urbančič ne strinja z mojo temeljno interpretacijo, ni mi pa jasno, zakaj skuša to nestrinjanje podpreti z 'najdevanjem' nečesa, česar nikakor ne predpostavlja moje dojetje »nasprotja-smisla« pri Heideggru.

2. Zakaj govoriti o »**razdoru** med ontičnim in ontološkim«, ki naj bi ga jaz skušal izstaviti pri Heideggru? Če se postavje samoogroža s tem, da človeka izziva k 'dejanskemu' (samo-)razpolaganju, kje je tu kak **razdor** med ontičnim in ontološkim, kajti: kot da ni vse ontično (: 'dejansko' samo-raspologanje) že dopuščeno/izzvano z ontološkim zasnutkom? Govoriti o **razdoru** bi bilo smiselno zgolj, če bi se ontično pokazalo nekako 'nezvedljivo' na svojo zasnovanost z ontološkim, o čemer — kot že rečeno — pri meni nikjer ni govora, za kar pa se mi (spet) zdi, da Urbančič hoče pri meni 'najti'.<sup>5</sup>

ad 5.) Naj bralec — spet — obrne nekaj strani nazaj, pa bo videl, v katerem pomenu mislim, da je stvar ob 'klasičnem strukturalizmu' »banaalna«: Ves Urbančičev očitek v prvem članku je preprosto zgrajen na površnem branju, ker subjekta, ki ga izstavim kot nosilca strukture pri 'klasičnem' strukturalizmu, vzame za Lacanovega subjekta.

In pri tej povsem površinski, banalni zmoti Urbančič očitno -iz meni nerazumljivih vzrokov — vztraja še sedaj: ko pravi, da »ne mislim, da zapada **Lacanova** interpretacija nezavednega nazaj v transcendentalizem, kot me hoče razumeti Žižek v svojem »Odgovoru«, misli s tem sledeče mesto: »Vendar — mar ni to povratek k transcendentalni poziciji? Zakaj ta subjekt, ki je kot »oaza uma« predpostavljena/spregledana opora pozitivne znanosti, ni preprosto transcendentalni subjekt?« Toda — da se ne bi spet zatekal k že prepogostemu samonavajanju, naj bralec spet obrne nekaj strani — stavek pred tem povem, da ta subjekt NI pri Lacanu tematizirani subjekt!

Edini resnični 'nesporazum' ni niti v tem, ali je subjekt, ki lahko nastopa kot 'nosilec' strukture v 'klasičnem' strukturalizmu, še novoveški subjekt ali pa gre za Lacanovega subjekta (naj bo status tega empirični, posebno-znanstveni ali ne), niti v tem, ali »transcendentalna reinterpretacija nezavedne objektivne določenosti delujočega subjekta zabriše **objektivnost** tega nezavedno

<sup>5</sup> Da ne bi stvari po nepotrebnem razvlekel, puščam ob strani Urbančičeve stavke: »ne mislim, da Žižek ne vidi razpora v samem postavlju in prav tako ne trdim, da pri svojem izpostavljanju nasprotja-smisla pri Heideggru meša ta razpor s »samoogrožanjem postavlja po postavljenem«, tj. z razdrom med ontološkim in ontičnim.

Res ne? Kot da Urbančič v svojem prvem članku ne piše: »Če namreč uvidimo, da je neki »razdor« ali »razpor« v bistvu samem, .. tedaj tega ni mogoče prenesti na razkol med bistvom in dejanskim ...« Kdo drugi tega 'ne uvidi' kot jaz, ki zato **razdor/razpor** v samem bistvu 'prenesem' na razkol med bistvom in dejanskim, tj. ontološkim in ontičnim, se pravi: ga zvedem na slednjega!

Ta primer navajam zgolj zato, ker se mi zdi, da gre za nekaj, kar se v Urbančičevih Pripombah k »Odgovoru« večkrat ponavlja: za določen — če smemo tako reči — 'premik fronte'.

Da — kot že rečeno — ne bi stvari razvlekel, se bom 'prepustil igri' in odgovarjal, kot da gre zgolj za očitke, ponovljene ali navedene v drugem Urbančičevem članku; čeprav bi po mojem mnenju natančna primerjava obeh Urbančičevih člankov bila bolj zanimiva; pokazala bi — če naj uporabimo to znano 'strukturalistično' vodilo — da so v Urbančičevih Pripombah veliko bolj pomenljive njene 'beline' (tisto, o čemer on **ne** govori več glede na svoj prvi članek) kot pa njena 'polna mesta'.

Pravtako bom pustil ob strani **situacijo okoli revije Problemi za časa, ko je nastala Urbančičeva polemika** — situacijo, ki šele da pravo 'pomensko polje' tej polemiki.

določujočega»<sup>6</sup> (seveda je ne! kot da ne bi vedel, da je — obratno — že od Kanta dalje prav in šele transcendentalna subjektivnost tista, ki nastopa kot konstituent **objektivnega** sveta, da šele nanos na transcendentalne kategorije naredi iz zares 'zgolj subjektivnega', 'empiričnega' itd. zora objektivno realnost),<sup>7</sup> marveč v značaju — sicer še vedno novoveškega — subjekta, predpostavljene v 'klasičnem' strukturalizmu, **subjekta tehničnega razpolaganja**: je **ta** še **transcendentalni** subjekt ali ne več?

Je torej res, da »filozofija, ki sledi transcendentalnemu »idealizmu«, ni sama nič manj transcendentalna« (kot pravi Urbančič)? Poleg tega — kaj, če gre zgolj za **besedo** (tj. zgolj za to, da Urbančič uporablja besedo »transcendentalni subjekt« pač v 'širšem', jaz pa v 'ožjem' pomenu)?

O tem sam Urbančič pove bolj malo, kajti on — kljub obširnemu navajanju mene — govori o transcendentalnem subjektu **pred** post-heglovskim »obratom«, torej o subjektu, utemeljenem v miselnem aktu samorefleksije, o tem, kako **ta** subjekt lahko reflektira objektivno določenost. Če vanje vzamemo nekatera določila 'klasičnega' strukturalizma, ki jih jaz navajam, res lahko rečemo, da le-tega lahko utemelji predheglovski transcendentalni subjekt, (deloma tudi upravičeno, kajti: mar ni že v tem subjektu — npr. v Descartovi opredelitvi **res extensa** — na delu 'interes tehničnega razpolaganja'? toda kljub vsemu je jasno, da je subjekt, ki je nosilec 'klasičnega' strukturalizma, post-heglovski subjekt tehničnega razpolaganja, in resnično vprašanje je vprašanje **njegovega** odnosa do predheglovskega transcendentalnega subjekta samorefleksije.

ad 6.) Tako **enostavne** pa stvari kljub vsemu niso! Kot da skušam v omenjenih člankih delati kaj drugega kot izstaviti osnovni sklop in polje filozofije zadevajoče konsekvence **Lacanove** misli? Jasno, da pri tem 'ne morem iz svoje kože', toda zaradi tega govoriti o »Lacan-Zižkovi teoriji« je prav toliko smiselno kot npr. govoriti o »Urbančič-Heideggrovi teoriji«!

Kar se tiče razlike v Urbančičevem pisanju, ki naj bi jo jaz »spregledal« — tu pa je stvar že tako neverjetna, da se Urbančič le malce spreneveda! Urbančič — če prav razumem — hoče reči, da jaz utemeljim svoj očitek biferstva itd. na tem, da stavke, v katerih Urbančič sam zavestno pretirava, »ne igra več zaresne igre«, spelje stvar ad absurdum itd., vzamem kot resni oris Lacanove misli; tako seveda lahko govorim o »gostilniško-pivskem nivoju« itd. Toda mislim, da je **zelo** jasno, **od kod** Urbančič »ne igra več zaresne igre«, da se to da določiti **do stavka točno**: od trenutka, ko pravi, da nas 'ta metoda sama od sebe vabi v nadaljnja zvajanja/prevajanja' in se nato prepusti seriji 'enačb'. Vse, kar Urbančič pove **pred tem** (pa tudi nekaj tega, kar pove po tem odlomku) o »Lacan-Zižkovi teoriji« (npr. o realnem subjektu izjavljanja v nasprotju s površinskim simbolnim jazom, o območju izvornega ejakulata itd.), pa je nedvomno mišljeno **povsem resno** — in kot da jaz ne mislim tega, ko očitam »hermeneutični solipsizem« itd.! Saj sploh ne navajam nobene njegovih 'enačb' kot primera njegovega »hermeneutičnega solipsizma« (za to novsem zadoščajo 'resne' izjave!), ob njih zgolj pripominjam, da so zanimive predvsem zato, ker v njih uporabljeni pojem **simpotma** nima nobene veze s »strukturalizmom«. Urbančič je stvar lahko izpeljal ad absurdum, ker je že sama osnova, ki jo je prital/pretiral do absurda, pač nekolikaj absurda, merjeno glede na lastno polje »strukturalizma«.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Mimogrede: kot da ni jasno, na kaj mislim, ko pravim, da bi morali strukturo v transcendentalni interpretaciji pretvoriti v nekakšno neaktualno, možno zavestnost, s čimer bi zbrisali njeno »objektivnost«: pri tem pod »transcendentalno interpretacijo« seveda **ne** mislim 'najti strukturi kot »objektivni določenosti transcendentalno-subjektivni korelat' (ta — samoobsebiamevno — **šele konstituira** njeno 'objektivnost!'), marveč preprosto to, da bi samo strukturo **neposredno** vzeli kot 'ustroj transcendentalnega subjekta' (npr. na isti ravni kot Kantovo tablico transcendentalnih kategorij), ne pa kot tisto, kar subjekta 'objektivno' določa, in kar nato le-ta s transcendentalno refleksijo razreši v svojo samopodvojenost.

<sup>7</sup> Urbančičeva izstavitel načina, kako transcendentalna subjektivnost zaobseže objektivno določeno subjekta kot svojo lastno samopodvojitev, se od tod pokaže kot sicer zelo lepo izvedena, toda — kot bi rekli Angleži — **beside the point**. (Če naj jaz — za razliko od Urbančiča, ki se rad zateka h grškimi vstavkom — ostanem pri angleščini.)

<sup>8</sup> Kar zadeva očitek, da besedo »iztrebek« že sam uporabljam: tu me je Urbančič formalno vzeto res 'ujel', toda še bolje, da me je, kajti prav ob tem lahko lepo pokažemo njegov postopek: jaz na omenjenem mestu pišem »... dvoznačnost užitka telesa in zgube telesa (npr. užitek iztrebka)«. Urbančič v svojem navedku spusti »npr.«, kajti prav iz njega sledi, da ne gre za teorijski **termin**, marveč za goli **empirični 'primer'**; Urbančič pa besedo vseskozi uporablja kot termin, tj. namesto »zavržka« — s katero 'intenco', sem že povedal.

In tako smo spet na istem kot preje — ko, končno, pridemo do edine zaresne problematike, je Urbančič »v sedanjem trenutku in v pričujočih pripombah — žal — ne more(m) podrobneje obravnavati«. Drugače povedano, povsem vnanji prepiri, narcisoidna farsa 'argumentov' in 'proti-argumentov', ki z razvijanjem stvari same nimajo nobene veze, so skoro popolnoma prekrili pravo vprašanje, ki se zgolj ob koncu ali mimogrede »nakaže«, kot nekaj nadležen »presežek«.

Najprej moram spet ponoviti, da Urbančič pač govori o Lacanu iz popolne vnanjosti: Vsa temeljna Lacanova problematika se enostavno zgosti v izraz »pra-potlačitev«, ki od svoje vpeljave pri Urbančiču enostavno deluje kot 'talon', 'vloček' ki reprezentira nikjer razvito, a vselej predpostavljeno 'celoto', 'jedro' Lacanove misli«. Kot da smo z enostavnim opozorilom, da si je pod pra-potlačitvijo treba misliti celoten »sklop« subjekta označevalca, kastracije itd., dobili zadosten alibi, da lahko sedaj z Lacanovo mislijo operiramo kot z nečim 'že-znamim' in ne s — hermeneutično gledano — praznino!

In ob tem ne gre zgolj za uvodno dlakocepstvo: celoten Urbančičev postopek je tu vnanji stvari, kajti vse, kar on pravzaprav pove, je tole: ne vem točno, kaj Lacanova misel je, toda naj bo karkoli že, naj bo posebna znanost ali naj — če se že hoče — tudi ima filozofski domet, gotovo je, da gre v nji za neke obče teorijske postavke, da ostane v tem pomenu »univerzalna« teorija, ki seveda kot taka ne doseže ravni Heideggrove zgodovinskosti. 'Taktika' — če smemo tako reči — Urbančiča je tu nasprotna tisti v prvem članku: v jedru se je popolnoma odpovedal kakršnikoli 'pozitivnim' določitvam lakanovski teorije (za razliko od prvega članka, kjer se je na široko razpisal o izpodrivanju realnega subjekta itd.), skušal je zgolj — popolnoma vnanje — pokazati neko najširše področje, raven, ki je tako široko zastavljena, da vanjo Lacanova misel skoro gotovo mora pasti.

Ta vnanjost pa se mu takoj maščuje, kajti Lacanovo skustvo »manka v Drugem«, »ne-vednosti samega Drugega«, zadene prav tisto, na kar meri Urbančič, ko govori o a-zgodovinski »univerzalnosti« teorije — saj se v tem skustvu ek-sistencialnega »zdvoimljenja« pokaže prav »označevalskost«, tj. diferencialnost/arbitrarnost mesta nas samih, mesta, od koder govorimo, tj. brezno/praznina, ki jo a priori zastre, skozi katere zastrtost se vzpostavi pri Urbančiču menjena a-zgodovinska »univerzalnost« miselnega sklopa.

(To je tisto, zaradi česar trdim, da Lacanova misel ni a-zgodovinsko »univerzalna« v Urbančičevem pomenu, in seveda ne izjave o tem, da je lakanovski subjekt zgodovinsko nastal itd.; samoobsebiurno, da slednje na tej ravni nič ne pomenijo.)<sup>9</sup>

In to, zgolj to je tisto, kar sem skušal nakazati v svojem odgovoru: da tisto 'skustvo', ki 'nosi' Lacanovo misel, (skustvo »manka v Drugem«, »simbolne kastracije«, »arbitrarnosti označevalca« itd.) prebije tako raven posebne znanosti kot raven filozofije, in da zato ne pade v polje tistega, kar postavi pod vprašaj, v čigar temelj skuša prodreti Heideggrova misel.

Urbančič ima popolnoma prav, ko pravi, da to, za kar mi gre, tudi meni samemu »ni več niti filozofija niti ta hajdegerjanski korak v njen temelj« — prav od tod pa se mi zdi vprašljiva njegova alternativa: »sinonimnost ali gola analogija« (s Heideggrom). Kot da sta to a priori edini možnosti! Kot da ni mogoče ob določeni misli izstaviti njeno nemišljeno in tako preseči sinonimnost, ne da bi zato zapadli vnanjemu zvanjanju!

Ne trdim torej, da je Lacanov sklop pra-potlačitve sinonimen z jedrom Heideggrove misli (alétheia/Ereignis); tu, na tem mestu trdim zgolj to, da Lacanova misel — glede na skustvo, ki jo 'nosi' (skustvo manka v Drugem, tj. samem mestu, od koder govorimo) — ne pade v polje tistega, kar postavi-v-vprašanje, v čigar temelj skuša prodreti Heideggrova misel, tj. polje filozofije/metafizike, da v nji ne gre niti za pozitivni znanosti dostopno ontično vednost niti za filozofsko resnico celote bivajočega. V odnos Lacana do Heideggra se pa seveda tu ne bi spuščal, ker gre za pretežavno vprašanje; obravnavati ga na tem mestu bi pomenilo ne le preveč popustiti farsa 'argumentov', ki jo tu igramo, marveč popolnoma menjati polje, kajti iz stvari same ni o Lacanu tu pač nikjer govora.

Tako je po mojem tisti, ki »ni prišel delj od omenjene analogije, ki jo je razvil podrobnejše že v« prvem članku, še vedno sam Urbančič, pri katerem še vedno manjka nekaj zelo preprostega, kar se vsaj meni zdi nezvedljiv pogoj

<sup>9</sup> Poleg tega nisem tako siguren, če pri Heideggru Aletheia-Ereignis zadeva »edinole in samo Evropo«: Mar mu v pogovoru z Japoncem (v Unterwegs zur Sprache) ne gre prav za to, da bi skustvo besede kot pritegujoč-odtegujočega se zvena tišine našel tudi 'zunaj Evrope'?



določitve miselnega dometa katerikoli misli: razvitje vsebine same te misli v nji lastnem polju.

Tako sem lahko ta **bistveni** sklop zgolj nakazal — kajti, kot že rečeno, tudi jaz pišem svoj Odgovor II »od danes do jutri«; in to je pri vsej stvari res najbolj žalostno, ob tem se celota pričujoče polemike resnično izkaže za — če naj uporabimo Urbančičeve lastne besede iz neke druge njegove polemike — dvakrat zamujeno priložnost«, za — kljub vsemu — **priložnost**, ki pa se je izrodila v farso 'argumentov' in 'protiargumentov'.

V čem kljub vsemu priložnost? Edinega možnega 'pozitivnega' rezultata 'polemike' ne vidim v nekakšnem 'stiku', najdenju skupnih točk, marveč obratno v jasni razločitvi, razpršitvi dotlej še vladajočih lažnih poistovetenj, iluzij o morebitnem 'skupnem polju' itd.

Popolnoma se strinjam z Urbančičem, ko pravi: »Žizek sam zelo dobro ve, da gre — če se ne oziramo na vse osebne bodice in drugi balast z ene in druge strani — pravzaprav samo za problem analogije (ali ne-analogije) med strukturalno psihoanalizo ... in tradicionalno filozofijo ter nji zavezanim korakom v njen temelj« — s to pripombo, da sem mu jaz, kljub vsej možni »čezmerni zameri« (in bržkone bo res, da sem preveč popustil ranjenemu narcizmu) pravzaprav **zgolj točko po točko odgovarjal**.<sup>10</sup> Urbančič je bil tisti, ki je 'izbral teren', postavil raven.<sup>11</sup>

Tako da ni gotovo, kdo bo ob tej 'polemiki' kaj dobil (razen 'publike', ki bo z veseljem opazovala 'udarce' ter se hkrati hinavsko 'zgražala' nad 'nizkim' nivojem razprave'), gotovo pa je, kdo bi zgubil: stvar sama, za katero — upajmo — vsakomur od naju gre.

<sup>10</sup> Zato moram poudariti, da se v obeh Odgovorih v jedru omejujem zgolj na 'zrcalno' odgovarjanje Urbančiču — moje tako imenovano 'pozitivno stališče' je dandanes v mnogočem **bistveno** različno od 'stališča' v člankih, ki so predmet Urbančičeve polemike (toda — kot sem poudaril že v prvem Odgovoru — ne v smeri, ki bi tekla 'proti Urbančiču').

<sup>11</sup> Glede moje trditve, da se pri Urbančiču »nič ne zgodi« — mislim, da se Urbančič tu spet malce spreneveda, kajti kot poznavalcu hermeneutike mu le mora biti jasno, kam merim: »dogodi« se ob branju nekaj, kadar le-to ni golo (hermeneutično gledano) »solipsistično« zvajanje branega na vnaprej dane okvire, zvajanje, ki brani tekst rabi zgolj kot vnanje sredstvo samopotrjevanja in ki je do lastne vsebine branega popolnoma indiferentno. »Dogodi« se torej ob branju nekaj, kadar se vsaj minimalno odpremo branemu v njegovi radikalni Drugosti, tj. kadar smo zmožni sami sebe so-postaviti v vprašanje, ki nosi brani tekst.

# PROBLEMI

kazalo za leto 1974, letnik XII

## literatura

---

### POEZIJA

- Miha Avanzo: Hej, hej . . . . . št. 6—7, str. 152  
Majda Kne: 4 pesmi . . . . . št. 6—7, str. 126  
Tomaž Kralj: 19 pesmi . . . . . št. 6—7, str. 115  
Vladimir Memon: Jutranje domine z biki . . . . . št. 6—7, str. 141  
    Natrgana grafika, Volkovi . . . . . št. 1, str. 11  
Branko B. Novak: Sinteza, Imitacija katarze, Murder . . . . . št. 6—7, str. 112  
Blaž Ogorevc: Afirmacije . . . . . št. 1, str. 18  
Denis Poniž: Med kamenji ognji / med ognji vedomci . . . . . št. 6—7, str. 121  
Ivo Svetina: Botticelli . . . . . št. 6—7, str. 147  
Janez Strehovec: Carmina occulta . . . . . št. 6—7, str. 119  
    Zemlja . . . . . št. 1, str. 13  
Janko Tedeško: 8 pesmi . . . . . št. 1, str. 9  
Ivan Volarič Feo: 24 pesmi . . . . . št. 6—7, str. 149  
Milena Volarič: Nepesmi . . . . . št. 1, str. 21  
Ifigenija Zagoričnik: Drevesa so se takrat premikala  
    in sem pomešala njihova imena . . . . . št. 6—7, str. 123  
    Natrganke . . . . . št. 1, str. 22

### VIZUALIJE

- Vojislav Despotov: Pesnikovanje . . . . . št. 1, str. 3  
Matjaž Hanžek: Spirala . . . . . št. 1, str. 26  
J. H. Kocman: Touch . . . . . št. 1, str. 19  
Igor Likar: Distinction . . . . . št. 1, str. 4  
    Pejorativno o materinskem srcu . . . . . št. 1, str. 5  
Boris A. Novak: Pascalov črkovnik . . . . . št. 1, str. 27  
Blaž Ogorevc: Pesem za veliko črko A . . . . . št. 1, str. 17  
Bálint Szombathy: Bau-haus . . . . . št. 1, str. 20  
Gábor Tóth: Connection . . . . . št. 1, str. 20  
Timm Ulrichs: Permanente Welt-ausstellung . . . . . št. 1, str. 10  
    So starb Picasso . . . . . št. 1, str. 23  
Franco Vaccari: Art . . . . . št. 1, str. 11  
Jiří Valoch: Nichtstempel . . . . . št. 1, str. 18  
    Love . . . . . št. 1, str. 21  
Ivan Volarič Feo: Radio . . . . . št. 1, str. 28  
Milena Volarič: Strip . . . . . št. 1, str. 29

## PROZA

- Olga Cimerman: Faust v škripcih . . . . . št. 6—7, str. 154  
Lev Detela: Podganja literatura . . . . . št. 1, str. 8  
Milena Merlak: Erotični akumulator, Pogled skozi  
    črko O . . . . . št. 1, str. 24  
    Ključ do ključev . . . . . št. 1, str. 25  
    Protokol o ptičji znanosti, Senca številke dve . . . št. 1, str. 23  
Zlatko Naglič: Hubert . . . . . št. 6—7, str. 131  
Branko B. Novak: Postaja . . . . . št. 6—7, str. 141

## DRAMA

- Pavel Lužan: Salto mortale . . . . . št. 2—3, str. 37  
    Živelo življenje Luka Dé . . . . . št. 6—7, str. 187  
Zlatko Naglič: Vécé (poročilo iz gledališča) . . . . . št. 1, str. 11  
Franček Rudolf: Xerxes ali strah ali diktatorjeve  
    seksualne težave . . . . . št. 2—3, str. 25  
Marko Švabič: Omara . . . . . št. 2—3, str. 32

## PREVEDENA DRAMA

- Harold Pinter: Soba (prevod Dunja Kmet) . . . . . št. 2—3, str. 52

## ČLANKI

- Matjaž Hanžek: Teksti . . . . . št. 1, str. 6  
Andrej Inkret: Paradoks o literarnem zgodovinarju . . . št. 2—3, str. 8  
Milan Jesih: Limite . . . . . št. 2—3, str. 20  
Taras Kermauner: Fragmentarni zapis k zgodovini in  
    analizi konkretne poezije v Sloveniji . . . . . št. 1, str. 25  
    Novejše tendence v slovenskem gledališču . . . . . št. 2—3, str. 7  
    Ob Xerxu, o simbolnem in imaginarnem, pa tudi  
    o tragičnem . . . . . št. 2—3, str. 20  
Ivan Mrak: Dvogovor o sonavzočevanju do himnične  
    tragedije . . . . . št. 2—3, str. 12  
Denis Poniž: Poezija kot tekst, tekst kot znanost . . . št. 1, str. 3  
Samo Simčič: Gledališča ni več . . . . . št. 2—3, str. 5  
Ivo Svetina: Gilgameš v Pekarni . . . . . št. 2—3, str. 36  
Zvone Šedlbauer: Limite . . . . . št. 2—3, str. 16  
Bojan Štih: Prolegomena za traktat o iskanju ljudske-  
    ga gledališča . . . . . št. 2—3, str. 2  
Temeljni okvir delovanja revije Problemi . . . . . št. 1, str. 1  
Ivo Urbančič: Pismo Prostoru in času . . . . . št. 2—3, str. 59  
Franci Zagoričnik: Kazati jezik, 6 . . . . . št. 1, str. 2

## PREVEDENI ČLANKI

- František Deak: Modra bluza (prevod Tomaž Kralj) . . . št. 2—3, str. 45
- Lucien Goldman: Gombrowiczevo gledališče (prevod Mira Jakše) . . . . . št. 2—3, str. 42
- Reinhold Grim: Trinajst tez o novi poeziji (prevod Matjaž Hanžek) . . . . . št. 1, str. 20
- Mel Gussow: Pogovor (pomišljaj) s Haroldom Pinterjem (prevod D. R.) . . . . . št. 2—3, str. 56
- Theodore Šank: Skupinsko ustvarjanje (prevod Milan Štepanović in Slobodan Valentinčič) . . . . . št. 2—3, str. 46
- Bálint Szombathy: Znak in fotografija (prevod Franci Zagoričnik) . . . . . št. 1, str. 21
- Jiří Valoch: Media stamping (prevod Miha Avanzo) . . . št. 1, str. 19
- Gene Youngblood: Intermedia gledališče (prevod Tomaž Kralj) . . . . . št. 2—3, str. 50

## razprave

---

- Milan Bratec: Usmerjeno izobraževanje: kdaj? . . . št. 6—7, str. 97
- Jože Dular: Problematika razvoja našega kmetijstva št. 6—7, str. 90
- Tine Hribar: Groza . . . . . št. 8, str. 73
- Roža v vrtu . . . . . št. 9—12, str. 47
- Frane Jerman: David Hume, njegovo delo in pomen št. 8, str. 59
- Marko Kerševan: Anketne raziskave in religioznost mladih . . . . . št. 6—7, str. 26
- Darko Kolibaš: Šalamala . . . . . št. 9—12, str. 84
- Jure Mikuž: Novi štifterji in duhovna praksa njihovega časa . . . . . št. 9—12, str. 28
- Lev Milčinski: Pismo o socialni patologiji med mladimi . . . . . št. 6—7, str. 14
- Nenad Miščević: Ideja in spol . . . . . št. 4—5, str. 113
- Diagram (O marginama Lefebreova čitanja Lenjina) . . . . . št. 9—12, str. 60
- Rastko Močnik: Uvodnik . . . . . št. 6—7, str. 1
- Blago-glasje . . . . . št. 9—12, str. 1
- Odlomek o »teoriji« »komunikacije« . . . . . št. 9—12, str. 12
- Zlatko Naglič, Ludvik Horvat: Ali so študentje zanašči neuspešni? . . . . . št. 6—7, str. 56
- Braco Rotar: K vprašanju o sistematizacijah meščanske ideologije v družbenih vedah: antropologija in njen predmet . . . . . št. 6—7, str. 42
- Sociološka aksiomatika je aksiologija . . . . . št. 9—12, str. 15
- Samo Simčič: Cvetje pod modrim nebom . . . . . št. 6—7, str. 76
- Jadran Šterle: Industrijska kultura mladih . . . . . št. 6—7, str. 68
- Lučka Stojan: Vprašanje po spoznavni teoriji v Tractatu Ludwiga Wittgensteina . . . . . št. 8, str. 33
- Zoran Šolan: Mladi v krajevni skupnosti . . . . . št. 6—7, str. 94

- Darko Štrajn: Subjekt svobode v Fichtejevi filozofiji št. 4—5, str. 125  
 K vprašanju poenostavitve pojma mladine . . . št. 8, str. 93  
 Andrej Ule: Problem spoznanja pri Platonu . . . št. 8, str. 39  
 Marko Uršič: Človek — pastir biti . . . . . št. 8, str. 1

## KRITIKA

- Rastko Močnik: Rotorika za mlade (po srcu) . . . št. 6—7, str. 84  
 Saussure . . . . . št. 9—12, str. 96

## PREVODI

- Louis Althusser: O reprodukciji produkcijskih  
 odnosov . . . . . št. 6—7, str. 78  
 Mary Barnes: Fleksija/refleksija . . . . . št. 4—5, str. 37  
 Branko Caratan: Mlada generacija in njen politični  
 angažma pri graditvi samoupravne socialistične  
 družbe . . . . . št. 6—7, str. 101  
 Kahlil Gibran: Prerok . . . . . št. 4—5, str. 139  
 Jean-Louis Houdebine/Julia Kristeva: Ekonomija in  
 politika pesniške govornice . . . . . št. 9—12, str. 119  
 Ivan Kuvačič: »Sub-kultura« ali »kontra-kultura«  
 mladih . . . . . št. 4—5, str. 105  
 Jacques Lacan: Vloga in območje jezika v psihoanalizi št. 4—5, str. 75  
 št. 9—12, str. 104  
 R. D. Laing: Shizofrenična izkušnja . . . . . št. 4—5, str. 3  
 Vozli . . . . . št. 4—5, str. 17  
 Maud Mannoni: Antipsihiatrija in psihoanaliza . . . št. 4—5, str. 41  
 Jacques-Alain Miller: Delovanje strukture . . . . . št. 4—5, str. 63  
 Scilicet (anonimno): O prehodu v psihoanalizi . . . št. 4—5, str. 97  
 Alan W. Watts: Družba in zdrav razum . . . . . št. 4—5, str. 23

## POLEMIKA

- Ivan Urbančič: »Struktural-psihoanalizem« (Kritične  
 pripombe k vrsti člankov Slavoj Žižka) . . . . . št. 9—12, str. 134  
 Pripombe k »Odgovoru« . . . . . št. 9—12, str. 171  
 Slavoj Žižek: Odgovor . . . . . št. 9—12, str. 153  
 Odgovor II . . . . . št. 9—12, str. 178





## LJUBLJANSKO SEMIOTIČNO DRUŠTVO

Dne 16. 7. 1974 je bila v Ljubljani ustanovna skupščina **Ljubljanskega semiotičnega društva**, na kateri so sprejeli statut in izvolili organe društva.

Sedež društva bo v Ljubljani, področje njegovega delovanja pa zajema celotno Jugoslavijo.

Naloga društva je razvijanje dialektičnomaterialistične teorije označevalnih praks.

Kot svoje glasilo bo društvo občasno, predvsem glede na denarne možnosti — kot posebne odtise revije Problemi-Razprave, dolgoročno pa tudi drugod, v samostojnejši obliki — izdajalo zbornike **Analecta**, katerih prvi dve številki sta že izšli.

Po širših diskusijah je na ustanovni skupščini prevladalo mnenje, da za članstvo v krožku ne zadošča zgolj obče ukvarjanje s problemi semiotike ipd. — termini, ki dandanes delujejo zgolj kot obče ideološko mašilo, zatirajoče fundamentalne teorijske distinkcije —, marveč pristajanje na osnovno polje teorije označevalne prakse, katere koordinate so Lacanova teorija označevalca in teorija pisanja skupine Tel Quel; znotraj tega polja so seveda ne le možne, marveč prav spodbujane najširše diskusije, ki lahko postavijo v vprašanje samo to polje, toda skoz njegovo skustvo, ne mimo njega.

Prevladalo je namreč prepričanje, da se lahko dialektičnomaterialistična teorija označevalnih praks resnično plodno razvija zgolj kot **borbena** teorija, v neprenehnem procesu razmejevanja od dandanes vladajočega ideološkega pritiska.

V okviru dejavnosti krožka je bil v Ljubljani dne 16. 7. in 17. 7. 1974 že prvi interni kolokvij o temi: **Pomen intervencije dialektičnomaterialistične teorije označevalnih praks v specifičnih poljih »literarne vede« in »umetnostne zgodovine«** (narekovaji tu zaznamujejo konstitutivni ideološki značaj teh polj). Ker se je v diskusijah ob referatih na tem kolokviju pokazala nezadostna izdelanost same temeljne pojmovne aparature, je društvo sklenilo, da bo v letu 1975 svojo dejavnost usmerilo predvsem v dvoje:

1. Ob kolokviju dne 17. 7. 1974 je društvo imenovalo komisijo pod vodstvom Rastka Močnika, ki je zadolžena za načrtovanje in izvedbo kolektivnega dela **Besedišče teorij o označevalnih praksah**.

2. Izvedba kolokvija o temi: **Problemi odražanja družbene biti v družbeni zavesti, s posebnim ozirom na vlogo označevalne prakse**.

Medtem ko je trajal postopek za registracijo društva pri republikanskem sekretariatu za notranje zadeve, je 12. 12. 1974 izšel nov zakon, ki ureja delovanje društev. Zato društvo še ni registrirano.)

**Cena 20,00 din**

Problemi—Razprave bodo objavili v letniku 1975:

- zbornik na temo **Problemi odražanja družbene biti v družbeni zavesti, s posebnim ozirom na vlogo označevalne prakse**
- skupine razprav, posvečene Henryju Jamesu, Raymondu Chandlerju
- **Besedišče teorij o označevalnih praksah** (semiotika, strukturalna antropologija, dialektični materializem, analitična teorija), kolektivno delo
- nove prakse v psihiatriji

**PROBLEMI**

Knjižne novosti naših sodelavcev:

Nenad Miščević: **Marksizam i post-strukturalistička kretanja** (Althusser/Deleuze/Foucault), izd. Centar mladih i Centar za marksistične studije, Rijeka 1975

Slavoj Žižek: **Znak/označitelj/pismo**, prilog marksističkoj teoriji označiteljske prakse, »Mala kolekcija ideja«, Beograd 1975 (v tisku)