

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
Inštitut za marksistične študije

1988

2

VESTNIK

1988/2

Ob 50-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti



Ljubljana 1988

VESTNIK IMŠ

YU ISSN 0351-6881

Vestnik IMS

Letnik IX, številka 2/1988

UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

Uredništvo: dr. Aleš Erjavec, Vojislav Likar, mag. Oto Luthar, mag. Tomaž Mastnak,
Neda Pagon, Rado Riha, mag. Jelica Šumič-Riha

Naslov uredništva: Filozofski inštitut ZRC SAZU (do 25. 10. 1988 Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU), Novi trg 5/III, YU-61000 Ljubljana, tel. (061) 331-021

Naročila: Cankarjeva založba — Knjigarna v Slovenski Matici — Trg osvoboditve 7,
YU — 61000 Ljubljana

Tiska: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Naklada: 700 izvodov

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1988

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 18. 10. 1988 in seji predsedstva SAZU dne 22. 11. 1988.

BRALCEM VESTNIKA IMŠ!

Bralce Vestnika IMŠ obveščamo, da se je Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU s sklepom sveta Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU z dnem 25. 10. 1988 preimenoval v Filozofski inštitut ZRC SAZU. Uredništvo se je zato odločilo, da bo Vestnik z letom 1989, tj. z 10. letnikom, začelo izdajati pod novim imenom Filozofski vestnik.

VSEBINA

Konstitucija političnega prostora

Tomaž Mastnak: Feminizacija demokratične revolucije	9
Rado Riha: Radikalna demokracija in nova družbena gibanja	36
Slavoj Žižek: Graf želje	46
Alain Badiou: Ali je možno misliti politično?	59

Estetika

Aleš Erjavec: Ideologija in umetnost	83
Vlasta Vičič: Sfinga postmoderne	95
Bohdan Dziemidok: Umetniške in estetske vrednosti umetnosti	101
Mojca Jan: Objave s področja estetike 1965—1987	115

Vednost in gotovost

Miran Božovič: <i>Le commerce entre le corps et l'âme</i> : Descartes, Malebranche, Leibniz	127
Vojislav Likar: Problemi tretje vrste	137
Jelica Šumič-Riha: O gotovosti ali odgovori skepticizmu	147
J. T. Desanti: Materializem in epistemologija	155
J.-M. Lévy-Leblond: Je fizika družbena znanost?	168

Zgodovina socialne misli na Slovenskem

Oto Luthar: Konstituiranje tretjega stanu na podlagi rekrutiranja in samozavedanja delavcev v osrednjih slovenskih deželah v prvi polovici 19. stoletja	177
Neda Pagon: O suverenosti družbenih ved	187

Prikazi in ocene

<i>Sens et place des connaissances dans la société</i> (Vojislav Likar)	195
Pietro Rossi, <i>Theorie der modernen Geschichtsschreibung</i> (Oto Luthar)	205
<i>Sinopsisi</i>	207

KONSTITUCIJA POLITIČNEGA PROSTORA

FEMINIZACIJA DEMOKRATIČNE REVOLUCIJE

Poskus interpretacije *A Vindication of the Rights of Woman*

Alexis de Tocqueville, ki je skoval izraz demokratična revolucija, je razumel svoje veliko delo, *De la démocratie en Amérique*, kot očrt obče teorije demokratičnih družb.¹ Moment tega očrta oziroma ena od potez demokratičnih družb je »enakost med moškim in žensko«. Proti koncu knjige, ko že povzema in pravi, da je »pokazal, kako je demokracija razdejala ali predrugačila različne neenakosti, ki jih poraja družba«, se vpraša: »pa vendar, mar je to vse, in ali ne bi morala delovati tudi na tisto véliko neenakost med moškim in žensko, za katero se nam je, vse do današnjih dni, zdelo, da so njeni večni temelji položeni v naravi?« (*Oeuvres*, zv. 3, 342.) Načelen odgovor na to vprašanje sledi takoj: »Mislim, da tisto družbeno gibanje, ki vse bolj postavlja na isto raven sina in očeta, služabnika in gospodarja ter, vobče, podrejenega in nadrejenega, dviguje žensko in jo mora čedalje bolj zenačevati z moškim.« (*Ibid.*) Res je, da Tocqueville načenja to vprašanje z očitnim nelagodjem, in res je tudi, da je položaj žensk v takratni ameriški družbi, kakor ga je opisal, daleč od tega, kar danes razumemo z enakostjo, vendar je njegov sklep — lahko bi rekli tudi sporočilo — nedvoumen. Če bi me kdo vprašal, pravi Tocqueville, »čemu je treba v prvi vrsti pripisati edinstveno prosperiteto in naraščajočo silo tega ljudstva, bi odgovoril, da večji moči [supériorité] njegovih žensk.«²

Naj se je Tocqueville, ko je razčlenjeval to vprašanje, tudi bal, da bi ga utegnil kdo napak razumeti, si ga je vendarle zastavil že — reči smemo — samoumevno. V tem tekstu bom načel problematiko, ki jo je sprožila prva sistematična zastavitev vprašanja žensk v demokratični revoluciji. Pol stoletja pred

¹ Ob izidu drugega dela *De la démocratie* je Tocqueville, 18. decembra 1840, pisal J. St. Millu: »Mais en partant des notions que me fournissait la société américaine et française, j'ai voulu peindre les traits généraux des sociétés démocratiques dont aucun complet modèle n'existe encore.« (*Oeuvres*, zv. 6, 109–110.) — Tocquevilovi samorefleksiji pritrjuje Lefortova refleksija: »Ce que le distingue de la plupart de ses contemporains,« pravi o Tocquevillu, »c'est qu'il visait déjà la démocratie comme une forme de la société.« (Lefort 1986, 23.)

² Harriet Martineau, Tocquevillova sodobnica in ena takrat ne ravno številnih angleških feministk, je imela ostrejšje kriterije: v izključenosti žensk iz političnega življenja ni videla le nekoherentnosti ameriške ustave, marveč tudi kršitev demokratičnega načela. V svoji *Society in America* (1837) je s tem v zvezi zapisala: »The democratic principle condemns this as all wrong and requires equal political representation for all rational human beings. Children, idiots, criminals [...] are the only fair exceptions.« (Cf. Weiner 1983, 68 sq.; Walters 1986, 332 sq.) — O Tocquevillovih francoskih sodobnicah cf. Grubitzsch, Lagpacan 1980. — Ob tem je mogoče pripomniti, da so bili zagovorniki in zagovornice ženske enakosti praviloma tudi abolicionisti, od Condorceta naprej.

Tocquevillovo *Ameriko*, ko je bila demokratična revolucija praktično že inicirana, še več, v razmahu, to vprašanje ne le ni bilo samoumevno, bilo je škandalozno. In če bi avtorica, ki je zagrešila ta poseg, ne bila kmalu zatem nesrečno umrla, bi morda doživela še kaj hujšega od tega, da je rojalistična drhal znala — poleg Painove — zažgati tudi njeno slamnato lutko. Govorim kajpak o Mary Wollstonecraft. Ob njenem delu *Vindication of the Rights of Woman* (v nadaljevanju: VRW), ki je izšlo 1792, si zastavljam vprašanje feminizacije demokratične revolucije. V prvem delu bom skušal razčleniti to vprašanje v običnih potezah, v drugem pa interpretirati nekatere vidike intervencije Mary Wollstonecraft.

I. Ženska v demokratični revoluciji

1. S politične enakosti k enakosti med spoloma?

Če želimo razpravljati o feminizaciji demokratične revolucije, se najprej zastavlja vprašanje, kaj naj razumemo z demokratično revolucijo. Začnimo s tistim odgovorom nanj, ki ga najdemo pri avtorjih, ki uživata v teh krajih precejšnje popularnost.

Laclau in Mouffe sta z demokratično revolucijo opisala zgodovinsko polje, v katerem je vzniknilo novo politično imaginarno, utemeljeno na pluralnosti in nedoločenosti družbenega ter označeno z neenotnim političnim prostorom, ki ne pozna »privilegiranih točk preloma«. Historično je mogoče demokratično revolucijo locirati v francosko revolucijo. Zanj je mogoče reči, da je izumila »demokratično kulturo«: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* simbolično utemeljuje demokratični diskurz, ki omogoča razširjanje načel enakosti in svobode na vse širša področja družbenega. Drugače rečeno: demokratični načeli svobode in enakosti sta postali »nova matrika družbenega imaginarnega«; vzpostavili sta »temeljno vozlišče pri konstrukciji političnega«. (Laclau, Mouffe 1985, 152—155.)

Srečno naključje je, da sta avtorja ponazorila delovanje demokratične revolucije prav z Mary Wollstonecraft. »Najina teza je,« pravita Laclau in Mouffe, »da obstajajo pogoji, ki omogočajo boj proti različnim tipom neenakosti, šele od tistega trenutka dalje, ko razpolagamo z demokratičnim diskurzom, v katerem lahko artikuliramo različne oblike odpora proti podrejanju. Ko gre za ženske, lahko navedeva za zgled vlogo, ki jo je v Angliji odigrala Mary Wollstonecraft; njena knjiga *Vindication of the Rights of Woman*, objavljena 1792, je s tem, da je uporabila demokratični diskurz in ga tako premestila s področja politične enakosti med državljani na področje enakosti med spoloma, zaznamovala rojstvo feminizma.« (Ibid., 154.)

Ta trditev je intrigantno izhodišče za nadaljnje razpravljanje ne le zato, ker je zelo splošna in bi jo bilo mogoče »konkretizirati«; ne le zato, ker je dokaj počezna in bi jo bilo treba precizirati; pač pa zato, ker je — po moje — napačna in zavaja. Pustimo torej ob strani vprašanje, ali je Wollstonecraftova res začetnica feminizma; prav tako se ob tej priložnosti ni treba spuščati v opisovanje vloge, ki jo je avtorica VRW odigrala v angleški zgodovini; lotimo se naravnost konceptualnih vprašanj. In tu je prvi ugovor: Mary Wollstonecraft ni premestila demokratičnega diskurza s področja politične enakosti med državljani na področje enakosti med spoloma. VRW je razširitev demokratičnega

diskurza s politične enakosti med državljani na politično enakost med državljani in državljankami. Problem pa ni samo v tem, da politična enakost, ki jo je veljalo razširjati, ni bila dana (oziroma je bila dana, konceptualno in empirično-historično, dokaj restriktivno), pač pa — in to je še večji problem — v predstavi, da je mogoče politično enakost kar tako »razširjati« na druga področja. Vprašanja, kako demokratičen je pravzaprav demokratični diskurz, si v konceptualnih okvirih »radikalne demokracije« Laclaua in Mouffe sploh ni mogoče zastaviti. Vprašanje, ki je pri njiu v središču pozornosti, je ekspanzija demokratičnega diskurza: kako ga razširjati na nova in nova družbena področja. To vprašanje pa je mogoče tako neproblematično zastaviti samo zato, ker se, oziroma samo tedaj, ko se predpostavlja identiteto demokratičnega diskurza kot nekaj danega. Še več, predstava, da je mogoče demokratična načela tako rekoč poljubno predstavljati s področja na področje, ta pa pri tem ostajajo, kar so: demokratična načela, poleg tega implicira homogenost tako demokratičnega diskurza kot družbe. In še ena pripomba: zamisli o premeščanju demokratičnega diskurza iz sfere v sfero ne more biti povsem tuja predstava o manipulabilnosti demokracije.

Upravičenost teh pripomb bom skušal pokazati v nadaljevanju teksta. Teza, ki jo je mogoče eksplicirati že zdaj, pa je, da politične enakosti ni mogoče razširiti na enakost med spoloma, da pa že razširitev politične enakosti na ženske sproža daljnosežno in globoko rekonstitucijo tako političnega kot družbenega in ne nazadnje učinkuje tudi na razmerja med spoloma. Radikalni učinki, ki jih je proizvedla Wollstonecraftova z razširitvijo politične enakosti na ženske, so, paradokсно, izzvali kritike, ki jim njena intervencija ni bila dovolj radikalna. Pri tem ne gre toliko za izneverjena pričakovanja, kolikor za nesporazum, za napačna pričakovanja: te kritike so od razširitve politične enakosti pričakovale učinke, ki jih ta ne more doseči, obenem pa podcenile daljnosežnost in kompleksnost konsekvenc ekstenzije politične enakosti.

2. *Public Credit in feminizacija časa*

Demokracija sproži »novo simbolno konstitucijo družbenega«. (Lefort 1986, 28.) Vendar pa inovacija VRW, ki nedvomno poseže v to simbolno konstitucijo, ni v tem, da bi vanjo vpeljala ženski element oziroma artikularala moment ženskega. To se je v Angliji zgodilo stoletje pred tem: ne z *glorious revolution*, pač pa s t. i. *financial revolution* v 90. letih 17. stoletja, s sistemom javnega kredita (*public credit* oziroma *national debt*). Prozaično dejstvo, da so državljani začeli posojati državi kapital, je vzpostavilo novo obliko lastnine, ki je ni bilo mogoče ujeti v nobeno od obeh tradicionalnih političnih ideologij — ne v jurisprudenčno ne v klasično republikansko — vprašanje lastnine pa je vselej figuriralo v političnem kontekstu utemeljevanja moči/oblasti in svobode. Odvisnost vlade od kreditorjev in kreditorjev od vlade je vzpostavila tako nova razmerja med posameznikom in oblastjo kot med posamezniki. »Lastnina — materialni temelj tako osebnosti kot vlade — je prenehala biti realna in je postala ne le mobilna, marveč imaginarna.« (Pocock 1985, 112.) Politično razmerje je bilo posledaj mogoče posedovati in lahko je bilo sredstvo lastništva nad ljudmi. Živeti od kredita je pomenilo živeti od spekuliranja: družba se je začela vzpostavljati kot sistem vzajemnih pričakovanj. »Ker je bil kreditni mehanizem ekspanzivna in dinamična družbena naprava, je bilo verjetje drug v drugega, ki so si ga

ljudje morali ustvarjati in ohranjati, več kot golo pričakovanje, da bo drugi zmožen plačati, kar si je bil sposobil, narediti, kar je bil obljubil; to je bila vera časa eksplozivnega razvoja, ki je zavezovala ljudi, da drug drugemu verjamejo, da so zmožni razširjati se in rasti in postati nekaj, kar prej niso bili. Javni kredit je bil veliko več od trgovske in dobičkonosne dejavnosti, tudi najbolj špekulacijske [*speculative*] — kapitalistično družbo je primoral, da je kot ideologijo razvila nekaj, česar družba nikdar poprej ni poznala, predstavo o sekularni in zgodovinski prihodnosti.« (*Ibid.*, 98.) Sekularna prihodnost, v katero je družba morala napredovati, je bila odprta in nedoločena. Ljudje so začeli živeti v »spekulativnem univerzumu«, napoteni drug na drugega, njihova vednost o sebi in nadzor nad sabo, ki ju je izražal ideal kreposti, sta postala negotova in sta se raztapljala v fantazijo; v svetu, ki je zaradi »korupcije« postajal anomičen, so se ti ljudje trudili »reificirati menjavo fantazij«; sedanost je bila zgrajena iz korakov v imaginativno in imaginarno prihodnost. (*Ibid.*, 100.) In če je posameznik postal kultura svojih upov in bojazni, ki je živela v fantazijah o prihodnosti, bitje, ki ni bilo več krepostno in je bilo prej histerično kot racionalno, sta bili vlada in politika prepuščeni, tako se je zdelo, na milost in nemilost »strasti, fantaziji in sli, na te sile pa so gledali kot na sile, ki se hranijo same s sabo in so brez moralnih meja«; javni kredit, v očeh sodobnikov, ni peljal le v korupcijo, temveč v »despotizem špekulirajoče fantazije«. (*Ibid.*, 112, 113.)

Ta novi svet brez božje in naravne oblasti, breztalen, nedoločen, neuravnotežen in negotov ter izročen človeškim silam, ki jih ni mogoče ne omejiti, ne nadzirati in ne obvladati, se je predstavil kot ženski svet. Ker je »klasičen ideal v politiki in zgodovini še vedno bilo skoz in skoz moško razmišljanje« (*ibid.*, 98), ne preseneča, da je percepcija ženskega simptoma krize tega zavedanja, oziroma da je to razmišljanje krizo percipiralo kot žensko. Nova »spekulativna družba«, ki se je nenasitno poganjala za višjo ravnijo bogastva, moči in zadovoljstva/zadovoljitve, se nenehno skušala spreminjati tako, da je uresničevala tisto, kar si je bilo mogoče zamisliti, ne pa tudi predvideti, je bila — kot rečeno — simbolizirana kot ženska. V sodobnem žurnalizmu — in žurnalizem je takrat prevzel filozofiji »vodilno vlogo« pri definiranju aktualnega sveta — je bil kredit pogosto »simboliziran kot boginja z lastnostmi renesančne božice Fortune in še celo bolj kot ta enačen s fantazijo, strastjo in dinamično spremembo. Upodabljala je tisto prihodnost, za katero se je mogoče potegovati samo strastno in nestanovitno, ter histerična nihanja, ki ženejo vanjo«. (*Ibid.*, 99.)³

Ko Pocock v zvezi s tem piše o »feminizaciji časa« (*ibid.*), je treba to razumeti v kontekstu njegovega pojmovanja zgodovine kot javnega časa (*ibid.*, 91). Govorimo lahko o feminizaciji zgodovine. Pisci, ki so to zgodovino pisali — kot tekst, v katerem so živeli — Defoe, Steele, Addison, Mandeville — so se seveda

³ Cf. *ibid.*, 114: »Economic man as masculine conquering hero is a fantasy of nineteenth-century industrialisation (the *Communist Manifesto* is of course one classical example). His eighteenth-century predecessor was seen on the whole as feminised, even an effeminate being, still wrestling with his own passions and hysterias and with interior and exterior forces let loose by his fantasies and appetites, and symbolised by such an archetypically female goddesses of disorder as Fortune, Luxury, and most recently Credit herself. Pandora came before Prometheus: first, because to pursue passions and be victimised by them was traditionally seen as a female role, or as one which subjected masculine *virtù* to feminine *fortuna*; and second, because the new speculative image of economic man was opposed to the essentially paternal and Roman figure of the citizen patriot. Therefore, in the eighteenth-century debate over the new relations of polity to economy, production and exchange are regularly equated with the ascendancy of the passions and the female principle. They are given a new role in history, which is to refine the passions; but there is a danger that they may render societies effeminate — a term whose recurrence ought not to be neglected.«

»ukvarjali z vse bolj vidno javno vlogo ženske«. (*Ibid.*, 99).⁴ In če Pocock pristavlja, da »z nelagodjem«, lahko vsaj za Defoeja trdimo, da nikakor ne sovravno. Nasprotno, celo z veliko naklonjenostjo: Defoe je avtor enega prvih »feminističnih« spisov na Angleškem. Med svoje »projekte« je uvrstil tudi »akademijo za ženske«.⁵ To dejstvo ni le biografsko zanimivo, pomembno je strukturno: *projecting humour* izraža eno ključnih modernih idej, misel namreč, da je družbo mogoče producirati, da je projektabilna, da je družbenost projekt.⁶ Sporočilo Defoejevega *An Academy for Women* lahko beremo tudi takole: niti v racionalizirani inačici sekularne prihodnosti ni mogoče mimo žensk; obdelava žensk je konstitutivna za izdelavo družbe,⁷ ali manj cinično: družbe ni več mogoče misliti brez žensk.

3. Raztelesenje oblasti. Demokratična revolucija v demokratični revoluciji

Transformacija družbenega imaginarnega, ki jo je opisal Pocock, se ujema s konstitutivnimi načeli demokratične družbe, kot jih definira Lefort. Lefort analizira francosko revolucijo. In kakor so njeni sodobniki in akterji ugotavljali, da »nobene reforme v političnem svetu ne moremo imeti za nemogočo. To je obdobje revolucij, v katerem se lahko nadejamo prav vsega« (Paine 1983, 168), tako tudi današnji interpret pravi, da je zanj bistveno, »da se demokracija vzpostavi in ohranja z *disolucijo znamenj gotovosti*« (Lefort 1986, 29). Ključni

⁴ Če so se našli možje, ki so govorili o novi, javni vlogi žensk, je seveda treba videti tisto novo predvsem v tem, da so ženske spregovorile v javnosti. Najprej Aphra Behn, »the first English-woman to become a professional writer [...] and insist upon a literary identity of her own«: »it was she,« pravi Virginia Woolf, »who earned them [ženskam] the right to speak their minds« (Cf. Goreau 1983, 8); za njo Mary Astell ter »rebellious daughters and emancipated wives, »she-philosophers«, ki so v restavracijski Angliji bile »Battle of the Sexes« (cf. Kinnard 1983, 28 sq.). Pisateljice zgodnjega 18. stoletja »formed a tradition, if largely invisible, that securely established the woman writer as a literary »fact««. (Goreau 1983, 9.)

⁵ Cf. Defoe 1975 a. — Pisec predgovora k novi nemški izdaji Defoejevih razprav o projektih domneva, da se je *An Academy for Women* (ta esej je v Defoe 1975 b izpuščen) Defoejevim sodobnikom moral zdeti »als phantastisches aller seinen Projekte«. (Schmidtgal 1975, 22. — Za referenco se zahvaljujem Igorju Krambergerju.) — Če je v takratni literaturi, ki je obravnavala izobraževanje žensk, »Mary Astell alone proposed an *institution of higher learning*« (Kinnard 1983, 29), ji je Defoe sledil. Toda naj se je še tako pohvalno izražal o Mary Astell posebej: imenoval jo je »Ingenious Lady« —, in o ženskah nasploh: »And without partiality, a Woman of Sense and Manners is the Finest and most Delicate Part of God's Creation; the Glory of her Maker, and the great Instance of his singular regard to Man, his Darling Creature, to whom he gave the best Gift either God could bestow, or man receive: And 'tis the sordid'st Piece of Folly and Ingratitude in the world, to withhold from the Sex the due Lustre which the advantages of Education gives to the Natural Beauty of their Minds. — A Woman well Bred and well Taught, furnish'd with the additional Accomplishments of Knowledge and Behaviour, is a Creature without comparison; her Society is the Emblem of sublimer Enjoyments; her Person is Angelick, and her Conversation heavenly; she is all Softness and Sweetness, Peace, Love, Wit and Delight itd.« (Defoe 1975 a, 33, 34) —, ga to ni obvarovalo pred tem, da ga ne bi Astellova ostro napadla »for his dissenting views«. (Cf. Kinnard 1983, 35.) Ta epizoda kaže, kako težko je vzpostavljati »ekvivalenčne verige«, Kinnardova pa ob Astellovi, ki je bila vse prej kot politična naprednjakarica, opozori še na splošnejši epistemološki oziroma interpretacijski problem: konec 17. stoletja v Angliji je bilo obdobje, »in which many established traditions were being questioned, where secular sanctions were being substituted for divine ones, and where women's protest was a part of an overall process of questioning the basis of existing social arrangements. But as is so often the case when attempts are made to fit women into the schemata designed primarily to describe and explain men's actions, this proves to be an unsatisfactory interpretation of women's actions«. (*Ibid.*, 30.) — Tako kot Defoe, naj bi bil »a good friend of women« tudi Swift, ki je v *Letter to a very young lady on her marriage* zagovarjal stališče, da »the same virtues equally become both sexes«. »There he was singular,« pripominja Brailsford 1954, 139. — O Defoeju cf. tudi Pateman 1988, 120, 125; bolj zadržano o njem in Swiftu: Brody 1978, 35, 36.

⁶ Zanimivo ni le to, da je 19. stoletje (za njim pa 20.) našlo pri Defoeju samo utopijo (Robinsonov otok), ne pa »projektov«, ampak tudi nasploh, da zgodovina politične misli »seems to be without a full-length study of him«. (Pocock 1985, 67.) Ta Pocockova opomba o zgodovini politične misli se nanaša na stavek v glavnem tekstu, ki pravi, da »if one desires to study the first ideologist of the whig system of propertied control, one may study not Locke, but, Defoe«.

⁷ Ženske sposobnosti se v zgodnjih tekstih, ki se zavzemajo za izobraževanje žensk, večkrat prikazujejo kot zaklad, ki ga je treba izkopati, kot diamant, ki ga je treba izbrusiti (Defoe), kot »sleeping powers« (Astell).

moment »nove simbolne konstitucije družbenega« je deklaracija pravic človeka. Ideja pravic človeka, pravi Lefort, če si ogledamo najprej njegovo negativno opredelitev, je odpisala »definicijo oblasti kot posestnice prava, pojem legitimnosti, utemeljene zunaj človekovega dosega, in hkrati predstavo o urejenem svetu, v katerem so posamezniki 'naravno' klasificirani«. (Ibid., 51.) Ko gre za oblast, ni pomembno le to, da so oblast in pravo/zakon (ter vednost) ločeni, da oblast torej nima v lasti prava/zakona (niti vednosti), ampak še bolj to, da si oblasti ni mogoče prilastiti, da oblast ni nikogaršnja last. Ključno za konstitucijo demokratične družbe je, da je oblast »prazno mesto«. (Ibid., 27, 39; cf. Lefort 1981, 95.) Raztelesenje oblasti (Lefort 1981, 65) — izginotje vladarjevega/kraljevega telesa, ki je materializiralo božjo/transcendentno legitimnost oblasti — je negativni izraz za institucijo politične svobode, za novo utemeljitev legitimnosti oblasti v ljudstvu, ki si je vzelo pravico imeti pravice. V tem smislu je mogoče reči, da je *Déclaration des droits de l'homme* postavila (novi) »temeljni kamen političnega telesa«. ⁸

Prav tu pa se zastavi cel kompleks vprašanj. Demokratična revolucija, ki deklarira univerzalno načelo *Droits de l'homme* in ga postavi za temelj političnega telesa, je restriktivna. Pravice žensk niso vključene v demokratično konstitucijo. Če vidimo enkratnost *droits de l'homme* v tem, da jih »ni mogoče ločiti od rojstva demokratične razprave« na koncu 18. stoletja (Lefort 1986, 53), se zadeva še zaplete, ker ni mogoče reči, da v teh razpravah ni bilo ženskega momenta. ⁹ Izključitev žensk iz *droits de l'homme* je bila morda samoumevna, ne pa tudi nevedna. Vendar tudi samoumevnost ni bila obča: razglasitvi *Droits de l'homme* sledijo *Déclaration des droits de la femme* ter *Vindication of the Rights of Woman* oziroma *Défense des droits des femmes*. ¹⁰

Brž ko je izrečena zahteva po pravicah žensk, se seveda prestrukturira diskurzivno polje: pravice človeka so poslej pravice moškega, pravice dobijo spolna obeležja, njihova univerzalnost je kvečjemu nekaj potencialno konstruktibilnega. Z artikulacijo pravic žensk postane demokratična revolucija samo-refleksivna. Njeni temeljni pojmi so bili artikulirani v relaciji do *ancien régime*; ¹¹ zdaj je bila napotena sama nase. Ženske, ki zahtevajo pravice, spodnesejo komodno negativno identiteto demokratične revolucije; postanejo njen problem in demokratična revolucija postane problematična. Ne zaradi zunanjih groženj, marveč zavoljo notranjih blokad.

⁸ Arendt 1987, 199. — Primerjava ameriških *Bills of Rights* in francoske *Déclaration*: *ibid.*, 108–109, 148 sq. — Disput o tem, ali so angleške »native Rights« prva proklamacija človekovih pravic, na kratko referira Grahler 1973, 153–154. — O političnih mehanizmih, ki jih zahteva nova utemeljitev legitimnosti oblasti (ki zahteva institucionalizacijo konflikta), cf. Lefort 1986, 27 sq.

⁹ V Franciji: Condorcet, *Sur l'admission des femmes au droit de Cité* (1790), *Sur l'instruction publique* (1792) in v drugih spisih: »He remembered women when he wrote of public affairs as naturally as most men forget them« (Brailsford 1954, 142); Olympe de Gouges, *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne* (1791); že prej d'Holbach v *Système social* (1774); cf. de Gouges 1986, Petersen 1987, Tomalin 1985, 191 sq. (avtorica citira nekaj jakobinskih sekstičnih pamfletov, ki so uvajali protiženski moment revolucionarnega terorja), Ferguson, Todd 1986, 320 sq. — V Nemčiji: von Hippel, *Über bürgerliche Verbesserung der Frauen* (1972); cf. Jauch 1988, zlasti 203 sq., Vogel 1986, 24 sq., Frevert 1986, 15 sq. — V Angliji: cf. Brody 1978, 29 sq., Wollstonecraft 1988, 195–219, Ferguson, Todd 1988, 317 sq.

¹⁰ To je naslov francoskega prevoda VRW, ki je izšel 1792 v Parizu in Lyonu; naslednje leto je izšel tudi nemški prevod: *Rettung der Rechte des Weibes*, Schnepfenthal 1793 (v enem od oglasov preberemo, da je g. prevajalec dodal pripombe, ki jih gre razumeti kot »Berichtigungen der übertriebenen oder sonst nicht ganz richtigen politischen und pädagogischen Grundsätze der Verfasserin, die in der That im lebhaftesten Gefühl, dass Weiber auch Menschen sind, bisweilen zu vergessen scheint, dass sie doch nicht Männer, sondern Weiber seyn sollen« — Wollstonecraft 1978, 10). — Godwin 1987, 229, je tako lahko zapisal, da »perhaps no female writer ever obtained so great a degree of celebrity throughout Europe.« — Spisek izdaj VRW: Wollstonecraft 1976, 165 sq.

¹¹ *Deklaracija*, pravi Lefort 1986, 42, »fait un usage de notion dont le sens ne se dévoile qu'un regard de celles qui étaient au principe de l'ancien ordre politique, l'ordre de la monarchie.«

Ženski problem je vpisan v vse konstitutivne momente demokratične revolucije, tako da je konstitucija demokratične družbe vseskozi problematična. Vendar bi bilo težko reči, da se konstituira s potlačitvijo ženskega problema. Nasprotno, šele njena konstitucija artikulira ta problem in njegovo reševanje je konstitucija demokracije. A s tem trčimo ob novo vprašanje: če je tako, zakaj je žensko vprašanje sploh problem? En in neposreden odgovor, menim, ni možen.

Začnimo z iskanjem odgovora na točki, ki se v nekaterih aktualnih razpravah kaže kot ključna za konstitucijo demokratične družbe: pri razlikovanju med civilno družbo in državo. Brez tega razlikovanja si demokracije seveda ni mogoče misliti, pri danem vprašanju pa nam ne pomaga kaj dosti. Ne le zato, ker utemeljitvena deklaracija demokratične simbolne konstitucije govori in isti sapi (in brez posebnega razločevanja) o *droits de l'homme IN du citoyen*; in ker zahteva po pravicah žensk ti kategoriji dodatno razcepi in premesti sam pojem pravic. Pač pa zato, ker razlike med civilno družbo in državo, ki bi pomagala razplesti žensko vprašanje, ni mogoče koncipirati, dokler ni artikulirano žensko vprašanje. Drugače rečeno: šele artikulacija ženskega vprašanja definira razliko med civilno družbo in državo, ki se tiče žensk (in ta definicija je le ena med številnimi možnostmi razlikovanja med tema sferama).

Žensko vprašanje se zastavlja na mestu, kjer se civilna družba vpisuje v politično telo. In vpis civilne družbe v politično konstitucijo v času invencije demokracije se bere: *Bürgergesellschaft*.¹² Telo politične družbe je moško, kot da bi bila kraljevska oblast raztelesena v množico posvetnih monarhov, ki se — tako kot kaže gravura na naslovnici prve izdaje *Leviathana* — spet sestavljajo v suverenovo telo. — Demokratična revolucija je izpraznila mesto oblasti in vzpostavila mehanizme, ki omogočajo dostop do njega. Tega mesta si ne more nihče prisvojiti, dostop do njega morajo imeti vsi. Vendar ta dostopnost ni le stvar praznine oblasti, ampak tudi rezultat tistega, kar je komplementarno izpraznitvi oblasti: ker je bilo vladarjevo telo obenem točka, ki je organizirala družbo, je odstranitev tega telesa povzročila tudi razpust družbenega telesa. Ta razpad družbe se je najprej prikazal kot vdor ženskega v zgodovino. Zato je toliko bolj zagonetno, zakaj ženska, ki je posebej vznikalna demokratične družbe, ni našla mesta v njeni (politični) konstituciji. In če je ni bilo v konstituciji, kje je bila?

Vzemimo, zaenkrat, da je deklarirana univerzalnost pravic človeka načeloma dopuščala, da bi jih uživale tudi ženske, in da je bila praznina oblasti, kot praznina, nevtralna, v načelu spolno nediskriminativna. In če je bilo eno in drugo delo demokratične revolucije, bi morali zapreko, ki je konstituirala diskriminacijo žensk, iskati v sferah, ki jih demokratična revolucija ni (dovolj) obdelala. Seveda ni težko ugotoviti, da je bil razpad družbe nepopoln in da demokratična revolucija predvsem družine ni predelala. Družina pa je bila tista civilnodružbena struktura, v katero je bila zaprta ženska. Ko to pravim, se ne mislim sklicevati na »družbene razmere«, ki so bile še nerazvite, ipd., na kakšno družbeno substanco, ki ženskam še ni dovoljevala vstopa v politiko, itn. Zanima me simbolna konstrukcija, ki je ženske postavljala v družinsko konfinciacijo in jim prečila dostop do javnosti in politike.

Argumentacija je, v grobem, seveda dobro znana: ženska po naravi sodi v družino, in tu pride prav vse od materinstva do telesne šibkosti in menstruiranja. (Cf. Rotar 1987, 140 sq.) In ker je tako, se mora pokoravati možu, ki vzdržu-

¹² Izraz povzemam po Frevert 1986, 15. — Avtorica se sicer pri tem pojmu ne ustavlja.

je familijo. Argumentativne finese, od naravoznanstvenih do znanstvenosocijalističnih, ki to konstelacijo utemeljujejo ali razlagajo, tu niso bistvene. Opozoriti je treba na drug vidik: na zveze med konstrukcijo družine in konstitucijo demokratične revolucije.

Demokratična revolucija je vzpostavila nov političen red tako, da je odstranila kralja. Analogija med monarhijo in patriarhalno družino, med arbitrarno vladavino v državi in tiranijo očeta v družini, v tistih časih ni bila neobičajna. Vendar pa obglavljenje kralja ni ogrozilo glave družine. Nasprotno, republikanec se je dobro počutil v monarhični familiji in demokratu se ni upirala družinska avtokracija. Če je demokratična revolucija razdejala vsa »znamenja gotovosti«, pa se ni spoprijela z družinsko gotovostjo. V svetu, ki ga je zajelo gibanje, je imel javni moški nepretreseno zavetje v družini. Akterji družbenega gibanja, v katerem je »izginevala naravna določenost« (Lefort 1986, 28), so zagovarjali naravno določenost ženske za mater in soprogo. Odpravljali so svet, v katerem so bili posamezniki »naravno klasificirani«, ženske pa so ostale razred, ki mu je bilo odrejeno družbeno mesto na podlagi »naravnih« znakov. Razglaševalci pravic človeka, ki jih je bilo mogoče koherentno formulirati brez sklicevanja na človeško naravo,¹³ so ženski zaradi njene »narave« odrekli te iste pravice. — Opraviti imamo torej z nekonsekventnostjo: z neuporabo sicer artikuliranih načel, ali pa z *double standard*: z dvojno rabo teh načel. Vse to navaja k sklepu, da ženske niso bile izključene iz nove politične konstitucije, ker bi demokratična revolucija ne bila dosegla družine, pač pa da demokratična revolucija ni zajela družine, da bi ženske ostale privatne sužnje. Obsodba ženske na družinsko konfinacijo ni bila (samo) prežitek nerazsvetljene dobe, pač pa (tudi) proizvod in konstitutivni moment inicialne demokratične revolucije.

Razširjanje demokratične revolucije, ki ga inicira zahteva po pravicah žensk, zato ni le njena preprosta ekspanzija na novo področje družbenega. Aplikacija njenih načel na ženske je obenem redefinicija teh načel; to ekspandiranje je njeno rekonstituiranje. Novi prostori, ki jih zajema demokratična revolucija, so vselej že prostori nove demokratične revolucije.

Demokratično diskriminacijo žensk smo skušali izslediti na mestu, kjer se je v politično demokratično revolucijo vpisovala civilna družba. Demokratična revolucija je ta vpis inkorporirala v svoj tekst. Na drugi strani je bila zahteva po pravicah žensk artikulirana v jeziku demokratične revolucije. Ženske sicer niso imele besede v demokratični revoluciji, zato pa je skozi ženske demokratična revolucija spregovorila v civilni družbi. Artikulacija ženskih pravic tako ni le raztrgala civilnodružbenega teksta, ki ga je adoptirala demokratična revolucija, se pravi, ni le uničila »znamenj gotovosti« v demokratični revoluciji, ampak je obenem in predvsem sprožila »novo simbolno konstitucijo« civilne družbe. Demokratična revolucija v civilni družbi je tako demokratična revolucija v demokratični revoluciji. Še drugače rečeno: če demokratično revolucijo razumemo kot produkcijo nove oblike družbe, jo lahko razumemo šele skozi zahtevo po pripoznanju pravic žensk. Če je deklaracija pravic moškega postavila »temeljni kamen« novega političnega telesa (Arendt), je zahteva po pravicah žensk spodmaknila temeljni kamen preddemokratični družbi. Demokratično revolucijo konstituirata oba momenta; in šele, če strogo upoštevamo oba momenta, jo lahko razumemo kot inavguracijo »nove oblike družbe:« utemeljitev breztemeljnega.

¹³ Cf. Lefort 1986, 42: »Cet ensemble de propositions [...] détient sa cohérence, indépendamment de toute référence à une nature de l'homme [...]«; cf. *ibid.*, 51.

II. »Out of her illness arose the ideology of feminism...«

4. Politične pravice

Prva argumentacijska linija VRW je zahtevanje »državljskih in političnih pravic« za ženske.¹⁴ Avtorica zagovarja stališče, da so pravice žensk legitimne, in v predgovoru, s katerim posveča knjigo Talleyrandu, zato nič ne skriva svojega prepričanja, še več, terja, da jih je treba vključiti v novo francosko ustavo: po spoštovanju teh pravic »kliče razum« in »glasno zahteva PRAVICO za polovico človeškega rodu«. (5) Ustava iz leta 1791 je namreč priznavala za državljane samo moške, ki so dopolnili 25 let. Zato Wollstonecraftova vprašuje Talleyranda, enega od francoskih zakonodajalcev, »na čem temelji vaša ustava?« Če so »abstraktne pravice človeka« prestale razpravo in jih je bilo mogoče prepričljivo razložiti, potem ni nobenega razloga, da take preskušnje ne bi prestale tudi pravice žensk — če bi jih le presojali enako umno, *by a parity of reasoning*.¹⁵

Wollstonecraftova torej meni, da ni znotrajdiskurzivnih argumentov proti pravicam žensk, brž ko so artikulirane in moškimi pripoznane pravice človeka. Argumentov proti pravicam žensk ni v umu, pač pa so v neenakih pogojih uporabe uma. Brezpravnost žensk temelji na tem, da so odrinjene iz »kraljestva uma«. Ženskam ni dovoljeno, da bi, tako kot moški, svobodno razsojale o tem, kaj lahko prispeva k njihovi (večji) sreči, pač pa so izročene moškim in podrejene njihovi presoji — moški pač dobro vedo, kaj je za žensko najboljše in najpravišnje, in v to svojo vednost tudi verjamejo, pa še uživajo pri tem. Vprašanje, ki ga postavlja Wollstonecraftova, pa je: »Kdo je postavil moškega za edinega razsodnika, če je ženska tako kot on obdarjena z razumom?« In vprašanju sledi obtožba: »Tako govorijo tirani vseh vrst, od šibkega kralja do šibkega družinskega očeta; vsi komaj čakajo, da bi poteptali razum; vendar pa zmeraj trdijo, da so si uzurpirali prestol samo zato, da bi koristili drugim. Mar ne ravnate podobno tudi vi,« ima še vedno na muhi Talleyranda, »ko prisiljujete vse ženske, s tem da jim ne priznate državljskih in političnih pravic, da ostajajo zazidane v svojih družinah in tipajo v temi?« (5—6) Ker Wollstonecraftova ugotavlja, da ni znotrajdiskurzivnih argumentov zoper pravice žensk, se diskurzivno polasti ekstradiskurzivnih elementov, ki diskriminirajo ženske, in jih artikulira v duhu demokratične revolucije.

Takoj na začetku se nam razkrije temeljna asimetrija pri artikulaciji moških in ženskih pravic: pravice moškega so deklarirane, razglašene, pravice žensk je treba zagovarjati, upravičevati, braniti. Naturalistično koncipiranje pravic, pravi Lefort (seveda za pravice moškega človeka), je zakrilo nenavadnost dogodka, da je bila razglasitev pravic človeka samorazglasitev, da so se ljudje »izgovorili« (*ils »se parlaient« eux-mêmes*). (Lefort 1986, 51.) Ta naturalistična koncepcija, ki je zakrivala »čisti« zgodovinski akt moških, je dezaktivirala ženske: če je bila naravna forma, kot ponavlja Lefort, nepotrebna za koherentno artikulacijo pravic moškega človeka, pa je prišla prav za odrekanje pravic žen-

¹⁴ Citiram po kritični ediciji 2. izd. VRW (Wollstonecraft 1988); strani navajam v okroglih oklepajih brez oznak avtorice in dela. Pravkar citirano na str. 5. — Wollstonecraft 1982 (prvi natis 1929) ponatiskuje 1. izd. VRW, ki je, tako kot 2. izd., izšla 1792 v Londonu.

¹⁵ Angleški *reason* prevajam kot um in kot razum. — Kritične pripombe k *common sense*, ki da je »a quick perception of common truths«, cf. 131. (Tudi tu je razlika med Wollstonecraftovo in Painom, piscem *Common Sense*, 1776.)

skam. Dvojna narava »naravnih pravic« — in širše dvojna narava »naravnega argumenta« sploh — je znotrajdiskurzivni moment nasprotovanja pravicam žensk. In nanj se potem opira dejstveno stanje, da so moški, ki so si vzeli besedo in pravice, vzeli besedo ženskam, da si ne bi mogle vzeti pravic. Ker so bile izrinjene iz javnosti, so svoje pravice lahko upravičevale pred lastniki javnosti (ne pred »starim režimom«!), niso jih pa mogle razglasiti. A morda izvira odtod še ena razlika: enkrat razglašene pravice moškega se nanašajo na edninski predmet, vedno so pravice človeka, medtem ko pravice žensk pogosto referirajo na ženske (redkeje na žensko) — pravice, ki jih je treba vedno znova zagovarjati, so pluralne tudi na tej ravni.

Svojo zahtevo po pravicah žensk je Mary Wollstonecraft utemeljevala z univerzalnostjo uma. Demokratična politika je bila torej artikulirana prav s tisto »komponento moderne«, racionalizmom in univerzalizmom, ki se danes, »v luči« postmoderne kritike, kaže kot nepotrebna ali kar kot ovira za formuliranje demokratične politike. (Cf. Mouffe 1988, 79—80, 84.) Zdi se mi, da je smiselneje kot operirati s konjunktivnimi shematizmi vprašati se, kakšna je pravzaprav tista univerzalnost uma? Če ni v moderni že od vsega začetka tudi moment postmoderne (ne le protimoderne)?¹⁶ — Kritika, ki je bila svoje dni kaj razširjena, je dokazovala, da je univerzalnost človekovih pravic lažna in da je vse to le ideološka zavesa, ki služi za zagrinjanje partikularnih (razrednih) materialnih interesov. Izpeljave te militantne protimodernistične kritike so znane; prevladovalci formalne demokracije so vselej pustošili s substancialnim antidekretizmom. Pri zahtevi po ženskih pravicah gre za drugo logiko. Tudi ta kritika pokaže na partikularnost in partijnost *droits de l'homme*, vendar ne zavrača njihove univerzalnosti; konservira jo. Univerzalnost teh pravic je nepopolna in arbitrarna. Vendar pa se niti pravice žensk ne morejo prikazati kot univerzalne, so že po definiciji partikularne. Kljub temu pa si prisvajajo in hočejo uživati isto univerzalnost, s katero se utemeljujejo pravice moškega. Pravice žensk ne spremenijo univerzalnosti pravic človeka, in vendar ta univerzalnost po artikulaciji ženskih pravic ni več tisto, kar je bila pred tem. Univerzalnost pravic človeka ne postane popolna, ko so poleg pravic moškega človeka postavljene še »komplementarne« pravice žensk — prav s tem postane definitivno razcepljena; neizbrisno skonstruirana, nepopolna in odprta; nikakršna dialektična sinteza ni mogoča. Pravice žensk kažejo na oblikovanje partikularne — odprte — univerzalnosti (ki nima nič skupnega z univerzalističnimi partikularizmi, vpreženimi v zgodovinska ali kakršnasizebodi poslanstva), za katero se zdi, da je komponenta demokratične politike.

Demokratična politika se s političnimi pravicami žensk razširi še na »drugo polovico človeštva« (ta izraz se je v času inicialne demokratične revolucije večkrat uporabljal). Ta razširitev implicira globoke družbene in politične premike. Ko ženske postanejo državljanke, so izbrisana tista »naravna določila«, ki jih je njihova izključitev iz politike ohranjala v družbi. Politična aktivizacija žensk vzgiba družbo, jo razstavi. Ženske prenehajo biti substančna bitja in postanejo

¹⁶ Cf. Ule 1988, ki piše, da je bila »dosedanja modernizacija vselej le polovična, vsebovala je svojo lastno protimoderno. Ta zadnja se je kazala zlasti na položaju žensk oziroma na odnosu med spoloma«. Moderna je »predmoderna, še fevdalni moment konstitucije spolnih vlog« pretvorila v svoj konstitutivni moment. Tudi Renier 1988 b, 40, meni, da je moderna prezervirala fevdalni model družine in družbeni položaj ženske: »Spolna pripadnost, določena z rojstvom, ostaja zadnji primer apriorne izločitve in prikrajšanosti v moderni zakonodaji.«

številke, ki jih je mogoče všteti v suverenost ljudstva.¹⁷ Meje javnosti se močno razširijo in zajamejo področja, ki so bila dotlej nepolitična zasebnost. Z vstopom v javnost ženske pridobijo pravico in možnost imeti mnenje — enega temeljnih atributov demokracije. (Demokracijo namreč konstituira delitev na civilno družbo, ki je sfera mnenj brez oblasti, in na državo, ki je sfera oblasti brez mnenj.)¹⁸ Nadalje, ko ženska spregovori v politični javnosti, poseže v legitimnostno osnovo režima: demokratični režim je zasnovan na »legitimnosti razprave o legitimnem in nelegitimnem« (Lefort 1986, 53) — obenem pa lahko legitimno problematizira vse oblike zatiranja, ki obstajajo v družbi, in se jim upira. To je v definiciji politične svobode.

Zahtevanje političnih pravic za ženske je zavzemanje za politično enakost žensk (ne pa — naj ponovim — za spolno, ekonomsko in še kakšno). Politično enakost pa lahko razumemo kot enakost dostopa v politično javnost, kot enakopravnost pred zakoni, predpisi in mehanizmi, ki urejajo dostop do političnega telesa in oblasti.¹⁹ Če pojmujeemo politiko v širšem smislu (podobno francoskemu *le politique*) kot produkcijo družbenih razmerij, je zahteva po pripoznanju pravic žensk zahteva po tem, da je ženskam formalno odprt dostop do produkcije družbenega. Nič več, a tudi nič manj kot to.

Recimo temu pozitivna formulacija politične svobode. V istem diskurzu — diskurzu (političnih) pravic — je formulirana tudi ideja negativne (juridичne) svobode. Ker pa je ta negativna formulacija politične svobode kot svobode posameznika od državne prisile — kar pomeni, da je posameznik zakonsko zaščiten pred oblastno samovoljo, to pa implicira pojem pravic in zakona, *rights in law*, ki naj omejujejo in vežejo *power in might* (cf. Neumann 1957) — v moderni evropski politični misli dominantna, bi bilo, da bi se izognili nesporazumom, najbrž priporočljivo preformulirati tisto, kar sem imenoval pozitivna formulacija politične svobode: pravico do dostopa v politično življenje, v svobodo od diskriminacije, ki na podlagi določenih (»naravnih«) znakov delu populacije (ki je lahko »polovica človeštva«) preprečuje dostop do politične javnosti.

Pojmu politične svobode je imanentna ideja enakosti pred zakonom. Zahteva po (političnih) pravicah žensk je zato obenem zahteva po legalnem bivanju žensk. Wollstonecraftova se zgraža nad »zakoni, ki zadevajo ženske«, ker »moškega in njegovo ženo združijo v absurdno enoto«. Ta zakonska enota je bila zgrajena tako, da je bila odgovorna pravna oseba moški (mož), ženska pa je

¹⁷ »Paradoks demokracije« ponazarja Lefort z volitvami pri splošni volilni pravici: »C'est précisément au moment où la souveraineté populaire est censée se manifester, le peuple s'actualiser en exprimant sa volonté, que les solidarités sociales sont défaits, que le citoyen se voit extrait de tous les réseaux dans lesquels se développe la vie sociale pour être converti en unité de compte. Le nombre se substitue à la substance.« (Lefort 1986 28–29.)

¹⁸ Lefort 1986, 46, vztraja pri tej »thèse principale«: »la démocratie n'aurait triomphé qu'en instituant une séparation entre la société civile, lieu des opinions sans pouvoir, et l'Etat laïc libéral, lieu du pouvoir sans opinions«. — Demokratična družba je mnenjska družba; nasprotno ima v totalitarizmu oblast ne le mnenje (ki ga tudi razglaša in vsiljuje iz dneva v dan), ampak tudi vse mnenje: družba ne sme imeti (svojege) mnenja. Zato je vsak režim, ki predvideva že samo možnost mnenjskega delikta, po definiciji totalitaren.

¹⁹ Vidik, ki je pogosto spregledan, ko se govori o ne/enakosti žensk z moškimi, je, da politična brezpravnost žensk ni zgolj izključevala iz moške javne sfere, marveč je onemogočala njihovo medsebojno druženje oziroma združevanje, žensko javnost in družbenost. To prikraščenost naj bi tematizirale zgodnje feministke (če jih, za nazaj, lahko tako imenujemo). (Cf. Mitchell 1986, 389 sq.) Vojvodinja iz Newcastla (Duchess of Newcastle) je leta 1662 opisala položaj žensk takole: »[...] men are so unconscionable and cruel against us, as they endeavour to Barr us all Sorts or kinds of Liberty, as not to suffer us Freely to associate amongst our own sex, but, would fain Bury us in their houses or Beds, as in a Grave; the truth is, we live like Bats or owls, Labour like Beasts, and Dye like worms.« V nasprotju s tem si je želela »a frequentation, association and combination among our sex«. (Cit. *ibid.*, 389, 390.)

bila »zvedena na ničlo.«²⁰ Pravno nične ženske so bile seveda »osebne sužnje« svojih mož. (145) Legalen in potemtakem »državljski obstoj« je bil ženskam priznan samo v »kriminalnih primerih«. (183)

5. Državljske dolžnosti

Wollstonecraftova utemeljuje s pravicami, ki jih zahteva za ženske, njihove dolžnosti: če bodo ženskam priznane pravice, bo mogoče pričakovati, da bodo izpolnjevale svoje dolžnosti. »Skratka,« zagotavlja, »edina metoda, ki popelje ženske do izpolnjevanja njihovih posebnih dolžnosti, je ta, da se jih osvobodi sleherne prisile, in sicer tako, da se jim dopusti participirati pri prirojenih pravicah človeštva.« (175) Taka argumentacija razločuje Wollstonecraftovo od, denimo, njenega sodobnika in znanca Paina. Ta ne le, da ni razglašal dolžnosti človeka, pač pa le pravice, ampak je tudi polemiziral s tistimi, ki so menili, da je treba *Deklaracijo pravic človeka* dopolniti z *Deklaracijo dolžnosti*. Taka zahteva, se je posmehoval, sicer razodeva duha, ki razmišlja, vendar takega, ki ne razmišlja dovolj. (Paine 1983, 136.) Vendar ne gre samo za razliko med angleškimi radikalnimi demokrati. Gre tudi za preskok v argumentaciji, za diskurzivni preskok: obrat iz pravic k dolžnostim je prestop iz jurisprudenčnega diskurza v republikanski diskurz.²¹ (To razločevanje je seveda analitično: pri Wollstonecraftovi pogosto najdemo momente republikanskih kreposti v diskurzu o pravicah.)

Prva dolžnost, ki jo Wollstonecraftova nalaga ženskam, je tista, katere izpolnjevanje sploh šele omogoči, da so lahko deležne pravic: gre torej za dolžnost, brez katere ni dolžnosti, in ta dolžnost je odnos žensk do samih sebe kot razumnih bitij. Druga dolžnost, ki jo imajo ženske kot racionalna bitja, je, da so državljanke, njihov državljanski status pa je povezan z materinstvom.²²

Na prvi pogled — in prenekatera kritika je običala pri tem — se je tako vse zavzemanje za ženske pravice izteklo v potrditev vloge in statusa, ki ju je

²⁰ Miriam Brody krivi za tak legalni status žensk Williama Blackstona, ki da je v svojih *Commentaries on the English Constitution* (1758) razglasil »the 'civil death' of women«. (Brody 1978, 34.) — Kasnejše zasluge za tako razumevanje in stanje ima James Mill, ki je v svojem *Essay on Government* (1821) utemeljeval, da ženske sodijo med tiste »individuals whose interest are indisputably included in those of other individuals« (se pravi »either in that of their fathers or in that of their husbands«), zaradi česar nimajo pravice do političnega predstavnštva. (Cit. po Taylor 1984, 293.) — Prvi temeljit odgovor Millu je napisal William Thompson, ki pa je duhovno lastništvo za svoj tekst pripisal Anni Wheeler, »I being your interpreter and the scribe of your sentiments«. (Thompson 1983, XXIII.) Bolj oddaljena reakcija je Johna St. Milla (in Harriet Taylor) *The Subjection of Women* (1869); cf. Renner 1988 b. — Za Nemčijo pravi Langewiesche 1988, 33: »Die grundsätzliche rechtliche Ungleichheit der Frau mit dem nicht weniger grundsätzlichen Postulat der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz zu vereinbaren, machte den frühliberalen Denkern einigheit Mühen. Aber sie 'bewältigen' sie durch ihre Definition der Ehe.«

²¹ Opiram se na razlikovanje, ki ga utemeljuje Pocock 1985, 39, 40–41: »We have [...] two vocabularies in which political thought has been conducted that are markedly discontinuous with another because they premise different values, encounter different problems, and employ different strategies of speech and argument.« Enega veže na tradicijo jurisprudence, drugega na tradicijo klasičnega republikanizma oziroma *civic humanism*. Ključna razlika med njima je v pojmovanju svobode: »The juristic presentation of liberty was [...] negative; it distinguished between *libertas* and *imperium*, freedom and authority, individuality and sovereignty, private and public. This is its greatest role in the history of political thought, and it performs this role by associating liberty with right or *tus*. — The republican vocabulary employed by *dictatores*, rhetoricians and humanists articulated the positive conception of liberty: it contended that *homo*, the *animale politicum*, was so constituted that his nature was completed only in a *vita activa* practiced in a *vivere civile*, and that *libertas* consisted in freedom from restraints upon the practice of such a life. Consequently, the city must have *libertas* in the sense of *imperium*, and the citizen must be participant in the *imperium* in order to rule and be ruled. [...] But it was not central to this assertion that the citizen should claim rights as against the *imperium* in which he was himself participant [...]«

²² »[...] speaking of women at large, their first duty is to themselves as rational creatures, and the next, in point of importance, as citizens, is that, which includes so many, of a mother.« (145)

ženska že tako ali tako imela in ju povzema materinstvo. Še več, kolikor je lahko — po Mary Wollstonecraft — le ženska, ki uživa enake pravice kot moški, ne samo dobra, pač pa boljša mati, žena, sestra, hči, priznanje pravic žensk celo posvečuje položaj, na katerega so obsojene. Če zadevo nekoliko podrobneje pogledamo, pa je Mary Wollstonecraft prej subverzivka kot apologetka. Ne gre le za to, da materinstvo (oziroma zakonski stan) ni pogoj za državljanstvo: državljski status naj imajo, v interesu javnega dobrega, vse ženske, samske ali poročene.²³ Nasprotno, državljanstvo je pogoj za materinstvo. Materinstvo je v osnovi državljska, ne zasebniška zadeva. Wollstonecraftova žensk ni potisnila nazaj med družinske štiri stene, ampak je ves kompleks materinstva potegnila v javnost in ga povezala s političnim: redefinirala je materinstvo, zakon, starševstvo in otroštvo. Kako demokratičnorevolucionaren poseg je zagrešila Mary Wollstonecraft s svojim konceptom materinstva, sicer obloženim s tradicionalnim ideološkim jezikom,²⁴ si najlaže predstavljamo, če ga primerjamo z Rousseaujevim pojmovanjem.

Težko bi se strinjal z mnenjem, da »Rousseau goji precejšnje simpatije do feminističnega cilja (enakosti med spoloma)« in da njegovo poglavitno nestrinjanje s feminizmom zadeva »sredstva, ki vodijo do tega cilja«. (Schwartz 1985, 85.) Potemtakem naj bi se tudi z Wollstonecraftovo v osnovi razhajal le v »vprašanju taktike«: »Po Wollstonecraftovi so lahko ženske enake samo, če postanejo tako neodvisne od moških, kot so moški od žensk; po Rousseauju so lahko ženske enake le, če spravijo moške v takšno odvisnost od žensk, v kakršni so ženske od moških.« (*Ibid.*) Menim, da je med Rousseaujem in Wollstonecraftovo, ko gre za vprašanje žensk,²⁵ temeljna razlika. Na splošno²⁶ je mogoče reči, da Rousseau ne priznava ne naravne, ne družbene in ne politične (državljske) enakosti žensk. Edina enakost je zanj v medsebojni odvisnosti moških in žensk.

Rousseau v imenu narave, na katero se nenehno sklicuje, še več, katere glas, ki ga je udušila civilizacija, govori skozenj, odreja ženski eno temeljno dolžnost (z mnogimi konsekvencami): materinstvo. To Rousseaujevo naravo lahko razumemo le kot moment njegovega družbenega projekta;²⁷ kakor je ta

²³ »But in order to render their private virtue a public benefit, they must have a civil existence in the state, married or single.« (148–149) — Čeprav Wollstonecraftova ne omenja Mandevilla, pa je njeno pojmovanje razmerja med privatnim in javnim dobrim mogoče brati kot polemično zavračanje Mandevillove formule »Private Vices, Publick Benefits«, ki jo sporoča že podnaslov njegove *The Fable of the Bees* (1714); to nasprotje je dodatno zanimivo, če pritegnemo oceni, da je Mandeville »ein seitenverkehrter Rousseau, [...] der wahre Anti-Rousseau« (Euchner 1980, 37), torej avtor v tisti tradiciji, v katero je vpisana tudi Wollstonecraftova.

²⁴ »[...] the sentimentalising of the home which would achieve mythic proportions in the nineteenth century is in the *Vindication* only decoration, not a founding stone.« (Brody 1983, 51.)

²⁵ Coole 1988, 111, meni, da je protislovnost Rousseaujevega dela omogočala Wollstonecraftovi »to attack Rousseau's misogyny while subscribing to his revolutionary political ideal, appealing only for women's inclusion in it.« Medtem ko ta avtorica vidi protislovje pri Rousseauju v tem, da je »the treatment of the women [...] simply antithetical to the political schema«, pa Canovanova dokazuje dvojnost »politične sheme« in zagovarja stališče, da je Rousseau uporabljal dva pojma državljanstva, »špartanskega« in »juridičnega« (Canovan 1987, 80 sq.) — Cooleova bi se lahko sklicevala npr. na izjavo Wollstonecraftove, da želi »Rousseau's opinion respecting men« razširiti na ženske (21). Vendar je Rousseaujeva misoginija konstitutivna tako za njegov »politični ideal« kot za podobo moškega, tako da so pravkar opisane operacije brezupno početje: zavzemanje za ženske pravice zahteva dekonstrukcijo tako »političnega ideala« kot idealnega moškega. Prej je mogoče pritegniti mnenju, da Rousseau Wollstonecraftovo »supplies with the perfect and finished statement of all that she opposed.« (Brailsford 1954, 149.) K temu pa je treba pripisati kritično opazko, da je »unfortunate that Wollstonecraft chose to fight Rousseau in his own terms, accepting his paradigm of a debased, eroticized femininity as fact rather than ideological fiction.« (Katlan 1983, 26).

²⁶ V tem tekstu obravnavam Rousseauja le toliko, kolikor je nujno za boljše razumevanje Mary Wollstonecraft — ne gre torej za prikaz Rousseaujevih pogledov na ženske. Ti so sicer skoncitrirani v 5. knjigi *Emila*, pismu d'Alembertu in *Julie, ou la nouvelle Héloïse*. — O danem vprašanju sem konsultiral zlasti Canovan 1987, Coole 1988, Daxner 1983, Kofman 1986, Pateman 1988, Schwartz 1985.

²⁷ »The meaning of the state of nature and civil society can be understood only in conjunction with each other.« piše Carole Pateman v nekoliko širšem kontekstu. (Pateman 1988, 101.)

diskurzivna narava vprežena v »falokratsko smotrnost« (Kofman 1986, 39), tako je tudi Rousseaujev družbeni konstrukt zgrajen na zatiranju žensk. Naravno je, da je ženska mati in žena, poslušna in podrejena moškemu, duša doma in družine, izključena iz javnega življenja. Rousseaujeva zasluga je — in v tem se ne le razločuje od Hobbesa in Locka, marveč sploh ločuje od liberalizma — da je državljansko enakost ostro in eksplicitno postavil nasproti »naravnemu redu v družini, utemeljenem na nezaceljivi seksualni razliki, ki ženski odreka kakršnokoli neposredno javno vlogo«. (Coole 1988, 103.)

Prva in ključna razlika med Rousseaujem in Wollstonecraftovo je torej, da prvi žensko na račun materinstva izključi iz javnosti, druga pa vključi vanjo. Žensko »naravno poslanstvo« je pri Rousseauju substancialni razlog za državljansko nebivanje žensk, pri Wollstonecraftovi pa forma državljanske eksistence. Pri prvem dobi politična diskriminacija žensk naravno podoba, pri drugi pa »naravna določenost« žensk izgubi naravno obeležje, postane politična. Če dom pri Wollstonecraftovi ni zatočišče pred državo, kot pri Rousseauju, pač pa del javne sfere, med možem kot državljanom in ženo/materjo kot državljanke ni naravne razlike; med njunima vlogama obstajajo funkcionalne razlike, ne substancialne, kar nadalje pomeni, da so ženski lastne enake kreposti kot moškemu. Ženska kot racionalno, se pravi neodvisno in potemtakem svobodno bitje, je konstitutivni del politične javnosti. V interesu občega dobrega je, da je tako.

Pri Rousseauju je ženska politično subverzivna, zato je politični red zgrajen na izločitvi ženske. Subverzivnost ženske za politično ureditev je vpisana v njeno telo: obvladuje jo nezasitna želja, ki jo lahko obvlada samo moški razum. Zato je moškemu telesu pripisana politična pravica, da drži žensko v mejah, ki za politično bratstvo (in enotnost) niso nevarne. Ženska, ki ustreza pojmu, je domača žival. Javna ženska je, za Rousseuja (in ne le zanj), po definiciji kurba. Medtem ko bi, tako razmišlja, na eni strani, samo evnuh ali šantavec lahko opravljala »sedeče« žensko delo, je, na drugi strani, ženska, ki stopi v javnost, vlačuga. Igralke, »lutke«, prostitutke, Parižanke (pokvarjenke in zapeljivke), ženske skratka, ki uhajajo iz naravnega rezervata, povzročajo škandalozno mešanje spolov, rušijo red in so sploh vir vsega zla.²⁸ Naj povzamem, da ne bi zašel predaleč na področje, ki ga je treba posebej obdelati: Rousseaujeva inovacija ni le v tem, da je z »vizijo sentimentalne družine« izrinil »potencialni radikalizem individualizma 17. stoletja« (Coole 1988, 103): njegov ženski ideal je konstitutiven za njegovo idealno družbeno ureditev: totalitarne demokracije, se pravi samoupravljanja, ni brez falokratskega demokratizma.²⁹ Model samoupravljanja je, v miniaturni, razvit v prikazu tistega, kar se je Rousseau namnil imenovati enakost med moškim in žensko.

Ženska in moški sta, po Rousseauju, narejena drug za drugega in zato drug od drugega odvisna. Moški je odvisen od ženske zaradi svojih želja, ženska od moškega zaradi svojih želja in — ker je prešibka, da bi se v civilizirani družbi sama preživela — svojih potreb. Moški torej vladajo ženskam zaradi svoje telesne moči, s katero lahko zadovoljujejo njihove življenjske potrebe, ženske pa vladajo moškim tako, da izkoriščajo njihove želje. Drugače rečeno: ker se ženske ne morejo izogniti svoji odvisnosti od moških, so jim lahko enake le

²⁸ Če prav razumem, je na podlagi te dvojne oziroma razcepljene podobe ženske — matere in javne ženske —, se pravi na podlagi tega drugega lika mogoče reči, da je Rousseaujev falokratizem vselej že tudi feminizem. (Cf. Kofman 1986, 36.) — O shizoidni podobi Rousseaujeve ženske cf. tudi Coole 1988, 114.

²⁹ O Rousseauju kot »očetu« »totalitarne demokracije« cf. Talmon 1986, zlasti 43 sq. — Rousseauja kot utemeljitelja samoupravnega »teorema« je obdelal Hribar 1985, zlasti I. in II. del. — O konstrukt »neposredne demokracije« cf. Bobbio 1987, 41 sq.

tako, da v nemajo njihovo ljubezen in manipulirajo njihove želje. Vladajo jim s svojo vdanostjo, upogljivostjo, blagostjo, nemočjo, tako, da se jim brezpogojno podreajo in jih ubogajo. V zadnji konsekvenci sta torej moški in ženska enaka, ker drug drugemu vladata, ker sta drug drugemu podrejena in poslušna in je vsak od njiju drugemu gospodar. (Cf. Schwartz 1985, 4. pogl.) Falokratska totalitarna demokracija je sistem oblasti tistih, ki so brez oblasti, in nemoči tistih, ki imajo moč, začarani krog hlapčevanja gospodarjev in gospodovanja hlapcev. Rousseau je uspel sintetizirati leviatanski in behemotski princip vladanja v harmonično celoto.

Argumentacija Mary Wollstonecraft je takim zamislim deloma direktno nasprotna,³⁰ deloma pa nima z njimi nič skupnega. Razmerje med gospodarjem in hlapcem — sama največkrat govori o *tyrants* in *dependents* — nujno degradira in korumpira oba člena. »Nesmiselne razlike v položaju, zaradi katerih je civilizacija prekletstvo, s tem, ko delijo svet na pohotne tirane in zvijačne zavistne podložnike, korumpirajo, skoraj enako, vse razrede ljudi.« (144) Kar velja za sistem nasploh, velja še posebej za razmerje med možem in ženo, med moškimi in ženskami. Tak sistem je za ženske še posebno brezihoden, in kar jim ostane v podložnosti, ki so ji zapisane, je, da se — nerazumne osebne sužnje svojih mož — trudijo biti privlačne, da bi jim »moški posodil svoj razum in povedel njihove opotekajoče korake v pravo smer«, če pa so po naključju ambiciozne, »morajo vladati svojim tiranom z mračnimi zvijačami, kajti kjer ni pravic, ne more biti niti obvezujočih dolžnosti«. (145) Dokler obstaja tak sistem, za žensko ni častnega izhoda. »Reči mi utegnejo,« ne popušča Wollstonecraftova, »da številne ženske v zakonu niso sužnje. Res je, a tedaj postanejo tiranke; kajti to ni umna svoboda, pač pa tiste vrste moč, ki je ne uravnavajo zakoni in spominja na oblast, ki jo imajo ljubljenci absolutnih monarhov, pridobljeno s ponižujočimi sredstvi.« (155) Tudi znanja, ki je temelj kreposti in sreče, si ženske v takih razmerah ne morejo pridobiti: kvečjemu se »z zvijačnim kačjim zvijanjem povzpnejo na drevo spoznanja, da bi užile le toliko vednosti, da bi znale speljati stran moške«. (173) Wollstonecraftova je karseda daleč stran od dialektične interpretacije takega razmerja in v zvijačnosti uma ne vidi nič umnega,³¹ pač pa razdejanje uma in korupcijo kreposti, sistem nesvobode. T. i. dialektika hlapca in gospodarja ne bo osvobodila ne hlapca ne gospodarja; rešitve si ni mogoče zamisliti iz tega razmerja, pač pa zunaj njega. Ženske je treba osvoboditi, pravi Wollstonecraftova (kako, pravzaprav ne pove), »in hitro bodo postale modre in krepostne, pa še moški bodo postali modrejši in krepostnejši; kajti napredek mora biti obojestranski, ali pa bo krivica, ki jo mora trpeti polovica človeškega rodu, udarila nazaj po zatiralcih in krepost moških bo nažrl črv, ki ga teptajo.« (175)

Razmerja med moškim in žensko, v katerih vidi Rousseau naravni temelj harmonične družbene ureditve, so za Wollstonecraftovo nezdržljiva z družbo,

³⁰ Wollstonecraftova se zlasti v 5. pogl. VRW spoprime z Rousseaujevimi pogledi na vzgojo deklet. Zanimivo je, da je večji del tega spoprijema navajanje citatov iz *Emila* — komaj kaj komentarjev. Avtorica je očitno menila, da so ti navedki sami na sebi tako zgovorni, da bi bila razlaga odveč, in računala, da bo bralstvo ob njih vzkliknilo »What nonsense!«, kot se sama (78) ni mogla zadržati. — Drugi, splošnejši problem je, da je s fantazmami nemogoče — ali komaj mogoče — polemizirati. (Na fantazmatičnost Rousseaujeve »teorije« spolov opozarja npr. Kofmanova, ki se očitno spozna na stroko — cf. Kofman 1986, 28 sq.) Demokratiški apeli proti spolizirani norosti lahko le izjemoma računajo na uspeh; demokracija pač nima neposredno terapevtske moči, lahko pa deluje preventivno. — Daxner 1983, 3, označi pedagogiko za »wissenschaftliche Politikberatung«. To velja za Rousseauja še toliko bolj, če priznamo, da »*Emile* offered its ideas as a reform of and reaction to liberal ideas on female education and behaviour« (Katlan 1983, 23).

³¹ Npr.: »Greatness of mind can never dwell with cunning.« (85)

»katere temelj bi bila enakost« (169) — se pravi z družbo, ki jo proizvajata demokratična revolucija. Enakost je ključnega pomena: večja kot bo enakost med ljudmi, večja krepost in sreča bosta vladali v družbi (16); »v družbi mora biti vzpostavljena večja enakost, ali pa bo nrvnost [*morality*] ostala brez tal, ta krepostna enakost pa ne bo trdno stala, pa naj bi bila postavljena tudi na skali, če bo usoda prikovala polovico človeštva na njeno dno«. (141) Wollstonecraftova enakosti ne vidi v tem, da bi moški in ženske drugi druge tlačili podse, pač pa onkraj tega (strukturnega) medsebojnega obvladovanja in oblastništva. »Ne želim, da bi imele oblast nad moškimi; pač pa nad sabo,« odgovarja Rousseauju. (62) »Ne oblast, enakost je tisto, za kar bi se [ženske] morale boriti.« (104) Temelj enakosti pa je, da je načelo delovanja obeh spolov isto.³² Enačba je preprosta: ker so ženske — tako kot moški — obdarjene z razumom, so neodvisne in lahko delujejo svobodno in moralno. (Cf. 21, 121, 141, 165, 191.)

Družbeni pogoj enakosti je izobrazba, katere smotri so enaki za oba spola,³³ konsekvence pa so moralne, socialne, pravne, politične. Ženska, ki je enaka moškemu, je sama zase moralna oseba. Čeprav Wollstonecraftova, tako kot tudi Rousseau, pravi, da sta moški in ženska narejena drug za drugega, pa v ostrem nasprotju z njim trdi, da to ne pomeni, da morata »postati eno bitje« (175): žensko obravnava »kot celoto, naj bo to karkoli že«, in ne kot »del moškega«. (53) Kot taka ima ženska tudi legalno eksistenco: sklicuje se lahko na zakon in ni več odvisna le od tega, kako bo uspela zmanipulirati moško željo. Drugače rečeno: moška želja ni več zakon, ki ureja njeno življenje. Onstran totalitarizma moške želje, ko moški ni več edina referenca ženskega razmišljanja, se lahko, ne nazadnje, oglasi tudi ženska želja. In še (določenemu ponavljanju se pač ni mogoče izogniti): ženska enakost implicira »pravično ustavo« in »enake zakone«, v družbenem pogledu pa poleg enake izobrazbe tudi možnost ekonomske neodvisnosti. (Cf. 165.)

Če sta ženski brezpravnost in neenakost za Wollstonecraftovo enaki politični in civilni [*civil*] sužnosti žensk (167) oziroma njihovemu političnemu in civilnemu zatiranju (183), potem njihova enakost, ki prinaša svobodo žensk »v telesnem, moralnem in civilnem pomenu«, pomeni »splošno reformacijo družbe«. (194) Pravice žensk torej ne pomenijo le rekonstrukcije civilne družbe, pač pa predvsem to, da ženske postanejo akterji te rekonstrukcije. Brž ko imajo pravico do vstopa v javno življenje, imajo tudi že dolžnost igrati svojo vlogo v njem.

6. »A Revolution in Female Manners«

Pozitivni vidik državljanske aktivnosti je pri Mary Wollstonecraft veliko bolj v ospredju kot same ženske pravice, ki so predpostavka te aktivnosti. Povzeli bi lahko, da je pravica žensk pravzaprav to, da imajo državljanske dolžnosti; državljanska *vita activa* je sintetična krepost. Še največ pa je v VRW govor o nečem, kar ni povezano le z imetjem pravic, ampak že s samim zahtevanjem teh pravic, in seveda z državljanskim angažmajem — o ženskih *manners*. Prispevek Mary Wollstonecraft h konceptualizaciji demokratične revolucije je ne nazadnje v tem, da je revolucijsko metaforo aplicirala na sistem

³² »[...] both sexes must act from the same principle.« (173)

³³ »[...] the *knowledge* of the two sexes should be the same in nature.« (39) Zato mora mati, »who wishes to give true dignity of character to her daughter [...] proceed on a plan diametrically opposite to that which Rousseau has recommended with all the deluding charms of eloquence and philosophical sophistry.« (41)

nravnosti. »Splošna reformacija družbe« je namreč povezana z »napredkom ženskih *manners*«, je njegov rezultat (194), ta napredek pa je treba razumeti kot revolucijo: »Čas je, da sprožimo revolucijo v ženskih *manners* — čas, da ženskam vrnemo izgubljeno dostojanstvo — in jih pripravimo do tega, da se, kot del človeškega rodu, lotijo dela in s tem, da spreminjajo sebe, spremenijo svet.« (45)³⁴ Če so pravice formalni pogoj za prakticiranje državljskih kreposti, je materialni pogoj za to predrugačenje *manners*.³⁵ Diskurzoma *rights* in *virtues* se torej pridruži še diskurz *manners*, kar zasnuje kompleksen analitičen in eksplikativen model.

Razpravljanje Mary Wollstonecraft o *manners* je, gledano nevsebinsko, izrazito moderno. Pojem *manners* je bil tisti pojem, ki je omogočal tako rekompozicijo diskurza kreposti, da je bilo mogoče *virtue* misliti nearhaično, kot atribut individua, ki mu ni preostajalo nič drugega, kot da vstopi v »transakcijski univerzum *commerce and the arts*«. ³⁶ Drugače rečeno: pojem *manners* je omogočil preformulacijo klasičnega *civic humanism* v moderni *commercial humanism*.³⁷ Človek tega novega humanizma 18. stoletja ni imel več veliko skupnega s klasičnim idealom individua: bil je politično odtujena in socialno kompleksna osebnost.³⁸ Njegove lastnosti oziroma zmožnosti »niso imenovali ‚kreposti‘, marveč ‚*manners*‘, ta izraz pa je združeval etične *mores* in juristične *consuetudines*, pri čemer so prevladovale prve. Socialna psihologija tistega obdobja je razlagala, da srečevanje s stvarmi in osebami vzbuja strasti in jih uglajuje [*refine*] v *manners*«. (Pocock 1985, 49; cf. 210.) Že iz tega je razvidno, da je razpravljanje o *manners* moralo aficirati tudi jurisprudenco. Dejansko je »pojem ‚*manners*‘, čeprav ne sodi v operativni besednjak jurisprudenco, zelo napredoval s študijem in skozi študij naravnega in civilnega prava, zlasti *jus gentium*«. To naj bi bilo obdobje »znova oživiljene in modernizirane naravne jurisprudenco, ki je temeljila na prepričanju, da bo intenziven študij spreminjanja družbenega obnašanja v prostoru in času razkril tista načela, ki so osnova človeške narave in temelj različnosti človeškega vedenja ter iz katerih *lois* črpajo svoj *esprit*«. V tem smislu je bila jurisprudenca »družbena znanost 18. stoletja, matrica tako proučevanja kot ideologije *manners*«. (*Ibid.*) Razpravljanje o *manners* je bilo torej družboslovni diskurz *par excellence*.

O *manners* je bilo seveda mogoče govoriti na različne načine. Da bi — zdaj vsebinsko — opredelili razpravljanje Mary Wollstonecraft o — zlasti ženskih — *manners*, ga je smiselno primerjati s pogledi njenega velikega sodobnika in nasprotnika Edmunda Burka. »*Manners*,« je pisal Burke, »so pomembnejše od zakonov. [...] Svojim lastnostim ustrezno pomagajo morali [*morals*], jo izpopolnjujejo, ali pa jo popolnoma uničijo.«³⁹ Francoski revoluciji je očital, da je vsilila nov sistem *manners*, ki je v popolnem nasprotju z naravo (kar je seveda treba brati v kontekstu njegove ocene, da je revolucija v Franciji dekomponirala »Človeško Družbo«). Če naj *manners* ne bodo »protinaravne«, je treba —

³⁴ Cf. 192: »That women at present are by ignorance rendered foolish or vicious, is, I think, not to be disputed; and that the most salutary effects tending to improve mankind might be expected from a REVOLUTION in female manners, appears, at least, with a face of probability, to rise out of the observation.«

³⁵ Nekoliko drugače povzema Wollstonecraftovo Pocock 1985, 290: »what is most noteworthy here is that the *rights* she claims for women are to the material means of independence and *virtue*, but that she further claims that the *manners* (and therefore the *morals*) of society need to be drastically revised before the virtues expected of women can be defined without profound falsity.«

³⁶ Pocock 1985, 48. — Z *arts* je treba razumeti »both the productive and audio-visual skills«. (*Ibid.*, 49.)

³⁷ Ta drugi pojem zapiše Pocock v *op. cit.*, 50.

³⁸ Cf. Pocock 1985, 49 in 6. pogl.

³⁹ Burke, *Letters on a Regicid Peace* (1796), cit. v Pocock 1985, 209.

po Burku — ohranjati aktualnost preteklosti, negovati tiste *manners*, ki jih zapoveduje »spomin družbe«.40 Burke je bil (moderni) tradicionalist. Wollstonecraftova je bila vse prej kot to: zahtevala je revolucioniranje prav tiste plasti *manners*, ki je bila najbolj »naravno« vezivo družbe. Družbeni spomin je obujala samo zato, da bi ga odpisala.

VRW je pravzaprav en sam zagnan napad na družbeno konstrukcijo ženskosti. Da podoba ženske (ženski ideal), v kateri ženska družbeno biva, ni izpeljana iz (ženske) narave, temveč je rezultat delne in pristranske (*partial*) civilizacije, je jasno zatrjeno že na prvi strani knjige.41 Odrekanje izobrazbe in cela vrsta drugih vzrokov42 so povzročili družbeno bedo, v kateri živijo ženske, njihovo šibkost in zavrženost. »Vedenje žensk in njihove *manners* v resnici jasno dokazujejo, da njihov duh ni zdrav; kajti tako kot pri cvetju, ki je posejano v prebogato prst, sta lepoti žrtvovani moč in koristnost; in gizdavi listi ovenejo, potem ko so naredili veselje poznavalskemu očesu, ter obvisijo na stebelu, ne da bi jih kdo opazil, veliko prej, kot je napačil čas, ko bi morali dozoreti. — Enega od vzrokov za to jalovo cvetenje pripisujem napačnemu izobraževalnemu sistemu, izpeljanemu iz knjig, ki so jih o tem predmetu spisali možje, ki so gledali na ženske bolj ko na babetine kot na človeška bitja, ki jim je bilo več do tega, da naredijo iz njih mikavne metrese kot ljubeče žene in razumne matere; in ta slepilen poklon je ženskemu spolu tako zmešal pamet, da se civilizirani ženski našega stoletja — izjem je komaj kaj — mota po glavi samo to, kako bi vzbudile ljubezen, namesto da bi gojile plemenitejša stremljenja ter s svojimi sposobnostmi in krepostmi vzbujala spoštovanje.« (7)

V tem citatu je sežet vrednostni sistem, v katerem razmišlja avtorica VRW. Na eni strani torej — tudi z občudovanja vredno zlobo in zajedljivostjo — zavrača in razdira »zgrešene pojme o ženski vrlini«. Ženska, oblikovana po teh pravih: telesno šibka in nemočna, duhovno prazna, drobnjarska in plehka, čustveno krhka in razbolela, bitje, ki celo življenje živi kot otrok, nezmožno stati na lastnih nogah, ki nič ne dela (ker nič ne zna) in se ukvarja kvečjemu s samim samo — je ženska, narejena za takratno zahodnoevropsko »mohamedanstvo«,43 nižje in podrejeno bitje. Predpisane ženske vrline niso nič drugega kot atributi suženjstva, in oboževalsko laskanje tem vrlinam je samo slajenje suženjske odvisnosti.44 Namesto da bi ženske na tej zemlji, tako kot moški, »razvijale svoje sposobnosti«, se lišpajo in spakujejo, da bi ustregle moškim, ki bi jih hoteli imeti le za »zapeljive predmete« »prehodnih užitkov«, in upajo na možitev: »telesna in duševna moč sta žrtvovani libertinskim pogledom na lepoto, želji, da bi se etablirale s poroko — to je pač edina pot, po kateri se lahko ženske na tem svetu povzpnejo. Ta želja pa jih naredi za otročiče,45 in ko se omožijo, se tudi vedejo tako, kot se od takšnih otrok lahko pričakuje:

40 Cf. Pocock 1985, 209–210. — Burke »had never been a believer in universal principles or rights, but in the preservation of whatever rights and customs had already been established.« (Arb-laster 1985, 225.) — Cf. Burke 1984.

41 V 1. izd. VRW je »Uvod« tiskan pred posvetilom, v 2. pa za njim.

42 Wollstonecraftova ne verjame v vsemočnost izobraževalne institucije. Da bi se izognila nesporsazumu, dodaja: »Men and women must be educated, in a great degree, by the opinions and manners of the society they live in.« (21)

43 Cf. 8. — Wollstonecraftova ni bila edina takratna pisateljica, ki je obtoževala »what they call the Mohammedan view of woman as a docile matter catering to masculine appetite«. (Myers 1988, 335.) Myersova dodaja, da je to mohamedanstvo »perhaps best exemplified in Rousseau's *Sophia*«. — »Aziatski despotizem« torej, viden še z druge strani.

44 »[...] those pretty feminine phrases, which the men condescendingly use to soften our slavish dependence, [...] that weak elegance of mind, exquisite sensibility, and the sweet docility of manners, supposed to be the sexual characteristics of the weaker vessel [...]« (9)

45 V izvorniku *animals* — toda tako so takrat očitno rekli majhnim otrokom (cf. npr. pisma M. Wollstonecraft Imlay).

oblačijo se, slikajo in dajejo temu, kar je Bog ustvaril, ljubkovalna imena. Ta šibka bitja so seveda pravšnja samo za bordel.«⁴⁶ (7—11) Taka družbena konstrukcija ženskosti je konstrukcija ženske sužnosti; cena, ki jo mora plačati ženska za življenje v prisilnem brezdelju, je visoka: zdravje, svoboda in kreplost.⁴⁷

Revolucioniranje teh *manners*, na drugi strani, bi pomenilo, da si ženska okrepi duha in telo, da zadovoljstva poveže z delom, da se postavi na svoje noge..., formiralo bi racionalno, neodvisno in krepkostno žensko. Kritika »libertinske« senzualnosti in — kot nasprotje — ideal racionalne in moralne državljanke zastavljata kompleks vprašanj, ki jih je mogoče povzeti kot problem ženskih pravic in seksualnosti; ženske pravice nujno zadevajo »seksualno ekonomijo« (kot bi rekli Francozi) oziroma »seksualno politiko« (kot govorijo Anglosasi).

Kritike so si malone edine, da VRW razglša zelo restriktiven pogled na seksualnost. Argumentacijska strategija je zgrajena na primatu razuma, ki daje osnovo za krepkostno privatno in moralno javno življenje vseh članov družbe. Vse prej kot to, da bi bila politična enakost žensk z moškimi, za katero je stopila v boj Wollstonecraftova, konceptualizirana kot seksualna enakost. Pripoznanje ženskih pravic je racionalizacija javnega življenja, in vstop žensk vanj nastopa kot njihova deseksualizacija; prostor, ki ga osvaja javna ženska, pa oži meje moški seksualnosti. »Wollstonecraftova je v svojem prizadevanju, da bi vključila ženske v enakost moških pravic, izključila seksualno življenje enih in drugih.« (Brody 1983, 58.) Poglejmo najprej, kaj pomeni ta deseksualizacija, potem pa, kje ostane seksualnost.

Wollstonecraftova nastopa proti podobi ženske kot samo ali v bistvu seksualnega bitja, proti popolnemu prekrivanju družbene vloge ženske z njeno spolno identiteto.⁴⁸ Takšna podoba ženske — njena praktična konsekvenca je, da je ženska »seksualni objekt« — je proizvod »vseprisotne sile moške želje«: to je vir vsega zla, ki pesti ženske. Družbena vloga ženske ni nič drugega kot priučen servilni odgovor na vladavino moške seksualnosti. (Cf. Poovey 1988, 345—348.) Od tu naprej sta možni dve poti: osvoboditev ženske izpod moške seksualne tiranije z zanikanjem ženske seksualnosti ali osvoboditev ženske seksualnosti izpod moškega gospostva. Prva možnost bi en esencionalizem nadomestila z drugim: tistega, ki utemeljuje (inferiorno) družbeno vlogo ženske v njenem biološkem bistvu (»organskem telesu«), ki da je samó seksualno, bi zamenjal drugi, ki bi trdil, da je ženska po naravi aseksualna. Druga možnost odpira redefiniranje seksualnosti, ki bi ga lahko — v našem kontekstu — označili za demokratizacijo: vpotegnjenje seksualnosti v demokratično revolucijo. Wollstonecraftova — kljub, pogojno rečeno, puritanskemu odklonu v VRW⁴⁹

⁴⁶ Wollstonecraftova piše *saraglio*, pač da bi še enkrat aludirala na »mohamedanstvo«; sicer velja za prvo, ki je zakon imenovala legalno prostitucijo (Tomalin 1985, 137).

⁴⁷ »Confined then in cages like the feathered race, they have nothing to do but to plume themselves, and stalk with mock majesty from perch to perch. It is true they are provided with food and raiment, for which they neither toil nor spin; but health, liberty and virtue, are given in exchange.« (56)

⁴⁸ Seveda je tudi na to vprašanje padla Rousseaujeva senca: ta je kot eno od razlik med moškim in žensko zafiksiral tudi to, da je moški moški samo tu in tam, ženska pa je vselej in samo ženska. (Cf. Poovey 1988, 345.) — Cf. Ule 1988, 54, ki opozarja, da v »novi moderni« tudi ženska prihaja od tega, da »lastni spol lahko občuti kot partikularni element svoje subjektivitete in identitete«.

⁴⁹ »So intent is Wollstonecraft to reject the prevalent stereotype or women as *all* sexuality that she comes close to arguing that women have no innate sexual desires at all.« (Poovey 1988, 348.) Miriam Brody opozarja na protislovnost oziroma dvojnost Mary Wollstonecraft: »There are two Mary Wollstonecrafts — one who loved and one who was contemptuous of love. The first is the woman Virginia Woolf called 'dolphin', a creature who 'rushed Gilbert Imlay through the waters until he was dizzy and only wanted to escape' [...], the same woman

— pušča odprti obe. Tako tudi filipik proti temu, da so ženske »objekt«, ni treba razumeti v duhu tistih feminizmov, ki napadajo »patriarhat uma«, obenem pa prezervirajo aktivno načelo tega uma, ko rešujejo ženske pred pornografskim objektiviranjem tako, da bi jih hoteli postaviti kot subjekt. To polemiko je namreč mogoče brati kot zavračanje gospostvenega razmerja, ki žensko petrificira v predmet moške seksualnosti, ne pa tudi tega, da je v možnem svobodno definiranim seksualnem odnosu mogoče biti »objekt«. Če ta moment generaliziram, lahko sklenem, da je seksualna politika VRW usmerjena proti gospostvu moške želje. Proti totalitarizmu, v katerem gre ne le za ekskluzivno dominacijo moške želje, ki je ne vežejo zakoni, pač pa za vladanje moške želje kot izključnega zakona (za to, da moška želja okupira mesto zakona). Protistrategija VRW je tako dvojna: proti pozitivni svobodi falokratske demokracije zahteva negativno svobodo ženskih pravic; proti ekskluzivnemu gospostvu moške želje afirmira — rečeno v duhu *commercial humanism* — svobodno konkurenco ženskih in moških želja.

S tega vidika lahko razumemo tudi stališče Wollstonecraftove do zakonske zveze, ki je vzbudilo prenekateri pomislek. Zakon je zanjo racionalna naprava, področje izpolnjevanja državljskih dolžnosti, zato ne more temeljiti na ljubezni ali na seksualni želji. Ljubezen mine in želja ugasne,⁵⁰ upirati se temu je nesmiselno in vsa zadeva bo povzročala samo gorje, če ne bo zastavljena na drugi ravni, utemeljena na prijateljstvu kot zvezi moralnih, se pravi racionalnih in neodvisnih oseb. Natančneje: ker zakon ne sme biti zasnovan na ljubezni, zakonca, »*master and mistress of a family*«, »ne smeta še naprej strastno

who would attempt suicide to end the despair of her unrequited love for him. The second is the woman who wrote the feminist argument of the *Vindication*, recommending passionate friendship between husband and wife, hoping that the fires of sexual love will cool by the time the marriage is well established so the couple can get on with the rest of their life. Not this prim moralist, but the despairing, love-stricken Wollstonecraft of the *Love Letters* [of *Mary Wollstonecraft to Gilbert Imlay*, London 1908] has won the sympathy and excited the imagination of our twentieth-century contemporaries.« (Brody 1983, 41.) Podobne preference za isto Wollstonecraftovo, ki je denimo v nedokonanem romanu *Maria* »rather endeavoured to pourtray passions than manners« (Wollstonecraft 1980, 73), za avtorico, ki skupaj s svojo junakinjo »find that woman's problems go deeper than that [od zahtevanja pravic], that her sexual feelings and affections somehow escape her rational understanding, that there is a gap between the demand for her rights and her overwhelming sense of her wrongs, [da obstaja] an odd sense that even if she got her rights, a sense of wrong would persist,« goji Walters 1986 (cit. pasus na str. 306). — Če se je 20. stoletje morda res navduševalo nad »zaljubljeno Wollstonecraftovo«, pa je prav ta oseba tako zaškandalizirala svoje sodobnike, da njenega moralističnega jaza sploh niso več videli, in spravljala feministke 19. stoletja v tako nelagodje, da so jo preprosto zatajevale. Cf. Taylor 1984, 11 sq., Brody 1978, 63 sq., Walters 1986, 308, Tomalin 1985, zlasti zadnje pogl., Janes 1988, razdelek »The Wollstonecraft Debate« v Wollstonecraft 1988. — To škandalozno Wollstonecraftovo je vpeljal v javnost Godwin v svojih spominih. V njih ni le popisal njenih ljubezni, ampak tudi opisal, kako je bila videti zaljubljena Mary Wollstonecraft: »She was like a serpent upon a rock, that casts its slough, and appears again with the brilliancy, the sleekness, and the elastic activity of its happiest age. She was playful, full of confidence, kindness and sympathy. Her eyes assumed new lustre, and her cheeks new colour and smoothness. Her voice became chearful; her temper overflowing with universal kindness; and that smile of bewitching tenderness from day to day illuminated her countenance, which all who knew her will so well recollect, and which won, both heart and soul, the affection of almost every one that beheld it.« (Godwin 1987, 242.) Zanimivo pri tem je, da Godwin opisuje nekaj, česar ni videl: ljubezen Wollstonecraftove do Amerikanca Imlaya v revolucionarnem Parizu. Ta fakt seveda ne spodbije resnice, da je ljubezen v pogledu, pač pa jo predstavi v čisti obliki: ljubezen je v pogledu, tudi če predmeta ni. — Se glede protestantizma: Myers 1988 na podlagi detajlnejšega proučevanja zelo instruktivno pokaže, kako so tudi t. i. konservativne feministke, »Evangelical domestic ideologies« s konca 18. in z začetka 19. stoletja, globlje redefinirale vlogo in položaj žensk, kot se na prvi pogled in običajno meni. Avtorica npr. govori o »similar psychological and emotional dynamic, the unexpected congruence of the ideals and programs expressed in such politically polar works as Wollstonecraft's *Rights of Woman* [...] and More's *Strictures on the Modern System of Female Education*.« (Myers 1988, 333.) Mišljena je Hannah More, ki je razlagala, da je že naslov knjige Mary Wollstonecraft tako absurden, da se je odročila, da je ne bo niti brala. (Cf. Taylor 1984, 14.)

⁵⁰ »Love, from its very nature, must be transitory« (3), smrt ljubezni pa je naravna ali nasilna (čeprav razlika ni najjasnejša): »[...] a dying flame, which nature doomed to expire when the object became familiar [...]». — This is the natural death of love« (50): »Love, considered as an animal appetite, cannot long feed on itself without expiring. An this extinction in its own flame, may be termed the violent death of love.« (73)

ljubiti drug drugega«, sicer ne bosta mogla »izpolnjevati dolžnosti, ki jih nalaga življenje«, in bosta »vnašala motnje v družbeni red«. (30)

Wollstonecraftova odklanja t. i. romantično ljubezen, ker pač implicira tisto podobo ženske, ki ženske vpenja v sistem družbene sužnosti in politične brezpravnosti.⁵¹ V njenem zavračanju ljubezni kot temelja družine pa lahko razberemo tudi splošnejši uvid, da na želji ni mogoče postaviti zakona. Če se, v taki pojmovni konstelaciji, izrecno zavzema za zakon (v njegovi troumnosti), je še vedno manj racionalistična od nekaterih sicer zelo blizkih sodobnikov, ki so hoteli zakon ukiniti — denimo njen kasnejši zakonski drug Godwin — in v nasprotju z njimi pravzaprav sploh ne totalitaristična. Godwinova vizija ukinitve zakona pripelje do samovlade moralnega zakona, in »sexual commerce«, kot si ga zamišlja, lahko funkcionira samo zato, ker je potlačena nje-gova seksualnost.⁵² Medtem ko je pri Wollstonecraftovi želja odrinjena iz javnosti, pri Godwinu sploh ne nastopa. Seksualnost je zanj zadeva racionalne odločitve in prijateljstvo, ki je bilo pri Mary Wollstonecraft alternativa ljubezenski strasti, prihiti pri Godwinu na pomoč seksualnemu odnosu.⁵³ Godwinov anarhizem skonstruira totalnega človeka — samoupravljajca: človeka, ki ravna, kot predpisujeta »krepost in self-government« (Godwin 1985, 764) — medtem ko protestantski demokratizem Wollstonecraftove zariše brezupno razcepljen in razparceliran subjekt. In kvečjemu na prvi pogled preseneča, da je libertinski oziroma libertarni (pri nas bi rekli *slobodarski*) Godwinov subjekt bolj deseksualiziran kot antisenzualistični in zunanjim zakonom podrejeni subjekt Wollstonecraftove.

Wollstonecraftova namreč, kot je razvidno že iz doslejšnjega prikaza, (ženske) seksualnosti ni zanikovala, izločila pa jo je iz političnega telesa: strasti, ljubezenska čustva in nagnjenja, sle in apetiti, impulzi, pa ljubimci itn. so postavljeni v privatno sfero.⁵⁴ S tem je rešena seksualnost, ne pa tudi vprašanje seksualnosti. Kaj se dogaja v tej privatnosti — oziroma, ker se ukvarjamo z moralistiko, je treba reči: kaj naj se dogaja v tej sferi, kaj naj počne

⁵¹ »Wollstonecraft was not alone [...] in arguing that romantic love is dangerous — to individuals, to society; but it was for Wollstonecraft to argue that such love possessed a particular danger for persons who wished to advance women's rights.« (Brody 1983, 42.) — Prikaz te problematike v zgodnjem nemškem romantizmu (jenskega kroga): Vogel 1986, 34 sq., Vogel 1987, tudi Frevert 1986, 59 sq.

⁵² Godwinova »abolition« of the present system of marriage« je neposredno vkomponirana v perspektivo, v kateri »might be expected to decrease our inordinate appetites of every kind, and to lead us universally to prefer the pleasures of intellect to the pleasures of sense.« (Godwin 1985, 763.) Sicer pa si zadevo zamišlja takole: »The mutual kindness of persons of an opposite sex will [...] fall under the same system as any other species of friendship. Exclusively of groundless and obstinate attachments, it will be impossible for me to live in the world without finding in one man a worth superior to that of another. To this man I shall feel kindness in exact proportion to my apprehension of his worth. The case will be the same with respect to the other sex. I shall assiduously cultivate the intercourse of that woman whose moral and intellectual accomplishments strike me in the most powerful manner. But, it may happen that other men will feel for her the same preference that I do'. This will create no difficulty. We may all enjoy her conversation; and, her choice being declared, we shall all be wise enough to consider the sexual commerce as unessential to our regard.« (*Ibid.*, 764–765.) — Za — recimo tako — svobodno ljubezen se je zavzemal tudi Shelley in svoje razmišljanje podprl z argumenti matere svoje žene, Mary Wollstonecraft. Cf. komentar h *Queen Mab* »Even Love is Sold« (Shelley 1988, 115 sq.).

⁵³ »Friendship therefore may be expected to come in aid of the sexual intercourse, to refine its grossness, and increase its delight.« (Godwin 1985, 764.)

⁵⁴ To seveda zaplete delitev na javnost in privatnost: če je Wollstonecraftova močno razširila sfero javnosti, s tem ko je vanjo vključila družino, se zdaj pokaže, da družina ni vsa ali »brez ostanka« javna, pač pa je razcepljena. Postane kraj, kjer se srečujeta javno in privatno, državljan/ka in privatna oseba, ne da bi se ta dva kosa mogla reintegrirati. Rousseaujevsko zatočišče je postalo mesto, na katerem se integralni človek dokončno izgubi. Družina tako sicer še ostaja v znamenju ženske, vendar ne ženske, ki celi moške rane, pač pa ženske, ki je nezaceljena rana: tiste »social fiction of the female wound, the bleeding scar left by her castration, which is a psychic fiction as deeply at the heart of Western culture as the myth of Oedipus [...]« (Carter 1984, 23.)

»*passionate self*«, ostane v VRW skoraj popolnoma nejasno; kot da to ni več predmet morale. Wollstonecraftovi se svita, da je s svojo konstrukcijo morda ustvarila pribežališče, kamor se lahko zateče vse tisto, kar je izgubilo državljanstvo pravico v tistem trenutku, ko so jo ženske dobile. Tako niha in na eni strani zapoveduje ljubimcema prav imaginarno romantično ljubezen,⁵⁵ na drugi strani pa kliče razum, da bi krotil brutalnost strasti.⁵⁶ V prvem primeru naredi seveda korak pod raven, ki jo je postavila, v drugem pa že skoraj tisti korak, ki je še manjkal Francozom, da bi zares postali republikanci. Dilema med prezerviranjem seksualnosti, ki je proizvod neegalitarne družbe, in konsekventno razširitvijo egalitarne logike na seksualnost ostane odprta. Edini definitivni napotek, ki ga najdemo v VRW, je uglaševanje strasti in rafiniranje *manners*. S tem se Wollstonecraftova sicer vpisuje tako v daljšo tradicijo evropske socialne in politične misli, v kateri je bilo prav tematiziranje strasti eden ključnih momentov njenega razvijanja,⁵⁷ kot, ožje, v tista razmišljanja, ki jih je zastavilo škotsko razsvetljenstvo s konceptualiziranjem nastajanja *polished/civil society*,⁵⁸ vendar je v obeh primerih samo še prispevala h kompleksnosti teh teoretizacij, k rešitvi nakazanega problema pa bore malo.

Wollstonecraftova je torej nekonsekventna egalitaristka. Če privzamemo, da je prav egalitarizem »baza« demokratične revolucije, nas to napelje k sklepu, da je tudi nekonsekventna demokratka. Mislim pa, da tudi ta zadeva ni ravno tako preprosta. Če je namreč res, da demokratična revolucija izhaja iz egalitarizma, pa je egalitarizem obenem tista osnova, na kateri demokratična revolucija proizvaja svoj lastni antidemokratizem; na eni strani teroristične obsesije, na drugi tisto »mehko«, neopazno, anestetično opresijo, na katero je prvi opozarjal Tocqueville in jo imenoval sladka sužnost.⁵⁹ Morda je prav egalitaristični fundamentalizem ključni moment notranjega sprevačanja demokratične revolucije v antidemokratične totalitarizme. Če nič drugega, je sleherni fundamentalizem tuj demokratični revoluciji, če to odlikuje prav raztemeljitev družbenega in političnega življenja. In če tako razmišljamo, je sklep, ki sledi, drugačen od tistega, ki se je najprej ponudil: Wollstonecraftova je lahko konsekventna demokratka, ker je nekonsekventna egalitaristka. Da pa ne bi Wollstonecraftovi pel nezaslužene hvale, bom ta sklep »preizkusil« na njeni zastavitvi problema seksualne enakosti.

Po tem, kar je že bilo rečeno, Wollstonecraftove ne moremo šteti med popolne republikance: možnost, da bi razum »vnesel nekaj reda v užitke«, je samo nakazala. Poleg te neodločnosti pa je zagrešila še korak v povsem drugo smer. In če si pogledamo to drugo pot, bomo ugotovili, da VRW ne le ni artikulirala seksualne enakosti, marveč je, v nasprotju s populističnimi predstavami o ženskih pravicah, celo spodkopala temelj, na katerem bi bilo tako enakost mogoče vzpostavljati.

Čisto na začetku knjige Wollstonecraftova vpelje pojem maskulinizacije žensk. S tem anticipira občutek, ki bo letel na njeno zavzemanje za ženske pra-

⁵⁵ Z ljubimcem je ženska lahko stereotipno emocionalna, dovoljuje Wollstonecraftova, »and her sensibility will naturally lead her to endeavour to excite emotion, not to gratify her vanity, but her heart. This I do not allow to be coquetry, it is the artless impulse of nature, I only exclaim against the sexual desire of conquest when the heart is out of question«. (56)

⁵⁶ »Women as well as men ought to have the common appetites and passions of their nature, they are only brutal when unchecked by reason [. . .].« (130)

⁵⁷ Cf. Hirschman 1987.

⁵⁸ Cf. zlasti Adama Fergusona *An Essay on the History of Civil Society*, 1767. — V kontekstu naše teme cf. Rendall 1987.

⁵⁹ Morda bi bila instruktivna rekonstrukcija poti od (Montesquieujevega) *doux commerce* do (Tocquevillove) *servitude douce*.

vice: »Z vseh strani sem slišala vzklike proti moškimi ženskam,⁶⁰ a le kje so?« Če moški s tem penijo proti temu, da bi se ženske navduševale za lov, streljanje in hazardiranje, se jim je avtorica pripravljena z vsem srcem pridružiti; »če pa bi bilo to uperjeno proti posnemanju moških kreposti, ali natančneje, proti privzemanju tistih sposobnosti in kreposti, ki, če jih prakticiramo, plemenitijo človeški značaj, [. . .] bi morali, menim, vsi, ki gledajo na ženske s filozofskim očesom, želeti skupaj z mano, da bi postajale z vsakim dnem bolj moške.« (8) In četudi potem zapiše, da je »beseda moške v resnici samo strahilo« (11), obenem nakaže, kako globoko sega njena opazka o maskuliniziranih ženskah: v konstitucijsko jedro civilne družbe.⁶¹ Civilna družba je konstituirana tako, da je ženska v njej lahko le »lepa napaka«, ki naj zaljša in slajša življenje moškemu, kot bitje, ki je ubogo na razumu, pa ne more pričakovati, da bo deležna spoštovanja. Kršitev teh pravil je kaznovana z izgonom iz družbe: »[Ženske] so bile narejene za to, da se jih ljubi, in si ne smejo prizadevati za spoštovanje, sicer jih je treba kot maskulinizirane izgnati iz družbe.« (34) Tistih nekaj »izjemnih žensk«, o katerih priča zgodovina,⁶² je preprosto »iztirilo iz krožnice, predpisane njihovem spolu«, in gotovo smemo videti kanec humorja v avtoričini pripombi, da si te ekscentrične ženske predstavlja kot »moške duhove, pomotoma ujete v ženska telesa.« (35)

Menim, da govor Mary Wollstonecraft o maskuliniziranih ženskah ni niti lapsus niti zgolj besedna figura (kot se sama izmika teži svojih opažanj). Niti ne gre pri tem za obče spoznanje, da sprememba položaja žensk zahteva spremembo družbe; ali da so ženske, kot je v znanstvenem jeziku odkril socializem, »ferment«, ki bo prekvasil družbo. Wollstonecraftova je začela razkrivati, da je civilna družba organizirana tudi z določeno organizacijo seksualnosti. In ko je tematizirala to vprašanje, ni le ugotavljala, da so spolne identitete, s katerimi se seksualnost organizira, relacijske in refleksivne: da se, denimo, ženskost konstruira z izpolnjevanjem moških pričakovanj o ženskosti (173) —, marveč tudi relativne: Wollstonecraftova si prav lahko predstavlja žensko z moškimi lastnostmi ali moške, ki bi prevzeli katero od karakteristik, pripisanih ženskam. Tisto, pred čimer Rousseauja grabi groza,⁶³ je za Wollstonecraftovo celo želeno. Podmena njenega razmišljanja je, da ni telo tisto, ki določa spolno identiteto, ampak da je spolna identiteta telesu pripisana;⁶⁴ žensko telo, kakršno je, je zanjo produkt »pristranske civilizacije«. Če pa spolna identiteta ni naravno dana, temveč je družbeno konstruirana, tedaj ni fiksnih spolnih identitet. Maskulinizirana ženska, o kateri govori Wollstonecraftova, je ženska, ki se otesa ali se je otesla družbene inferiornosti. Maskulinizirana ženska namreč spod-

⁶⁰ V izvirniku: *masculine women*; v 1. nemški izd.: »Von allen Seiten höre ich gegen männliche Weiber schreyen«; v 2. nemški izd.: »nur kein mann-weib« (Wollstonecraft 1978, 111, 22).

⁶¹ »If then it can fairly deduced from the present conduct of the sex, from the prevalent fondness for pleasure which takes place of ambition and those nobler passions that open and enlarge the soul; that the instruction which women have hitherto received has only tended, with the constitution of civil society, to render them insignificant objects of desire — mere propagators of fools! — if it can be proved that in aiming to accomplish them, without cultivating their understandings, they are taken out of their sphere of duties, and made ridiculous and useless when the short-lived bloom of beauty is over, I presume that *rational men* will excuse me for endeavouring to persuade them to become more masculine and respectable.« (10–11)

⁶² Če se Wollstonecraftova sprašuje, »what does history disclose« (35), je treba dodati, da pozneje razpозна zgodovino kot »history of man« (148).

⁶³ Kofmanova navaja, kako se je Rousseau zgražal nad pariškimi saloni, ki jih je videl kot ha-reme, v katerih ženske zbirajo moške, ki so bolj ženski kot moški. (Kofman 1986, 31.) — Prav razmišljanje o menjavi spolnih vlog in spreminjanju spolnih identitet naj bi bilo tisto, s čimer so jenski romantiki najbolj šokirali in škandalizirali publikum: cf. Vogel 1986, 41 sq., Vogel 1987, 115 sq., tudi Frevert 1986, 59.

⁶⁴ Cf. Brown, Adams 1988, 18; Adams 1988, 8: »Seksualnega razcepa moško/žensko ne moremo neposredno projicirati na moške in ženske organizme.«

naša tisto identiteto, ki je veljala za naravni substrat ženske sužnosti.⁶⁵ Ta maskulinizirana ženska je ženska demokratične revolucije. Maskuliniziranje žensk — in, konsekvntno (vendar ne simetrično), feminiziranje moških — torej po eni strani demokratičnorevolucionarno vzgiba družbo, jo pahne v negotovost: razmišljanje o ekscentričnih ženskah je po svoje razsrediščilo družbo.⁶⁶ Po drugi strani pa spodmika podlago, na kateri je mogoče govoriti o enakosti med spoloma: fiksno spolno identiteto.

7. Notica za sklep

Wollstonecraftovo se običajno obravnava kot feministko, kot pionirko na tem področju. Miriam Brody jo imenuje »prva velika feministka«, VRW pa — Američanka — označi za »feministično deklaracijo neodvisnosti«. (Brody 1978, 7, cf. 17.) Margaret Walters pravi tej knjigi »prvi veliki feministični razglas v angleščini« (Walters 1986, 304), spet druga avtorica »temeljno besedilo anglo-ameriškega feminizma« (Cora Katlan 1983, 17), Anthony Arblaster »prvi feministični manifest« (Arblaster 1984, 231). To je seveda samo nekaj izjav, navedli bi jih lahko še veliko, ne da bi povedali veliko novega. Takim ocenam se pridružujeta tudi Ferdinand Lundberg in Marynia Farnham, psihoanalitika, ki sta sicer VRW imela za »usodno knjigo«, njeno avtorico pa za ekstremnega prisilnega nevrotika (od njiju sem si sposodil naslov II. dela tega teksta). (Lundberg, Farnham 1988, 273, 274.)

Vendar ocene segajo tudi čez to oznako. VRW je po mnenju nekaterih »verjetno najizvirnejša knjiga svojega stoletja« ali vsaj — vendar »zagotovo« — eno izmed najbolj upoštevanja vrednih del tistega časa. (Brailsford 1954, 143, 147.) Tisti čas je seveda »obdobje revolucije«, in gledano s tega vidika, je VRW predvsem politično delo: »radikalna politična razprava, šele potem radikalna feministična razprava. [...] *A Vindication of the Rights of Woman* ni mogoče pravilno interpretirati, če je ne interpretiramo kot izjave političnega radikalizma.« (Guralnick 1988, 308.) Ta knjiga je bila med »dogodki«, ki so formirali demokratično revolucijo. (Cf. Wollstonecraft 1978, hrbtna str. ovitka.) In demokratična revolucija je formirala Wollstonecraftovo. (Cf. Woolf 1988, 267 do 268.) V Angliji je bila »jakobinka«, njeni francoski prijatelji in znanci so bili girondisti. Skoraj 200 let pozneje je bila preprosto »demokratka«. (Taylor 1984, 1, 6.)

David Held je med redkimi, ki ji je odmeril »sistemsko« mesto v razvoju »modelov demokracije«. VRW je označil za »eno najbolj upoštevanja vrednih razprav socialne in politične teorije«, in nadaljeval: »Mary Wollstonecraft je poredko obravnavana kot ena ključnih teoretikov razvojne demokracije, bi pa morala biti.« (Held 1986, 79, 80.) Njeno delo je treba razumeti kot »osrednji prispevek k analizi pogojev možnosti za razvojno demokracijo«, se pravi za tisti »model demokracije«, ki poudarja, da je postavitev demokratičnih institucij nujna za oblikovanje aktivnega, zavzetega državljanstva. (*Ibid.*, 73, 72.) Posebna zasluga Mary Wollstonecraft je, da je »osvetlila, kako so med seboj povezani družbeni in politični procesi, in tako na novo ocenila pogoje demo-

⁶⁵ »Enotnost ženskega, [...] potrebna, da napravimo iz ženske substrat podrejanja.« (Adams 1988, 8; cf. Jalušič 1988, 47.)

⁶⁶ »Die Frau ist nur dann gefährlich, und ihr Reich ist nur dann bedrohlich, wenn sie aufhört, Frau zu sein, darauf verzichtet, Mutter zu werden: das Mannwerden der Frau zieht das Frauwerden des Mannes und die radikale Pervertierung der Naturordnung, der Moral un der Gesellschaft nach sich.« povzema Rousseauja Kofmanova 1986, 37.

kracije. Pred dvajsetim stoletjem je bilo malo piscev, ali pa jih sploh ni bilo, ki bi tako dovtetno, kot ona, sledili odnosu med javno in privatno sfero ter potem, po katerih neenaki odnosi med spoloma prečijo eno in drugo v škodo kvaliteti življenja v obeh.« (*Ibid.*, 83—84.)

O demokraciji seveda ni mogoče razpravljati, ne da bi govorili o liberalizmu. Tu pa je Heldovo mnenje, da je Wollstonecraftova obrnila klasična liberalna načela proti moškimi (*masculine*) podmenam liberalnih in radikalnih mislecev (*ibid.*, 82), morda premalo premišljeno. Veljalo bi, kolikor bi k radikalnim mislecem šteli Rousseauja, vendar ima ta zelo malo skupnega z liberalizmom. Kar se tiče liberalizma, se mi zdi plavzibilnejša teza Diane Coole, da se je liberalizem formiral z zavračanjem patriarhalizma, in da so elementi diskriminiranja žensk, ki jih je mogoče najti v liberalni tradiciji, rezultat nekonsekventnosti v razvoju liberalne misli. (Coole 1988, 72, 100.) Kolikor Wollstonecraftovo lahko obravnavamo v kontekstu liberalizma — njeno pojmovanje svobode, npr., se razlikuje od konceptov britanskih liberalov (cf. *ibid.*, 128) —, je torej konsekventna liberalka. Če pa na to vprašanje pogledamo z vidika, ki ga odpira Arblaster, ko ugotavlja, da je liberalizem »nereflektirano izključil polovico človeštva« (kar pa nikakor ni zgolj značilnost liberalizma) (Arblaster 1984, 91), se Wollstonecraftova prikaže kot avtor, ki sili liberalizem k refleksiji, k razmišljanju o tistem, o čemer raje ne bi mislil. Sklenemo lahko, da je VRW »aplikacija liberalnih načel na položaj žensk in tako, ironično, izziv samemu liberalizmu«. (*Ibid.*, 233.) Menim, da ne samo liberalizmu.

LITERATURA

- Adams, Parveen, 1988: »Zapis o razločku med seksualnim razcepom in seksualno razliko«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Arblaster, Anthony, 1984: *The Rise & Decline of Western Liberalism*, Oxford.
- Arendt, Hannah, 1987: *On Revolution*, Harmondsworth.
- Bobbio, Norberto, 1987: *The Future of Democracy*, Cambridge.
- Brailsford, H. N., 1954: *Shelley, Godwin and Their Circle*, Oxford.
- Brody, Miriam, 1983: »Mary Wollstonecraft: Sexuality and Women's Rights«, v: Spender, D., ur., *Feminist Theorists*, London.
- Brody Kramnick, Miriam, 1978: »Introduction«, v: Wollstonecraft, M., *A Vindication of the Rights of Woman*, Harmondsworth.
- Brown, Beverly/Adams, Parveen, 1988: »Žensko telo in feministična politika«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Burke, Edmund, 1984 [1. izd. 1790]: *Reflections on the Revolution in France*, Harmondsworth.
- Canovan, Margaret, 1987: »Rousseau's Two Concepts of Citizenship«, v: Kennedy, E./Mendus, S., ur., *Women in Western Political Philosophy*, Brighton.
- Carter, Angela, 1984: *The Sadean Woman*, London.
- Coole, Diana H., 1988: *Women in Political Theory*, Brighton, Boulder.
- Daxner, Michael, 1983: *Aufklärung und Gefühl. Rousseau gegen die Frauen?*, Münster.
- Defoe, Daniel, 1975 a: *Selected Writings*, ur. Boulton, J. T., Cambridge.
- Defoe, Daniel, 1975 b: *Über Projektmacherei*, Wiesbaden [fotomeh. ponatis leipziške de Gouges, Olympe, 1986: *Oeuvres*, Paris, izd. iz 1890].
- Euchner, Walter, 1980: »Versuch über Mandevilles Bienenfabel«, v: Mandeville, B., *Die Bienenfabel oder Private Laster, öffentliche Vorteile*, Frankfurt/M.
- Ferguson, Moira / Todd, Janet, 1988: »Feminist Backgrounds and Argument of *A Vindication of the Rights of Woman*«, v: Wollstonecraft 1988.
- Frevort, Ute, 1986: *Frauen-Geschichte. Zwischen Bürgerlicher Verbesserung und Neuer Weiblichkeit*, Frankfurt/M.
- Godwin, William, 1985 [1. izd. 1793]: *Enquiry Concerning Political Justice*, Harmondsworth.

- Godwin, William, 1987 [1. izd. 1798]: *Memoirs of the Author of The Rights of Woman*, Harmondsworth [izd. skupaj z Wollstonecraft 1987].
- Goreau, Angeline, 1983: »Aphra Behn: A Scandal to Modesty«, v: Spender, D., ur., *Feminists Theorists*, London.
- Grahler, Martin, 1973: *Demokratie und Repräsentation in der Englischen Revolution*, Meisenheim/Glan.
- Grubitzsch, Helga / Laggapan, Loretta, 1980: »Freiheit für die Frauen — Freiheit für das Volk!« *Sozialistische Frauen in Frankreich 1830—1848*, Frankfurt/M.
- Guralnick, Elissa S., 1988: »Radical Politics in Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman*«, v: Wollstonecraft 1988.
- Held, David, 1986: *Models of Democracy*, Cambridge.
- Hirschman, Albert O., 1987: *Leidenschaften und Interessen*, Frankfurt/M.
- Hribar, Tine, 1985: »S(am)oupravljanje I—IV«, *Nova revija*, let. IV, št. 33—40.
- Jalušič, Vlasta, 1988: »Nemogoča ženska«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Janes, R. M., 1988: »On the Reception of Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman*«, v: Wollstonecraft 1988.
- Jauch, Ursula Pia, 1988: *Immanuel Kant zur Geschlechtsdifferenz*, Wien.
- Katlan, Cora, 1983: »Wild Nights. Pleasure /Sexuality/ Feminism«, v: *Formations of Pleasure*, London, Boston, Melbourne in Henley.
- Kinnard, Joan K., 1983: »Mary Astell: Inspired by Ideas«, v: Spender, D., ur., *Feminists Theorists*, London.
- Kofman, Sarah, 1986: *Rousseau und die Frauen*, Tübingen.
- Laclau, Ernesto, Mouffe, Chantal, 1985: *Hegemony and Socialists Strategy*, London.
- Langewiesche, Dieter, 1988: *Liberalismus in Deutschland*, Frankfurt/M.
- Lefort, Claude, 1981: *L'invention démocratique*, Paris.
- Lefort, Claude, 1986: *Essais sur le politique (XIXe—XXe siècles)*, Paris.
- Lundberg, Ferdinand / Farnham, Marynia, 1988: »Mary Wollstonecraft and the Psychopathology of Feminism«, v: Wollstonecraft 1988.
- Mitchell, Juliet, 1986: »Women and Equality«, v: Mitchell, J./Oakley, A., ur., *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth.
- Mouffe, Chantal, 1988: »Radical Democracy and Modernity«, *Vestnik IMŠ*, let. IX, št. 1.
- Myers, Mitzi, 1988: »Reform or Ruin: 'A Revolution in Female Manners'«, v: Wollstonecraft 1988.
- Neumann, Franz, 1957: *The Democratic and The Authoritarian State*, Glencoe, Ill.
- Paine, Thomas, 1983 [1. izd. 1792]: *Rights of Man*, Harmondsworth.
- Pateman, Carole, 1988: *The Sexual Contract*, Cambridge.
- Petersen, Susanne, 1987: *Marktweiber und Amazonen. Frauen in der Französischen Revolution*, Köln.
- Pocock, J. G. A., 1985: *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge.
- Poovey, Mary, 1988: »*A Vindication of the Rights of Woman* and Female Sexuality«, v: Wollstonecraft 1988.
- Rendall, Jane, 1987: »Virtue and Commerce: Women in the Making of Adam Smith's Political Economy«, v: Kennedy, E. / Mendus, S., *Women in Western Political Philosophy*, Brighton.
- Renner, Tanja, 1988 a: »Auguste Comte«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Renner, Tanja, 1988 b: »John Stuart Mill«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.
- Rotar, Braco, 1987: *Pigmalionova pregreha*, Ljubljana.
- Schmidtgall, Harry, 1975: »Einleitung zur Neuauflage«, v: Defoe 1975 b.
- Schwartz, Joel, 1985: *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, London.
- Shelley, P. B., 1988: *Shelley's Prose*, ur. Clark, D. L., London.
- Talmon, J. L., 1986: *The Origins of Totalitarian Democracy*, Harmondsworth.
- Taylor, Barbara, 1984: *Eve and the New Jerusalem. Socialism and Feminism in the Nineteenth Century*, London.
- Thompson, William, 1983 [1. izd. 1825]: *Appeal of One-Half the Human Race, Women, against the Pretensions of the Other Half, Men, to Retain Them in Political, and thence in Civil and Domestic, Slavery*, London.
- Tocqueville, Alexis de, 1864—1866: *Oeuvres complètes*, izd. Mme. de Tocqueville, Paris, zv. 1—9.
- Tomalin, Claire, 1985: *The Life and Death of Mary Wollstonecraft*, Harmondsworth.
- Ule, Mirjana, 1988: »Ali je feminizem še žensko gibanje?«, *Problemi*, let. XXVI, št. 3.

- Vogel, Ursula, 1986: »Rationalism and romanticism: two strategies for women's liberation«, v: Evans, J., et al., *Feminism and Political Theory*, London, Beverly Hills, New Delhi.
- Vogel, Ursula, 1987: »Humboldt and the Romantics: Neither Hausfrau nor Citoyenne«, v: Kennedy, E./Mendus, S., ur., *Women in Western Political Philosophy*, Brighton.
- Walters, Margaret, 1986: »The Rights and Wrongs of Women: Mary Wollstonecraft, Harriet Martineau, Simone de Beauvoir«, v: Mitchell, J./Oakley, A., ur., *The Rights and Wrongs of Women*, Harmondsworth.
- Weiner, Gaby, 1983: »Harriet Martineau: A Reassessment«, v: Spender, D., *Feminist Theorists*, London.
- Wollstonecraft, Mary, 1976: *Verteidigung der Rechte der Frauen II*, Zürich.
- Wollstonecraft, Mary, 1978: *Verteidigung der Rechte der Frauen I*, Zürich.
- Wollstonecraft, Mary, 1980: *Mary and The Wrongs of Woman*, Oxford 1980.
- Wollstonecraft, Mary, 1982: *A Vindication of the Rights of Woman*, London, Melbourne, Toronto [izd. vsebuje tudi *The Subjection of Women* J. St. Milla].
- Wollstonecraft, Mary, 1987 [1. izd. 1796]: *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*, Harmondsworth.
- Wollstonecraft, Mary, 1988 [1. izd. 1792]: *A Vindication of the Rights of Woman*, A Norton critical edition, ur. Poston, C. H., New York, London.
- Woolf, Virginia, 1988: »Mary Wollstonecraft«, v: Wollstonecraft 1988.

Ernesto Laclau in Chantal Mouffe postavljata v uvodu k delu *Hegemonija in socialistična strategija* (HISS) svoj lastni diskurz »na sredino dvosmernega gibanja med teoretičnim in političnim« (L/M 1985, 8).¹ Kako naj to »sredinskost« teoretskega diskurza razumemo?

Natančneje, kako naj jo razumemo zunaj tradicionalnega marksističnega dojetja, za katerega ima teorija vselej že neko praktično-politično vlogo, gre le za to, da se te svoje praktičnosti tudi ove? »Sredinskost« bi v tem okviru pomenila približno tole: na niz družbenih sprememb, ki so po 2. svetovni vojni zamajale klasični diskurz leveice, odgovarja HISS tako, da novost teh družbenih sprememb teoretizira. A ko Laclau in Mouffe (L/M) v pojavnosti mnogoterosti družbenih bojov odkrivata njihovo strukturno zakonitost, hkrati tudi že zarisujeta novo strategijo političnega delovanja. V njunem projektu za novo politiko leveice — projektu radikalne demokracije — teoretska analiza dejansko reflektira svoje lastno mesto v analizirani družbeni praksi. Družbena praksa pa ga mora še verificirati in ga v zadnji instanci tudi bo verificirala.

Izhajamo iz »osrednje vloge« (93), ki jo pripisuje HISS kategoriji diskurza in njenim implikacijam, nepertinentnosti ločevanja diskurzivnih in nediskurzivnih praks, diskurzivni konstituiranosti slehernega objekta in materialnosti vsake diskurzivne strukture. Na tej podlagi lahko predmet HISS, konstrukcijo *nove logike družbenega*, opredelimo na formalni ravni takole: novost te logike je v prizadevanju, najti odgovor na vprašanje, *kako je mogoče logično strukturo artikulariti na to, kar ji je heterogeno*.² Takšna opredelitev implicira tudi specifično razumevanje »sredinske funkcije« teoretskega diskurza. »Sredinskost« pomeni zdaj, da teoretski diskurz ravno takrat, ko se proizvaja v svoji avtonomni teoretski razsežnosti — kot prostor »čiste teorije« brez praktično-politične posredovanosti — hkrati in nujno artikulari tudi politično kot moment, ki ponavzoča tisto, kar mu je heterogeno. Drugače rečeno: HISS razdeluje novo logiko družbenega, ki temelji, kot je znano, na postavkah o negativnosti in kontingentnosti družbene biti, o njenem konstitutivnem manku-biti;³ politično pa je tisti moment, ki uteleša negativnost in kontingentnost, konstitutivni za

¹ V nadaljnjem navajamo pri citiranju HISS samo arabsko številko v oklepaju.

² Gre za formulacijo, s katero je J. A. Miller v seminarju »Extimité« opredelil jedro Lacanovega nauka.

³ Cf. k temu tudi Laclau 1987 in Laclau 1987 a.

sam diskurz HISS. Politično stoji v diskurzu HISS na mestu ireduktibilne zunanosti, ki je nujna, da se teoretski diskurz vzpostavi v svoji samostojnosti, je znamenje heterogenega, ki vznikne takrat, ko se teorija vzpostavi kot avtonomna, kot »zgolj teorija«.

»Nova logika družbenega« ne utemeljuje kot uspešna teoretska rekonstrukcija poznokapitalistične hegemonistične formacije tudi že tirnice novega političnega delovanja, ne napotuje ven iz lastnega teoretskega prostora v zunanji, politični prostor na »projekt radikalne demokracije« kot nekakšno vérité à faire. Politično ni praktično-kritična razsežnost teoretskega diskurza, ampak je vse prej znotrajteoretski, nepraktični moment temeljne teoretske zastavitve HISS. Vse je strukturirano, ni pa vse tudi označevalno,⁴ bi bila nemara še najustreznejša opredelitev te zastavitve: Družbeno je sicer prostor egalitarno-ekvivalentske logike, ki v zadnji instanci razprši sleherno substancialnost, sleherno diferencialno pozitivnost družbenega, vendar pa deluje nujni sistem diferencialnih pozicij le na podlagi nekega momenta, ki nanj ni zvedljiv, ki je glede nanj radikalno kontingenten. Skratka, umestitev teoretskega diskurza »na sredino dvosmernega gibanja med teoretskim in političnim« se lahko po našem mnenju izogne tradicionalnemu marksističnemu imaginarnemu le, če razume to »sredinskost« kot zahtevo, da simbolna logika družbenega artikulira tudi moment nesimbolizabilnega realnega v sebi — realno razumemo tu v tistem pomenu, ki mu ga daje Lacanova teorija: kot neki materialen, kontingenten moment, ki pozitivira, utelesi praznino, okoli katere se strukturira simbolna struktura.

V nadaljevanju nas bo zanimalo, kako bi bilo treba zastaviti problem konstitucije novih političnih subjektov, če je družbeno nekaj necelega in nefiksnega, izvorno in ireduktibilno dvoumnega ter mnogoterega, pa tudi konfliktnega. Na kratko, kako bi bilo treba v okviru nove logike družbenega postaviti vprašanje novih družbenih gibanj, kolikor jemljemo ta izraz, ne glede na vso njeogovo »neustreznost« (130), kot metaforično zgostitev problemov, ki jih prinaša nastanek »kolektivnih identitet« na podlagi razpršitve sleherne istovetnosti.

Odgovor, ki ga na to vprašanje dajeta L/M, je sam na sebi dvoumen. Odpira tako možnost, da ostanemo znotraj marksističnega imaginarnega in izgubimo razsežnost ireduktibilne mnogoterosti družbenega, kakor tudi možnost, da afirmiramo konstitutivno subvertiranost sleherne (družbene) istovetnosti, družbo kot nemožno in destituiramo gospodstvo logiko identičnosti klasičnih marksističnih diskurzov. Da bi poudarili to drugo možnost, bomo sami odgovorili takole: če sledimo logiki neodpravljlive kontingentnosti in radikalne neidentičnosti družbenega, kjer se sleherna identiteta izoblikuje le kotčasni rezultat naddoločene sklopa artikulacijskih praks, je treba nova družbena gibanja dojeti kot točko *implozije družbenega*.⁵

Implozijo družbenega razumemo tu v nekem prvem približku kot »padec« zunanjega v notranje, vpotegnitev meje družbenega v družbeno samo. S to vpotegnitvijo postane meja nekaj konstitutivno nedosegljivega, drugače rečeno, družbeno se organizira okoli neke notranje nemožnosti, neke imanentne blokiranosti. L/M predstavljata implozijo družbenega kot nevarnost izgube sleherne skupne referenčne točke, sleherne opore (152). Za nas reprezentira, prav na-

⁴ Tudi to formulacijo prevzemamo iz seminarja »Extimité«.

⁵ Takšno razumevanje »implozije družbenega« je prvi predlagal T. Mastnak v svojem prispevku na kolokvij »Nova družbena gibanja kot politična razsežnost metafore«, cf. Mastnak 1988.

sprotno, točko, ko se pokažejo vse razsežnosti tega, da je postala izguba sleherne opore edina »opora«, da je edina »skupna referenca« družbenih akterjev to, da nimajo ničesar skupnega, da se različni družbeni boji povezujejo med seboj na podlagi tega, da družbeno razmerje ni možno.

Implozijo družbenega obravnavamo kot dosledno izpeljavo tega, kar je po našem mnenju najbolj produktivno v teoretski zastavitvi HISS. To pa je postavka, da mora biti, če ni možna prešita, v sebi sklenjena družbena totalnost, a se hkrati družba na podlagi te nemožnosti, notranje negativnosti šele konstituira — »družbeno je artikulacija, kolikor je ‚družba‘ nemogoča« (97) — da mora biti torej ta nemožnost, ki prežema sleherno družbo, vselej tudi (na specifičen način) ponavzočena. Gre za zahtevo po pozitivaciji konstitutivne nemožnosti družbene identitete in družbenega razmerja, po pozitivni določitvi neke paradoksnе družbene identitete, ki vznikne takrat, ko je razkrojena sleherna substancialnost, pozitivnost družbenega.

Poskušajmo zdaj razviti našo predstavo o novih družbenih gibanjih (NDG) kot imploziji družbenega na logično-elementarni ravni diskurza HISS, na ravni logike avtonomije in ekvivalence. L/M opredeljujeta razmerje obeh logik kot medsebojno omejevanje in dopolnjevanje (149, 150). Ponujata torej predstavo o vzajemnem, simetričnem razmerju obeh logik, medtem ko je celotna HISS po našem mnenju praktični dokaz za to, da je njun teoretski diskurz možen le na podlagi *logične in politično-strateške »prednosti hegemonije«*.

Z logično »prednostjo hegemonije« mislimo tole: na eni strani je hegemonija sicer »mogoča le na področju, na katerem vladajo artikulacijske prakse« (114), je *specifična* praksa »znotraj občega polja artikulacijskih praks« (115), na drugi pa je prav ona tista praksa, v kateri je simbolna družbena logika artikulacijskih praks, če uporabimo heglovsko formulacijo, *prignana do svojega pojma*. Artikulacijska praksa deluje po L/M tako, da spreminja identiteto momentov, ki jih povezuje — toda do pravega spreminjanja, do resnične artikulacijske prakse pride, če sledimo logiki HISS, pravzaprav šele s hegemonistično ekvivalenco, šele z uverženjem diferencialnih pozicij v sistem ekvivalenc, ki zniči njihovo vsakokratno pozitivnost in jih na novo opredeli prek tega, kar niso, se pravi, s pomočjo konfrontacije z antagonističnimi artikulacijskimi praksami. A kaj je to, kar hegemonistična artikulacija s tem »učinkom meje« dodaja »enostavni« artikulaciji, če ne ravno pripoznanje in eksplikacija momenta negativnosti, konstitutivne subvertiranosti sleherne istovetnosti, brez katerega artikulacijska praksa sploh ne bi bila možna? Prevlada hegemonistične politike v moderni dobi ni le rezultat in izraz njenega historičnega razvoja, v katerem se večata »odprtost in nesuturiranost družbenega« (120), ampak velja tudi nasprotna logika. Ravno transformacije izraza hegemonija v zgodovini marksizma (od mašila za disfunkcionalnosti v shemi zgodovinske nujnosti do priznanja družbene kompleksnosti, v kateri je vsaka enotnost rezultat artikulacijske konstrukcije iz različnih elementov) pričajo namreč o tem, da šele logika hegemonije uvaja negativnost v družbeno identiteto, *da šele z njo mnogoterost in odprtost družbenega sploh diskurzivno eksistirata*. Hegemonija je v diskurzu HISS tisto, kar je v artikulacijski praksi več od artikulacijske prakse same, je (artikulacijski) moment negativnosti sleherne biti, priveden do svoje eksistence.

Praktično-politično »prednost hegemonije« pa vidimo v tem, da je po L/M mogoče doseči resnično avtonomijo posebnih družbenih bojov in sfer — to pa je avtonomija, ki se ne izgublja v partikularizmu in monadološkem izolacionizmu, ampak je »notranji moment širše hegemonistične artikulacije« (119) — edino

z gledišča hegemonije, tega performativnega pripoznanja »negativnega naboja« sleherne pozitivnosti. Če je hegemonistična artikulacija tisto, kar je v artikulacijski praksi več od artikulacijske prakse same, tedaj je hegemonistični projekt radikalne demokracije tisto, kar je v hegemonistični ekvivalenci več od hegemonistične ekvivalence same. Kar dodaja demokratični ekvivalenci namreč ni drugega kot pripoznanje in eksplikacija ireduktibilne negativnosti in radikalne kontingentnosti družbenega — to skratka, kar je značilno že za ekvivalentsko-egalitarno logiko. Toda šele s tem pripoznanjem demokratično egalitarno šele pride do svoje eksistence, šele zdaj so različni boji proti oblasti lahko, kot pravi HISS, »zares demokratični« (149).

Ta logična in politična »prednost hegemonije« pa po našem mnenju v diskurzu HISS sama ni več reflektirana, ampak je zgolj praktično prisotna. Eden izmed učinkov tega je, da obravnavata L/M NDG predvsem z vidika njihovega nujnega medsebojnega povezovanja. Vendar pa po našem mnenju problem ni v tem, kako razumeti, da ne more, denimo, »... nič bolj utrditi protirasističnega boja kakor prav trdna oblika naddoločenosti, denimo, med protirasizmom, protiseksizmom in protikapitalizmom« (118/9).⁶ Problem se začne z vprašanjem, kako se ta »utrditev« pomena lastnega boja zaradi njegovega uverženja v verigo ekvivalenc z drugimi boji *reflektira v tem boju samem*.

Vzemimo, da vsak od teh bojev ugotovi, da je »v sedanjih družbenih razmerah« pogoj za njegovo lastno utrditev prav hegemonistična konstrukcija, ki omogoča ekvivalentno artikulacijo med različnimi boji — nekako v smislu izjave HISS: »Zato krepitev posebnih demokratičnih bojev zahteva ekspanzijo ekvivalenčnih verig, ki segajo do drugih bojev. Denimo, ekvivalentna artikulacija med protirasizmom, protiseksizmom in protikapitalizmom zahteva hegemonistično konstrukcijo, ki lahko v določenih razmerah postane pogoj za utrditev vsakega od teh bojev« (148). V tem trenutku postane seveda sam boj za hegemonistično konstrukcijo in širjenje ekvivalenčnih verig, ki segajo do množstva posebnih družbenih bojev, tisti skupni boj, katerega »ekvivalentni simboli« so posebni — protiseksistični, protimilitaristični, mirovniški, ekološki itn. — boji. Ali lahko koncept avtonomnosti in kontingentnosti družbenih bojev res ohranimo tako, da na splošni ravni postavljamo, kot to delata L/M, da vzpostavljeni prostor ekvivalence ni edini, da hegemonistično vozlišče ni tudi že središče, ki si »podredi in organizira druge prostore«, da ni »načelo poenotenja, ki druge reducira na svoje notranje diferencialne momente« (151)? In da se nam hkrati na ravni konkretije »sedanjih razmer« (151) t. j. hegemonističnega projekta neokonzervativizma kaže vzpostavljanje enotnega prostora ekvivalenc kot trenutno edina zgodovinska alternativa? Ali se tako strukturirano priznavanje ireduktibilne mongoterosti političnih prostorov ne ravna po logiki fetišistične utajitve »saj vem, pa vendar...«: »saj vem, da obstaja zgolj pluralnost in posebnost družbenih bojev in prostorov, vendar pa delujem (zaradi, denimo, neokonzervativistične ofenzive) tako, kot da bi obstajal samo en prostor, prostor resnične demokracije...« Drugače rečeno, ali se lahko koncept avtonomnih gibanj zadovolji s tem, da jih opredeli kot delne, lebdeče označevalce, ki se morajo, da bi dosegli svojo vsaj začasno dobesednost premestiti zunaj sebe, uveržiti z drugimi boji itn.?

⁶ Gre seveda za popolnoma legitimno gledišče, s katerim se umeščata L/M v okvir tistih teoretizacij NDG, ki postavljajo v ospredje predvsem vprašanje ali zahtevo po možnih oziroma nujnih povezovanih NDG v zgodovinski blok, tak ali drugačen projekt itn. (cf. npr. prispevke Branda, Ofreja in Raschkeja v zborniku *Obnova utopijskih energij*).

Isti problem lahko opredelimo tudi na ravni hegemonije. Ali se res lahko ustavimo pri — kot izhodišče seveda nesporni — postavki, da ni hegemonistično vozlišče, ki začasno totalizira množstvo političnih prostorov in subjektivnih pozicij, nikoli eno samo, da obstaja v vsaki družbeni formaciji cela vrsta različnih hegemonističnih vozlišč, ki imajo številne in različne totalizacijske učinke, dalje, da tudi logika hegemonije ni ne edina ne absolutna logika družbenega? Ali ne bi morali tudi tu opredeliti, kako se v vsakokratnem hegemonističnem vozlišču in njegovi totalizacijski naravnosti kaže njegova zatrjevana nepopolnost? Kaj je hegemonistično vozlišče po svoji pozitivni biti, kadar kot neki poseben družbeni boj totalizira verigo vseh drugih bojev, kako se v njem samem reflektira njegova začasnost, nestalnost, odprtost? Kako lahko, denimo, projekt radikalne demokracije kot hegemonistično vozlišče za različne demokratične boje konsistentno vključi v lasten koncept ne le to, da nikakor ni edino vozlišče bojev proti oblasti, da obstajajo nemara tudi drugačni (demokratični) sistemi ekvivalenc, ampak tudi, kar je pomembnejše, da nekateri boji uverženja v ekvivalence ne jemljejo kot pogoj za svojo »utrditev«, da mnogoterost zanje ne obstaja ne kot izvorna danost ne kot stanje, ki ga je treba doseči?

V HISS nastopa ta problematika v obliki prizadevanja, ki smo ga zgoraj že omenili, da bi se radikalna demokracija vzpostavila kot tisto, kar je v demokratični egalitarni ekvivalenci več od demokratične ekvivalence same. Projekt radikalne demokracije je tista »pozitivna organizacija družbenega« (153), ki zagotavlja, da deluje logika ekvivalentskih premestitev v smeri poglobljanja in širjenja demokratične revolucije, »resnične demokratizacije« (133), ne pa, denimo, v smeri totalitarizma ali pa neokonzervativne protidemokratične ofenzive.⁷ Tisto več v demokratični ekvivalenci pa je pri L/M vsebovano v zahtevi po svobodi, opredeljeni kot priznanje, da imajo tudi (vsi) drugi pravico do enakosti in s tem do oblikovanja političnih prostorov, ki ustrezajo njihovim specifičnim družbenim razmerjem: »Zato se bomo morali zmeraj spraševati o pravicah, ki zadevajo druge subjekte, vpete v ista družbena razmerja. ‚Demokratične pravice‘ moramo zato razumeti kot pravice, ki jih je mogoče uresničevati le kolektivno in ki predpostavljajo obstoj enakih pravic za druge.« (150) Svoboda, katere pogoj je akt vzajemnosti, medsebojno pripoznanje pravice do enakosti, pa se iz načela ireduktibilne heterogenosti spremeni v načelo poenotenja. Negativnost, ki subvertira sleherno družbeno pozitivnost, je »aufgehoben«, odpravljena/povzdignjena v nekaj, kar deluje kot identifikacijska točka vseh različnih bojev, kot točka, od koder se ti boji gledajo, da so si lahko vseč v svoji mnogoterosti in avtonomnosti.

Če opredeljujemo avtonomijo posebnih bojev in hegemonistično vozlišče le negativno — kotčasne, negotove, delne itn. fiksacije — in ne razvijemo pozitivne razsežnosti koncepta »relacijske avtonomije« in »hegemonističnega vozlišča«, ostaja gledišče hegemonije mnogoterosti družbenih bojev docela vnanje. Pri tem ne gre za tisto zunanost, o kateri govori L/M kot o nujnem pogoju slehernega artikulacijskega razmerja (120), zunanost, ki je le drug izraz za nepopolnost vsake družbene entitete, za njeno vselejšnjo naddoločnost, potopljenost v intertekstualnost itn. Gre vse prej za to, da samo hegemonistično gledišče izgublja svojo relacijsko istovetnost in se vzpostavlja kot

⁷ Prvega razumeva L/M kot poskus vzpostaviti poenotujoče središče družbenega, ki naj amortizira razkroj sleherne družbene substancialnosti zaradi širjenja logike ekvivalence, drugo pa kot antagonistično artikulacijo med liberalizmom in demokracijo.

»zaprt prostor razlik«, da se hegemonistična artikulacija mnogoterosti, ki je ni mogoče asimilirati, sprevrača v nenehen napor sklenjenega sistema razlik, da absorbira in domesticira »široko območje plavajočih označevalcev« (115). Boj za artikulacijo »prostih« antagonizmov se iz boja za priznanje konstitutivne mnogoterosti družbenega spreminja v boj za njeno obvladanje.

Preobrazbi logike hegemonije v novo logiko dominacije se lahko po našem mnenju izognemo z refleksijo logične in politične »prednosti hegemonije«, na katero se logika hegemonije opira. S poskusom, da bi pojasnili to refleksijo, se hkrati vračamo k začetnemu prizadevanju umestiti »implozijo družbenega« na raven delovanja logike avtonomije in logike ekvivalence.

Medsebojno razmerje obeh logik — ni avtonomije brez hegemonije, ni subjektne identitete brez artikulacije na druge subjektne pozicije — bomo povzeli s tole elementarno izjavo: »sam nisem nič, povezan sem vse (kar želim biti)«. Refleksija »prednosti hegemonije« pomeni le eksplikacijo te elementarne izjave.

Prvi način njenega branja reprezentira po našem mnenju HISS: dejstvo, da se pomen neke družbene identitete vzpostavi šele kot rezultat artikulacijske prakse, v mreži naddoločenih relacij z drugimi družbenimi dejavniki, je reflektirano kot radikalna de-substancializacija družbenega, kot vpeljava konstitutivnega manka v družbeno bit. Stališče, ki afirmira in zagovarja logiko ekvivalence kot dominantno logiko produkcije moderne družbe in hegemonistični projekt radikalne demokracije kot politično-praktično realizacijo subverzivnosti načela demokratične ekvivalence, se lahko zato zadovolji s tem, da poudari svojo lastno nepopolnost, svojo lastno protislovno določenost s sklopom raznoterih družbenih razmerij, da se torej dojame kot eno izmed radikalno heterogenih možnosti moderne demokratične revolucije.

Drugi način branja vsebuje dva koraka. V prvem je tudi tu dejstvo, da dobijo različni družbeni boji in zahteve svojo istovetnost in svoj specifičen pomen šele skozi uverženje z drugimi boji in zahtevami, dojeto kot znamenje za to, da noben družbeni moment nima lastne substance, neke vnaprej dane istovetnosti ali trdnega pomena, skratka, kot znamenje za manko-biti družbenega. Možnost uverženja družbenih bojev in gibanj v različne sisteme ekvivalenc, njihova »utrditev«, osamosvojitve na podlagi tega uverženja priča o tem, da sami (na sebi) niso nič. Natančneje, priča o tem, da je njihovo lastno mesto prav neki nič, da so, kot bi rekla L/M, prosti, »plavajoči označevalci«.

Drugi korak je v tem, da to zmožnost za potencialno neomejeno uverženje posebnih družbenih bojev v raznotere hegemonistične ekvivalenčne verige ne dojamemo samo s stališča rezultata — da torej ne poudarimo le tega, da je začasna zacelitev slehernega delnega boja v družbenih razmerjih moderne šele rezultat hegemonističnih artikulacij. Reflektirati jo moramo tudi, če lahko tako rečemo, s stališča samega procesa neomejene »povezljivosti«, polivalentnosti vsakega delnega boja. V tem procesu pa se nam družbeni elementi »na sebi« ne kažejo le kot delni, večznačni, kot »plavajoči označevalci«, ampak tudi v neki specifični kompletnosti. Vsaka posebna družbena zahteva ne pomeni sama na sebi nič, je lahko argument za karkoli — *torej za vse*. Noben delni moment ni sam na sebi ne manj ne več od drugih, vsak se lahko artikulira z vsakim in v vseh možnih kontekstih, *v vsakem je že dano Vse*. Drugi korak vpelje torej neko kompletnost sleherne delne družbene identitete: *vsak partikularni boj je že kot tak vse, je v svoji parcialnosti že popoln*. Če pa je tako, mora tudi že kot plavajoči označevalec nositi na sebi znamenje svoje popolnosti, navzočnost

tistega končnega elementa, ki ga prešije in mu omogoča, da je vse, natančneje, da je tako nekaj ireduktibilno partikularnega kakor tudi vse.

Kompletnosti, o kateri tu govorimo, seveda ne moremo razumeti v smislu klasične strukturalistične postavke o zaprtem sistemu razlik, ki šele omogoča relacijsko, diferencialno pozitivnost členov — čeprav gre za kompletnost, ki je močna zgolj na podlagi diferencialne narave označevalca. J. A. Miller je opozoril, da Lacanovega pojmovanja označevalca ne loči od strukturalističnega zanikanje vrednosti sistema, kompletnosti označevalne baterije, ampak vpeljava subjekta, subjekta kot manka, ki se nenehno prelaga v diakritični označevalni verigi. S strukturalističnega gledišča diakritična definicija označevalca, po kateri je položaj označevalca vselej odvisen od nekega drugega, $S1 - S2$, ne uvaja le razsežnosti neskončnega drsenja, $S1 - S2 - S3 \dots$, ampak implicira tudi celoto, krožno razmerje med elementi. Med označevalci velja namreč simetrično, recipročno razmerje, ne nanaša se le $S1$ na $S2$, ampak tudi $S2$ na $S1$. V znani Lacanovi definiciji označevalca, po kateri je označevalec to, kar reprezentira subjekt za neki drugi označevalec, pa takšno simetrično razmerje ravno ni možno: če $S1$ reprezentira subjekt za $S2$, pa ne velja tudi narobe, da $S2$ reprezentira subjekt za $S1$. Med $S1$ in $S2$ za Lacana ni simetričnega, krožnega razmerja, ampak radikalna disimetrija. Ta se kaže v neki, če naj tako rečemo »absolutni prednosti«, ki jo dobi pri Lacanu funkcija $S2$, »zadnjega« označevalca: brez njega vsi drugi ne bi reprezentirali subjekta, ne bi bili označevalci. Označevalci postanejo označevalci šele, ko so totalizirani, šele kot »vsi označevalci«, to pa postanejo lahko le s funkcijo nekega iz označevalne verige izzetega označevalca $S2$, za katerega vsi drugi reprezentirajo subjekt. Označevalna baterija je lahko le kot kompletna, vsa, njena kompletnost pa zahteva neki paradoksen označevalec, ki verigo totalizira tako, da ji je zunanji — da torej v njej sami manjka. Ta označevalec je treba torej šteti k »vsem označevalcem«, hkrati pa v tem Vse manjka — je označevalec manka označevalca, označevalec, ki dobesedno uteleša konstitutivni manko označevalca in ki ga zato na ravni simbolne logike označevalca ne moremo opredeliti. Je košček realnega, ki se vrača v simbolno prav v trenutku njegove kompletnosti, vsezaobsegajočnosti — Lacanova teorija je v tem smislu bolj kantovska od Kanta samega: priznava eksistenco »reči na sebi«, toda lacanovsko na-sebi je nekaj, kar je vpeljano s simbolnim, je, kot pravi Lacan v »Radiophonie«, »na-sebi logične konsistence«.

Drugi korak v eksplikaciji naše elementarne izjave o razmerju logike avtonomije in hegemonije je torej, nekoliko poenostavljeno rečeno, v tem, da logiko manka-bitosti in logiko kompletnosti mislimo skupaj v logiki nekonsistentnosti Vsega. Misлити skupaj nam pomeni tu artikulacijo nič, manka, kot konstitutivnega dela sleherne družbene identitete, kot tistega torej, kar ji ravno omogoča — ne pa preprečuje — da je Vse (da je kompletna ali pa tudi: da se nenehno transformira). Izjavo »sam nisem nič, povezan sem vse« bomo torej v tem drugem načinu branja interpretirali šakole: z nanosom na nič, na manko kot moje lastno mesto, z refleksijo/integracijo tega manka — s tem, da zunanost sprejemem vase kot tisto najbolj notranje v meni, da postavim manko kot samo mesto moje pozitivnosti — se kreiram kot kompleten, kot Vse, se pravi, (tudi) kot povezan z vsemi drugimi, kot razpoložljiv za uverženje v kakršnekoli sisteme ekvivalenc. Logika konstitucije družbenega je zares, kakor sta to izvrstno pokazala L/M , *creatio ex nihilo*. Vsak družbeni dejavnik ustvari samega sebe — ne s hegemonistično artikulacijo, uverženjem v ekvi-

valenčne verige — ampak iz nič. Družbeni moment se kreira tako, da se nanaša na lastni manko, da ta manko integrira vase kot tisto najbolj lastno svojega Dasein.

Ključno vprašanje je seveda v tem, kako se je mogoče na manko-lastno mesto nanašati, kako je možno konstitutivni manko integrirati, ne da bi ga s samim tem tudi asimilirali, »domesticirali«? Kako je mogoče artikulirati element negativnosti in kontingentnosti, element neodpravljljive izgube, ne da bi jih spet zvedli na neke vrste identiteto?

Odgovorimo najprej per negationem. Mislimo, da se tako rekoč zadnja opora logike identičnosti skriva v formulacijah, ki skušajo ohraniti negativnost, manko, zgubo itn. *kot take*, se pravi kot nekaj, *kar samo ne more biti negirano, kar ne more samo umanjhati ali biti zgubljeno*, razen če nočemo ponovno vzpostaviti istovetnosti. Rečeno na splošnejši ravni, kot nekaj, kar samo ni dostopno simbolni, označevalni logiki, kolikor je ta v osnovi dialektična, se pravi, zgrajena na negaciji, razliki, manku... Naše mnenje pa je, da ostaja ravno v tem stališču element negativnosti in izgube vsaj na obzorju kot nekaj, kar bi bilo nemara le mogoče negirati, zapolniti. *Ravno v tako afirmirani negativnosti vselej odzvanja, kot spomin ali daljnja obljuba, moment istovetnosti in polnosti brez izgube*. Nekoliko poenostavljeno rečeno: istovetnost in polnost sta navzoči v obliki čiste transcendence negativnega, pred katero odpove moč negacije.

Osnovna pomanjkljivost tega pristopa je po našem mnenju v tem, da v njem nedostopnost negativnosti, izgube za simbolno označevalno logiko ni dojeta kot *nujna konsekvenca te logike same*. S tem smo že zarisali smer pozitivnega odgovora na zgornje vprašanje. Element negativnosti in kontingentnosti, manko lahko ohranimo v njihovi integraciji le tako, da jih podvržemo vnovični negaciji, temeljni operaciji označevalne logike, da jih dojamemo *kot produkt simbolnega* in da nato *ta produkt, to pozitivnost dojamemo kot nekaj, kar ni več dostopno negiranju, kar vztraja v neki inertni pozitiviteti sredi simbolnega*. Postopek negacije torej ni vnovična vzpostavitev istovetnosti, ampak je postopek pozitivacije negativnosti *kot take*, utelesitve konstitutivnega manka-bitosti sleherne družbene eksistence — je vpeljava negativnosti in izgube, ki se ju ne rešimo več: »Če imamo v takšni negaciji negacije' opraviiti z neko novo pozitivnostjo, potem je to pozitivnost same izgube kot take, dejstvo, da je izguba kot taka v sebi pozitivna, ne pa neka nova pozitivna identiteta, ki bi ukinila izgubo.« (Žižek 1987, 33.)

Positivacija notranje nemožnosti sleherne družbene identitete, da bi dosegla svojo polno bit, ni neka neizrekljiva partikularnost, posebnost, ki uhaja slehernemu pojmovnemu dojetju. Prav narobe, navzoča je v nekem univerzalnem momentu, bolje, v nekem momentu, ki ga je mogoče prenesti vsem. Nemara najboljše potrdilo za to so ravno NDG. Za nas so tu pomembna, kot smo dejali, kot paradigmatski primer za konstitucijo kolektivnih identitet oziroma političnih subjektov v trenutku razkroja sleherne družbene substancialnosti. Ker ta »razkroj« konstituira moderno, ker je po svoji pozitivni plati proces naraščajoče racionalizacije sveta življenja, v katerem se abstraktno-formalne strukture sveta življenja vzpostavljajo kot tisto, kar »drži skupaj«, kot bi dejal Habermas, partikularne življenjske forme, so NDG, nekoliko poenostavljeno rečeno, tista družbena identiteta, ki ustreza »pojmu« moderne. Novost konstitucije NDG je po našem mnenju v tem, da so ta gibanja edini legitimni dediči in resnični nadaljevalci projekta moderne, projekta vse bolj zaobsežne racionalni-

zacije in univerzalizacije »sveta življenja«. Na tak način razumemo tu Offeja, ki dokazuje, da NDG niso marginalne, odtujene in iracionalne skupine tistih, ki so morali plačati ceno ekonomske, kulturne in politične modernizacije, ne da bi bili deležni njenih prednosti. Za NDG je vse prej značilno, da so njihovi pripadniki povečini močno »ukoreninjeni« v obstoječih ekonomskih in političnih institucijah, dalje, da se zavzemajo za specifično moderne vrednote in racionalno uveljavljanje modernih ekonomskih, tehničnih in političnih dosežkov, skratka, gre za »moderno« kritiko modernizacije« (Offe).⁸ To se kaže tudi v tem, da ohranjajo zahteve NDG, ne glede na vse tisto, kar razlikuje NDG od klasičnih družbenih gibanj in od tradicionalnih političnih subjektov — njihova fragmentarnost, nizka stopnja organiziranosti, usmerjenost na realizacijo enega smotra itn., naše naštevanje je tu seveda nesistematično in nepopolno — neko temeljno potezo moderne. Po svoji intenci so univerzalistične: kot pravi Offe, ekološke, mirovniške itn. zahteve so usmerjene k ciljem, ki bi v trenutku, ko bi se uresničili, zavezovali družbo kot celoto.

Univerzalistični značaj NDG, dejstvo, da ne glede na parcialen, fragmentaren, odprt modus svojega delovanja vključujejo »vse druge«, da vselej že govorijo o (zaključeni) »celoti družbe«, je po našem mnenju ključna sestavina njihove ireduktibilne avtonomnosti in partikularnosti. Istovetnost in avtonomnost NDG se res lahko vzpostavlja, kot nam to prepričljivo dokazuje HISS, le kot rezultat hegemonističnega uverženja v antagonistične ekvivalenčne verige, k njihovi avtonomni biti zato neodpravljlivo sodi razsežnost »plavajočega označevalca«, moment radikalne kontingentnosti. Druga, enako neodpravljliva dimenzija te avtonomne biti pa je, če naj tako rečemo, »univerzalistična poteza« NDG. Vzpostavitev NDG v neodpravljlivi negativnosti in kontingentnosti njihove družbene eksistence, na kratko, v njihovi ireduktibilni avtonomnosti, se ujema s postavitvijo zahtev, ki so — ne glede na to, da merijo na strogo določene, partikularne cilje, ne pa na »kritiko vsega obstoječega«, da so »reformistične«, ne pa »revolucionarne« — »univerzalistične« v tem pomenu, da govorijo vsaj v trenutku svojega izrekanja za »vse ostale«, da vselej že implicirajo »celoto družbe«.

To ujemanje univezalnega in kontingentnega je treba brati po našem mnenju kot pozitivacijo tiste negativnosti, kot ponavzočenje tistega manka, ki opredeljujejo sama NDG. Drugače rečeno, kar je na novih družbenih gibanjih novega, ni opustitev sleherne univerzalne dimenzije, ni njihova partikularnost, razpršenost kot taka, novo je to, da dobi v njihovem delovanju *sámo univerzalno značaj tistega najbolj partikularnega*. Če so namreč zahteve in cilji bojev NDG po svoji intenci »univerzalni«, če vključujejo vase »vse druge«, pa zato še zdaleč nimajo vloge identifikacijske točke, konstitutivne za njihovo samorazumevanje in delovanje. So vse prej tisto, kar je zgolj argumentativno postavljeno in kar nima druge utemeljitve razen te argumentativne postavitve same — NDG se s svojimi »univerzalističnimi« zahtevami in cilji ne morejo identificirati, ker do njih ne morejo zavzeti tiste distance, ki je potrebna za identifikacijo. V svoji argumentativni postavljenosti, se pravi, ontološki in epistemološki brezopornosti, ostajajo zato »univerzalno veljavne« zahteve NDG hkrati nekaj, kar za nikogar nič ne reprezentira in zgolj togo vztraja, točka »smisla brez pomena«.

Morda bi lahko tako razumeli pripombo Feherja in Hellerjeve, da namreč nova družbena gibanja zgolj »igrajo svojo vlogo«. ⁹ Tega »igranje vloge« seveda

⁸ Cf. prispevek C. Offeja v zborniku *Obnova utopijskih energija*.

⁹ Cf prispevek F. Feher / A. Heller v zborniku *Obnova utopijskih energija*.

ne smemo razumeti kot izraza nepristnosti, prikrivanja »resničnih« interesov. »Igranje vloge« je pri NDG vse prej tisto najbolj zaresno in pristno in pomeni kot tako pristanek na razcepljenost lastne subjektne pozicije, na to, da ne morejo drugače, kot da svoje zahteve jemljejo absolutno resno, da jim dajejo univerzalistični značaj, čeprav hkrati sprejemajo, da lahko da nikomur nič ne pomenijo. Če za nikogar nič ne pomenijo, pa so tisto, kar prešije samo družbeno gibanje v njegovi konstitutivni »odprtosti«, necelosti, tisti košček realnega, ki sploh daje konsistenco njegovi biti, v katerem je ves njegov kontingentni Dasein. Konstitucija subjekta, ki jo reprezentirajo NDG, je dejansko destitucija, saj je vsa njegova bit v nekem momentu, ki »nič ne pomeni«, v nekem »smislu brez pomena«, ki zgolj inertno vztraja v svoji navzočnosti. NDG reprezentirajo tisti delež biti, ki vznikne, ko družbeno nima druge substance, nima druge biti kot svojo simbolno, označevalno logiko: so točka »implozije družbenega«, manko-biti, ki mu daje njegovo konsistenco neki košček nesimbolizabilnega realnega.

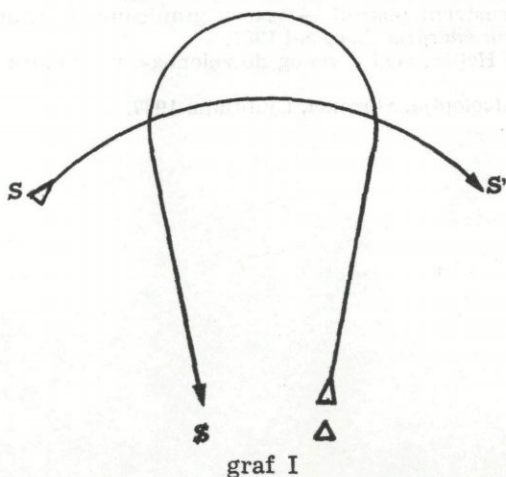
LITERATURA

- Ernesto Laclau / Chantal Mouffe, *Hegemonija in socialistična strategija*, Analecta, Ljubljana 1987.
- Ernesto Laclau, »Diskurzivne artikulacije in antagonizem«, Vestnik IMŠ 1—2/1986, Ljubljana 1987 a.
- Ernesto Laclau, Prispevek na razpravi o knjigi *Hegemony and Socialist Strategy*, Problemi — Razprave 4—5, Ljubljana 1986.
- Tomaž Mastnak, »Geht es noch darum, die Gesellschaft zu verändern«, Vestnik IMŠ 1/1988, Ljubljana 1988.
- J. A. Miller, Extimite, neobjavljeni seminar iz l. 1985/86.
- Claus Offe, »Novi društveni pokreti — izazov granicama institucionalne politike, v: *Obnova utopijskih energija*, Beograd 1987.
- Ferenc Feher, Agnes Heller, »Od crvenog do zelenog«, v: *Obnova utopijskih energija*, Beograd 1987.
- Slavoj Žižek, *Jezik, ideologija, Slovenci*, Ljubljana 1987.

Slavoj Žižek

GRAF ŽELJE*

Jacques Lacan je graf želje razvil v svojem spisu »Subverzija subjekta in dialektika želje« (objavljenem v *Ecrits*, Paris 1966). Graf je artikuliran v štirih zaporednih oblikah, pri čemer se v eksplikaciji ne moremo omejiti le na zadnjo, popolno obliko, ker v zaporedju teh oblik ne gre le za dopolnjevanje, marveč hkrati za retroaktivno spreminjanje predhodne oblike: tako dobi npr. zadnja oblika (izdelano zgornje nadstropje grafa) pomen le, če jo beremo kot artikulacijo vprašanja »Che vuoi?«, ki ga zariše predhodna, tretja oblika, torej v razliki do nje. — Začnimo torej s prvo obliko, »elementarno celico želje«:



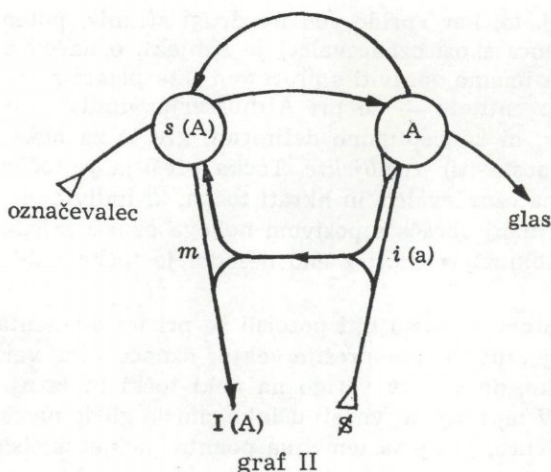
V nji gre preprosto za odnos označevalca in označenca. Kot je znano, je Saussure ta odnos zapisal kot vzporedni tok dveh površin; Lacan pa ta odnos zapiše tako, da neka mitična, predsimbolna intenca (označena z Δ), »prejšije« označevalno verigo, niz označevalcev, ki ga zaznamuje vektor $S-S'$. Produkt

* Članek je nastal v okviru raziskovalne naloge *Družbeno delovanje in moralni razvoj*, ki jo financira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana.

tega prešitja (t. j. to, kar »pride ven na drugi strani«, potem ko gre mitična — realna — intenca skozi označevalec) je subjekt, označen z matemom $\$$. Že to nam potrди, da imamo opraviti s procesom *interpelacije individuov* (te pred-simbolne, mitične entitete — že pri Althusserju »individuom, ki je interpeliran v subjekta«, ni konceptualno definiran, gre le za neki hipotetični X, ki ga moramo predpostaviti) v subjekte. Točka prešitja je točka, skozi katero je subjekt »prišit« na označevalec, in hkrati točka, ki individua interpelira v subjekta, tako da se nanj obrača s pozivom nekega označevalca-gospodarja (»Komunizem«, »Demokracija« itd.); z eno besedo, je točka subjektivizacije označevalne verige.

Poteza, na katero moramo biti pozorni že pri tej elementarni obliki grafa, je, da vektor subjektne intence prešije vektor označevalne verige v retroaktivni smeri, t. j. tako, da vdre v verigo na neki točki in iz nje izstopi na neki predhodni točki. V tej retroaktivnosti učinka smisla glede na označevalec, v tem zaostajanju označenca, je njena temeljna poanta: učinek smisla se zmerom odloči oziroma proizvede »za nazaj«, t. j. — če naj uporabimo terminologijo Laclaua in Mouffove — nizajo se označevalci, ki so (še) v lebdečem, plavajočem stanju, katerih pomen še ni fiksiran, nato pa na neki točki (kajpada na tisti, kjer intenca vdre v verigo, se z njo prekrži) neki označevalec retroaktivno fiksira pomen verige, prešije pomen in označevalec, zaustavi drsenje pomena. Ob tem se, kot zgleда, velja spomniti primera Laclaua in Mouffove: v ideološkem prostoru lebdi jo označevalci »svoboda«, »država«, »pravičnost«, »mirvojnica« itd. itd., nato pa se jim doda označevalec-gospodar »Komunizem«, ki jim retroaktivno fiksira (komunistični) pomen — svoboda je resnična le kot prevlada meščanskih formalnih svoboščin, ki so zgolj forma ne-svobode; država je sredstvo vladajočega razreda; trg ne more biti pravičen, ker sama ekvivalentna menjava implicira izkoriščanje; vojna je lastna razredni družbi kot taki in njeno nevarnost lahko odpravi le socialistična revolucija itd. itd. (Liberalno-demokratsko uverženje bi seveda istim označevalcem fiksiralo nek drug pomen, konservativno tretji itd.) Hkrati lahko — kot je opozoril J.-A. Miller — že na tej skrajno elementarni ravni grafa zajamemo specifični učinek transferja oziroma transferne iluzije: iluzija, ki definira transfer, je prehitevanje, korelativno zaostajanju označenca za označevalcem: je prav v tem, da se nam zazdi, kot da je pomen, ki ga je nekemu elementu retroaktivno fiksirala točka prešitja, t. j. označevalec-gospodar, že od vsega začetka navzoč v tem elementu kot njegovo imanentno bistvo, npr. kot da je svoboda »po svojem bistvu« vsebinska in ne le formalna, kot da je država »po svojem bistvu« orodje razrednega gospostva itd. Zadeva je seveda toliko paradokсна, ker je ta transferna iluzija nujna, t. j. je prav merilo uspešnosti »prešitja«: »prešitje« je uspešno le, kolikor se spregleda kot operacija.

To bi torej bila osnovna Lacanova postavka glede razmerja označevalca in označenca: namesto imanentne linearne, progresivne nujnosti, v skladu s katero bi se pomen postopoma razvijal iz nekega izhodiščnega jedra, imamo radikalno kontingenten proces retroaktivnega proizvajanja pomena. S tem pa smo že prišli do druge oblike grafa, t. j. do specifikacije dveh točk, kjer se intenca križa z označevalno verigo: A in $s(A)$, veliki Drugi in označenec kot njegova funkcija:



Zakaj imamo na mestu točke prešitja A, to. j. veliki Drugi kot sinhroni simbolni kod? Mar ni točka prešitja prav Eden, en označevalec, kolikor ima izjemno mesto glede na paradigmatško mrežo koda? Zadeva postane razumljiva, če se spomnimo že omenjenega dejstva, da »točka prešitja« fiksira pomen predhodnih elementov: fiksira jim pomen, se pravi, da jih (retroaktivno) podredi nekemu kodu, da uredi razmerja med njimi v skladu z nekim kodom (npr. v primeru, ki smo ga uporabili, v skladu s kodom, ki ureja pomenski univerzum komunizma). Lahko bi rekli, da točka prešitja v sintagmatski označevalni verigi zastopa veliki Drugi kot sinhroni kod: pristno lacanovski paradoks, ki je v tem, da neki sinhroni sistem, struktura, obstoji le, kolikor je sam utelešen v Enem, v nekem izjemnem elementu. Iz povedanega je kajpada tudi jasno, zakaj je druga točka križanja zaznamovana s $s(A)$: gre za označenec, smisel, ki se proizvede kot retroaktivni učinek prešitja, t. j. nazaj iz točke, na kateri se skozi nanos na sinhroni simbolni kod, na veliki Drugi, fiksira pomen dotlejš lebdečih označevalcev.

Zakaj pa naletimo na drugem koncu spodnje ravni, tam, kjer vektor označevalca znova izstopi, na glas? Rešitev se ponudi, če glas dojamemo v strogo lacanovskem pomenu, t. j. ne kot polni nosilec pomena (v smislu Derridaja), marveč kot brezpomenski objekt, kot objektni preostanek označevalne operacije: glas je tisto, kar preostane, ko od označevalca »odštejemo« retroaktivno operacijo, ki proizvede pomen. Nemara si to raven glasu najlaže predstavimo, če se spomnimo na hipnotični glas: ko se isto besedo ponavlja do neskončnosti, otopimo, beseda zgubi za nas vsak pomen, ostane le njena inertna prezenca, ki se je drži uspavalna, hipnotizirajoča moč — to je glas kot »izmeček«, kot objektni preostanek označevalne operacije.

Pojasniti je treba še eno potezo: spremembo na dnu grafa, kjer imamo namesto mitične intence Δ in subjekta $\$$, ki se proizvede skozi prekrižanje te intence z označevalno verigo, zdaj na desni spodaj subjekta, ki trči v označevalno ureditev, iz česar se proizvede $I(A)$. Prvič, zakaj se subjekt iz leve (rezultat) prestavi na desno (izhodišče vektorja)? Lacan sam opozori, da imamo tu opraviti z »učinkom retroverzije«, t. j. z že omenjeno temeljno transferno iluzijo, v okviru katere subjekt na vsaki etapi postane to, kar je »zmerom že

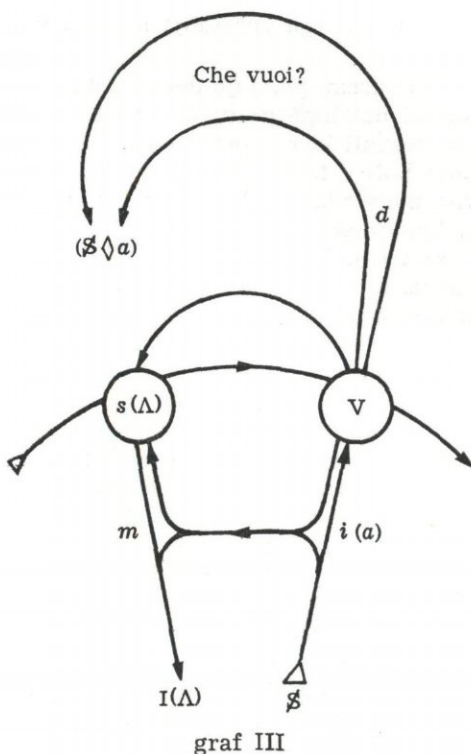
bil»: ta »zmerom že« je iluzija, da je bilo tisto, kar se proizvede kot retroaktivni učinek, že od začetka dano. Drugič, zakaj je zdaj na levi, kot rezultat vektorja, $I(A)$? $I(A)$ pomeni kajpada simbolno identifikacijo, identifikacijo subjekta z neko označevalno potezo (I) v velikem Drugem, simbolni ureditvi (A): ta poteza je tista, ki — pač v skladu z Lacanovo definicijo označevalca — »zastopa subjekt za neki drugi označevalec«; konkretne upodobitve te poteze bi npr. bile ime ali mandat, ki ga subjekt sprejme nase (»učitelj«, »gospodar«, »mož«, »žena« ...). Ključno pa je, da se med simbolni učinek prešitja, ki retroaktivno proizvede smisel, in simbolno identifikacijo, vrine še ena, nova raven: raven imaginarne identifikacije, t. j. razmerja imaginarnega jaza (m , moi) do svoje podobe, do $i(a)$. Omenjeni »učinek retroverzije« se opira prav na imaginarno raven, t. j. nosi ga iluzija jaza kot avtonomnega dejavnika, kot nosilca, ki je že od vsega začetka navzoč kot samodejni izvir svojih dejanj: to imaginarno samodoživljanje jaza kot izvira svojih dejanj je način, kako subjekt sprevidi, kako se zaslepi za svojo radikalno odvisnost od velikega Drugega, od simbolnega, čigar učinek v resnici je. Da ne bi tukaj ponavljali že neštetokrat obnovljene teze o konstitutivni odtujitvi imaginarnega jaza, o njegovi identifikaciji s svojo imaginarno podobo, skratka: Lacanovo teorijo zrcalnega stadija, ki jo je umestiti prav na os $m-i(a)$, se raje osredotočimo na razliko med imaginarno in simbolno identifikacijo.

Razliko $i(a)$ in $I(A)$, t. j. idealnega jaza in ideala Jaza, bi lahko lepo ponazorili z različnim delovanjem naziva, ki se pridruži imenu, v ameriški in sovjetski kulturi. Vzemimo dva tipična zgleda teh kultur, ki vsak na svojem področju pomenita vrhunski dosežek: Charles »Lucky« Luciano, Josif Visarionovič Džugašvili-Stalin. Razlika je v tem, da v prvem primeru naziv teži k temu, da bi nadomestil ime (vsi govorijo o Luckyju Lucianu), v drugem pa priimek (vsi govorijo o Josifu Visarionoviču Stalinu). V prvem primeru naziv aludira na neko izjemno prigodo, ki je zaznamovala individua (Lucky Luciano je imel srečo, ker je preživel mesarsko mučenje svojih gangsterskih nasprotnikov), t. j. na neko pozitivno, deskriptivno potezo, ki nas fascinira — na potezo, ki zaznamuje videno in ne točko, od koder gledamo. V drugem primeru pa bi povsem zgrešili, če bi homologno skleпали, da »Stalin« aludira na jekleni, neizprosni značaj samega Stalina: tisto, kar je neizprosno-jeklenega, so zakoni zgodovinskega napredka, železna nujnost prehoda v socializem, torej instanca, v imenu katere empirični Stalin deluje, od koder se gleda, presoja svoje delovanje. Lahko bi torej rekli, da je »Stalin« točka, od koder se »Josif Visarionovič«, ta empirični osebek, gleda v obliki, v kateri si je všeč. (Kot je opozoril Alain Grosrichard, naletimo na tovrsten razcep že v nekem poznem Rousseaujevem spisu iz časa njegovega psihotičnega delirija, z enigmatičnim naslovom »Jean-Jacques jugé par Rousseau« — Jean-Jacques, presojan s strani Rousseauja. V tem bi lahko celo videli zasnutek lacanovske teorije imena in priimka: ime zaznamuje idealni jaz, točko imaginarnega poistovetenja, priimek pa je od očeta, t. j. zaznamuje kot Ime-Očeta točko simbolne identifikacije, instanco, od koder se gledamo in se presojamo.) Na kar pri tem seveda ne smemo pozabiti, je dejstvo, da je $i(a)$ že podrejen $I(A)$, t. j., da je simbolna identifikacija (točka, od koder se gledamo) tista, ki dominira in določa lik, v katerem smo si všeč. Na ravni formalnega funkcioniranja se to kaže tako, da tudi naziv, ki zaznamuje $i(a)$, zmerom že deluje kot »rigidni designator«, ne pa kot preprosta deskripcija. Če — vzemimo spet gangsterski zgled — je individuum X

označen kot Brazgotinec /Scarface/, to ne pomeni le pozitivnega dejstva, da je ta individuum brazgotinast, marveč hkrati, da gre za nekoga, ki je označen z nazivom »brazgotinec« in ki bo to ostal, tudi če si bo npr. s plastično operacijo odstranil vse brazgotine. Homologno delujejo ideološke oznake: komunizem pomeni (seveda v perspektivi komunista) napredek v demokraciji in svobodi, tudi če se empirično, deskriptivno, v njem dogajajo skrajno represivni in tiranski pojavi — kripkejansko rečeno, »demokracija-svoboda« je v vseh možnih svetovih, v vseh kontrafaktičnih situacijah designirana s pojmom »komunizem«, zato te zveze ni mogoče pobiti empirično, s sklicevanjem na fakticiteto. Analiza mora torej svojo pozornost usmeriti na tisto točko, kjer tudi nazivi, ki na prvi pogled enoznačno označujejo deskriptivne lastnosti, že delujejo kot »rigidni designatorji«.

Omemba Saula Kripkeja tu ni naključna, saj nam prav Kripkejeva teorija rigidnega designatorja, ki zagotavlja identiteto označenega objekta onstran variabilnega svežnja njegovih opisnih potez, nudi pojmovni aparat, s katerim lahko dojamemo »antiesencializem«, na katerem tako vztrajata E. Laclau in C. Mouffe v *Hegemoniji in socialistični strategiji*. Vzemimo npr. pojme kot so »demokracija«, »socializem«, »marksizem« itd.: esencializem bi bil, če bi hoteli zakoličiti na ravni opisnih lastnosti pojava neko potezo oziroma sklop potez, ki definira nespremenljivo bistvo tega pojava, sklop lastnosti, ki jih mora nek pojav vsebovati, če hoče pasti pod okvir pojma »demokracija«, »marksizem« itd. Toda Laclauov radikalni antiesencializem nas zavezuje k sklepu, da ni mogoče definirati nobenega takšnega bistva, ki bi ostalo isto v »vseh možnih svetovih«: edina možna definicija demokracije je, da so to vsa gibanja in organizacije, ki se legitimirajo kot demokratični; edina možna definicija marksizma je, da so to vsa gibanja in teorije, ki se legitimirajo s sklicevanjem na Marxa itd. — z eno besedo, edina možna definicija objekta je, da je to tisti objekt, ki se lepi na (zmerom isti) označevalec. Vzemimo npr. demokracijo: kaj je — na ravni pozitivnih, opisnih lastnosti — skupnega med liberalno-meščansko individualistično demokracijo in med tistim realsocialističnim pojmovanjem demokracije, ki ga je lepo orisal B. Zihlerl v enem svojih člankov, napisanih takoj po vojni (da je demokratičen tisti sistem, ki ga odlikuje dvojje: (1) navzočnost *vodilne sile*, ki artikulira prave interese ljudstva in tako zagotavlja njegovo resnično vladavino, (2) navzočnost *aparata prisile*, s pomočjo katerega lahko ljudska oblast vsak trenutek korenito obračuna s sovražniki ljudstva!)? In naša poanta je natanko v tem, da je prekratko za trjevati, kako je npr. realsocialistično pojmovanje demokracije preprosto »napačno«, »izrojeno«, »farsa« — kar v zadnji instanci definira demokracija, ni pozitivna vsebina tega pojma (njegov označenec), marveč zgolj njegova poziciionalna identiteta, t. j. njegova opozicija, njegovo diferencialno razmerje do »nedemokratičnega«, pri čemer lahko konkretna vsebinska zasedenost obeh polov variira do kraja (za tradicionalne liberalce je demokratično prav tisto, kar je za marksiste demokratično, in obratno).

Problem je kajpada v tem, da se ta »kvadratura kroga« interpelacije, to krožno gibanje med simbolno in imaginarno identifikacijo, nikoli do kraja ne izide. Naj katerakoli točka še tako trdno prešije izjavno verigo, ji retroaktivno fiksira pomen, zmerom preostane neka zev, ki jo Lacan ponazori z vprašanjem »Che vuoi?« — to praviš, toda kaj s tem hočeš? S tem smo pri tretji obliki grafa:



Lacanoški »Che vuoi?« meri na razliko med izjavo in izjavljanjem: na ravni izjave praviš to, toda kaj hočeš s tem povedati? (V ustaljeni jezikovno-analitični terminologiji bi temu kajpada rekli razcep med lokucijo in ilokutivno močjo neke izjave.) In seveda se prav na to mesto vprašanja, ki zeva onstran izjave, na mesto tega »Zakaj mi to praviš?«, umešča želja (*d*, *désir*) kot različna od zahteve: nekaj zahtevamo, toda kaj pravzaprav s to zahtevo hočemo? Skoraj odveč je pripomniti, kako na ta »Che vuoi?« naletimo povsod v političnem polju: onstran vsake politične zahteve se takoj odpre vprašanje, kaj njen nosilec s tem pravzaprav hoče. Prosluli ljudski modrosti, da je politika kurba, bi lahko s tem dali novo težo: ženska je — po isti ljudski modrosti — kurba zato, ker nikoli ne vemo, kaj pravzaprav hoče reči, reče »Ne!«, pa to lahko pomeni tudi »Da!«, t. j. izziv k še agresivnejšemu napadu; in homologno je s politiko: vsaka politična zahteva je zmerom vpeta v neko dialektiko, kjer pomeni nekaj drugega od svoje dobesednosti, lahko deluje kot politični izziv, ki meri na to, da bi bil odklonjen (in ga zato najlaže frustriramo tako, da mu dobesedno ugodimo) itd. Največji specialisti za ta »Che vuoi?« so seveda real-socialistični paranoiki »specialne vojne«, ki ob vsakem dejanju brž postavijo neizbežno vprašanje »Kdo se skriva zadaj? Čigav izvrševalec so nosilci tega dejanja?«, t. j. kaj se s tem dejanjem, izjavo itd. v resnici hoče. Toda na ta »Che vuoi?« naletimo vsepovsod, tja do ameriških predvolilnih bojev, kjer se je ob uspehih Jesseja Jacksona naenkrat v tisku začelo postavljati vprašanje »Kaj Jackson v resnici hoče?« — prodorni analitiki so v tem brž upravičeno de-

tektirali sledi rasizma, saj se istega vprašanja nikakor ni postavljalo ob ostalih kandidatih.

Da gre dejansko za rasizem, potrjuje dejstvo, da na ta »Che vuoi?« v njegovi paradigmatski obliki naletimo prav ob najčistejši obliki rasizma, ob antisemitizmu: Jud je v antisemitski perspektivi natanko bitje, ob katerem nikoli ni jasno, »kaj v resnici hoče«, t. j. čigar dejanja zmerom nosi neka skrita intenca (zarota, svetovna nadvlada . . .). Hkrati je tudi že jasno, kako je prav ta »Che vuoi?« prostor, kamor se umešča paranoja: paranoja je način, kako se rešimo razcepa med izjavo in izjavljanjem — tako da skonstruiramo nekega drugega, skritega akterja, ki »v resnici drži vse niti v rokah« in »govori skozi nas«. Lacanovo izhodišče pa je kajpada, da ni »Drugega /od/ Drugega«, t. j. da je razcep med izjavo in izjavljanjem ireduktibilen, da z nobeno (dodatno) izjavo ne moremo zapolniti prepada, razmika med njima. Prav skozi to radikalno razlikovanje izjave in izjavljanja Lacan tudi razreši paradoks. »(Zdaj, ko to govorim) lažem« — izjava ostane nerešljivi paradoks, dokler ostanemo na izjavni ravni, ko pa pritegnemo še subjektivno pozicijo izjavljanja, postane prav v svoji paradoksnosti artikulacija neke (lahko še kako) avtentične eksistencialne situacije, ko izkusim svojo lažnost. Z eno besedo, ko (na ravni izjave) rečem »lažem«, s tem na ravni izjavljanja govorim resnico, izrečem resnico o svoji lažnosti. Paradoks nastopi, ko razcep med izjavo in izjavljanjem prevedemo v razcep med govorico in metagovorico. (Homologna je subjektivna pozicija obtoženega komunista v stalinskem procesu: s tem ko izjavi »Izdajalec sem«, se na ravni izjavljanja potrdi kot pravi komunist.)

Že navedeni primer Juda nam hkrati pojasni, zakaj Lacan umesti na konec zavite puščice, ki ponazarja vprašanje »Che vuoi?«, obrazec fantazme ($\$ \backslash a$): fantazma je natanko odgovor na ta »Che vuoi?«, je poskus, zapolniti zev vprašanja z odgovorom. V primeru Juda je tako odgovor na »Che vuoi?«, na »Kaj hoče Jud?«, judovska zarota, skrivna moč Judov, ki vlečejo niti in vse kontrolirajo; v primeru alternativnega tiska pri nas (»Kaj resnično hočejo? Čigav izvrševalec so?«) je odgovor »specialna vojna« itd. Na obči teoretski ravni je ključno dejstvo, da je fantazma konstrukt, ki zapolni praznino, zev želje Drugega; fantazmatski konstrukt je način, kako se izognemo neznosni situaciji, ko Drugi od nas nekaj hoče, pa te želje Drugega ne moremo prevesti v pozitivno interpelacijo, v mandat, v poslanstvo, s katerim bi se lahko simbolno identificirali.

In nemara postane od tod tudi razumljivo, zakaj so prav Judje objekt rasizma par excellence: mar ni judovski bog najčistejše utelešenje tega »Che vuoi?«, želje Drugega v njeni grozljivi brezdanjosti, pri čemer je formalno prepovedano, da bi se ta »Che vuoi?« pozitiviralo, ga upodobilo v nekem pozitivnem fantazmatskem scenariju (»prepoved delanja božjih podob«). Celo ko ta Bog, kot v primeru Abrahama, da neko konkretno zahtevo (zahteva od Abrahama zakol lastnega sina), je povsem odprto, kaj s to zahtevo hoče, v čem je možni pomen te zahteve (reči, da mora pač Abraham s tem potrditi svoje brezmejno zaupanje v Boga, je že nedopustno poenostavljanje); temeljna pozicija judovskega vernika je potemtakem Jobova — ne toliko tožba kot nerazumevanje, zgroženost nad tem, kaj Drugi hoče z nizanjem nesreč nad človeka. Pravzaprav je ta zgroženost, to nerazumevanje, vpisana že v sâmo začetno razmerje judovskega vernika do Boga, v sam njegov pakt z Bogom: da se Judje dojemajo kot »izbrano ljudstvo«, to je dojeti dobesedno — nobenih posebnih kvalit tet nimajo, pred paktom z Bogom so bili ljudstvo kot druga, nič bolj in nič

manj pokvarjeno, živeli so svoje mirno ali burno življenje, naenkrat pa so zvedeli, da jih je Drugi izbral (izbira torej ni bila na začetku, ni nič, kar bi opredeljevalo »izvirni značaj« Judov). Zakaj jih je Bog izbral, zakaj so se naenkrat znašli na mestu dolžnika v paktu z Bogom? Kaj Bog hoče od njih? Odgovor je, če naj ponovimo paradoksní obrazec prepovedi incesta, hkrati nemogoč in prepovedan.

Drugače povedano, judovsko pozicijo bi lahko opredelili natanko kot pozicijo *Boga pred svetim*, kot nasprotje (poganske) afirmacije svetega pred božjim. »Bog pred svetim« ni nikakršen »Bog filozofov«, racionalen upravljaec univerzuma, do katerega ne moremo (več) imeti ekstatično-sakralnega razmerja, marveč nasprotno tista neznosna točka želje Drugega, zevi v Drugem, ki jo maskira Sveto s svojo fascinirajočo prezenco. Judje vztrajajo pri Bogu kot tej čisti enigmi želje Drugega, točki čistega »Che vuoi?«, travmatični, nesimbolizabilni točki, ki vzbuja neznosno tesnobo, ker se je ne da »udomačiti« z nobenim žrtvovanjem, izkazovanjem ljubezni itd. In prav na to raven bi nemara bilo treba umestiti prelom krščanstva z judovstvom, t. j. dejstvo, da je krščanstvo — za razliko od judovstva, religije *tesnobe* — religija *ljubezni*. Terminu ljubezen je tu treba dati vso tisto razsežnost temeljne prevare, ki jo ima v Lacanovi teoriji: neznosno točko »Che vuoi?«, zev želje Drugega, skušamo zapolniti tako, da se Drugemu sami ponudimo kot objekt njegove želje. V tem smislu je, kot pravi nekje Lacan, ljubezen interpretacija želje Drugega: odgovor ljubezni je »jaz sem tisto, kar ti manjka, s svojo predajo tebi, s svojim žrtvovanjem te bom zapolnil (kompletiral)«. Gibanje ljubezni je torej dvojno, meri na zapolnitev mojega (subjektovega) manka in manka Drugega: želeči subjekt zapolni svoj manko (najde iskani objekt želje, npr. Boga) tako da se sam ponudi Drugemu kot tisto, kar zapolnjuje njegov manko. V tem smislu je ljubezen, kot spet pripominja nekje Lacan, zmerom vzajemna: »ljubim te« pravzaprav pomeni »ponujam se ti kot objekt tvoje ljubezni«. To vzajemnost ljubezni najlepše potrjuje prav tako imenovana nesrečna ljubezen, ljubezen, ki je naslovljena ne vrača: nesreča, razočaranost zaljubljenca ni preprosto v tem, da ga drugi ne ljubi, marveč v tem, da bi ga drugi moral ljubiti, pa si tega noče priznati. In v čem je torej prevara ljubezni? V tem, da se subjekt s tem, ko se ponudi Drugemu kot objekt njegove želje, hkrati prevara glede tega, kar si sam želi: zaslepi se za dejstvo, da *a*, objekt-razlog želje, manjka že samemu Drugemu, da že sam Drugi nima tistega, česar si on (subjekt) v resnici želi, in da zato tudi on (subjekt) ne more zapolniti manka Drugega s svojo ljubeznijo do Drugega. Grobo rečeno, prevara ljubezni je v tem, da presek dveh mankov (manka subjekta in manka Drugega) *zniči sam manko* v vzajemnem zapolnjevanju.

Kaj torej vse to pomeni glede na prelom krščanstva z judovstvom? Da je krščanstvo prav poskus, da bi z ljubeznijo in žrtvovanjem »udomačili« judovski »Che vuoi?«. Največja možna žrtev, Kristusova križeva pot, smrt božjega sina, je prav *dokaz, da nas Bog-Oče neskončno ljubi*, s čimer smo razbremenjeni neznosne enigme »Che vuoi?«. Kristusova križeva pot, ta fascinirajoča podoba, ta temeljni fantazmatski scenarij, ki zgošča v sebi vso libidinalno ekonomijo krščanstva, je razumljiva le, če jo beremo na podlagi neznosne enigme želje Drugega (Boga).

Od tod seveda nikakor še ne sledi, da pomeni krščanstvo ponoven padeč na raven poganskega razmerja človeka do Boga: da temu ni tako, nam potrjuje prav dejstvo, da — v nasprotju z morebitnim videzom — tudi v krščan-

stvu, tako kot v judovstvu, nimamo opraviti z razsežnostjo svetega. Kar najdemo v krščanstvu, je nekaj čisto drugega: idejo *svetnika*; svetnik pa je daleč od svetosti, od *svečenika* v službi svetega, je v nekem pomenu prav njeno nasprotje. Svečenik je »funkcionar Svetega« (in ni Svetega brez njegovih funkcionarjev, brez birokratske mašinerije, ki ga podpira, ki organizira njegov ritual, od azteških žrtvovalcev do JLA), svetnik pa je v poziciji *objekt a*, čistega izvržka-izmečka, ki je prestal radikalno »subjektivno destitucijo«, ne gre se nobenega rituala, ničesar ne zaklinja, zgolj vztraja v svoji neznosni inertni prezenci.

Tu se nemara znova potrdi Lacanova misel, da je Antigona predhodnica Kristusove žrtve: Antigona je v svojem vztrajanju svetnica, ni pa svečenica. Antigono moramo zato radikalno iztrgati vsem pojmovanjem, ki jo skušajo »udomačiti«, zatajiti grozljivo tujost, *apatičnost* njenega lika, in jo zvesti na prijazno zaščitnico družine, s katero lahko sočustvujemo in se z njo identificiramo. Nasprotno je v Sofoklovi *Antigoni* lik, s katerim se res lahko identificiramo, njena sestra Ismena, prijazna, dobrodušna, čustvujoča, obzirna, kompromisarska, »človeška« — Antigona pa gre do kraja, »ne popusti glede svoje želje« (Lacan), in je v tem vztrajanju v »nagonu smrti« oziroma biti-k-smrti grozljivo brezobzirna, izvzeta krogu dobrodušno-obzirnega vsakdanjega čustvovanja. Drugače povedano, sama Antigona je tista, ki v nas, navadnih patetičnih dobrodušnežih, nujno vzbudi vprašanje »Kaj pravzaprav hoče?«, vprašanje, ki nam prepričuje, da bi se z njo identificirali. — Dvojica Antigona-Ismena se v evropski literaturi ponovi še enkrat: pri markiju de Sadu, v obliki dvojice Juliette-Justine, kjer je prav tako Justine patetično-obzirna žrtev, za razliko od Juliette, apatične razvratnice, ki gre do kraja in »ne popusti glede svoje želje«. In konec koncev, zakaj ne bi tretje upodobitve para Antigona-Ismena videli v filmu Margarete von Trotta *Svinčeni časi*, t. j. v dvojici RAF-teroristke (po vzoru Gudrun Enslin) in njene patetično-sočustvujoče sestre, ki »jo skuša razumeti« in iz perspektive katere je pripovedovana zgodba. (Na vzporednici Antigone in Gudrun Enslin je zgrajena že Schlöndorfova epizoda v filmu-omnibusu *Nemčija jeseni*.) Trije na prvi pogled povsem različni liki: dostojanstvena Antigona, žrtvujoča se za bratov spomin; razvratna Juliette, predajajoč se užitku preko vsake meje (t. j. prav preko meje, do katere nam užitek še daje ugodje); fanatična asketska Gudrun, ki hoče vzdramiti svet s terorstičnimi dejanji — toda Lacan nam omogoči v vseh treh prepoznati isto etično pozicijo.

In v tem — v Antigonini poziciji vztrajanja pri svoji želji ne glede na Obče Dobro, ki ga uteleša Država — bi konec koncev bil zadnji politični nauk psihoanalize, pri čemer je ključno prav dejstvo, da lahko ta pozicija privzame raznotere konkretne oblike tja do terorizma. Mar ni to zaslutil celo Dostojevski, ki je v (nenapisanem) nadaljevanju *Bratov Karamazovov* Aljoši, krščanskemu svetniškemu liku, namenil usodo revolucionarnega terorista?

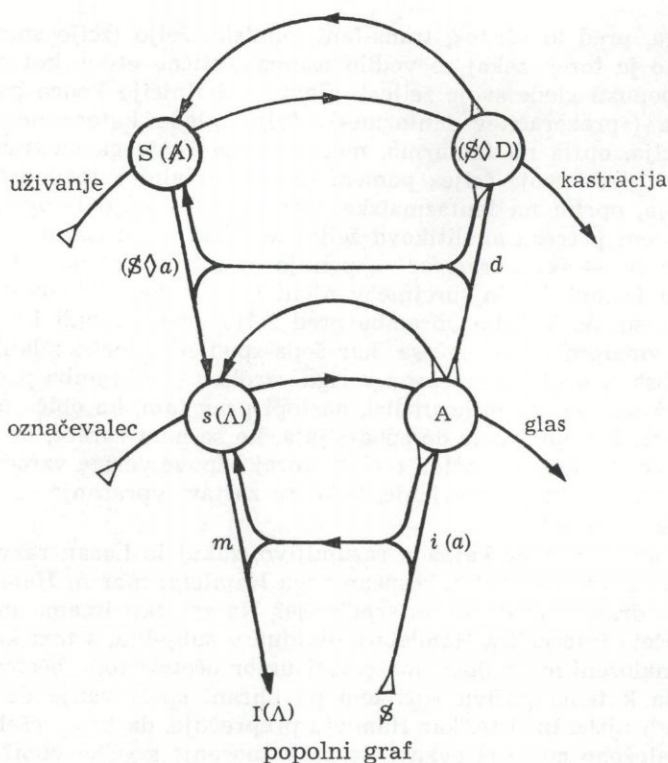
Če naj se vrnemo k fantazmi: fantazma nastopi torej kot odgovor na »Che vuoi?«, na neznosno enigmo želje Drugega, manka v Drugem, hkrati pa je fantazma tista, ki tako rekoč daje koordinate našemu želenju, ki konstruira okvir, znotraj katerega sploh lahko nekaj želimo. V tej vmesnosti je paradoks fantazme: je okvir, ki koordinira naše želenje, hkrati pa je obramba pred »Che vuoi?«, pred željo Drugega, ekran, ki zastira zev želje Drugega. Na ta način bi lahko paradoks zaostri do kraja, do tautologičnosti, in rekli, da je sama želja obramba pred željo: želja, strukturirana skozi fantazmo, je obramba pred

željo Drugega, pred to »čisto«, trans-fantazmatsko željo (željo smrti v čistem stanju). Jasnó je torej, zakaj se vodilo psihoanalitične etike, kot ga izpostavi Lacan (»ne popusti glede svoje želje«), ujema z definicijo konca psihoanalitičnega procesa (»prekoračitev fantazme«): želja, glede katere ne smemo popustiti, ni želja, oprta na fantazmo, marveč želja Drugega onstran fantazme. »Ne popustiti glede svoje želje« pomeni prav radikalno odpovedati se vsemu bogastvu želja, oprtih na fantazmatske scenarije. To željo Drugega utelesi v psihoanalitičnem procesu analitikova želja: analizad se ji najprej skuša izmikatí tako, da se — skozi transfer — ponuja analitiku kot objekt ljubezni, iz transferja pa izstopi, ko jo sprejme v njeni brezdanjosti. (Podvojitev, homologno paradoksu, da je želja obramba pred željo, prinaša tudi Lacanova teza, da je vzrok zmerom vzrok nečesa, kar šepa-spodleti /cloche/: lahko bi rekli, da je vzročnost — običajna linearna veriga vzrokov — obramba pred vzrokom, in vzrok, za katerega gre psihoanalizi, nastopi prav tam, ko običajna vzročnost zašepa, odpove. Ko npr. pride do spodrsjlaja, ko se nam zareče, ko rečemo nekaj drugega kot to, kar smo hoteli reči, ko torej odpove veriga vzročnosti, ki obvladuje naše »normalno« govorjenje, tedaj se zastavi vprašanje vzroka — »zakaj je do tega prišlo?«.)

S tega vidika postane kajpada razumljivo, zakaj je Lacan razvil svoj graf želje prav skozi tolmačenje Shakespearovega *Hamleta*: mar ni *Hamlet* v zadnji instanci prav drama *spodletele interpelacije*? Na začetku imamo interpelacijo: duh kralja-očeta interpelira Hamleta-individua v subjekta, s tem ko se Hamlet prepozna v naloženi mu nalogi (maščevati umor očeta); toda očetov duh enigmatično doda k temu pozivu »pri tem pa ohrani spoštovanje do matere, ne maščuj se tudi nji!«. In tisto, kar Hamletu preprečuje, da bi »prešel k dejanju« in opravil naloženo mu maščevanje, je prav soočenje s »Che vuoi?« želje drugega: kot razvije Lacan, je ključen prizor celotne drame dolg Hamletov pogovor z materjo, kjer se Hamleta poloti dvom glede želje njegove matere — kaj pravzaprav v resnici hoče njegova mati? kaj će mati v resnici *uživa* v umazanem, krvoskrunskem razmerju s stricem? Tisto, kar Hamleta blokira, torej ni neodločenost glede *lastne* želje, glede tega, kaj on sam »pravzaprav hoče«, marveč neodločenost, dvom glede *želje drugega*, soočenje z nekim »Che vuoi?«, ki nakazuje brezno grozljivega, gnusnega uživanja. Če je Ime-Očeta tisto, ki nastopa kot instanca interpelacije oziroma simbolne identifikacije, pa je potemtakem materina želja tista, ki s svojim brezdanjim »Che vuoi?« zaznamuje mejo, ob kateri interpelacija nujno spodleti.

S tem pa smo že prišli do četrte, zadnje, popolne oblike grafa želje, saj je tisto, kar se v tej zadnji obliki doda, prav neki novi vektor užitka (jouissance), ki se križa s simbolno strukturacijo želje (glej popolni graf na str. 56).

Popolni graf želje nam tako razpade na dve nadstropji, ki bi ju lahko označili kot nadstropje pomena in nadstropje užitka. Problem prvega (spodnjega) nadstropja je, kako se skozi križanje označevalne verige in neke mitične intence (označene z delta) porodi učinek pomena z vso svojo notranjo razčlenjenostjo: retroaktivni učinek pomena, kolikor je funkcija velikega Drugega, t. j. pogojen z mestom Drugega, označevalne baterije — $s(A)$ —; na tem sloveča imaginarna — $i(a)$ — in simbolna — $I(A)$ — identifikacija subjekta. Problem drugega (zgornjega) nadstropja pa je, kaj se zgodi, ko v samo polje označevalca, velikega Drugega, trči predsimbolni (realni) tok užitka, t. j. kaj se zgodi, ko je predsimbolna »substancia«, telo kot utelešeno uživanje, ujeto v mrežo označevalca. Splošni rezultat je jasen: uživanje, ki gre skozi mrežo-



sito označevalca, je podvrženo *kastraciji*, užitek je iz telesa »evakuirán«, telo »preživi« kot razkosano, omrtvičeno. Drugače povedano, red označevalca (velikega Drugega) in red uživanja (Stvari kot njegovega utelešenja) sta si radikalno heterogena, konsistentna usklajenost med njima ni možna. Od tod je razumljivo, zakaj najdemo na levi strani, na prvi točki preseka med uživanjem in označevalcem, $S(\Delta)$, t. j. označevalec manka v Drugem, označevalec nekonsistentnosti Drugega: čim uživanje vdre v polje označevalca, naredi to polje nekonsistentno, luknjičavo — uživanje je tisto, česar se ne da simbolizirati, v polju označevalca ga lahko detektiramo skozi luknje in nekonsistentnosti, zato je edini možni označevalec uživanja označevalec manka v Drugem, označevalec nekonsistentnega Drugega. In kaj naj bi pomenil obrazec nagona $(S \diamond D)$ na drugi, desni strani križišča med užitkom in označevalcem? Rekli smo že, da označevalec razkosa telo, iz telesa »evakuirá« užitek; vendar se (kot poudarja J.-A. Miller) to »evakuiranje« ne izteče do kraja — sredi puščave simbolnega Drugega ostajajo otoki uživanja, tako imenovane »erogene zone«, fragmenti, še vedno prežeti z uživanjem, in prav na te fragmente se veže, okoli njih pulzira freudovski nagon (pulzija). Te erogene zone so označene z D (demande: simbolna zahteva), zato ker ni na njih nič »naravnega«: kateri del telesa bo preživel »evakuacijo užitka«, ni določeno s fiziologijo, marveč z načinom simbolnega razkosanja (najlepše to potrjujejo tisti histerični simptomi, v katerih se erotizirajo deli telesa, iz katerih se v »normalnem« stanju užitek evakuira, npr. vrat, roka, nos ...).

Nemara bi lahko tvegali in — v luči zadnjih Lacanovih spisov — retroaktivno brali $\$ \diamond D$ kot obrazec *sintoma*: partikularne označevalne tvorbe (D), ki je neposredno prežeta z uživanjem, paradoksnega spoja uživanja z neko označevalno konstelacijo. Zgornje nadstropje, zgornji kvadrat bi potemtakem lahko brali takole: namesto imaginarne identifikacije (t. j. razmerja imaginarnega jaza — *m* — z njegovo podobo, z idealnim jazom — *i* (*a*) —) imamo tu željo (*d*), oprto na fantazmo ($\$ \diamond a$); funkcija fantazme je, da maši praznino v Drugem, da maskira njegovo nekonsistentnost (npr. imaginarni konstrukt, scenarij, ki s svojo fascinantno prezenco maskira nemožnost spolnega razmerja); in kaj se zgodi z željo potem, ko prekoračimo fantazmo? Lacanov odgovor na zadnjih straneh *Seminarna XI* je prav nagon (pulzija): »onstran želje« ni nobeno hrepenenje ali kakšna podobna sublimna prikazen, marveč nagon, njegovo pulziranje okoli sintoma — zato je korelativna prekoračitvi fantazme identifikacija s simptomom kot »sintomom«.

Celotno zgornje (drugo) nadstropje grafa bi lahko tako brali kot zaris razsežnosti »onstran identifikacije«: nemogoča »kvadratura kroga« simbolne in/ali imaginarne identifikacije se nikoli ne izide, zmerom je neki preostanek, ki vpeleje razsežnost želje in naredi Drugega (polje Simbolnega) nekonsistentnega — fantazma pa je v svoji temeljni razsežnosti prav poskus, maskirati to nekonsistentnost, zakriti manko, luknjo v Drugem. In od tod se lahko lotimo problematike ideologije: osnovna slabost dosedanjih (post)strukturalističnih pristopov k ideologiji, praviloma izhajajočih iz Althusserjeve teorije ideološke interpelacije, je bila, da so se bolj ali manj eksplicitno omejili na spodnji kvadrat, na spodnje nadstropje Lacanovega grafa želje, t. j. da so učinkovitost ideologije skušali artikulirati skozi mehanizme imaginarne in simbolne identifikacije; področje uživanja onstran identifikacije je ostalo netematizirano ali pa omejeno na »zasebno«, »pred-politično«, »pred-ideološko« sfero, ki ne zadeva družbeno-simbolne ideološke vezi. Tu bi bilo treba po našem mnenju odločilno dopolniti model delovanja ideologije, ki ga predlagata Laclau in Mouffe. Njun koncept artikulacije in hegemonije se giblje na spodnjem nadstropju grafa želje, na ravni procesa, v katerem točka prešitja fiksira pomen predhodnih »lebdečih označevalcev«, tako konstruirano ideološko polje pa nato nudi subjektu oporo za njegove imaginarne in simbolne identifikacije. Na tej ravni bi lahko zastavek ideološko-političnega boja opredelili prav kot prešitje: kateremu diskurzu bo uspelo artikulirati dane elemente v svojo verigo ekvivalenc? Danes npr. poteka boj med demokrasko-egalitarkistiko in neokonservativno interpelacijo, katerega zastavek je liberalna dediščina — vsaka jo skuša vključiti v svoje polje, teza neokonzervativcev je, da pretirana egalitarna demokracija ogroža liberalizem, t. j. da je treba pretrgati popkovino, ki veže liberalizem in demokratizem, in obratno.

Tisto, kar uhaja interpelaciji, pa ni nekakšna ireduktibilna razpršenost, pluralnost označevalnega procesa, dejstvo, da metonimično drsenje pomena zmerom znova subvertira vsako fiksiranje skozi prešitje — kot bi se temu reklo v post-strukturalistični perspektivi —, marveč razsežnost, ki jo Lacan nakaže z drugim nadstropjem grafa želje, razsežnost manka v Drugem, uživanja in fantazme. Lahko bi rekli, da je fantazma način, kako neka interpelacija vnaprej vključi svoj lastni neuspeh.

Zato delovanja ideoloških mehanizmov, načina, kako ti mehanizmi »zgrabijo« subjekte, ni mogoče razložiti brez upoštevanja ravni fantazme in uživanja. Kaj pomeni dejstvo, da »Družba ne obstoji« (Laclau/Mouffe), drugega kot to, da

je polje Družbenega zmerom nekonsistentno, strukturirano okoli neke konstitutivne nemožnosti, kaj torej pomeni drugega kot to, da identifikacija, ki bi nam podelila fiksno simbolno identiteto, v zadnji instanci zmerom spodleti? In vloga, zastavek ideološke fantazme je natanko v tem, da maskira to nemožnost, dejstvo, da »Družba ne obstoji«. Vzemimo, kot že tolikokrat doslej, antisemitizem kot ideologijo par excellence: meri se na konsistenten, jasno strukturiran družbeno-simbolni univerzum, kjer ima »vsak svoje mesto«, t. j. na korporativno vizijo družbe-organizma; to oblikovanje sklenjene družbene identite zmerom spodleti, družba se izkaže za antagonistično, nekonsistentno, in ideološki odgovor, ki maskira to nekonsistentnost, je prav fantazmatski lik Juda, »judovske zarote«.

Alain Badiou

ALI JE MOŽNO MISLITI POLITIČNO?*

DRUGI DEL: REKOMPOZICIJA

I. Dogodek. Empirični potek

Paradoks podjetja, h kateremu nas spodbuja umik političnega, se glasi: ker se določitev bistva političnega ne more opreti ne na strukturo (nekonstistentnost množic, raz-veza) ne na smisel (Zgodovina ni vsa), se lahko opira le na dogodek. Dogodkovni »obstaja« /il y a/, vzet v njegovi naključnosti, je tisti kraj, kjer je treba orisati bistvo političnega. Trdnost določanja bistva se opira na negotovost tega, kar se dogaja.

A dogodek ne sodi v red realnosti. Mišljenje se tu usmerja k ločevanju med dogodkom in tem, s čimer se ponavadi zamenjuje in kar lahko imenujemo dejstvo. Sedanji padec politične refleksije na žurnalistično nebistvenost izvira v prvi vrsti iz zamenjevanja dogodka in dejstva.

Dandanes je najbolj pomembno to, da od določitve bistva političnega ločimo »politično« faktičnost, predvsem pa številčno obravnavo, ki je z njo povezana. Politično bo mogoče misliti le, ko bo osvobojeno tiranije števila, tako števila volilcev kakor števila demonstrantov ali stavkajočih.

Že od začetka smo lahko prepričani, da je dandanes v obtoku zelo malo, skoraj nič političnega in da je to na robu svojega obstoja še zlasti takrat, kadar se ponša s svojim številom.

To, kar se ponavadi predstavlja kot politična refleksija, je — značilno — volilni komentar. Toda ne komentar ne volitve ne peljejo do bistva političnega.

Komentar je mrmranje nemoči, ki je značilna za neaktivno demokracijo, se pravi, za žurnalizem. Volitve so seveda dejstvo, realnost, in so lahko v tem oziru prav pomembno dejstvo. Kljub temu pa, nasploh gledano, niso ne dogodek ne realno. Če pa to so, tedaj to ni, če smemo tako reči, odvisno od njih. Razmerje volilne realnosti do političnega realnega je treba ugotoviti na točki nemožnega, kjer se volilnemu izračunu ne posreči naštetati tistega, kar mu vendarle daje konsistentnost.

Vzemimo primer: jasno je, da je bil v vseh nedavnih francoskih volitvah zelo pomemben subjektivni zastavek povezan z množično prisotnostjo delav-

* Objavljamo prevod drugega dela (str. 67–115) knjige Alaina Badioua *Peut-on penser la politique?*, Seuil, Paris 1985. Gre za besedilo, ki je nastalo iz dveh predavanj, ki ju je imel A. Badiou januarja 1983 in junija 1984 v okviru Centre d'étude philosophique du politique, ki sta ga na ENS vodila Jean-Luc Nancy in Philippe Lacou-Labarthe.

cev-priseljencev v mestih.¹ Vendar pa točke, kjer se reprezentacija dotakne tega realnega, ni mogoče razbrati iz te reprezentacije. Zlasti trditev o »naraščanju rasizma«, ki ji daje pomen število glasov za desnico ali skrajno desnico, nima nikakršnega realnega političnega pomena. Dokaz za to je, da lahko ta trditev, tako kot vse trditve o naraščanju česarkoli, zgolj prestraši. Strah pa ni politično čustvo. Je občutenje komentarja.

Da bi razumeli, kaj volilno število v našem primeru izključuje, je bolje, da se opremo na dogodek in ne na dejstvo.

Dogodek je tisto, kar dejstvom manjka in od koder je mogoče tem dejstvom pripisati resnico.

Ali poznamo takšen dogodek? Ali lahko politično napoči kot resnica glede na »politično« faktičnost? Kot začasno hipotezo bomo postavili, da so »dejstva« tovarne Talbot² stkala dogodek, volitve pa organizirajo njegovo pozabo.

Seveda, kar se je zgodilo v tovarni v Poissyju na začetku l. 1984, je danes kot dejstvo več kot pozabljeno. V dejstveni kronologiji, ki jo tke parlamentarna ali sindikalna pripoved, to ni odločilen datum. Je pa to eden izmed vidikov ločevanja med dogodkom in dejstvom, k čemur sodi tudi to, da nista enako pomembna. Povsem mogoče je — kot sem to že dejal za Poljsko — da je dogodek iz eksplicitnega spomina odsoten, medtem ko zvesta neskončnost njegovih učinkov nevidno in vztrajno spravlja v obtok resnico.

Naloga političnega je tudi, da na novo punktuiramo kroniko. V njej postavlja druge poudarke, izolira druge sekvence.

Pokazal bom, v katerem pomenu je to, kar se je zgodilo v tej tovarni, periodiziralo politični čas.

Talbot na videz ni drugega kot nacionalna »politična« dejstva, pomanjšana na lokalno raven. Kaj v resnici vidimo? Tri značilne elemente prevladajočih danosti.

Prvi element je vladna politika industrijske preobrazbe: ta politika nezipodbitno zanika vse tisto, okrog česar je socialistična stranka zbrala leta 1981 svoje privržence. Propaganda je v tem obdobju zaničevala krizo kapitala in razglašala prepričanje, da bo premagala brezposelnost z oživitvijo potrošnje. Kot je to sporočala s plakatov spokojna vasica s kadečimi se dimniki, bi se bilo mogoče lotiti krize v prijetnosti poletnega večera, v dostojanstveni republikanski kulturi in na zadovoljstvo vseh.

Talbot kristalizira v eni točki, odvisno od prepričanja, bodisi laž te obljube bodisi popolno zmotnost tega pojmovanja. Vlada se je znašla med dvema nemožnima konsenzoma, prvi je zadeval njeno lastno obljubo, drugi pa brutalnost kapitala, za katero so, kot sodi zdrava ljudska pamet, Thatcher, Reagan ali Chirac bolj usposobljeni, pa čeprav le zato, ker je ustrežnejša njihova zgodovinska ideologija.

Drugi element situacije v Talbotu je nesposobnost CGT, da obvlada delavski položaj, brž ko ta položaj popolnoma opredeljuje preobrazba in ko vsebuje neki minimum samokonstitucije, sposobnosti za neodvisen govor delavcev-pri-

¹ »Problem priseljencev«, kakor ga imenujejo (a že ta označevalec je reakcionaren), je imel zelo veliko vlogo v občinskih volitvah l. 1982, delnih volitvah v Dreuxu, v volitvah za Evropski parlament l. 1984 (uspeh liste Front national).

² Dejstva v Talbotu se umešajo v čas od novembra 1983 do februarja 1984. Uprava je predlagala načrt odpuščanj z dela za skoraj 3000 delavcev. Stavka, zavzete hale B. Mobilizacija vodstva in »sindikata« CSL. Pretepi. B 3 napadejo tisti, ki jih je tisk sramežljivo imenoval »ne-stavkajoči«. Kričijo »Arabuni domov«. CGT je (tako kot vlada) načrt odobrila. Zavzetje je obsodil kot »avanturistično«. Ni se mešal v nič. CFDT, ki se je pridružil pozivu CRS, je podpiral izpraznitve hale, kar se je na koncu tudi zgodilo. Objektivnost je, kot vidimo, preprosta. Bistven je subjektivni prelom.

seljencev. Pokazalo se je, da sta bila CGT in PCF ujeta med pristajanjem na odpuščanja in izgon priseljencev na eni strani, kar ju je odpravilo kot sindikalna posrednika, in islamsko demagogijo na drugi, ki ju je odpravila kot nosilca produkcijskega šovinizma in organizatorja poštenih, kvalificiranih Francozov iz tovarn.

Tretji element je sposobnost skupin CSL, da z geslom »Arabuni domov« organizirajo proti stavkajočim precejšnje število francoskih mezdnih delavcev, in s tem sprožijo pravo državljansko in nacionalno vojno v tovarniških prostorih.

A te tri elemente je mogoče neposredno razbrati iz številčne volilne makrosituacije. Majhno število praktičnih akterjev (2000 ali 3000) je tu metonimija za milijone volilcev.

Prvi element bomo brali takole: nekonsistentnost socialistične stranke, ki ne prinaša kakega neodvisnega političnega projekta in ki, kot kaže, očitno krmari med svojim kulturnim emancipacijskim nastopom in svojo državno funkcijo, da streže nujnostim kapitala. Zato temu ustrezen padec od 30 % na 20 % na volitvah.

Drugi element bomo brali takole: zgodovinski zaton PCF, ki v nasprotju z italijansko partijo ni nikoli v zadnjih tridesetih letih mogla ali znala doseči, da bi bila nepogrešljiva za povezovanje državnega in nacionalnega, tako kot ni mogla ali znala usmerjati valovanja javnega mnenja ali nadzorovati objektivne in subjektivne spremembe delovnega ljudstva v tovarnah. Oklepala se je predstave o »delavskem gibanju«, ki ga je konkretna zgodovina povsod spremenila v fikcijo. Zato sestop v pekel volilnega odstotka majhne skupinice.

Tretji element bomo brali takole: krepitev moči skrajne desnice — bolj petainovske kot nacistične — ki je zapolnjevala luknjičavo identiteto, ki so jo v zavesti množice ljudi povzročile kriza, provincializacija Francije v svetovnem merilu in množična navzočnost delavcev-priseljencev. Zato je dobil Le Pain 11 %, ki se opirajo na abstraktni govor o socialni zadovoljivosti Istega, najprej Francozov, Francozi so francoski, na nekakšno kavarniško tautologijo, v kateri so Arabci *no man's land*.

Kljub temu pa je treba poudariti, da je mogoče dogodkovnost dogodka politično interpretirati samo tam, kjer odpove izomorfizem med dogodkom in realnostjo.

Spregovorimo najprej o tihi subjektivni zmagi. V Talbotu so skupine CSL zmagale. Premagale niso delavcev, ampak vlado levice. Brž ko je ta namreč nauk tega dogodka razumela kot politiko »vračanja priseljencev«, je takoj potrdila sam temelj reaktivne postavke. In sicer, da priseljenci ne morejo biti več zastopani v družbi in tovarni, v svoji notranjosti — se pravi, kot delavci, ki so tu že dvajset let — ampak v svoji nacionalni zunanosti. Politika vračanja priseljencev se, če jo obravnavamo kot miselni dispozitiv in manj kot subvencijsko prakso, ujema s pojmovanjem skrajne desnice. Parameter formalne nacionalnosti naj bi popolnoma prevladal nad vsakim drugim, zlasti nad delavsko realnostjo, in to vse do tovarne.

Gesli »Arabuni domov« in »priseljenci naj se vrnejo, za njihov odhod plačam x milijonov« se nedvomno razlikujeta po intonaciji, glede na politično načelo pa ni med njima nobene razlike. Oba stavka se enako sklicujeta na reaktivno subjektivnost. Skrajna desnica je torej v Talbotu subjektivno premagala vlado. Toda te zmagovite anticipacije v volitvah ni mogoče razbrati, saj komentar kot nekaj samoumevnega zoperstavlja rasizem desnice in proti-

rasizem leveice, ki na ta način nabirata točke druga na račun druge. V resnici pa razmerje, ki se je v primeru Talbot vzpostavilo med akcijo skrajne desnice in vnovičnem razvitju politike leveice glede na priseljene delavce, ni bilo razmerje frontalne opozicije, ampak razmerje komunikacijske prepletenosti. Prepletenosti, zaradi katerega kroži med izjavami, umeščenimi v formalno ločene ali nasprotujoče si točke, neka temeljna istovetnost. Volilno preštevanje onemogoča uvideti to prepletenost, čeprav se v njem utrjuje, saj je skrajna desnica očitno pridobila parlamentarno verodostojnost, brž ko njenega diskurza ne razumemo več kot ekstremističen ali neznačilen, brž ko ta diskurz, čeprav nepoznan, nenehno kroži, če smemo tako reči.

Točka, od koder je mogoče premagati to sprepletenost, ni tako jasna, kakor se morda zdi. Formalne protirasistične izjave so tu popolnoma neučinkovite. Treba je še enkrat temeljito pregledati dejstva, kjer moramo konstituirati dogodek.

Ključna izjava delavskega odpora v zasedeni tovarni Talbot je bila: »Hodemo svoje pravice.« Jasno je, da ta izjava o pravicah — poudarjam, o pravicah odpuščenega, priseljenega delavca — kot taka ne odmeva nikjer v volilnem številu. Pa vendar je to četrti člen situacije v Talbotu, presežni člen, ki je edini zmožen preoblikovati situacijo tako, da lahko iz nje nastane dogodek.

Nekateri danes trdijo, da je izjava priseljenih delavcev izključena iz parlamentarnega polja že zato, ker ti delavci nimajo volilne pravice.

To je točka, na kateri se politična misel, ki ji zapoveduje število, odpove svojemu imperativu.

Sam sem odločen borec za volilno pravico priseljencev. Za to se zavzemam že dvanajst let, od prvih gladovnih stavk delavcev brez dokumentov leta 1972, in to tako z dejanji kakor tudi s propagando.

Vendar si nikakor ne domišljam, da bi lahko reprezentacija in število opredelili na ravni političnega dogodka, o katerem govorim.

Prav nasprotno, menim, da izjave delavcev iz Talbota, ki so jo vseskozi zagovarjali, da te izjave, ki vendarle meri na pravico, v bistvu ni mogoče reprezentirati. In prav v tej nezmožnosti reprezentiranja je politično te izjave.

Povejmo to drugače. Podoba politike, kakršno uvajata tako zahodno parlamentarno predstavništvo kakor despotski birokratizem Vzhoda, je programski izraz sil. Izvira pa iz tega, da se interesi ali ideali skupin projicirajo v sestavo vlade z uresničevanjem programov in planov. Programov in planov, ki so — tako na Zahodu kakor na Vzhodu — po svoji naravi predvsem ekonomski. Le da si lasti despotska birokracija zmožnost, da se prikaže kot edini nosilec nacionalnega programa, če smemo tako reči, ene same usmeritve, in to pod plaščem dekorativne in abstraktne legitimnosti delavske diktature. Gre za nekakšno laično religijo, kjer kult zmaguje nad vero, tako kot v Rimskem cesarstvu. Parlamentarizem pa ustvari videz konflikta med programi na priznanih tleh konvergence nujnosti. V obeh primerih je referenca politične zavesti to, kar je delegirano na ogrodje sistema stavkov, ki jih je mogoče prakticirati na državni način.

V delavski izjavi o pravicah pa gre za popolnoma drugačen zakon politične zavesti, saj se konstituirava ravno s tem, da nima nikakršne programske ali računovodsko definirane podobe. Pravice, za katere gre, ne obstajajo, kakor so to v zboru ponavljali vlada in sindikati. Sicer pa maroški delavci, ko razglašajo to pravico, hkrati tudi na ravni dejstev zatrjujejo, da oni, delavci, ki delajo v Franciji že dvajset let, sploh nimajo nobenih pravic.

Zavest tu vpelje dogodek, v katerem se izreka pravica brez pravice, se pravi, če povzamem Marxov in Loyatardov izraz, absolutna krivica, krivica kot taka,³ katere žrtev so ti ljudje.

Te krivice ni mogoče reprezentirati in noben program ne more nositi namočenosti zanjo. Politično se začenja, kadar ne gre za to, da bi reprezentirali žrtve, projekt, kjer je stari marksistični nauk ostal ujetnik ekspresivne sheme, ampak za zvestobo dogodkom, v katerih se izrekajo žrtve. Ta zvestoba se opira edinole na odločitev. In ta odločitev, ki nič nikomur ne obljublja, se sama spet opira zgolj na hipotezo. Gre za hipotezo o političnosti ne-gospodstva, ki jo je utemeljil Marx, danes pa jo je treba utemeljiti na novo.

S tega gledišča ima politični angažma enako reflektirajočo univerzalnost kot sodba okusa za Kanta. Politični angažma ne more prestatu nikakršnega preizkusa, prav tako tudi ni učinek imperativa. Ni ga mogoče ne izpeljati ne prepisati. Angažma je aksiomatičen.

II. Definicije in aksiomi

Gre nam za to, da izpostavimo ne-programsko bistvo političnega in da mislimo to, kar imenujem intervencijsko zvestobo.

Za trenutek bom privzel Spinozov način razlage.

Predpolitična situacija imenujem sklop dejstev in izjav, v katerem so kolektivno vključene delavske in ljudske posebnosti in v katerem je mogoče obmejiti neuspeh reda Enega. Torej neki ireduktibilen »obstajata Dva«. Ali tudi: točka, ki je ni mogoče reprezentirati. Ali tudi: prazna množica.

Struktura situacije imenujem obstoječi mehanizem nekega štetja-za-eno, ki opredeljuje situacijo kot *to* situacijo v sferi tega, kar je mogoče reprezentirati.

Dogodek imenujem to, da opredelitev v redu Enega dopušča neki preostanek, torej disfunkcionalnost tega reda. Dogodek ni dan, saj je red Enega zakon sleherne danosti. Dogodek je tako produkt interpretacije.

Intervencija so presežne izjave in dejstva, na podlagi katerih deluje interpretacija, ki sprošča dogodek, se pravi, »obstajata Dva«, razcep.

Politično imenujem to, kar vzpostavlja v redu interpretacije konsistentnost dogodka in ga širi čez predpolitično situacijo. To razširjanje ni nikoli ponovitev. Je učinek subjekta, konsistentnost.

Zvestoba imenujem politično organizacijo, se pravi, kolektivni produkt dogodkovne konsistentnosti onstran njegovega neposrednega področja.

Talbot je predpolitična situacija, kolikor je tu opredelitev situacije kot sindikalne stavke proti odpuščanju obsojena na neuspeh. Izjave priseljenih delavcev o njihovih pravicah v to opredelitev ni mogoče vključiti in vanjo tudi ni bila vključena. Parametri, kakršni so akcija CSL in pretepi, inertnost CGT, odhod CFDT, prihod CRS, vladna bilanca, izražena v politiki vračanja, vse to tvori koherentno množico, ki jo legitimira globalna situacija in ki jo lahko predstavimo kot Eno. V teh parametrih se udejanja tisti šteti-za-enea, struktura. Priseljeni delavci kot dejanska zavest so prazna množica tega Enega. Torej jih v njem, strogo vzeto, ni mogoče najti.

³ Predstava o »krivici kot taki«³, ki so jo skovali delavci, je predstavljena v Marxovi »Kritiki Heglove pravne filozofije«. »Krivica«³ je osrednji koncept zadnje knjige J.-F. Loyarda *Le différend* (Ed. de Minuit, 1984).

Praznina je vselej ta točka, ki je prišita na realno, od koder se polnost reprezentacije pokaže preprosto kot eden izmed izrazov za Dvoje.

Dogodek je tu izjava o pravicah brez pravic. Proizvede ga interpretacija neustreznih programskih oblik, v katerih deluje. Kazalec za neustreznost teh oblik je ohlapno mnoštvo. Eni pravijo: rabimo dvajset milijonov, drugi: povračilo stroškov za socialne dajatve, tretji spet: enomesečna plača na leto službe itn. Interpretacija proizvede dogodek, ki je v tem, da je bilo v predpolitični situaciji izjavljeno, da delavcev ni mogoče obravnavati kot obrabljeno blago. Ta nemožnost je v danih razmerah prav realnost sama, torej možnost. Možnost nemožnega je temelj političnega. Na vso moč se upira vsemu, kar nas danes učijo, to pa je, da je politika upravljanje z nujnim. Politično se začinja z isto gesto, s katero je Rousseau pokazal temelj neenakosti: pustiti ob strani vsa dejstva.

Ob strani je torej treba pustiti vsa dejstva, da bi lahko nastopil dogodek.

Intervencija daje konsistentnost dogodku, ki ga interpretira, vtem ko razglašča dogodkovno izjavo za izjavo reflektirajoče sodbe. S tem ustvari zvestobo. Organizacija je materialnost reflektirajoče sodbe.

III. Zavrnitev idealizma

V definiciji predpolitične situacije zahtevam, da je treba upoštevati »delavske in ljudske posamičnosti«. Ta določba je aksiomska, se pravi, splošna. S tem hočem reči, da zadeva bistvo situacij, ne pa takšne ali drugačne konkretne okoliščine, ki lahko vključuje mladino, intelektualce itn. Njena bistvena, se pravi strateška določitev je, da v resnici prepovedujem, da bi se lahko politika razvijala brez subjektivne vključitve delavcev, prebivalcev mest, priseljencev, kmetov itn.

S tem pa se izpostavljam nekemu odločilnemu ugovoru. Čemu sem, mi lahko porečete, razušil substancialno historizacijo marksizma (hočem reči: njegovo substancializiranje proletariata), in zakaj sem ga skušal približati hipotezi o političnem ne-gospodstvu, če pa znova *in extremis* uvajam empiričnega delavca? Prav dobro vidimo — tako boste nadaljevali — da predstavo o generični in emancipacijski delavski biti, skratka, predstavo proletariata, nadomeščam z neko hipotezo, ki je ni mogoče utemeljiti in je čisto subjektivna, tako da bi bilo bolje, če bi izprašal njene konsekvence, kot pa verificiral njene učinke. Na tak način da sem prekinil izrazno zvezo med družbenim in političnim. Junaško dejanje proletariata da sem odpravil v korist aksiomatike političnega procesa. Zakaj ne grem torej do konca? Zakaj ne ukinem v tej aksiomatiki tudi pogoja, da mora imeti situacija delavski ali ljudski parameter? Saj ne gre za drugega kot za situacijski fantom izgubljenega proletariata.

Ta ugovor nas takoj spomni na Heglov očitek Kantu: zakaj ohraniti »absurdno stvar na sebi«? Če Subjekt konstituira izkustvo, pojdimo do konca, se pravi, dojemimo Absolut sam kot Subjekt. Obstajati ne sme nikakršen nepredstavljeni svet zadaj.

In če je edini pogoj emancipacijskega političnega procesa, da je odprt na točki dogodka, potem to prav tako pomeni, da ni podvržen nikakršnemu predikativnemu pogoju glede na različne situacije. »Delavski« in »ljudski« sta sledi starega družbenega substancializma, ki je hotel izpeljati politiko iz razredne organiziranosti družbe.

Kant anticipira v *Kritiki čistega uma* tak ugovor v razdelku, ki ga je poimenoval »Zavrnitev idealizma«. Tu trdi, da lahko spoznanje deluje v prostoru predstave le, če je vselej nekaj predstavljeno. Drugače rečeno: bit kot bit mora ostati v zagati predstave, da bi predstava predstavljala. Odstranitev stvari na sebi pomeni v resnici razkroj subjektivne konstitucije izkustva, ne pa, kot je to menil Hegel, njene skrajne meje. Izkustvo je namreč Subjekt le, če je (topološko) povezano z nekim realnim, ki v njem manjka. Hegel meni, da je pri Kantu odkril nedoslednost, v resnici pa je on tisti, ki je nedosleden glede na kantovski nauk o Subjektu.

Tu bi rad zavrnil absolutni politični idealizem, kolikor bi se utegnil opirati na »maksimalno« interpretacijo moje aksiomatike in ki bi bil v tem, da vztrajamo pri intervenciji, ne da bi kdaj imenovali opredelitev (delavsko ali ljudsko) dogodkovnega mesta, kjer deluje intervencija kot presežek.

Tako kot Kant tudi jaz razmišljam, sklepam na podlagi absurda. Če bi v resnici lahko neposredno trdili, da morajo biti predpolitične situacije delavske, bi res obnovili delavski politični privilegij in s tem substancialistično predpostavko, ki jo naše dejanje nove utemeljitve odpravlja. Če ni proletariata kot političnega subjekta, ki bi ga lahko opredelili glede na vrsto njegove družbene biti, tudi ne moremo upati, da bomo lahko na podlagi nekega konstruktivnega argumenta trdili, da so eminentno politične situacije delavske. Naša edina možnost je, da utemeljimo, da ni mogoče (strateško) ne obravnavati delavske in ljudske opredelitve situacij.

Teorem. Politična intervencija v zdajšnjih razmerah, se pravi, moderno politično, se ne more strateško izogniti zvestobi dogodkom, katerih mesto je delavsko ali ljudsko.

Vzemimo, da bi se temu lahko izognila. Ker je naša aksiomska hipoteza o emancipacijskem političnem, torej o nedržavnem subjektivnem političnem, ki ne meri na gospostvo, izhaja iz nje, da se lahko ta politika razvija, ne da bi v svoje neposredno polje kdaj vključila kraje, kjer materialno obstaja množica (ne glede na njeno število) vladanih — v sodobnih razmerah — pa naj gre za tovarne, predmestja, bivališča priseljencev ali za urade za prekvalifikacijo. Zlasti pri tovarnah bi šlo za radikalno izvzetje, saj lahko brez težav rečemo, da so tovarne ločene od civilne družbe in blažilnih zakonov, ki tu urejajo družbena razmerja.

Po tej predpostavki bi za same vladane politika ne-gospostva obstajala le v obliki reprezentacije, ker jih noben dogodek, ki odpira možnost intervencij, ne bi vključeval v svoje mesto. Delavske in ljudske izjave pa bi še toliko manj bile snov za politično intervencijo.

Natančneje: vladani, ki so strateško razsrediščeni glede na atom političnega (intervencija na podlagi dogodka), bi lahko formulirali svoj interes za to politično le na ravni programa, se pravi, da bi se lahko nanj navezovali le zato, ker ga je mogoče reprezentirati kot egalitarno politično ali kot politično ne-gospostva.

Toda bistvo političnega je v tem, da izključuje reprezentacijo in da se nikdar ne upodablja kot zavestni program. Njegovo bistvo je v celoti v zvestobi dogodku, kakršen se materializira v mreži intervencij.

Zato ni mogoče, da politično ne bi upoštevalo delavske in ljudske narave situacij. Če bi se temu izogibalo, bi bilo nedosledno glede na svoj lastni začetni aksiom.

Obrobje. Militantna podoba politike zahteva s samim svojim konceptom, da je v velikih krajih, tovarnah, mestih itn. navzoč delavski in ljudski dogodek brez posredovanja (zlasti brez parlamentarnega ali sindikalnega posredovanja). Zanimivo je, da ta zahteva ni navezana na predpostavko »delavskega razreda« ali »ljudstva«, ampak, prav nasprotno, na izginotje sleherne predpostavke take vrste. In res, če obstaja »stranka delavskega razreda«, je s tem najprej dano tudi posredovanje in sploh niste prisiljeni, da bi brez posredovanja začinjali s političnim v tovarnah, mestih itn. Sicer pa, nihče ne zahteva od intelektualcev PCF, da se tega lotijo. Prav nasprotno, danes politika ne obstaja (to, kar kapitalizem v celoti potrjuje) ali pa zbira svoje akterje, se pravi, v zdajšnji situaciji večino intelektualcev, na konstitutivna mesta svojega dogodkovnega bistva. Neposredna militantna podoba je tako iztrgana iz njenega statusa izvrševanja ali zbiranja. Je imanentni koncept politične eksistence kot take. To neogibno izhaja iz neprogramskega bistva političnega. Kdorkoli tega ne počne, to ni.

IV. Genealogija dialektike

Dandanes radi govorijo o tem, da lahko vzpostavimo politično v misli le, če pretrgamo s spekulativno filozofijo, z dialektiko.

Seveda pa se moramo sporazumeti o tem, kaj je dialektika.⁴

Trdim, da so koncepti dogodka, strukture, intervencije in zvestobe prav koncepti dialektike, kolikor ta ni zreducirana na plehko predstavo o totalizaciji in delu negativnega, ki ne ustreza niti Heglu. Dialektičnost dialektike je natanko v tem, da ima svojo pojmovno zgodovino in da deli heglovski matrico vse do točke, kjer se potrdi, da je po svoji biti nauk o dogodku, ne pa vodena pustolovščina duha. Prej politično kot pa zgodovina.

Na točki, kjer uporabljamo dialektiko in jo očiščujemo, lahko obnovimo njeno genealogijo. Drugačni koncepti, drugačni predhodniki. Če hočemo pojasniti aksiomatiko, kjer se začena politično, je treba obravnavati — na primer — tiste, ki jim pravim štirje francoski dialektiki: Pascal, Rousseau, Mallarmé in Lacan.

Kakšen pomen ima to vprašanje? Precejšen, brž ko naj bi se vpisala nova utemeljitev vsega političnega v očiščeno politično obzorje. Očiščeno česa? Mehanicističnega ali scientističnega pristopa, ki je bil značilen za marksizem, kakor sta ga v Franciji vpeljala Lafargue in Guesde. Vsaka aktivna misel se mora realizirati nacionalno. Francoski marksizem se je videl kot dediča razsvetljenstva, protiklerikalnega boja, napredka znanosti. Njegov nasprotni pol je bila, naj je to priznaval ali ne, krščanska dialektika. Laiziral in provincializiral je revolucionarni ideal.

In vsi poskusi, da bi tej zreducirani podobi zastavili pot, so lahko francoskemu marksizmu vbrizgali le nekaj heglavske tragike. Ali pa so povzdigovali materialistično referenco (bolj Spinozo ali Lukrecija kakor Diderota ali Helevetija). Toda reprezentativno jedro marksizma, njegovo težišče se ni premaknilo: gre za znanstveno teorijo zgodovine, ki temelji na pozitivni teoriji produkcijskih razmerij in razredne organizacije družbe. Res je, da v ozadju te predstave najdemo nacionalne značilnosti delavskega gibanja: sindikalizem, logiko bojev, prednost programa.

⁴ Velik del moje knjige *Théorie du subject* je posvečen konceptu dialektike. Opore zanj so Hegel, antični materialisti in Mallarmé.

Smrt starega delavskega gibanja je treba izrabiti za to, da opravimo s starim marksizmom.

Sam predlagam neko drugačno zvezo, in to na način, pri katerem je treba skleniti neko eksistenčno obdobje političnega in začeti z drugim. Vsako rojstvo ima genealogijo.

Gre za to, kot to dandanes vemo, da končamo z reprezentativno predstavo političnega. Leninova kanonična izjava, da je družba razdeljena na razrede, razrede pa predstavljajo politične stranke, je zastarela. Po svojem bistvu je ta izjava homogena parlamentarni koncepciji. Tako v enem kakor v drugem primeru je namreč ključna točka reprezentacija družbenega v političnem. Politično v tem smislu, kot pove tudi Lenin, »koncentrira ekonomijo«. Reprezentacija in koncentracija sta izhodišči za razmislek o obstoju strank in za merjenje položaja političnega. V tej podobi se je marksizem izgubil.

Dialektično misel lahko najprej prepoznamo po tem, da se bojuje z reprezentacijo. Taka misel zasleduje v svojem polju nereprezentabilno točko, od koder se pokaže, da se dotikamo realnega.

Rousseau npr. radikalno prepoveduje politično reprezentacijo. Ljudstvo, absolutni temelj suverenosti, je ne more delegirati na nikogar, tudi na samega sebe ne — zato Rousseau tudi ni anarhist. Ljudstva, dojetega kot čista politična zmožnost, ni mogoče reprezentirati. Rousseau popolnoma zavrača parlamentarizem.

Po Mallarméju poezija ne more izražati ne pesnika ne sveta. Pesnik mora biti iz svojega dela odsoten, kot da bi se dogajalo brez njega. Kar pa zadeva svet, Mallarmé jasno pove, da tu ne bomo ničesar dodali. Pesem mora torej uresničevati proces, ki razkriva svoje lastno bistvo, ne da bi ga upodabljal. Tu vse manjka.

Pri Pascalu Boga v filozofiji ni mogoče predstaviti. Nič iz sveta ne pelje k njemu. Za Pascala svet nič bolj ne prehaja k Bogu kot zame družbeno ne prehaja k političnemu. Tako kot so družbene množice v politiki nekonsistentne, tako tudi za Pascala »dvojna neskončnost« Sveta ne meri na nikakršno celoto, od koder bi bilo mogoče sklepati o Bogu. Subjektivni odnos do Boga je v negotovosti stave (enako je treba staviti glede komunistične politike: nikoli je ne boste izpeljali iz *Kapitala*).

In končno, po Lacanu nič ne reprezentira Subjekta. Vztraja, da je želja sicer artikulirana (v označevalcu), pa vendar Subjekta ni mogoče artikulirati. To pove formula: »Označevalec reprezentira subjekt za drugi označevalec.« Toda ta formula naznačuje prav, da noben označevalec ne reprezentira subjekta, ki je prisiljen, da tava v vmesnosti jezikovne verige.

V vseh teh primerih — in v vsakem gre za mesto, kjer se vzpostavlja učinek subjekta, Bog, Ljudstvo, Pesem, Želja — je Zakon koncepta zakon nekega postopka nereprezentiranja. Tako tudi zame politično nikakor ne reprezentira proletariata, razreda ali Naroda. To, kar vzpostavi subjekt v političnem, se v njem ne more artikulirati, čeprav njegovo existenco potrjuje politični učinek sam.

Ne gre zato, da bi bilo mogoče reprezentirati nekaj, kar ne eksistira. Gre za to, kar omogoči, da stvar začne eksistirati in kar ni z ničemer reprezentirano, kar čisto preprosto reprezentira svojo existenco. Pascal sovraži misel (kartezijsko ali tomistično) o »dokazih za bivanje Boga«. Za Rousseauja ljudstvo na noben način ne eksistira pred Pogodbo, s katero se konstituira kot politična zmožnost. Ni pa si mogoče zamisliti nobenega »dokaza« za to Po-

godbo. Mallarmé bi rad pesem, ki se reflektira v sami sebi in ki je ni mogoče pojasniti z nikakršno zunanostjo. Za lacanovski subjekt ne moremo reči niti, da eksistira. Vse prej je realno tisto, ki ek-sistera. Tudi sam se nikakor ne zavzemam za dokaze o eksistenci proletariata. Dovolj je že, da tvegamo heterogeno politično brez jamstva za kakršnokoli dedukcijo.

Če obstaja točka nereprezentabilnega, se misel ne more ravnati po odrazu realnosti. Nujno mora narediti zarezo, da bi stekla eksplikacija, ki nima zunanjega referenta. Misel, ki ne reprezentira, proizvaja učinke tako, da pretrga verigo reprezentacij. Sleherna dialektična misel je torej najprej interpretacijazareza. Označuje simptom, od koder je treba formulirati (hipotetično) interpretacijo, ki zadeva učinke misli. Tako Marx, ki v *Manifestu* na podlagi dogodkov-simptomov, kakršni so delavski upori na začetku 19. stol., formulira hipotezo o proletarski politični zmožnosti — o političnem, ki ne bi bilo politika reprezentacije.

Dialektično misel je mogoče prepoznati po njeni interpretacijski metodi. Vselej se začinja tako, da odstranjuje reprezentacije. Lacanovska metoda, prevzeta od Freuda, je v tem, da zavrača zavestne predstave kot vodila za preiskavo subjekta, in da deluje prek ovinka, prek interpretacijske prekinitve, prek kontingentnih indicjev: lapsusa, sanj, besedne igre... Pascal začinja svojo pedagogijo s tem, da spodnese človekovo vrednotenje samega sebe. Nakaže njegov absolutni razcep: človek je popolna beda (neznansko majhen delček univerzuma, vkleščen med neskončno majhnim in neskončno velikim, oropan smisla) in veličina brez primere (misel, ki reflektira o lastni bedi). Na tej podlagi predlaga interpretacijska prekinitvev hipotezo odrešitve z milostjo, ki edino ustreza breznu razcepa. Mallarmé pa vpelje razdelitev v govorico. Na eni strani je njena komunikacijska funkcija, funkcija menjave, ki jo imenuje Mallarmé denarna, na drugi pa funkcija, ki se naznanja v sistemu pesmi in glede na katero formulira Mallarmé radikalno hipotezo: sposobnost govornice, da na ozadju nič razkrije bistvo stvari.

V vseh teh primerih navezuje pretrganje z reprezentacijami na generično hipotezo, da obstaja postopek, v katerem resnica kroži, ne da bi bila reprezentirana. To je hipoteza o zmožnosti za resnično: proletarska politična zmožnost (Marx), zmožnost ljudstva za suverenost (Rousseau), zmožnost za združujočo rešitev (Pascal), zmožnost absolutne Knjige (Mallarmé), zmožnost subjekta za resnico (Lacan). Ta hipoteza nato za nazaj vzpostavi, na samem kraju začetnega simptoma, na katerem naredi misel prelom (upor, pesem, svoboda, razcep v breznu, označevalčev pregrešek) subjekt, za katerega je ta zmožnost proces same eksistence: proletariat, množica, ljudstvo, kristjan, nezavedno.

Dialektična misel naredi torej *vrzel* v dispozitivu vednosti (reprezentancij) in to glede na simptomalno *oviro*, ki jo *interpretira* na ravni *hipoteze zmožnosti*, kjer se potrdi naknadnost *subjekta*.

To je popolna metoda, ki jo je mogoče najti — razen pri Marxu in Freudu, ki ji zagotavljata sodobno podobo — v Franciji le še pri Pascalu, Rousseauju, Mallarméju in Lacanu.

Pripomnimo še, da so vsi štirje izjemni mojstri jezika, da se uvrščajo med naše največje umetnike pisanja. V Franciji, kjer kopičenje filozofij nikoli ni imelo nemške gotovosti, edino umetnost omogoča držo neodločnosti, v kateri se subjekt artikulira na dogodek.

Dialektična misel, ki prelomi z redom reprezentacij, tako v resnici nima drugega jamstva glede realnega kakor svoje lastno izkustvo. Njena vrzel se opira le na neki poseben dogodek.

Dialektična misel se ne začinja s pravilom, ampak z izjemo. In novi teoretski zakon, ki artikulira to izjemo, obstaja z vidika eksistence subjekta le kot stava. Gre za dolgo stavo, za hipotetično eksplicacijo. Rousseau rade volje priznava, da ni nobenega dvoma, da nobena realna družba ne temelji na pogodbi, s katero se ljudstvo vzpostavlja kot subjektivna politična zmožnost. Mallarméjeva Knjiga ni bila napisana. Po Pascalu se ni mogoče odločiti za nobeno posebno rešitev, število izbranih je nedoločeno, nemara nič. In resnica subjekta je v suspenzu, saj je psihoanalitično zdravljenje upravičeno neskončno. Kar pa zadeva nas, vemo, koliko je vreden »realno eksistirajoči« socializem.

Toda ta neodločnost glede subjekta hipoteze je cena za to, da ga ni mogoče reprezentirati. Je v načelu resnice. Da bi jo razložili in da bi omogočili začetnemu dogodku, da odmeva, umetniška sredstva niso odveč, ne za religijo ne za poezijo, gotovo tudi za analitika ne, enako za Rousseaujevega Zakonodajalca. Tudi za politično ne, ki je nedvomno prej umetnost kakor znanost.

V. Formalizmi, 1 Prepovedano/Nemogoče

S pogumom, s katerim nas navdajajo takšni predniki, se vračam k formalnim razmišljanjem.

Tisti, ki začinja na novo, ima pravico do najpreprostejše abstrakcije.

Model, ki ga bom obdeloval, je še posebej mršav. Z njegovo pomočjo bom pokazal zagate konceptualizacije tega, kar je mogoče reprezentirati. Njegova namera je analogna tisti, ki jo je Loyatard pripisal korpusu anekdot v sofistiki in skepticizmu, ali pa Lacan svojim apologom, denimo, tistem o treh zapornikih: se pravi, pokazati težave biti, in to v redu, kjer presenetljiva zabavnost logike deluje tako, da drži na razdalji realnost.

Moj korpus je prevzet iz knjige Raymonda Smullyana, katere naslov je: *Poznate naslov te knjige?*⁵ — tako da se tistemu, ki sprašuje, kakšen je naslov te knjige, vrne v zrcalu: Poznate naslov te knjige? Kot lahko navsezadnje odgovorimo tistemu, ki nas sprašuje, kakšna je naša politika, da gre za vprašanje: Kaj je naša politika?

Vzemimo, da obstaja univerzum, v katerem sta samo dve propoziciji, od katerih je vsaka intuitivno dojeta ali kot resnična ali kot neresnična. Proizvajalci propozicij so v tem univerzumu prisiljeni, da se ravnajo po trdnih zakonih, ki jih delijo na dva razreda — tiste, ki lahko izrekajo le resnične propozicije in tiste, ki lahko izrekajo samo neresnične. Pozneje bomo dodali še razred tistih, ki lahko izrekajo tako resnične kakor neresnične propozicije, s čemer bomo prišli še sebe k začetnemu univerzumu.

S skrajnim spoštovanjem do hegemonie konstitucije zavesti države pri nas in kot spomin na mojo nekdanjo pripadnost, bom imenoval levica razred tistih, ki govorijo zmerom resnico, desnica pa bo razred sistematičnih lažnivcev. Po

⁵ Dunod, 1981 (cf. slov. prevod *Poznate naslov te knjige*, TZS, Ljubljana 1982). Raymond Smullyan je izredno inventiven logik, njegova »didaktika« pa lahko filozofiji veliko pojasni. V določenih pogledih prevzema in hkrati izpopolnjuje L. Carrollove prijeme za prikaz logike. Razen omenjene knjige lahko navedemo še njegovo *Theory of Formal Systems*, kjer bomo našli izredno stimulativen prikaz Gödelovega teorema o nepopolnosti formalizirane aritmetike prvega reda.

tem se ločimo od slavnega kretskega lažnivca, za katerega bomo seveda spet videli, da na prizorišču prestopa z desne na levo.

Opozorimo še, da velja propozicija za resnično ali neresnično edinole glede na kraj, kjer stoji njen proizvajalec, na desni ali na levi. Obstaja torej izvorna prepletanost med propozicijo in izjavljanjem, saj lahko, brž ko določimo kraj izjavljanja, opredelimo tudi propozicijo. Opraviti imamo s topologijo resnice, ki jo lahko razpoznamo po kraju. Njena usoda je odvisna od prostorske usmeritve. Videli bomo, kako je tu s časom.

Ključ za dispozitiv je v tem, da je vsaj ena propozicija neizrekljiva, propozicija brez dopustnega izjavljanja. Gre za samonanašalno propozicijo, različico Krečanove izjave, glasi pa se: »Sem desničar.« Pravilo realnosti ali vsaj parlamentarne vljudnosti je, da nihče ne izjavlja: »Sem desničar.« Desnica je vselej v drugi osebi: »Ti si desničar« je nekaj vsakdanjega. »Sem desničar« ni nikoli izjava desnice, ki celo zanika smiselnost te izjave. Možna je le kot izjava skrajne desnice, zato ta tudi ni del družine. Čeprav danes to kajpada je.

Izjave »Sem desničar« v mojem modelu ne more izreči nekdo z desne, ki zato, ker zmerom govori neresnico, ne more izreči svoje resnice. Prav tako pa tega ne more izjaviti nekdo z leve, ki mora, kolikor govori resnico, priznati, da je levičar. Po zakonu kraja te izjave torej ni mogoče izreči. V toliko je v položaju občega realnega: konsistenca kraja izhaja povsem banalno iz tega, da je tako leviči kot desnici skupno to, da ne moreta izreči biti-desničar, pri čemer je ta bit seveda tako za desnico kakor za levico njuna dejanska politična bit.

To realno seveda ni drugega kot strukturno realno. Je prav manko možnih izjav. Ni odvisno od nobene situacije, saj sleherna situacija, se pravi, vsak sklop resničnih ali neresničnih propozicij, realizira neko možnost, katere pogoj je ta manko. Rekel bom, da je tak strukturni manko *prepoved*, ki jo nalaga kraj. Prepoved, kakor jo razumem tu, ni politična kategorija, saj je ni mogoče uresničiti v nobeni situaciji. Je kategorija biti samega Zakona. Zato tudi trdim, da ima sicer lahko klasični zakon prekoračitve prepovedi neko, kot pravijo, erotično vrednost, ne pa tudi politične.

Politik skrajne desnice se bo torej, če hoče na vsak način reči, da pripada desnici, ravnal bolj po izzivu svojega užitka kakor [pa] po svojem učinku na politični sceni. Žal pa govori še veliko drugih reči.

Prepovedi postavljam nasproti zgodovinskost *nemožnega*.

Oglejmo si te tri propozicije, kjer nastopata, še vedno v naši topologiji desnice/levice, dve osebi, denimo, A in B. Propozicija 1 je: »B pripada desnici.« Propozicija 2 pa: »A pripada leviči.« Vzeti sami zase ju lahko izreče kdorkoli, izjema je le možnost, da bi sam B izrekel prvo, saj nihče ne more samega sebe razglasiti za desničarja. Nasploh vzeto pa ti propoziciji nikakor nista prepovedani. Prav narobe, A lahko brez težav reče, da pripada B desnici, B pa lahko enako reče, da je A levičar. Tu zadošča, da se resničnost in neresničnost trditev ujemata z razredom govorcev. Ob predpostavki, da je B vsaj malo levičar — da torej govori resnico — in da je levičar tudi A, ustreza B-jeva propozicija, da je A levičar, ker je resnična, svojemu kraju izjavljanja.

Problem je v tem, da nastopa tu dogodek v čisti funkciji onemogočanja. Če izjavi A, da je B desničar, tedaj za vedno onemogoči, da bi B izjavil, da je A levičar, in to ne glede na to, kaj sta A in B, levičar ali desničar. Ne propozicija 1 ne propozicija 2 nista strukturno prepovedani. Vendar pa s tem, ko A izjavi 1, onemogoči B, da bi izjavil 2.

Če A v resnici reče, da je B desničar, obstajata dve možnosti:

— A je levičar in govori resnico, torej je B desničar. Potemtakem govori B neresnico in ne more reči, da je A levičar, saj je to resnica.

— A je desničar, govori neresnico, torej je B levičar (ne pa desničar, kakor trdi A). Torej B govori resnico in ne more reči, da je A levičar, ker je desničar.

Zato izjava, da je nekdo desničar, brž ko jo kdorkoli izreče, prepreči tistemu, ki je tako označen, da bi rekel, da je tisti, ki ga je na tak način opredelil, levičar. To bi lahko storil, če tisti drugi ne bi spregovoril prvi. Nemožnost propozicije 2 torej ni, kakor pri propoziciji »sem desničar«, strukturna prepoved, ampak je posledica ugotovljivega dejstva, dejanskega izjavljanja propozicije 1.

V tem pomenu pravim torej, da gre za historično nemožnost, ne pa za prepoved, ki jo nalaga kraj. Zpomnimo si tudi, da se prepoved naslavlja na vse, medtem ko je naše nemožno nemožno enega samega, tistega, ki je bil označen za desničarja. Nemožnost je kategorija subjekta, ne pa kraja, dogodka, ne pa strukture. Je bit za politično.

Da bi rekli to, kar je prepovedano, je treba čisto preprosto razbiti zakon kraja. Da pa bi, nasprotno, izrekli to, kar je historično naše nemožno, je treba le odstraniti neko dejstvo. Propozicijo 2 je mogoče izjaviti, če je individuum B tak, kot da individuum A ne bi bil izrekel propozicije 1.

Če hočemo prekoračiti prepoved, je potrebna popolna destrukcija. Za nemožno zadošča nekakšna gluhost. Moj dogodek se konstituira v nerazumevanju tega, kar je bilo pred njim in kar naj bi ga onemogočalo.

Delavska propozicija o pravicah v Talbotu tako ni trenutna in strukturna subverzija reda. Zanj je dovolj, da ne sliši tega, kar jo onemogoča, se pravi, to, kar ji je govorila vsa družba: da je priseljeni delavec zgolj uvoženo blago brez pisnih pravic do vzdrževanja in identitete. Ker je torej izjava o pravici brez pravice po svojem bistvu docela možna, ker je nemožna le glede na celoto tega, kar je bilo pred njo, lahko vznikne na ozadju preklicevanja predhodnih dejstev, ne da bi zato zahtevala izničenje zakona.

Bistvo historično pripisanega nemožnega je torej v tem, da si gluhi za glas časa. Tako nastane torej predpolitična situacija, katere načelo je, kot vidimo, prekinitiv. Prekinitiv vsakdanjega družbenega poslušanja, abstrakcija dejstev. Prav zato tudi pride policija, ki je zmerom policija dejstev, policija proti gluhim. »Ste gluhi,« pravi kifelj. In to upravičeno. Policija ni nikoli kaj drugega kot ojačevalec že vzpostavljenih dejstev, njihov največji hrup, namenjen vsem tistim, katerih delovanje in govorjenje potrjuje, to pa je historično nemogoče, da slabo slišijo.

Vzemimo torej, da moramo, če hočemo politično opredeliti predpolitično situacijo, poprej dojeti to, kar je v njej pretrgano. Točka nemožnega je možna namreč le za to ceno.

Danes se bije velika bitka za komunikacijo. Vendar pa je jasno, da prav nekomunikacija, kolikor omogoča to, kar je nemožno, omogoča, da kroži v političnem nekaj resnice.

VI. Formalizmi. 2 Razločevalna intervencija in intervencija kot stava

Kakšne so strukture in poti tega kroženja?

To nam lahko pokaže že ena sama zgodbica.

Vzemimo tokrat neki kraj, ki ga ne določa le eksistenca resnicoljubne levice in lažnive desnice, ampak tudi center, ki ga sestavljajo ljudje, zmožni tako za resnične kakor za neresnične propozicije.

Zgodil se je politični zločin. Policija raziskuje. Na podlagi materialnih sumov je aretirala tri osumljence. Na tej stopnji preiskave ve policija štiri stvari.

— Obstaja en sam krivec.

— Krivec ne pripada stranki desnice, ki nima nikakršnega političnega interesa, da bi naročila zločin.

— Med tremi osumljenci je eden desničar, drugi levičar, tretji pa pripada centru. Žal ni znano, kdo je kdo.

In res, to pa je četrta točka, so osumljenci zavrnilo vsako izjavo razen tele:

— Osumljenec A izjavlja: »Sem nedolžen.«

— Osumljenec B izjavlja: »A je v resnici nedolžen.«

— Osumljenec C izjavlja: »To ni res, A je kriv.«

Situacijo, če jo gledamo s strogo analitičnega vidika, določajo štirje parametri, ki jo strukturirajo.

Tu pa je tudi samo dejstvo, zločin. In tu so konjunkturne prisile, ki zmerom omejujejo hipoteze. V našem primeru: da desnica ni zakrivila zločina ali da trije osumljenci predstavljajo tri stranke. Imamo izjave treh osumljencev, to so propozicije, katerih referent je dejstvo. Te propozicije povežejo subjekt z dejstvom, in to tako glede na dejstvo (kdo je kriv?) kakor tudi glede na izjavljanje izjav, ki se nanašajo na dejstvo. Naposled je tu strukturalna ali logična prisila, zakon kraja, ki se opira na topologijo resničnega in njegove razrede.

Analiza situacije, še preden gre za kakršnokoli politiko, razižče najprej dejstvo na podlagi izjav o njem in v okviru konjunkturalnih in formalnih prisil. Gre za to, da obvladamo to, o čemer se je mogoče odločiti v zvezi z vprašanjem, ki ga postavlja situaciji dejstvo samo, se pravi, vprašanjem, ki ga postavlja stroga analiza. Tu se ne opiramo na intervencijo, to je, na presežno izjavo. Ker situacija še ni predpolitična, je še pod nadzorom dejstev. Poglejmo, kako deluje razum detektiva.

A pravi »Sem nedolžen«. Če je desničar, potem laže. Torej je kriv. Kar pa ne drži, saj nam konjunkturalna prisila pravi, da desnica ni naročila zločina.

Torej je A ali levičar ali pa pripada centru.

Če je levičar, je nedolžen, saj pravi, da je nedolžen, formalna prisila ga torej žene, da govori resnico. V tem primeru govori osumljenec B, ki pravi, da je A nedolžen, resnico. B je torej ali levičar ali pa pripada centru. Vendar pa ni levičar, saj je to že A. Imamo namreč samo po enega predstavnika vsake stranke. B pripada potemtakem centru. Razen tega je po tej hipotezi tudi kriv, saj edini drugi možni krivec, A, ni kriv.

Zato postavimo koherentno analitično hipotezo: A je levičar, B predstavlja center in je kriv, C, ki je še ostal, pa mora biti glede na to hočeš nočeš desničar.

Žal pa obstajajo še druge koherentne hipoteze. A je lahko v resnici, kot smo dejali, centrist, ne pa levičar. V tem primeru B, če je desničar, laže, ko trdi, da je A nedolžen, torej je A kriv. C pa je levičar, tako da se vse ujema. Hipoteza: A je centrist in kriv, B desničar, C pa levičar, deluje, se pravi, izčrpno upošteva danost in prisile. Možno pa je naposled tudi, da je B levičar, ob predpostavki, da pripada A centru. Ko zatrjuje A-jevo nedolžnost, govori resnico, a razglaša hkrati lastno krivdo, saj krivec ne more biti centrist, mora biti torej levičar. C pa je, če ponovimo, desničar. Tudi hipoteza: A pripada centru, B je levičar in kriv, C pa desničar, ustreza.

Tako smo prišli do tabele analitične vednosti o situaciji (k označuje krivdo):

	1	2	3
A	L	C + k	C
B	C + k	D	L + c
C	D	L	D

Pred seboj imamo skrajno sposobnost analitičnega sklepanja, skrajno subtilnost komentarja brez kakršnekoli intervencije. To so tisti slavni scenariji, po katerih tako hlepijo žurnalisti. Vseeno pa ti v neskončno bolj zapletenih situacijah ne zahtevajo niti toliko deduktivnega dela, kakor ogrodje naše situacije! V izčrpnih faktičnih in urejenih danostih vidimo sami korelacijo med dejstvom in tremi hipotezami, kjer sta dogodek, kriminalno dejanje, in njegova izjavljalna umestitev (levica ali center) skrita na področju nedoločljivega.

Izčrpali smo torej sredstva analize in s to tabelo smo sprejeli tisti šteti-za-enega situacije, njeno poenotenje v skladu s pravilom kraja.

Če hočemo priti naprej v interpretaciji, moramo nekaj dodati, treba je vpletati dodatne propozicije. Subjektivni učinek je tu v tem, da je treba dopolniti situacijo samo zato, da bi se lahko nemara potrdil dogodek v njej.

Subjekt, torej neko politično, je vmesnost dogodka, ki ga je treba pojasniti, in dogodka, ki pojasnjuje. Je to, kar neki dogodek reprezentira za neki drugi dogodek.

Tu pa se začne logika intervencije, ki je točka dodatka, od koder resnica, ki je bila prej blokirana v situaciji, kroži v podobi dogodka.

Vendarle pa bi bilo nesmiselno, če bi menili, da je intervencija odtegnjena sleherni konjunktorni prisili, zlasti pa sleherni prisili trajanja. Kdor se je vsaj malo ukvarjal s politikom, ve, na kateri točki je, glede na situacijo, pod pritiskom nuje. Od vedanja te nujnosti je odvisno, ali resnica bo.

Recimo, da ima tisti, ki intervenira, in se lahko za hip sreča s tremi zaprtimi osumljenci, prav malo časa, največ za eno ali dve izjavi.

Politično se pogosto zgosti v tem, da je treba postaviti dobro vprašanje, ki naredi zarezo, da bi se osvobodilo to, česar nemožno možnost je podaljševala tabela, enotnost hipotez. V tem je vsa estetika, ki jo izsili intervencija.

Intervencija bo tu naskočila situacijo preko edinega ovinka gotovosti, ki ga je mogoče prebrati v tabeli: osumljenec C ne more biti kriv. Intervencija deluje s točke neumnosti policije, ki bi morala, že na analitični ravni, osvoboditi C-ja. Intervencija se takoj oprime tega simptoma situacijske neumnosti, ter postavi C-ju svoje prvo vprašanje »Ali ste krivi?« Vprašanje postavite prav zaradi tega, ker poznate na podlagi čiste analize resnični odgovor, ki se glasi »ne«, saj C ni kriv. Izhajajoč iz tega odgovora je mogoče določiti izjavljalni kraj našega sogovornika, se pravi, izvedeti je mogoče, ali je C desničar ali levičar, saj glede na tabelo ne more pripadati centru.

Politično dejanje, ki je v tem, da se sogovorniku postavi vprašanje, ki ga že določa njegov izjavljalni kraj, je razločevalna intervencija.

Če odgovori C, da ni kriv, je zadeva popolnoma urejena. Govori resnico, torej je levičar, s tem pa je potrjena druga hipoteza.

Če pa C vendarle odgovori, da je kriv, je desničar, tako da nam ostaneta dve hipotezi, 1 in 3.

V vsakem primeru smo prišli do neke vednosti.

Najprej zato, ker smo 3 hipoteze zreducirali na dve. Toda predvsem zato, ker je z isto gesto urejeno vprašanje krivde, torej vprašanje, ki vselej vzne- mirja analitični razum: v hipotezah 1 in 3 je edini možni krivec B.

Intervencija je diskriminacijska, saj bi lahko že od začetka z gotovostjo računala na ta dobiček. C-jev odgovor, če je nikalen, ali razreši vprašanje ali pa, če je pritrديلen, zreducira število koherentnih hipotez s treh na dve in določi krivca.

Vendar pa se intervencija, kolikor je atom političnega, ne more zadovoljiti z imenovanjem krivca. Njegova umestitev (levica ali center) je zanjo veliko pomembnejša, ker je navezana na izjavljanje — na subjekt — ne pa na edino objektivno dejstvo. Kajti neodločenost med hipotezama 1 in 3 te točke ne uredi. Če pride do neodločenosti (C je odgovoril pritrديلno), se je nuja še povečala, saj se mora tisti, ki intervenira, z eno samo potezo odločiti med dvema hipotezama, ki mu še ostaneta.

Politična večina je v tem: vprašati A, če je C kriv. Tudi tu je treba doseči gotovost (C ni kriv), da bi lahko ločevali med hipotezama 1 in 3. Če odgovori A »da«, kar je napačno, potem zato, ker je zmožen lagati, podkrepljena je torej hipoteza 3 (2 je, če se še enkrat spomnimo, izključena, če bi bila namreč prava, ki nas k temu pripeljalo prvo intervencijsko vprašanje).

Če pa A vendarle odgovori »ne«, je to res, onemogočen pa je sklep, saj imata tako levičar kakor desničar zmožnost, da govorita resnico.

Moje vprašanje pride do svoje opredelitve retroaktivno, prek svojega učinka. Z »da« postane zmagovito, z »ne« pa v celoti propade in spet pripelje v prejšnjo situacijo.

Prvo vprašanje proizvede v resnici nujno spremembo vednosti. V tem smislu mu je lasten status zagotovljenega podaljška analitičnega razuma. Povsem drugače pa je, če sprejemem tveganje ničnega učinka. Neodločenost glede tega, kar nastopi v obliki odgovora, je popolna in zaniha čas anticipacije med ničnostjo in obvladovanjem, še preden mu je vtisnil retroaktivni pečat.

Temu tipu intervencije, ki ga kvalificira edino njegov učinek in se izpostavi nevarnosti ničnosti, pravim intervencija kot stava. Politično je pascalovsko v tem, da trdi, da je zmerom boljše staviti, kadar pridemo do skrajnih meja tega, kar potrди varnost analize in kar podaljšuje, kot sem dejal, diskriminacijsko intervencijo.

Neuspeh v tem primeru ni v tem, da smo poraženi, ampak da nismo naredili nič drugega, kakor da smo verificirali dvoumnost, v katero je peljala analiza situacije. Znotrajpolitični poraz je zame intervenirajoča nesposobnost razločiti politično od analize. Ne uspeti pomeni ne prekiniti dano stanje gotovosti.

VII. Intervencija in organizacija. Politično. Predprihodnjik

V moji koncepciji političnega ne štejejo razmerja sil, ampak praktični miselni procesi. Bodimo pozorni, do katere točke so mrtve politike, kakršnekoli barve so že, militarizirale svoje koncepte: strategija, taktika, mobilizacija, dnevno povelje, ofenziva in defenziva, premik in pozicija, zmaga, enote, štab,

zveze... Model vojne je prisoten povsod. Vsaj v govorici je mogoče opaziti obrat Clausewitzovega aksioma. Lahko bi rekli, da je politika nadaljevanje vojne z istimi besedami.

Ali je za to vojaško podobo odgovoren tudi Marx: boj na življenje in smrt, v katerega je zapletel historične razrede? Raje bom rekel, da je Marx potrdil starejšo prevladujočo koncepcijo, ki je navezovala politiko na konflikt sil in naredila iz nasilja njen zgoščen izraz.

Marxova novost ni v tem, kot pravi sam Marx v pismu Weydemeyerju, da je odkril razrede in njihov boj. Je v strateški hipotezi komunizma, se pravi, hipotezi o ukinitvi političnega, ki je dojeta prav kot podoba nasilja zaradi boja za gospostvo. Marxova dvoumnost je v tem, da je ohranil politično v njegovem protislovnem konceptu, nove oblike zavesti pa je prenesel na to, kar je bil zanj eshatološki cilj samega političnega. V tem pomenu je očitno prej mogoče reči, da je Marx opredelil možno vsebino drugačne politike, kakor da je prekinil s tradicionalnimi oblikami sleherne možne politike. Marx je vsakdanji ideji političnega nekako dodal naznanilo o njegovem možnem propadu, za katerega je menil, da ga je mogoče povzročiti s sredstvi starega političnega, brž ko bodo ta v rokah delavskega subjekta.

Danes je treba aktualizirati, ne pa prerokovati neodvisnost političnega glede na nasilje države, in hkrati še naprej pripisovati hipotezo delavskim in ljudskim dogodkom. To zadeva zlasti Poljsko, kjer je politično umeščeno v preoblikovano predstavo časa in je konsistenca trajnega delavskega političnega dokončno zmagala nad sposobnostjo, da napada.

Ni dvoma, da mora politično v svojem polju obvladati državo in vojno, prisilo in upor. Dvom pa zbuja danes to, da se razsežnost političnega ujema z razsežnostjo tega obvladovanja in da je osrednji koncept političnega koncept antagonizma.

Ali bolje, vprašati se je treba: Kaj je radikalno politično, ki sega do korenin, ki zavrača upravljanje z nujnim, ki reflektira o smotrih, ki ohranja in izvaja pravo in enakost in ki se kljub temu umešča v čas miru in ni prazno čakanje na kataklizmo? Kaj je radikalizem, ki je hkrati neskončna naloga? Tako kot analiza pri Freudu je tudi politično, kot je treba poudariti, revolucionarno politično, če že hočemo ohraniti ta pridevnik, po svojem bistvu nezaključljivo. Stari zakon antagonizma pa je imel na voljo le toliko časa, da je kar se da hitro končal s političnim, tako kot zakon parlamentarizma, ki je indiferenten do smotrov, ne vidi dlje od svoje neaktivne zdajšnjosti, se pravi, od nečesa, kar je mogoče preračunati in kar se porazdeli med naslednje volitve in naslednjo devalvacijo.

Glede tega pravim, da je intervencija kot stava, ki se nanaša na dogodek v hipotezi, da se v Istem skriva Drugi, da je Dvoje strukturno štel za Eno, atom političnega. Ta intervencija je možna le na podlagi hipoteze hipotez, začetnega aksioma, ki postavlja, da je mogoče dati politično konsistentnost dogodkom, v katerih se izjavlja, da heterogeno obstaja, da ekonomija ni izničila političnega, ali da je pravo bistvena razsežnost subjekta, učinek tega političnega pa je mogoče zajeti tam, kjer se pretrga državna komunikacija, tam, kjer se družbena vez razprši v afirmativne posebnosti.

Intervencija kot stava politizira neko predpolitično situacijo s pomočjo interpretacije, ki jo predlaga in v kateri se izoblikuje dogodek. Drži se Dvoje proti strukturi Enege, s tem ko se izpostavlja tveganju, da bo neveljavna.

Gre torej za pravo nasprotje učene in programske intervencije. Ne izreka svojega mnenja o tem, kar je treba narediti, ampak o tem, kar bo bilo mišljeno /*aura été pensée*/. Ta pretekla prihodnost je konstitutivna, saj se ta misel potrди ali ne potrди v retroakciji, in sicer tako glede na intervenirajočo hipotezo kakor glede na neposredne akterje v situaciji.

Prav ta misel je bila tisto, kar se izmika štetju, saj je to, da je spregovorilo, povzročilo, da bo navzoča v odgovoru, ki jo verificira.

Čas tega, kar se imenuje totalitarizem, je preteklost, njegova legitimnost je ali v legendi ali v rasi. Čas parlamentarizma je ničnost sedanjosti v njenem preštevem izkupičku. In končno, klasični revolucionarni čas je prihodnost.

Realni politični čas pa je pretekla prihodnost.

V tej dvojni razsežnosti njegove predhodnosti in njegove prihodnosti implicira ta čas organizacijo.

Organizacija je ponavadi mišljena kot napetost med njeno izrazno in njeno instrumentalno funkcijo. Izrazna je v toliko, kolikor naj bi reprezentirala: v marksizmu reprezentira razrede za politično zmožnost, v liberalizmu mnenjske tokove. Instrumentalna je prek svojega programa, ki je to, s čimer organizira interese in zavesti. Treba se je polastiti pozicij moči, od koder bo lahko uresničitev programa zadovoljila tiste cilje, ki se izražajo.

Ta ontologija organizacije ali sodobne stranke, ki dialektizira neke vrste liebnizovsko izrazje in programsko teorijo politične zavesti, je po mojem skupna vsem političnim tokovom, in navadni marksizem, stari marksizem, ni tu naredil nobene pomembnejše zareze. Dialektika se zgošča tu v točki, kjer je program, zveza ekspresivnosti in instrumentalnosti, privrženosti in državne prakse, sam podvržen splošnim realnostim, kjer ni več mogoče brati tega, kar naj bi izražal. Država bi morala biti namreč v programski viziji neke vrste orodje za stranko-orodje. Je pa nepreklicno gospodar tisti, ki ne izraža ničesar, ampak se ločuje. Na podlagi izraza se državnega ločevanja ni mogoče lotiti. Splošne naloge države poljubno opredeljujejo zahteve, kjer ohranjanje zveze, ki ga rabi teror, nujno zmaguje nad načelom raz-vezanja, načela, v katerem korenini predstava, za katero bi se sam zavzemal v političnem.

V prevladujoči zastavitvi, tako liberalni kakor marksistični in tudi fašistični, je politično v resnici ukinjeno. Ne predstava razreda ne predstava svobodnega mnenja ne moreta nadomestiti takšnega političnega. Celoto vidnega naseljuje kompleks države in ekonomije. Sodobne stranke, najsi gre za eno samo ali za več strank, dobivajo svoje realne značilnosti le od države. Država je seveda bistveni člen političnega polja, vendar je sama na sebi a-politična. Prav to je tisti globlji pomen, ki ga pripisujem poljski vzpostavitvi družbe. V resnici ne gre za heglovsko opozicijo med državo in civilno družbo. Gre za to, da poimenujemo kraj za rekonstitucijo političnega, ki se lahko izvaja le izhajajoč iz neodvisnosti glede na državo, ne zato, ker je država nasproten ali zoperstavljen pojem, ampak ker je a-političen. Od tod izvira trajna in tvegana konfiguracija intervencije, ki jo podpirajo tovarniški delavci, katerih edini cilj je, da skušajo vseskozi ohraniti imanentno dogodkovnost političnega.

Tako dojeta organizacija je nujna na podlagi odločitve, ne podpira je ne strukturna razredna danost ne pasivna mnenjska danost, je čisto preprosto organizacija političnega, organizacija pretekle prihodnosti.

VIII. *Kaj je dogmatizem?*

Intervencija kot stava mora biti, kot vir predpolitičnih situacij, organizirana iz dveh razlogov. Prvič, ker je treba, kot sem že dejal, pretrgati komunikacijo, da bi lahko nemožno vzniknilo v svoji zgodovinskosti. Kolektivno organizirano telo je najprej gluhost za ukaze vzpostavljenih dejstev. Kdor je sam, ima preveč odprta ušesa. Edino organizirani kolektiv deluje kot zamašek. In drugič, intervencija kot stava je racionalna le, kolikor je izčrpala področje diskriminacijskih intervencij. Povezujemo se zato, da bi nadzorovali nujnost tveganja.

In še kratka zgodbica, tokrat zadnjič.

V mojem prostoru desno/levo predpostavljam tri osebe, A, B in C. A pravi: »B in C pripadata isti stranki.«

Vzemimo, da vprašam C-ja, ker hočem izvedeti, kaj se v resnici skriva v tej trditvi: »Ali pripadata A in B isti stranki.« Gre konec koncev za verjetno intervencijo. Kaj mi bo odgovoril C?

a) Če je A levičar, je govoril resnico. B in C pripadata torej isti stranki.

Vzemimo, da sta B in C levičarja. A in B pripadata torej isti stranki, levi. In ker je tudi C levičar, mi bo odgovoril po resnici, in sicer: »da«.

Če pa sta B in C desničarja, tedaj A in B ne pripadata isti stranki, saj je po hipotezi A levičar, B pa desničar. Ker pa je C desničar, laže, torej bo pritrdil, da pripadata isti stranki. Tudi on bo odvrnil: »da«.

b) Če pa je zdaj A desničar, je lagal. B in C potemtakem ne pripadata isti stranki.

Vzemimo, da je B levičar, C pa desničar. A in B ne pripadata isti stranki, toda C laže, zato mi bo odvrnil: »da«.

In končno, če je B desničar in C levičar, tedaj pripadata A in B isti stranki. In ker govori C resnico, mi bo odgovoril: »da«.

C-jev odgovor je »da« v vseh kombinacijah pripadnosti. Drugače rečeno, moje vprašanje ne razločuje ničesar, niti me ne nauči ničesar o tem, kaj so A, B in C. Moja intervencija se situacije sploh ni dotaknila. Nemara je bila predpolitična, vendar o tem ničesar ne vem.

Takšno intervencijo, ki postavlja situaciji vprašanje, ki ne proizvede nobenega učinka in ki zato ne more rabiti za opredelitev te situacije, bomo imenovali nično intervencijo.

Recimo, da je to formalna matrica dogmatizma. To, kar pravi dogmatik, je zgolj na videz nekaj nadštevilnega. Nerazločenost odgovorov, ki jih dobi, ga vzpostavlja zgolj kot parazita situacije, ki mu vrača nazaj strukturno masivnost tistega »štetja-za-eno«. Dogmatik ni nikdar v oblasti Dvojega. Potemtakem je sam korelat strukture. Dogodek je nekaj, kar mu v načelu manjka.

Organizacija, katere koncept sem skušal izdelati, je dogodkovni aparat, aparat tveganja, stave. Kljub temu, da razpolaga s kolektivno razločevalno znanostjo, pa je kos dogmatizmu in situacijam, saj ne postavlja vprašanj, ki so nična.

Onstran situacije organizacija v resnici ni orodje, ampak produkt. Organizacija pomeni, da to, kar je bilo, ne bo zgolj kraj. S pomočjo svoje propagirajoče zvestobe, z razvrstitvijo intervencij kot stav pušča odprto to točko, od koder se prešitju Enega ne posreči zacementirati Dvojega. Je reflektirajoča materialnost tistega »obstaja« v njegovi pretekli prihodnosti. Politična organi-

zacija je potrebna, da bi intervencija-stava opravila proces, ki teče od prekinitve k zvestobi.

V tem smislu organizacija ni drugega kot konsistentnost političnega.

IX. *De-sublimacija*

Ostane še to, da pokažemo, da ta proces ali ta postopek ni konstruktiven. S tem hočem reči, da njegovo razmerje do zakona ni v tem, da bi potrdil zakon s pomočjo eksemplaričnega primera. Talbot ni torej primer ničesar. V političnem gre za poseben vpis in ne za to, kar naj bi politika konstruirala, da bi dokazala svojo legitimnost.

Če primerjamo politični postopek s sklepanjem, bomo videli, da gre vedno za sklepanje na podlagi absurda. Dogodek s svojo zmožnostjo za prekinitve dejansko predpostavlja, da tisto, kar je sprejemljivo, ne velja več. Nesprejemljivost je glavni referent političnega, ki je vredno tega imena. Politično vleče iz tega konsekvence z organiziranimi intervencijami, in vztraja, dokler ne naleti na protislovje, se pravi, na obvezo, da se vrne k poslušanju običajnega hrupa.

Sklepanje na podlagi absurda je zares stava. Izhajamo iz predpostavke, da bodo iz hipoteze, ki zanika neko propozicijo, sledile nesprejemljive posledice, ki nas bodo prisilile, da to propozicijo sprejmemo. Vendar ne vemo, kdaj bomo trčili na protislovje. Od tod nevarnost neskončne dedukcije.

Stava političnega je nasprotna. Nesprejemljivo ni to, kar pričakujemo, ampak to, od koder izhajamo. Politična stava predpostavlja, da bo iz prekinitve, iz nesprejemljivega izpeljana organizacija v skladu s stavami, ki jih je mogoče zaporedoma aktualizirati, s čimer se v pretekli prihodnosti razvije radikalizem, ki ga ne bo nikoli prečila skala zakona.

Konstruktivno sklepanje nikoli ne trči na zakon. Ne počne drugega, kakor da demonstrira primer, ki je v skladu z zakonom, ki ostaja imanenten. Ne-konstruktivno sklepanje ali sklepanje prek absurda pa je srečanje, srečanje s protislovjem. Treba se je torej ali odpovedati začetni hipotezi ali pa ne-protislovju, se pravi, zakonu samemu. Če je srečanje s protislovjem vselej odloženo, se nekonstruktivno sklepanje deduktivno giblje v odloženi eksistenci.

Politično postavlja srečanje s prekinitvijo zakona v samo načelo svojega postopka, in to v obliki dogodka. Zaporedne intervencije so v območju hipoteze-stave spojene s konsistentno zvestobo dogodku. Treba je organizirati to, kar iz nekega dogodka, ki je realen, se pravi, absurden s stališča zakona, pelje v neskončno. Ne-konstruktivnost je tako naradni element političnega postopka.

Mallarmé je vse to odlično povzel v Igiturju: »Naključje vsebuje Absurd — implicira ga, a v latentnem stanju, in mu tako preprečuje, da bi eksistiral: to pa omogoča neskončnemu, da je.«

Prevedimo: dogodek, ki ga politizira intervencija, ki je vselej met kocke, postavlja Absurd, to, kar je nesprejemljivo kot latentnost svojega postopka. Na tak način je možno Neskončno politične naloge.

Naj opozorim, da je dialektika, ki je tu predpostavljena, dialektika eksistence in biti. Neskončno političnega je, ker intervencijski postopek onemogoči absurdnosti dogodka, da eksistira drugače kot latentnost samega postopka, se pravi organizacije.

Politično je zaradi pomanjkljivosti štetja-za-eno neskončno vstajenje biti, s tem da postane eksistenca Dvojega trajna latenca.

Tako antagonizem ni načelo boja, ampak načelo tega, kar zadržuje politično bit v neskončnosti stave, se pravi, kar ima tako moč, da odpravlja eksistenco.

Ker je neskončno dogodkovna konsistentnost, kakor jo propagira intervenirajoče tveganje, te neskončnosti ni mogoče nikoli prezentirati. Politično je nesprejemljivo na svojem izviru in nereprezentabilno v svojem postopku. Zato je hkrati radikalno in nezaključeno. Ker ni ne zaključka ne simbola njegove neskončnosti, se mora politično odpovedati sublimnemu. Nedvomno se prav zaradi tega na ravni subjektivnega kar najbolj globoko razmejuje od revolucionarne reprezentacije. Kot lahko vidimo pri Kantu, je sublimna indeksacija revolucionarne zgodovinskosti prisotna na izviru. A bodimo pozorni na to, kar je morda najgloblja značilnost poljskega gibanja, in sicer nenehni notranji boj proti sublimnosti akcije.

Globlja, radikalnejša je de-sublimacija, saj dogodek ni, ni mogel biti viharna ali zvezdna totalnost, kjer se kaže neskončno. Vse prej je nesprejemljiva prazna točka, kjer se nič ne reprezentira, zato pa od tod sledi na podlagi sklepanja po absurdu, da se neskončnost udejanja v konsistentnem nizu intervencij.

Ostane nam še poetska zapoved, ki je sama sublimna, da se moramo odpovedati sublimnemu. Politično neskončno se mora razmejiti, ločiti od sleherne prezentacije. To je tudi Mallarméjevo navodilo, s katerim končujem: »Od neskončnega se ločujeta tako konstelacija kakor tudi morje.«

Prevedel R. Riha

ESTETIKA

IDEOLOGIJA IN UMETNOST

Letos je izšla knjiga Ideologija in umetnost modernizma (Partizanska knjiga, Ljubljana 1988), ki obravnava v prvem delu zgodovino termina in pojma ideologija ter odnos med ideologijo in modernistično umetnostjo, v naslednjih dveh delih pa nekatere konkretne primere tega odnosa. Zdi se mi smiselno izpostaviti ključne teze te knjige ter hkrati dopolniti nekatera tam zapisana stališča.

Kadar govorimo o umetnosti, pod to besedo pogosto razumemo zelo različne reči: kako npr. lahko trdimo, da nekaj velja za sodobno in hkrati za preteklo ali primitivno umetnost? Ker s tega aspekta ne bi želel razglablјati o izvoru umetnosti in njenem bistvu, bi se raje omejil na določeno obdobje ali tok umetnosti, kot pa da bi govoril o umetnosti kar tako in kar bi torej v nekaterih primerih lahko bilo res in v drugih ne. Tako se bom, kot bo jasno tudi iz nadaljevanja, omejil na moderno in še posebej na modernistično umetnost.

Kadar govorimo o ideologiji so dileme še nekoliko večje. Pravzaprav vsi mislimo, da vemo kaj je ideologija, vendar pa, ko jo skušamo konceptualizirati, se pravi na refleksiven in znanstven način podati njeno definicijo, vidimo, da je to skoraj nemogoče. In ne le to: vidimo tudi, da so obstoječe definicije in uporabe tako različne in celo medsebojno protislovne, da se skoraj zdi, da je nemogoče priti do neke splošno sprejete ali sprejemljive definicije ali vsaj pomena. S tem problemom so se več ali manj srečali vsi, ki so se v novejšem času ukvarjali z ideologijo. Tako so se v glavnem odločili, da pomen ideologije definirajo na samem začetku, da ga tako ne bi pomešali s pomeni, ki so ji ga pripisali drugi. Na kratko rečeno, v ideologiji ne srečamo nikakršnega razvoja in predvsem ne napredka pojma: so le različne razlage ali uporabe, od katerih nekatere ohranijo teoretski status, druge pa ga nikoli niti ne pridobijo.

Ko torej govorimo o umetnosti in ideologiji, moramo upoštevati vse te zadrške in omejitve. Če torej o tem odnosu že govorimo, nam za njegovo prezentacijo preostaneta predvsem dve poti: omejimo se lahko na predstavitev različnih pojmovanj tega odnosa — Lukásevo, Leninovo, althusserjansko in tako naprej — ali pa lahko prikažemo naš odnos oziroma lastne poglede nanj. Drugemu seveda ne moremo uiti. Vsekakor pa bi bilo koristno vsaj orisati nekatere primere prvega.

Predvsem v šestdesetih letih se je predvsem marksistična filozofija ukvarjala z odnosom ideologije in umetnosti. Marsičemu, kar je bilo tedaj zapisanega ali izrečenega, bi danes sicer rekli ideologija. Hkrati pa je treba povedati, da je tedaj marksizem veljal predvsem za družbeno teorijo in filozofijo, in ne za apologetsko ali konformistično ideologijo, za kar v glavnem velja danes. V šestdesetih letih torej najdemo povsem nasprotujoče si zamisli tega odnosa, tega, kaj bi moral biti, in tega, kako ga razumeti. V tem času je za našo temo

zanimiva predvsem Francija: na eni strani imamo skupino okrog revije *Tel Quel*, ki razume umetnost in literaturo kot obliki ideologije, kar ravno tako velja za sam jezik. Nekaj podobnega trdijo že nekateri ruski filozofi — Mihail Bahtin npr. v medvojnem času, vendar pa razumejo ideologijo drugače. Na drugi strani imamo marksistične filozofe, kot je bil npr. Ernst Fischer ali kot je bil Roger Garaudy in vrsta drugih, ki so marksistično teorijo odtujitve povezali z eksistencialističnimi idejami ter so bili zagovorniki umetnosti, ki da kaže odtujitev in odtujenost sodobnega človeka, najsibo v kapitalizmu ali v socializmu. In potem so seveda obstajali tisti, ki pravijo, da je vse to le ideologija ter da bi morala biti umetnost osvobodjena zunanega vmešavanja, čeprav hkrati soglašajo, da se ne sme reči ali narediti ravno česar koli v imenu umetnosti. Ti zadnji navadno seveda niso marksisti, če pa že, vsaj ne marksistični filozofi.

Seveda obstaja praktični razlog, zaradi katerega je bil v šestdesetih letih, kot tudi že poprej, marksizem tista teoreija, ki je posebej izpostavljala vprašanje ideologije in tako tudi odnos med umetnostjo in ideologijo. Ta praktični vzrok je hkrati teoretski: ker je bil marksizem predvsem družbena teorija, je kot tak vseboval tudi teoretske in praktične aspekte politike in politične ideologije. Lenin na primer, ki ga imamo danes predvsem za politika in ideologa in morda še političnega teoretika ali teoretika revolucije, je dolgo veljal mnogim za legitimnega predstavnika marksistične filozofije »at its best« ter je bil postavljen na isto vrednostno raven kot kakšen Husserl — ali Adorno, če smo že pri tem.

Ker je marksizem cilj na spremembo ne le segmenta družbe, marveč družbe kot celote in celo kot globalne celote, je teoretsko in praktično vstopil v vsa glavna področja družbene akcije ali »praxis«. Med temi področji so literatura, umetnost in kultura sploh igrali privilegirano vlogo, kajti zdelo se je, da se dajo ideje in ideološka stališča tu razpoznati na prvi pogled. In seveda, čim je bil cilj spremeniti družbo kot celoto, je ta celota določala svoje dele in tako povzročila nezadostnost boja ali spopada ali antagonizma v ekonomski bazi in torej zahtevala njegovo aplikacijo ali prenos na družbeno nadzidavo.

Izraz »ideologija« je ustvaril Antoine Destutt de Tracy in ga razložil v svojem delu *Eléments d'idéologie* (1801—1815). Kot razlagajo vsi sociološki učbeniki, mu je ideologija pomenila »prirodno zgodovino idej«, torej znanost in sicer znanstveni opis človeške narave in torej iskanje običaj zakonov družbe.¹ Mogoče je zanimivo omeniti — učbeniki tega praviloma ne navajajo — da je v istem času uporabil ta izraz tudi teokrat de Bonald, ki pa je pod ideologijo razumel razsvetljsko filozofijo ter jo zoperstavljal metafiziki. Čeprav gre tu za popolno zamenjavo pomenov izrazov, je zanimivo ugotoviti, da je že de Bonald izjavil, da bo »ideologija sčasoma uničila filozofijo« — kar je vsaj ob marksizmu dovolj očitno. V zvezi z ideologijo in predvsem ideologi — to je krogom intelektualcev med katerimi so bili Destutt de Tracy, Cabanis itd. in ki so najprej podpirali Napoleona, ko se je ta izneveril izvornim načelom revolucije, pa mu nasprotovali — je potrebno omeniti Bonaparteja, ki je po porazu v Rusiji izjavil: »Ideologiji, tej mračni metafiziki... moramo pripisati vse nesreče naše lepe Francije.«²

Destutt de Tracy, eden od utemeljiteljev Institut de France, ki je razširjal razsvetljske ideje v Franciji, je razumel ideologijo kot pozitivno vedo. Čeprav na povsem drugačen način, najdemo nekaj podobnega v obsežni sodobni *Zgodovini ideologij* François Châteleta, ki razume pod ideologijo »bolj ali manj

¹ Prim. A. Destutt de Tracy, *Eléments d'idéologie*, Vrin, Paris 1970.

² Nav. po: H. Barth, *Wahrheit und Ideologie*, Manesse Verlag, Zürich 1945, str. 30.

koherenten sistem podob, etičnih načel, globalnih predstav in tudi kolektivnih dejanj, religiozних ritualov, sorodstvenih struktur, načinov preživetja (in razvoja), izražanja, ki ga danes imenujemo umetniškega, sistem mitskih ali filozofskih diskurzov, diskurzov organizacije oblasti, institucij, izjavljanja in sil, ki jih te spravijo v igro, sistem, čigar cilj je v srcu neke skupnosti, ljudstva, naroda ali države usmerjati razmerja, ki jih posamezniki ohranjajo s svojimi lastnimi razmerji, s tujci, s narodo, z imaginarnim, s simbolnim, z bogovi, z upanji, z življenjem in s smrtjo.«³ Ideologija tako zajema celotno družbeno nadzidavo.

Pojmovanji Destutt de Tracyja in Châteleta se razlikujeta epistemološko: prvi govori o znanosti, katere predmet so ideje, medtem ko mora drugi pristati na uporabo termina, kot je bila pridobljena v zadnjem stoletju in pol, se pravi na razumevanje ideologije same kot neke vrste idej. Kar jima je skupnega, je isti pozitivni pristop k ideologiji, ki ga nato najdemo pri Althusserju, ki je nedvomno najvplivnejši teoretik o ideologiji v zadnji četrtini stoletja. Zanj je ideologija »doživljeni«, imaginarni odnos ljudi do sveta, ter hkrati način, na katerega je celó posameznik konstituiran — ali kot sam pravi — interpeliran v subjekt.⁴

Pomen, ki ga ideologiji pripiše Napoleon, je eksplicitno političen: izraz uporabljata tako, da naj bi pomenil — in s tem naj bi kritiziral svoje bivše pristaše, ideologe — spekulativno razglabljanje, ki je brez zveze z realnostjo. Ta pomen najdemo kasneje tudi pri Marxu in Engelsu v *Nemški ideologiji*.

Ideologija skozi vso svojo zgodovino — govorim seveda o terminu in pojmu — obstaja na dveh različnih ravneh: prva je filozofska in teoretska, druga politična in praktična. Pri Marxu in Engelsu najdemo oba pomena, čeprav pri njima ideologija nima tolikšne teže, kot ji je bila pripisana v našem stoletju. Kaj je pomenila ideologija marksistom tega stoletja, dobro ponazarja Marcusejev opis ideologije pri Marxu in Engelsu: »Za Marxa in Engelsa je ideologija iluzija (*Schein*), vendar nujna iluzija, ki izvira iz družbene organizacije proizvodnje, ki se zdi človeku kot sistem neodvisnih in objektivnih zakonov in sil. Kot 'odsev' dejanske družbene baze ima ideologija sicer nekaj skupnega z resnico, vendar pa je izražena v napačni obliki. Ideje vladajočega razreda postanejo vladajoče ideje in si lastijo občo veljavnost, vendar pa ta trditev temelji na 'napačni zavesti' — napačni zato, ker dejanska zveza idej z njihovo ekonomsko bazo in zato njihove lastne omejitve in negacije ne vstopijo v zavest.«⁵ Marcuse tako kot številni heglovski marksisti poudarja zgodovinski in družbeni aspekt ideologije. Vendar pa bi tudi lahko rekli, da obstajata pri Marxu in Engelsu, kot sem že nakazal, dva pomena ideologije: prvi, ki izvira iz racionalizma in ki poudarja, da lahko ideologijo ukinemo s pomočjo znanosti in kritičnega uma, in drugi, po katerem je vzrok ideologije družbena dejanskost, ki sama po sebi generira ideologijo in ideološki odnos do družbe in zgodovine in ki je v razredni družbi napačna, izkrivljena in delna zavest. Očitno je, da se Marcuse osredotoči na drugi pomen. Seveda pa je morda pretirano reči, da obstajata pri Marxu le dva pomena, saj govori tudi o *Doktrinen*, *Ideen* ali *Anschauungen*. Vsekakor heglovski marksisti našega stoletja — pa naj govorijo o ideo-

³ F. Châtelet, *Histoire des idéologies* (pod vodstvom F. Châteleta), 1. zv., Hachete, Paris 1978, str. 10—11.

⁴ Prim. predvsem L. Althusser, »Les appareils idéologiques d'État«, *Positions*, Ed. Sociales, Paris 1974.

⁵ H. Marcuse, *Soviet Marxism*, Penguin, Harmondsworth 1971, str. 104—105.

logiji tako kot George Lichtheim⁶ ali o postvarelosti kot Lukács — verjamejo, da bo ukinitve družbenih antagonizmov, ki naj bi jo prinesla brezrazredna družba, povzročila konec ideologije. Ta pogled na ideologijo kot globalen družbenozgodovinski koncept je bil najbolj vpliven v času antropološkega marksizma, ki je temeljil na Marxovih zgodnjih delih. Ta koncept je najostreje kritiziral Althusser, in to z razlogom: presplošen je, preveč »filozofski« in premalo znanstven, podobno kot koncept *praxis* — ali, bi danes dodali, podobno kot koncept »razrednega boja«, ki je v šestdesetih letih tudi Althusserju še pomenil, kot so tedaj radi rekli, »motor zgodovine«. Althusser ni kritiziral le koncepta ideologije, ampak tudi vse nosilne pojme prevladujočega tedanjega marksizma: njegovo antropološko osnovo, njegov humanizem, njegovo vero v linearni zgodovinski napredek itd. On je bil tisti, ki je pričel, morda celo nevede, spremembo v načinu teoretskega razmišljanja: odtlej dalje teoretsko ni bilo več zelo legitimno govoriti o »ideologiji« v splošnem pomenu besede; kasneje navadno vsi govorimo o »ideologijah«, čeprav je hkrati ta množinski koncept redkokdaj jasno definiran.

Tudi govorjenje o umetnosti kot ideologiji lahko pomeni zelo različne stvari: lahko pomeni, da je izkrivljena podoba stvarnosti, da je imaginarni odnos do te stvarnosti, da je znak ali del sistema znakov — vsi znaki pa so že načeloma ideološki ipd.

Omeniti moram še eno prepreko za jasnejše razumevanje ideologije: kadar govorimo o ideologiji ali ideologijah, mednje navadno vključujemo ne le pojmovanja, ki uporabljajo ta izraz, ampak tudi tista, ki ga ne, čeprav zajemajo seveda sorodne pojme. Tako na primer Lukács ne govori dosti o ideologiji, razen v neposrednem pomenu politične ideologije, toda kaj je njegova »razredna zavest« ali »postvarelost« drugega kot svojevrstna ideologija; in isto velja za t. i. »predsodke« v razsvetljenstvu ali pri Augustu Comtu. Na ta način lahko razumemo tudi pomen ideologij ne le pri Althusserju, ampak tudi pri Georgesu Canguilhemu in pred njima, pri Emilu Durkheimu, ki vsi govorijo o razliki med ideologijo in znanostjo ter o ideologiji kot prepreki znanstvenemu spoznanju.

Pomembna sprememba pomena nastopi z Marxom in Engelsom in to je tudi vidik, ki ga je poudaril Marcuse. Kajti če je razsvetljenstvo razlagalo ideologijo oziroma predsodke prej kot laž kot pa kot napačno zavest, potem sta Marx in Engels dala ideologiji družbeno in zgodovinsko razsežnost.⁷ V marksizmu gre nato razvoj v drugačno smer z Leninom, ki razlikuje med buržoazno in proletarsko ideologijo v svojem članku »Kaj storiti?«. »Najpomembnejša posledica te evolucije iz restriktivnega negativnega pri Marxu v obče pozitiven koncept od Lenina dalje je izguba ali razkroj samega koncepta. S tem ko je odtrgana od svojega kritičnega pomena, ideologija izgubi to, kar je bila za Marxa bistvena poteza in postane koncept, ki pokriva celoten razpon družbene in politične misli, ne glede na njen izvor, funkcijo ali veljavnost.«⁸

Dvojni pomen ideologije, to je ideologija kot pozitiven koncept (Lenin) in kot kritični (Marx) se na drug način pojavi pri Maxu Weberu, ki razlikuje ideologijo kot zavest neke dobe in kot »napačno zavest«, čeprav brez historičnih predpostavk, ki obstajajo v marksistični tradiciji. Karl Mannheim razlikuje

⁶ Prim. G. Lichtheim, *The Concept of Ideology and Other Essays*, Vintage Books (Random House), New York 1967.

⁷ Prim. K. Lenk, v: *Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (ur. K. Lenk), Luchterhand, Neuwied & Berlin 1971, str. 24.

⁸ J. Larrain, *The Concept of Ideology*, Hutchinson, London 1979, str. 77.

ideologijo na drug, kritično zelo koristen način: ideologija je utopija, ki ni bila sposobna uresničenja. Vendar pa so te definicije in rabe za naš predmet že manj pomembne. Najpomembnejša razlika je tista, ki sem jo omenil na začetku, to je pri ideologih in Napoleonu in podobno kasneje pri Leninu: Lenin ne izhaja iz ideološko-teoretskega interesa, ampak iz revolucionarno-praktičnega.⁹ Razlikovanje med teoretsko in torej filozofsko ali znanstveno in praktično, in torej politično uporabo ideologije loči rabe termina in pojma v dve veliki skupini.

Mar lahko torej definiramo ideologijo na enostaven način? Najbolj preprost odgovor in ne tudi nujno napačen, bi bila ponovitev izreka Raymona Arona, da je ideologija »ideja mojega nasprotnika«.¹⁰ Lahko bi seveda tudi zagovarjali eno od že obstoječih teorij ideologije, vendar pa se zdi, da je najustreznejše razložiti našo lastno uporabo izraza in jo na ta način v nadaljevanju uporabljati, in sicer ne glede na to, ali smo pri tem sprejeli eno izmed že obstoječih definicij ali pa smo formirali novo. S tem seveda ne zagovarjam povsem novih pomenov termina. Kar hočem reči je, da smo danes tako obremenjeni s starimi in že obstoječimi definicijami, da je znanstveno napačno govoriti o »ideologiji« in nato prepustiti bralcem, da se sami odločijo kaj ta izraz pomeni. To velja tudi glede sintagme »umetnost in ideologija«, kajti razumemo jo lahko ali kot predstavitev našega mnenja o tej pomenski povezavi ali pa lahko prikažemo obstoječe pomenne tega razmerja. Čeprav je druga možnost mamljiva, se takoj zastavi vsaj en problem, kajti očitno je, da so bila ta razmerja vzpostavljena predvsem kot politične dileme ali »rešitve« in le poredkoma kot teoretske. In tudi kadar so bile, so ta teoretska mnenja služila političnim smotrom. Tako danes ne bi bilo težko ugovarjati didaktičnemu stališču Lukácsa o dekadenci in avantgardi ali Zihlerlovim stališčem, ki nam danes pomenijo paradigme sintagme »umetnost in ideologija«. Zato bomo raje startali iz preoblikovanj konceptov ideologije in nakazali vsaj nekatere razloge zanje. Kajti ni le res, kot sta zapisala Marx in Engels v *Nemški ideologiji*, da ideologije »nimajo zgodovine, nimajo razvoja«, ampak se zdi, da je to res tudi za ideološko rokovanje z umetnostjo: tudi to je odvisno od drugih vzrokov.

Obstaja vzrok, zakaj ne moremo danes enostavno aplicirati enega od obstoječih konceptov ideologije na navedeno sintagmo, kajti danes ne obstoji vodilna ali prevladujoča teorija, ki bi bila sposobna zaobjeti človeško in družbeno prakso v celoti, kot je bil to primer z marksizmom in nekaterimi drugimi filozofskimi tokovi tega stoletja. Zato bi bilo smešno uporabiti npr. marksistično razumevanje ideologije, kot je obstajalo v šestdesetih letih ali ortodoksne poglede iz medvojnega obdobja v današnji situaciji ali presojeti na njihovi osnovi pretekle primere tega razmerja. Zdi se, da je večina teh teorij samih postala ideološka, to je, če jih apliciramo na sedanost. Tako je Daniel Bell, ki je že leta 1961 govoril o koncu ideologij,¹¹ s čemer je mislil predvsem marksizem, v nekem smislu napovedoval konec dominantnih filozofskih idej.¹²

Kako lahko torej danes uporabljamo termin ideologija? Bolj ali manj splošno sprejeto je, da se je ideologija rodila s kapitalizmom. Na tak način opisuje rojstvo ideologije Engels in tudi pisci, ki niso marksisti, v glavnem sprejemajo

⁹ Prim. W.-F. Haug & W. Elfferding, »Ideologie und ideologischer Kampf bei Lenin«, *Theorien über Ideologie* (PIT; AS 40), (ur. W.-F. Haug), Argument, Berlin 1979, str. 19.

¹⁰ R. Aron, »L'idéologie«, *Recherches philosophiques*, št. 4, Paris 1936–37, str. 4.

¹¹ D. Bell, *The End of Ideology*, The Free Press of Glencoe, Glencoe, Ill., 1960.

¹² Morda bi bilo to sodbo potrebno diferencirati, kajti v kontinentalni tradiciji ima ideologija predvsem analitično vrednost, medtem ko v britanski in ameriški prevladuje deskriptivna. Prim. S. Hall, »The Hinterland of Science: Ideology and the 'Sociology of Knowledge'«, *On Ideology*, Centre for Contemporary Studies, Hutchinson, London 1978, str. 9.

to mnenje. Claude Lefort¹³ podrobneje razloži nastanek ideologije v renesansi. V tem smislu je koristno omejiti koncept ideologije predvsem na politično ideologijo, čeprav lahko tudi rečemo, da je politična ideologija le skrajna oblika ideologije. Da se je vprašanje ideologije in politične ideologije ostreje zastavilo šele v prejšnjem stoletju, je povezano s tedanjimi družbenimi dogodki. Hkrati pa je treba pripomniti, da je vprašanje razmerje med umetnostjo in ideologijo vzniknilo v istem času. Vzrok te politizacije lahko najdemo v dejstvu, da »dokler je obstajalo prepričanje, da je politika podrejena nekemu višjemu načelu, katerikoli je ta že bil, se ideologija ni pokazala — ali pa se ni pokazala kot prevladujoča oblika misli (. . .). Sedanja ideologizacija ni nič drugega kot drugo ime (in posledica) politizacije, prvenstva političnega.«¹⁴

* * *

Iz tega orisa različnih razlag ideologije in njenih uporab je jasno, da so bili termin in njegovi sinonimi uporabljani na različne načine in so pomenili različne stvari. Vseeno pa lahko z gotovostjo trdimo, da je v preteklih sto letih ideologija ohranila na eni strani svojo praktično in politično uporabo in vrednost ter filozofsko uporabo na drugi strani. Na filozofski strani so marksistična filozofija in teorije, ki iz nje izhajajo ali so z njo povezane, igrale osrednjo vlogo v njenih različnih koncepcijah, ki segajo od ideologije kot napačne zavesti do ideologije kot družbeno imaginarnega. Politične uporabe ideologije obstajajo seveda povsod in s filozofskega stališča predstavljajo najbolj opazen del ideoloških oblik.

V mnogih vidikih se zdi teorija ideologij, ki jo je predlagal Louis Althusser še vedno najbolj ustrezna, ideologijo namreč razloži kot del družbeno imaginarnega, predlaga koncept različnih ideologij ter upošteva t. i. ideološke aparate države, ki skozi vladajoče skupine oziroma vladajoči razred uveljavljajo in potrjujejo svoje ideološke pozicije ter jih prenašajo na nove generacije (šola). Hkrati družbene skupine s pomočjo kulture, družbenih norm in pogledov predstavljajo, si predstavljajo in potrjujejo samim sebi svoje lastne vrednote. V tem pogledu vrednote, ki jih prenašajo umetnost in druge oblike kulture gotovo predstavljajo in vsebujejo ideološka stališča in poglede. Vendar pa bi bilo zmotno reducirati vrednost umetnosti na takšno ideološko stališče, kar je bila pogosto praksa ideologov, najsibo marksističnih ali drugih. Rad bi zagovarjal mnenje, da so umetniška dela tista dela, ki ohranijo svojo vrednost ne glede na njihovo sposobnost razkrivati ideologijo kot to nakazuje Althusser, ki misli — vsaj kolikor lahko sklepamo na osnovi njegovih redkih del o tej temi — da je ta sposobnost umetnosti, biti hkrati del ideologije in razkrivati jo, ne le estetski učinek, ampak tudi estetski kriterij. Rad bi predlagal trditev, da so umetniška dela tista, ki imajo trajno (in ne večno) umetniško vrednost, ki se *včasih* pojavlja pod imenom estetska vrednost.

S pomočjo takšne razlage lahko pojasnimo dejstvo, da so bila pomembnejša umetniška dela predmet zelo različnih in celo protislovnih ideoloških ovrednotenj (npr. dela ekspresionistov, avantgardistov itd.), medtem ko so bila manj pomembna dela razmeroma zlahka zreducirana na svoje ideološke korene (trivialna literatura npr.). Zanimivo je, da so trivialna dela, ki si le redkokdaj tudi lastijo naziv umetnosti, malokdaj predmet ideoloških posegov, vsekakor pa

¹³ C. Lefort, *Les formes de l'histoire*, Gallimard, Pariz 1978.

¹⁴ S. Cotta, »La différence entre foi et idéologie«, *Demitizzazione e ideologia*, *Archivio di filosofia*, CEDAM, Padova 1973, str. 357.

mного manj kot večja in pomembnejša umetniška dela: očitno je ravno neideološki in celo dezideologizirajoči učinek — v tem pogledu bi veljalo pritegniti Althusserju, da umetnost razkriva ideologijo — tisti, ki je povzročil reakcijo ideologov.

Vseeno pa se zdi, da obstaja problem glede Althusserjeve uporabe ideologije. Skladno pozitivistični tradiciji francoske filozofije, Althusser ne razlikuje kvalitativno med ideologijami in tako ne upošteva, da so znotraj družbeno imaginarnega različne ravni ali področja, ki niso ideološka, ki torej niso delne, izkrivljajoče ali napačne ideje. Jasno je seveda, da althusserjanska teorija ne more sprejeti takšnih predpostavk, kajti to bi jo po njenem mnenju vodilo nazaj v humanistične in neznanstvene teorije. Vseeno pa se zdi, da je ravno ta neideološki ali delno ideološki del ali področje družbeno imaginarnega tisti, na katerem obstaja umetnost, ki predstavlja tako. če že ne nasprotje, pa vsaj razliko do ideologije. Tu seveda ne govorim o represivnih sredstvih, ki se uporabljajo proti umetnosti in mišljenju na splošno, kajti to je drugo vprašanje. Da zaključim to razpravljanje o ideologiji, bi predlagal, da razumemo ideologijo kot izkrivljajočo, delno in na delni interes vezano prakso — navadno diskurzivno — ki jo uporabljajo družbene skupine in njihovi predstavniki ter člani za izvajanje ali doseganje določenih političnih namenov. Ideologija tvori bistveni del našega družbeno imaginarnega.

* * *

Odnos umetnosti in ideologije je vedno odnos konkretne ideologije ali ideologij in konkretnih umetniških del ali tokov v določeni družbeni in zgodovinski situaciji. Zato bi se rad izognil zelo širokim generalizacijam te sintagme. V renesansi je ta odnos drugačen od onega v romantiki in ta se razlikuje od onega, ki zadeva modernistično umetnost.

Ker nam je modernistična umetnost najbližja — s tem mislim na umetnost zadnjih sto let ali nekaj več — se bom končno osredotočil na odnos ideologije do te umetnosti. Zdi se, da rojevajoča se postmodernistična umetnost že transcendirata ta kontekst in bi zahtevala poseben pristop. Zdi se tudi, da v postmoderni dobi, v pomenu, v katerem je ta pojem obdelal Frederic Jameson in do določene mere Jean-François Lyotard, ideologije izgubijo svojo osrednjo vlogo, ki so jo imele v preteklosti, in še, da postaja drugačna tudi umetnost, ki je manj odvisna od obstoječih ideologij: umetnost in ideologija nič več ne doživljata iste medsebojne odvisnosti; to je namreč možno le, kadar imamo izdelane in razvite ideologije ali družbene filozofije in teorije. Dandanes različni pogledi in svetovni nazori koeksistirajo — če že ne miroljubno pa vsaj tolerantno: drug drugega komplementirajo, ne pa izključujejo. Tako je npr., če se ozremo po znanem literarnem delu, *Ime rože* Umberta Ecce resnično »odprto delo« pomenov: beremo ga lahko kot detektivko, kot zgodovinski roman, kot kroniko, kot sholastično razpravo in celo kot meta-fikcijo. Isto velja za arhitekturo, ki dopušča in omogoča predvsem različne funkcije prostorov ter prepušča nam samim odločitve, v kakšen namen jih bomo uporabili. Nekaj podobnega se dogaja s političnimi idejami in ideologijami in — tudi — s kriteriji vrednotenja umetnosti, ki so ponovno postali estetični in umetnostni ter pretežno neodvisni od ideologij in idej. Ta prevlada čiste sinhronije, ki tvori ravnino, na kateri vsi deli sedanjosti in fragmenti preteklosti koeksistirajo, je nekaj, kar le poredko obstaja v modernizmu: modernizem zahteva novost in razliko do preteklega in moder-

nistična umetnost je ali larpurlartistična ali angažirana, je hkrati kritična in nihilistična ter je v obeh skrajnostih predmet ideološkega preverjanja. V določenih primerih skuša umetnost prestopiti meje, ki so jih začrtale družbene konvencije in jih je določila zgodovina, in poskuša postati življenje samo: t. i. klasične ali historične avantgarde so skušale stopiti prek magične meje med umetnostjo in življenjem ter skušale podreti zid, ki ohranja umetnost v muzejih in galerijah ter v utrjenih umetnostnih normah. Posebno v teh skrajnih primerih postane zveza med umetnostjo in ideologijo vidna. Ti skrajni ali mejni primeri tudi v najjasnejši luči kažejo razmerje med modernistično umetnostjo in ideologijo. Tako skušajo italijanski in ruski futurizem ter večji del t. i. »ruskega eksperimenta« zavestno in namerno vzpostaviti umetniški in hkrati politični ali vsaj ideološki odnos in razmerje do dejanskosti. Kar jih povezuje s političnimi avantgardami njihovega časa, je njihov namen, učinkovati na celotno družbeno polje in na vse njegove segmente. Vendar pa to deluje le toliko časa, dokler ti pojmi in cilji obstajajo na ravni idej: ko so ideje, kot so revolucija, uničenje stare družbe, napredek ipd. proglašene za uresničene ter so materializirane v obliki nove države, postanejo nekaj drugega: z institucionalizacijo nove družbene ureditve se ideje spremenijo v ideologijo, ki skuša legitimirati obstoječo ali prihajajočo politično prakso, ob čemer se hkrati opira na tradicionalne (in ne le »pretekle«) estetske in umetnostne norme, ki so, še posebej v primeru avantgard in na splošno v primeru modernizma, ravno nasprotje njihovih lastnih. Te tradicionalne vrednote so praviloma populistične vrednote, kajti samo te lahko zapolnijo zaželeno funkcijo umetnosti: »Subjekti ljudskih razredov, ki od vsake podobe pričakujejo, da bo zapolnila določeno funkcijo (...), v svojih sodbah pogosto izražajo eksplicitno sklicevanje na norme morale in ugodja. (...) Rekli bi lahko, da intelektualci bolj verjamejo v reprezentacije — literature, gledališča, slikarstva — kot pa v reprezentirane stvari, medtem ko ‚ljudstvo‘ zahteva od reprezentacij in konvencij, ki jih usmerjajo bolj kot karkoli drugega to, da jim omogočijo ‚naivno‘ vero v reprezentirane stvari.«¹⁵

Do istega zaključka, čeprav na drug in na bolj poetičen način, in ne da bi ugotavljal vzroke, je prišel leta 1950 Karel Teige: »Vsi režimi so nagnjeni k oficializiranju realizma. (...) Kadarkoli politični vodja ladje, najsibo levičarske ali desničarske iz hudega in močnega toka družbenega dogajanja in borbe za oblast pristane na obali umetnosti — vedno pristane na desnem bregu. In takoj ko stopi na govorniški oder, že se razplamtevajo velike in nedoločne besede: lepota, tradicija, narodni genij, služenje narodu in napredku, in danes, tako kot včeraj, slišimo nezavedni odjek: ‚Kubizem, dadaizem, futurizem in impresionizem nimajo nič skupnega z našim ljudstvom in ne smemo dovoliti, da se ljudstvu nudijo nerazumljiva umetniška dela!‘«¹⁶

Dokler je bil dostop do umetnosti omejen na majhen krog, kot je bil to primer v času pred preteklim stoletjem, vprašanje populizma ni nastopilo. Z nastankom pismenih množic ter z razvojem tehničnih sredstev, še posebej v prvi polovici našega stoletja, pa se je stanje povsem spremenilo: masovna propaganda in masovna politizacija sta postali možni in učinkoviti. V takšni situaciji je umetnost, četudi modernistična in omejena na majhen krog ljudi, vseeno subvertirala mnoga temeljna prepričanja političnih vodij. Nikakor ni naključje,

¹⁵ P. Bourdieu, *La Distinction*, Minuit, Paris 1979, str. V—VII.

¹⁶ K. Teige, *Vašar umetnosti, Ideje*, Beograd 1977, str. 323.

da je bila ta umetnost označena kot »dekadentna« in »nihilistična«. Ko sta proletarec in kmet prenehala tvoriti večino prebivalstva ter je družba diverzificirala svoje funkcije, je takšna populistična logika izgubila svoj smisel in to drži za vse totalitarne dežele tega stoletja.

* * *

Če so se pretekle družbe utemeljevale v transcendentnem področju božanstev, se je buržoazna ideologija prisiljena utemeljevati v »tem« svetu, v tostranstvu, ki pa ga skuša transhistorizirati. Njeni interesi v tem svetu so utemeljevani na tak način, da so proglašeni za obče interese. Ta lastnost je tista, ki razlikuje ideologijo in še posebej politično ideologijo od njenih prejšnjih oblik. »Nič ni bolj podobno mitskemu mišljenju kot politična ideologija. V naših sodobnih družbah je ta morda le nadomestila ono.«¹⁷

Vendar pa je potrebno znotraj kapitalizma videti razlike. Kot poudarja Claude Lefort, je ravno totalitarizem tisti, ki nam omogoča razložiti specifične buržoazne ideologije, katere del tvori. Kajti v totalitarizmu se mesto družbene moči in mesto izrekanja ideologije prekrivata. V klasični buržoazni družbi je ideologija izrekanja z različnih mest, ideologija je razblinjena in ni locirana le na enem mestu, pogosto pa velja to tudi za mesta družbene in politične moči.¹⁸

Kakšne posledice ima to za umetnost? Predvsem te, da v nacistični Nemčiji ali stalinistični SZ ali v podobnih družbenih ureditvah ni bilo mesta za modernistično umetnost ali splošneje rečeno, ni bilo mesta za umetnost, ki ni služila politično uravnavanim in sankcioniranim ciljem. V primerih, v katerih je umetnost — še posebej modernistična in od te še posebej avantgardistična — skušala ohraniti svoje mesto ali se umestiti v področje politične akcije ali ideologije, jo je država vsakič znova skušala — in uspela — zriniti nazaj v »narodni park kulture«, kot to v nekoliko drugačni zvezi poimenuje Claude Lévi-Strauss. Sicer pa se je nekaj podobnega dogajalo tudi pri nas: vsakič znova slišimo, kako naj se umetnost ukvarja s samo seboj in naj ne posega na področja, ki je ne zadevajo — v politiko na primer.

Umetnost vse od romantike dalje vsebuje subverzivno potezo, ki povzroča dezideologizacijo stvarnosti ali njene sankcionirane podobe. Umetnost naredi ideologijo »vidno«, kot bi rekel Althusser: naredi vidne družbene konflikte in nepravilnosti našega lastnega časa, čeprav morda govori o drugem času in drugih krajih; v stvarnost vnese nekaj novega, nasprotuje in pobija ustaljena mnenja in vrednote, kar še toliko bolj velja za modernistično umetnost, ki je v mnogih primerih poskušala subvertirati večino obstoječih vrednot in norm. Represivni in ideološki politični pritisk na umetnost je hkrati paradoksen: od umetnosti zahteva, naj se omeji in izolira v čisto območje umetnosti, kar bi prisililo umetnost, če bi sledila tej direktivi, v čisti esteticizmu, hkrati pa pričakuje od iste umetnosti, da bo prikazovala svet po podobi ali celo idealizirani podobi vladajoče ali zelene ideologije. Uradna umetnost vseh totalitarnih družb tega stoletja je bila enotnost teh dveh želja in pričakovanj. Vendar pa, ko se kaj takega dogodi, ko umetnost prične služiti takšnemu ideološkemu cilju, se dogodi drug paradoks: ta dela prenehajo biti umetniška v ustaljenem pomenu besede. — Seveda pa je vprašanje, če obstaja še kak drug relevanten pomen. To se zgodi seveda tudi z znanostjo, filozofijo ipd. Dela prenehajo biti umetniška dela

¹⁷ C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, str. 231.

¹⁸ C. Lefort, *nav. delo*, str. 309 et passim.

in postanejo propaganda. Kot primere tega lahko vzamemo kiparstvo kakega Arna Brekerja v nacistični Nemčiji, *Strapaese* literaturo v fašistični Italiji, mnoge primere socialističnega ali »romantičnega« realizma v SZ, pa tudi del slovenske in jugoslovanske literature ali kinematografije, čeprav, zanimivo, ne takoj po vojni, marveč predvsem iz sedemdesetih let. Nekaj podobnega se je zgodilo z večino umetniških tokov, ki so se zavestno odločila, da bodo vstopila v »življenje«: njihova dela so končala kot politična ali industrijska propaganda ter prestopila iz območja umetnosti v neko drugo področje.

Opozoriti je treba, da smo v času velikih družbenih prevratov in protislovij, ki pogosto pripeljejo do novih družbenih ureditev, priče idejam in ne ideologijam. Hkrati je to čas, ki je produktiven za umetnost. Čas okrog prve svetovne vojne ali šestdeseta leta sta takšna primera. Rekli bi lahko celo več kot to: v mnogih primerih so bili konflikti med idejami in celo med idejami in ideologijami — ki še niso privzele politične moči — produktivni za samo umetnost. Danes npr. gledamo na dela ruskega konstruktivizma na drug način kot v času njegovega nastanka, kajti ta dela so postala estetizirana. Hkrati pa je jasno, da ta in podobna dela ne bi imela umetniške vrednosti, če ne bi bila hkrati bistveno odvisna od svojega političnega in ideološkega konteksta.

Če že govorimo o kontekstu, je koristno spomniti, da tudi umetniška dela, tako kot vsi znaki in sistemi znakov, pridobijo nove pomena in izgubljajo stare: neskončnost pomenov je ena od lastnosti, ki jih konstituirajo v to, kar so. In če se novi pomeni umetnosti nenehno generirajo, velja isto za ideologije in ideološka razmerja: tudi ta se dogajajo nenehno in le v nekaterih obdobjih — težko je presojati, če je naš čas, čas »konca ideologij«, res tako brez njih, kot si mislimo — se moč ideologij zmanjša, zaradi česar tudi ni nobene prave potrebe po dezideologizaciji in dezideologiziranju s strani filozofije, znanosti ali umetnosti. Tu lahko uporabimo razlikovanje, ki ga je uvedel Max Weber, namreč med avtentično in napačno zavestjo neke dobe: če ne pristajamo na to, da je zgodovina eshatološka, potem je to, kar preostane, le razlikovanje med idejami, ki ustrezajo svojemu družbenozgodovinskemu kontekstu, in tistimi, ki ne ustrezajo in ki so zato napačne in brez temelja v stvarnosti, ki so, bi rekli, ideologije. Tako bi bilo pred petdeset ali sto leti govoriti o odtujitvi kot vzroku ideologije avtentično, torej ustrezno, medtem ko bi bilo nasprotno trditi danes, da je odtujitev ali celo postvarelost eden od osrednjih problemov sodobne družbe napačno in bi le še okrepilo ideološko pozicijo: povzročilo bi slepoto za spremenjene odnose, in za naš odnos do njih.

Vsekakor so bile družbene in filozofske teorije, ki so nam največ povedale — pustimo ob strani, koliko so h kreaciji tega predmeta prispevale same — o razmerju med umetnostjo in ideologijo in pogosto tudi o umetnosti v njenem zgodovinskem in družbenem kontekstu tiste, ki so izšle iz Marxa, pa naj se nazivajo marksistične, neomarkistične ali postmarksistične ali kritična teorija. Tiste, ki so bile povezane s politično oblastjo in močjo, so, zavestno ali ne, služile ideološkim zahtevam, medtem ko so tiste, ki niso imele lastne politične baze — predvsem t. i. »zahodni marksizem« — bile tiste, ki so najbolj odločno zagovarjale svobodo umetnosti. Temeljni konflikt znotraj obeh usmeritev lahko reduciramo na sledečo dilemo, ki ima seveda tudi filozofske korene: ali je umetnost, ki tvori del družbene nadzidave, nekaj, kar vpliva na družbo kot celoto, ali pa je le simptom te družbe? Ali če zastavimo to na bolj praktičen način: ali mora umetniško delo služiti političnemu smotru ali pa je lahko samo

sebi svoj smoter? V prvem primeru je umetnost podrejena političnim potrebam in očitno nima nobene neodvisne vrednosti, razen kot politično sredstvo. To mnenje delijo vsi totalitarni sistemi, kajti v njih je vse vsaj načeloma usmerjeno k doseganju določenega zgodovinskega cilja. Druga usmeritev priznava ali poudarja materialnost in notranjo vrednost vsakega posameznika in torej tudi njegovih stvaritev. S tega stališča nobeno pravo umetniško delo ne more služiti zunanjemu smotru in predvsem ne more biti proizvedeno v ta namen, kolikor ti nameni niso — in to so spet ideje, ne pa ideologije — obči človeški smotri. Zgodovina tega stoletja je dokazala, da je bila ta druga usmeritev mnogo bolj plodna za družbo in za umetniška dela. A tu ravno leži pravo vprašanje: kajti, mar je v resnici šlo prav za umetniška dela?

Danes razumemo umetnost kot predmet kontemplacije, kot nekaj, kar stimulira naše mišljenje in ideje in kar hkrati nudi estetsko ugodje. Kot je izpostavil Bourdieu, je to le ena plat zadeve — druga, ki zadeva moralni aspekt in aspekt ugodja, ki ga nudi umetnost, je v resnici tista, ki lahko služi ideološkemu smotrom. Nekatere oblike umetnosti ali nekatera dela imajo, kot bi rekel Jan Mukařovský, dominantno ideološko funkcijo in lahko bi ponovili za Romanom Jakobsonom, da je poetska funkcija takšnih del minimalna. Tu je ravno jedro zadeve: v umetniškem delu je poetska funkcija dominantna, čeprav hkrati ne izključuje spoznavne, moralne itd. Nasprotno pa je v propagandnem delu dominantna ideološka funkcija, ki vse ostale potisne v ozadje. Šele čez nekaj časa, potem ko je ideološka funkcija izginila ali se umaknila v drugi plan, lahko vidimo, če je delo vsebovalo tudi poetsko funkcijo, ki jo je ideološka prej morda zakrivala.

Zmotno bi bilo reči, da so totalitarni režimi privilegirali v svoji ideologiji realizem, ker je že sprejeta estetska norma, kot se to pogosto trdi. Vzrok za njihovo nagnjenje do realizma je globlji: realizem je tista izrazna oblika, ki v svojih različnih oblikah vključuje nudenje ugodja in moralnost (četudi v njeni spreverjeni obliki) in to je vzrok za njeno privlačnost s strani politične ideologije ali ideologij, in ne ker bi bil realizem že sprejeta umetniška oblika in tako sprejeta umetniška vrednota.

* * *

Danes se zdi vprašanje odnosa med ideologijo in umetnostjo sekundarno v primerjavi z vprašanjem o nastajajočih novih slogih in oblikah in v primerjavi z novo usmeritvijo umetnosti iz konceptualnega in celo filozofskega polja v bolj praktično in estetsko področje. Celó dela preteklosti — in ta preteklost je v glavnem modernistična ter gre le v nekaterih svojih oblikah nazaj v barok ali klasicizem — so iztrgana iz svojega političnega, zgodovinskega in ideološkega konteksta ter so dojemana le kot estetski objekti ali umetniške rešitve. Vseeno pa je bila modernistična umetnost tista, ki je, skupaj s svojimi dopolnitvami v revolucionarnih idejah in projektih ter v nekaterih primerih v svojih totalitarnih udejanitvah, bila tista umetnost, ki je bila najmočnejše povezana s političnimi ideologijami svoje dobe. Lahko bi celo rekli, da brez političnih ideologij te dobe, ta umetnost ne bi nastala v obliki, v kakršni jo poznamo. To nedvomno velja za futurizem in konstruktivizem mnogo bolj kot za impresionizem ali kubizem. Po izbruhu filozofskih in družbenih idej v šestdesetih letih — ko je umetnost hote služila političnim in ideološkim ali vsaj idejnim ciljem, saj jih je imela za osvobajajoče in ne za omejevaljoče, podobno kot za časa prve

svetovne vojne — se je umetnost počasi obračala sama k sebi. Hkrati so ideologije, še posebej politične, kajti druge, npr. pravo, religija itd., se seveda ohranjajo naprej, počasi izgubljuje svoj pomen. Tudi je res, da danes ni več neke homogene družbene osnove ali umetniških slogov ali tokov, ki bi bili lahko predmet tovrstnega ideološkega ovrednotenja, ki bi lahko upali na to, da bi imeli izjemnejši vpliv na družbeno realnost.

V obeh velikih obdobjih modernistične umetnosti — okrog prve svetovne vojne in v obdobju po drugi svetovni vojni, ali točneje, v šestdesetih letih — so umetniki uspešno napadali vse vrednote. Učinek ideološkega napada ali poskus usmerjanja umetnosti danes na nekdanji način bi imel danes verjetno ravno nasprotni učinek od zaželenega. Zdi se zato, da bo potrebno v dobi postmodernosti razmerje med umetnostjo in ideologijo obravnavati na nov in drugačen način. Danes namreč, kot sem to skušal pokazati, nobena ideologija, nobeno pojmovanje ideologije in nobena umetnostna smer ne morejo razglašati svoje lastne ekskluzivnosti. V tem času soobstoja idej, ideologij ter umetnostnih usmeritev tega praviloma niti ne poskuša.

Walter Benjamin v eni od zgodovinsko-filozofskih tez uporabi Kleejevo sliko Angelus Novus iz leta 1921 kot metaforo za napredujočo modernizacijo sveta in življenja. Angel na sliki, ki se mu je v krila uprl neznanski veter, ki ga nese v negotovo prihodnost, medtem ko se ozira nazaj, kjer vidi le kupe ruševin, danes lahko zadobi pomen angela postmoderne. V kolikor je postmoderna neka nova epoha, ki predstavlja zarezo z epoho moderne, je to lahko le apokaliptična postmoderna, ki se v težkih porodnih krčih izvija iz razkosanega trupla moderne in je obsojena ohranjati pogled na zadnje odbleske odmrlega sveta moderne. Brez nostalgije, a tudi brez zmagoslavja, z zaznavno brezčutnostjo se protagonisti postmoderne sprehajajo po opustošenem, odčaranem svetu in kdo ve, ali ne sanjajo, kako ponovno začarati obstoječe v videz živega, barvitega, eksplozivnega in čudovitega.

Arnold Toynbee, ki okoli leta 1950 prvi uporabi termin »modern-age« oziroma »postmodern-age«, določi obdobje moderne kot evropski novi vek, ki se začneja z renesanso in izteče konec 19. stoletja, ko že nastopi obdobje postmoderne kot epoha »socialne in intelektualne anarhije, ko se novoveški duh sam v sebi razkraja«. Omenjena periodizacija je bistveno zaznamovala vse nadaljnje razprave o nastajanju ali prihodu nove epohe in o propadu visoke moderne. Rdeča nit diskurzov na ravni opozicij moderno/postmoderno, antimoderno/promoderno ipd. se vleče skozi razkol v sami moderni, ki je s triumfalno afirmacijo tehnike odprla neslutene možnosti napredka ter samorealizacije in emancipacije človeštva, na drugi strani pa se je izkazala kot izvor nihilizma, destrukcije, fragmentacije smisla in odtujitve.

V fazi prebujanja iz faustovskega sna moderne in v morečem soočenju s spremenjenim svetom se poraja vprašanje, v kakšnem miselnem okviru je bil ta sen možen in hkrati resničen, kako se je njegov smisel in okvir razdrobil in kako so se drobci divje pomešali v vrtincu postmoderne. Konec faustovskega sna in negotovost nove dobe je sprožil številne mišljenjske obrate na področju teoretske refleksije o družbeni strukturi, njenem gibanju in predvsem o nastajanju specifične kulture postmoderne. Osnovno vprašanje je, katere simptome kulturnega življenja »tukaj in zdaj« lahko jasno prepoznamo kot postmoderne in to vprašanje se postavlja kot vprašanje o spremenjeni naravi umetnosti in njenih potencialih. Postmodernizem v umetnosti je najprej postal pred-

met obravnave, a predvsem v okviru posameznih disciplin, morda najbolj izrazito v arhitekturi. Tako je Charles Jencks v *Jeziku postmoderne arhitekture* zapisal: »Kot modernizem se postmodernizem posveča sodobnim problemom, spreminjanju sedanosti, toda — za razliko od avantgarde — odklanja pojem neprestanih inovacij ali permanentne revolucije.«¹

Katera pa sploh je sedanost, ki se ji umetnost posveča, jo prikazuje, slavi ali zanikuje? Za opredelitev postmoderne kot dobe, ki je reflektirana na filozofski ravni, sta paradigmatični zlasti dve deli oziroma dva različna — celo nasprotna — diskurza. V mislih imamo programatski spis Jürgena Habermasa »Moderna — nedovršeni projekt« (predstavljen kot govor na podelitvi Adornove nagrade v Frankfurtu 1980²) ter spis Jeana-Françoisa Lyotarda *Postmoderna situacija* (1979).³ Avtorja izhajata iz različnih razumevanj odnosa med moderno in postmoderno epoho — medtem ko Lyotard misli, čuti, opisuje in analizira drugo polovico 20. stoletja kot novo epoho, vidi Habermas v njej le retrogradno, katastrofično fazo moderne. Zdi se, da iz tako zastavljene perspektive tako eden kot drugi ne celovito zajameta svoj predmet. V odklanjanju moderne oziroma postmoderne se izgubi povezanost obeh, ki bi zahtevala najprej natančno določitev strukture moderne in šele nato pa bi dovoljevala izpeljavo postmoderne. Pomemben korak v smeri razjasnjevanja aporij sedanjega položaja naredita oba avtorja v tem, da razlikujeta med moderno/postmoderno in med modernizmi/postmodernizmi, ki nastajajo v epohalnem okviru obeh načinov življenja in misli. Ob tem bi z Robertom Detweilerjem lahko dejali: »Absolutistični, ekskluzivistični pogledi na svet, človeško naravo, moralo . . ., so nadoomeščeni z množico često soobstoječih in med seboj aktivnih perspektiv.«⁴

Centralno srž tako pri Habermasu kot pri Lyotardu bolj ali manj eksplicitno predstavlja pojem emancipacije človeštva, toda medtem ko prvi izhaja iz projekta moderne kot razsvetljenskega projekta, ki je na nesrečo zašel v slepo ulico, iz katere ga je treba osvoboditi, pa Lyotardu postmoderna doba že predstavlja korak na poti k osvobajanju od modernega subjektivizma in ideologije kapitalizma. Tako je Habermas stavek, ki ga je zapisal kritik v *Frankfurter Allgemeine Zeitung* ob prvem arhitekturnem bienalu v Benetkah — »Postmoderna se odločno predstavlja kot antimoderna« — označil kot »diagnozo časa«. Stanje pa je sam označil z besedami: »Ta izjava velja za afektivno stanje, ki je prodrlo v pore vseh intelektualnih področij in izzvalo teorije post-razsvetljenstva, postmoderne, post-zgodovine, skratka, novi konzervativizem.«⁵ Postmoderna kot golo znamenje časa ima svoje vzroke prav v nedorečenosti filozofskega diskurza moderne, zato je treba ta diskurz doreči v prenovljen projekt razumevanja razvoja človeške civilizacije v enotnem toku, katerega smisel je v emancipaciji in samouresničenju človeštva.

Če je torej paradigma razsvetljenstva znanje kot nosilec interesa za emancipacijo, Lyotard poudarja, da gre v postindustrijski organizaciji življenja za primat drugačnega tipa znanja. Na podlagi razvoja tehnologij, informatike in množičnih občil nastaja nova oblika vednosti, v kateri se brišejo meje med znanostjo in mitologijo, filozofijo in retoriko, umetnostjo in znanostjo . . . V tem kontekstu je odločilnega pomena določitev znanosti in njenega diskurza v mo-

¹ C. Jencks, *Jezik postmoderne arhitekture*, Kultura, Beograd 1985, str. 3.

² J. Habermas, »Die Moderne — ein unvollendetes Projekt«, prev. *Problemi*, št. 3, Ljubljana 1987.

³ J. F. Lyotard, *La Condition Post-moderne*, Minuit, Paris 1979.

⁴ V. Torres, »Post-oblici i bit novog spora starih i modernih«, *Kulturni radnik*, št. 2, Zagreb 1987, str. 127.

⁵ J. Habermas, »Moderna — nedovršen projekt«, *Problemi*, str. 197.

derni za razliko od postmoderne dobe. »Termin moderna,« — piše Lyotard, — »uporabljam za označitev vsake znanosti, ki se sklicuje na neki določen meta-diskurz, ob eksplicitnem navezovanju na velike zgodbe, kakor na dialektiko Duha, hermenevtiko pomena, emancipacijo racionalnega ali delovnega subjekta ali produkcijo bogastva.«⁶ Propad velikih zgodb (*grand recits*) sovpada z notranjim razpadom vrednotnih območij razsvetljenskega in idealističnega modernizma, ki predstavljajo oblike ideološkega nasilja skozi »absolutno« uzakoneitev v metafizičnem ustroju zgodovinskega toka. Tudi Habermas vidi propad velikih zgodb, vendar vztraja na ohranitvi vsaj ene velike zgodbe, t. j. emancipacijske, saj je brez njenega obstoja nemogoče misliti in s tem razpad in demistifikacija historicizma izgubi svoj smisel. Pri Habermasu se zgodi nekakšen perverzen obrat — interes za osvobajanje, ki naj bi izšel iz posledic določene situacije, postane objektivni vzrok za vse situacije in vsa dogajanja.

Morda je v tej poziciji prav Heideggrovo kritično stališče do metafizike tista izjava, ki rešuje aporijo pro et contra. Po Heideggru metafizike ne moremo kritično prevladati, saj s tem ostajamo zavezani modernemu obzorju snovanja in historizma. Kot to razlaga Gianni Vattimo, *Überwindung* pri Heideggru nadomesti *Verwindung*, kar za postmoderno preprosto pomeni, da stoji v »*ver-windend*« odnosu do modernega, sprejema in prevzema ga, v sebi ga nosi kot slededoležni, od katere še vedno okreva, ga nadaljuje in v nadaljevanjih tudi izkrivlja.«⁷ Kjer Lyotard v zvezi z metazgodbami govori o vrhuncu teoretske tiranije, izhaja delno iz Heideggra, še bolj pa iz Nietzscheja, ki je prvi razkril patologijo moderne kot duhovno suženjstvo in moderni um kot aparat oblasti. V polemiki s Habermasom tako Lyotard trdi, da je vsak poizkus oživljanja ali samokorekcije moderne, poizkus vpeljevanja tiranije celote, skozi povezovanje zgodovine in uma, kar je tipično za Habermasovo pozicijo. Po Lyotardu mora teoretski žanr doživeti temeljito preobrazbo, celo prevrat, ali, kot piše v delu *Apatija v teoriji* (1975), postati mora »le eden od žanrov, odstavljen z oblasti, resnično se mora preobraziti in postati stvar stila.«⁸ V osnovi se seveda zastavlja vprašanje pretirane predpostavke pri Habermasu in pri Lyotardu o univerzalni vednosti in usodnosti filozofije, ki lahko vpliva na razvoj človeštva (gl. Richard Rorty v tekstu »Habermas, Lyotard in postmodernost«).⁹

Habermasov diskurz je predvsem obvladljiv, če ga beremo skozi hegeljansko tradicijo, še bolj pa skozi opredelitev moderne, kot se pojavlja pri Maxu Weberu. Weber vidi nastanek moderne v razpadu enotne metafizične slike sveta oziroma substancialnega uma na tri sfere, ki imajo vsaka svojo avtonomijo in notranjo logiko in so le še formalno združene. Specifiko zahodnih modernih družb prikaže zato v razvoju napredujočega duha v sferah znanosti, morale in umetnosti, kar pomeni napredek objektivizirajoče znanosti, univerzalističnih temeljev morale in prava ter avtonomne umetnosti. Habermas upošteva spremenljivost treh sfer in povečano absorpcijsko moč, pledira za izkoristek spoznavnih potencialov vseh registrov uma za racionalno oblikovanje življenjskih odnosov, vendar pa se zdi, da obstaja v njegovi konstrukciji neka slepa pega. Čeprav opredeljuje najširše okvire modernosti, pa ne razjasni dovolj odnosov v *Lebenswelt* — svetu življenja. V delu *Teorija komunikativnega delovanja*

⁶ J. F. Lyotard, *La Condition Post-moderne*, str. 13.

⁷ G. Vattimo, »Postmoderno doba i kraj povijesti«, *Filozofska istraživanja*, št. 16, Zagreb 1986, str. 34.

⁸ Citat iz »Apathie dans la Theorie«, nav. v: M. Ferraris, »Post-moderna i dekonstrukcija modernog«, zbornik *Postmoderna — nova epoha ili zabluda*, Naprijed, Zagreb 1988, str. 86.

⁹ R. Rorty, »Habermas, Lyotard et la post-modernite, *Critique*, št. 442, Paris 1983.

(1981)¹⁰ se Habermas sicer skuša odmakniti od Webrove pretirane racionalizacije, znotraj katere je vsaka racionalna dejavnost vedno namenska. V nasprotju s tem si Habermasova teorija prizadeva popraviti enostranskost teorije racionalizacije s tem, da ločuje med razvojem kapitalizma in razvojem racionalnosti per se (očitek Webru, da oboje izenačuje) in skuša na ta način zagotoviti alternative zoper vseobsegajočo birokratizacijo sveta življenja. V prizadevanju, da bi se izognil izpeljavi vrednostnih sfer iz znanosti, Habermas poudarja njihovo medsebojno odvisnost in v njej išče idealno formo duha modernosti. Ključ sociološke teorije je komunikacijsko delovanje in etika komunikacije, ki predpostavlja socializacijo subjektivitete in razvija iz sebe teorijo konsenza. V komunikativnem delovanju nastaja in se ohranja kreativni moment jezikovne konstitucije sveta, ki skupaj s kognitivnimi, moralno-praktičnimi in ekspresivnimi momenti predstavlja edinstven sindrom. V tekstu »Nova nepreglednost«¹¹ Habermas posebej naznačuje, da so se sistemi znanosti, morale in umetnosti toliko bolj oddaljili od vsakodnevne komunikacije, kolikor bolj so se omejevali na eno samo jezikovno funkcijo oziroma na enoten aspekt veljavnosti. Šele menjava med sferami znanja, ob priznavanju paradigme avtonomije zagotavlja prenos v svet življenja in ožitev prepada med kulturo ekspertov in množice.

Konsenzusna teorija resničnega, normativnega in ekspresivnega v bistvu ohranja stare pretenzije filozofije na univerzalnost, kajti vsi segmenti so vodeni z isto logiko argumentacije. Vprašljivo je izvajanje teorije konsenza iz normativno-političnega, ki hoče zagotoviti racionalizacijo vseh različnih interesov v procesu skupnega odločanja, ki »usmerja družbeno modernizacijo na drugačen, nekapitalističen način«.¹²

Lytardov koncept vrednostnih sfer znanosti, etike in estetike radikalno prelamlja z zahtevo po totalizirajoči racionalnosti in eshatološkem gospostvu razsvetljenkega uma, zlasti pa napada Habermasovo teorijo konsenza, ki temelji na veliki zgodbi o možni družbeni harmoniji, enakosti in pomiritvi. Jedro njegovih ugovorov oziroma nova teorija družbe sloni na teoriji jezikovnih iger, ki niso zvedljive ena na drugo in puščajo odprt epistemološki prostor razlikam (ali kaosu postmoderne, kot bi dejal Habermas). Nastavek za analizo jezikovnih iger kot »življenjskih oblik« je dan v zastavitvi sodobne znanosti, s katero skuša Lyotard preseči hegemonsko tradicijo znanosti s tem, da opozarja na zvezo in diskontinuiteto med diskurzom znanosti in t. i. narativnim znanjem. Za slednjega je značilno, da ne razglašča teženj po univerzalnosti ali kumulativnem progressu in »ne daje prednosti vprašanju lastne legitimizacije, ampak se potrjuje v praksi lastnega prenosa, brez sklicevanja na argument in dokaz«.¹³ V naraciji gre za povezanost treh odredb: »kako znati delovati, kako živeti in kako poslušati« (*savoir-faire, savoir-vivre, savoir-ecouter*), kar pomeni, da se skoznje prenaša vrsta praktičnih pravil, ki konstituirajo družbene vezi. Znanstveni diskurz za razliko od zgoraj navedenega samo indirektno sestavlja družbene vezi in tu je ena izmed točk razhajanja med Lyotardom in Habermasom, ki gradi prav na kontinuiteti znanstvene vednosti.

Središčna teza o povezanosti postmoderne znanosti in družbene organizacije je pri Lyotardu opredeljena v teoriji jezikovnih iger, »ki so minimum relacije, ki se zahteva za zadostitev pogoja, da neka družba eksistira«.¹⁴ Fokus

¹⁰ J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981.

¹¹ J. Habermas, »Die neue Unübersichtlichkeit«, prev. »Nova nepreglednost« v zborniku: *Obnova utopijskih energija*, Kultura, Beograd 1987, str. 25–43.

¹² Id., str. 29.

¹³ J. F. Lyotard, *La Condition Post-moderne*, str. 9.

¹⁴ Id., str. 26.

je premaknjen z epistemološkega subjekta in vsebin njegove zavesti k javnim, označevalnim aktivnostim skupine subjektov, ki delujejo v sistemu različnih struktur, opozicij in razlikovanj. V taki luči vidi Lyotard Habermasov diskurz kot predstavo o velikem subjektu, ki s sklicevanjem na resnico ponuja množicam pot v osvoboditev.

Lyotard, ki v veliki meri izhaja iz Austinove teorije govornih aktov, zastopa pragmatiko jezika, ki mu odreka zgolj označevalno funkcijo in se obrača k njegovi performativnosti. V jezikovnih igrah — vsaka jezikovna igra pomenja poseben svet življenja — je v ospredju agnostika: »...govoriti pomeni boriti se v smislu igre.«¹⁵ Performativnost predpostavlja pravila igre, ki jih Lyotard shematizira takole:

1. Posamezna igra ne nosi legitimizacijske funkcije, podrejena je dogovoru med tistimi, ki jo izvajajo, ne pa vplivom zunanjega sveta.

2. Za vsako igro obstaja serija pravil, vsaka najmanjša modifikacija teh pravil pa spremeni samo naravo igre.

3. Onstran nenehnega spreminjanja pravil igre ni nobenega poslednjega smotra v jezikovni igri sami.

V osnovi se hoče Lyotard izogniti pasti tehno-znanstvenega monopola in gospostva države na vseh segmentih družbenega življenja, kar je možno na bazi predpostavke, da družba ni organska celota, ampak jo določa sistem opozicij, ki je v jedru vsebovan v heterogenosti jezikovnih iger. Ravno v tem pride v nasprotje s Habermasovo teorijo konsenza, ki gradi na totaliteti ali vsaj na videzu totalitete sodobnih družb. Po Lyotardu tako ni mogoče razložiti nasprotij in bojov v dezintegrirani družbi — za vse subjekte v družbi je sicer možno doseči soglasje o tem, katera pravila so univerzalno veljavna za vse jezikovne igre, toda to soglasje ni cilj dialoga, pač pa samo določeno mesto v procesu, katerega zaključek predstavlja paralogija kot »ideja in praksa pravičnosti, ki pa ni povezana s soglasjem«.¹⁶

Paralogija kot nesoglasje pomeni stalno revolucijo v znanosti, odkrivanje novega in neznanega, ki se ne da enostavno vključevati v enoten, spekulativen sistem vednosti in ki predpostavlja metaforičnost jezika znanosti. Lyotard piše: »Postmoderna znanost, ki se ukvarja z nedoločljivostjo, z mejami natančne kontrole, s konflikti, ki so jim izvor informacije, s frakturami, katastrofami in paradoksi, teoretizira svojo lastno evolucijo kot diskontinuirano, katastrofično, nepopravljivo in paradoksalno.«¹⁷ Prostor ostaja odprt, ni enotnega kriterija za znanstveno veljavnost, saj v igri ni nobenega diskurza, ki bi imel primat nad drugimi diskurzi, vprašanje in odgovori nanj ostajajo v gibanju, ne pa v postavljenih ciljih in doseganju končnega soglasja kot pri Habermasu. Nova družbena alternativa je opisljiva kot »časni odgovor«, skozi katerega Lyotard sluti »konture nove politike, ki bo v enaki meri priznavala željo po pravičnosti in željo po neznanem«.¹⁸ Seveda ostaja pri tem odprta cela vrsta vprašanj, ki jih Lyotard sam povzame: »Ali je ideal odprte skupnosti uresničljiv? Kakšen je odnos med antimodelom pragmatike znanosti in družbe? Ali je uporaben v ogromnih prostranstvih jezikovnega materiala, ki konstituira družbo?«

Kaj je torej tisto konkretno, kar Lyotard zoperstavlja praksi velikih zgodb oziroma Habermasovemu pojmovanju? Nasproti sintezi območij človeškega delovanja in mišljenja, povezanosti sfer znanosti — etike — umetnosti Lyotard

¹⁵ Id., str. 11.

¹⁶ Id., str. 66.

¹⁷ Id., str. 60.

¹⁸ Id., str. 68.

zaznava in zaznamuje neskončno fragmentacijo, kjer noben metadiskurz ni več možen, kjer vsak segment igra lastno igro in je povsem nezmožen legitimirati druge igre. Model odprtega družbenega sistema lahko proizvaja/generira ideje, odpoveduje pa se iskanju končnega smisla. V tekstu »Odgovor na vprašanje: Kaj je postmoderna?« (1982) Lyotard zaključuje: »Končno nam mora biti jasno, da naše delo ni v ustvarjanju realnosti, ampak v tem, da aludiramo na pojmljivo, ki ga ni mogoče predstaviti. Že smo plačali visoko ceno za nostalgijo celote in enega, za pomiritev pojmovnega in čutnega, za transparentno in sporočljivo izkustvo... Odgovor je: bojujemo se zoper totaliteto, pričajmo o neprisotnem, aktivirajmo razlike in rešimo čast imena.«¹⁹

Razlika med Habermasom in Lyotardom je razlika med zagovornikom modernega projekta in glasnikom postmoderne dobe, kar Gianni Vattimo v članku »Postmoderna doba in konec zgodovine« (1985) opredeljuje v epohalnem okviru: »Moderna je doba metafizično-historicističnega uzakonjenja, postmoderna doba pa tak način uzakonjenja radikalno postavlja pod vprašaj.«²⁰ Pri obeh obravnavanih avtorjih pa naletimo na neko dvojnost v analizi sami. V kolikor bi Lyotardovo razumevanje postmoderne dobe lahko označili kot meta-zgodovinsko, saj vrednosti postmoderne dobe nastajajo iz razkroja razsvetljen-ske in idealistične modernosti, v toliko se mu izmakne dokončna pozitivna opredelitev kategorij postmoderne. Habermas pa v zagovoru moderne v bistvu izhaja iz diagnoze njene krize, kot so jo postavili postmoderni teoretiki.

Zdi se, kot da gre za parazitiranje moderne teorije na postmoderni in obratno. Obe živita v senci napovedi o koncu smisla, o koncu človeka kot subjekta, v kaosu in deziluziji, v izčrpanosti utopijskih energij. Če modernisti mislijo, da se ob Ariadnini niti še lahko vrnejo nazaj in začnejo graditi svobodnejši in umnejši svet, potem postmodernisti resignirano pristajajo — ali pa celo uživajo — v raziskovanju labirinta sveta življenja. Lyotard, ki na eni strani v svojevrstni repliki Habermasu zatrjuje, da moderni projekt ni opuščen, pač pa razbit ali likvidiran, na drugi strani meni, da postmoderna pripada moderni. Za Habermasa se nasprotno dozdeva, da nekega post sploh ne potrebuje, ker želi zgolj utemeljiti prej. Tako se obe teoretski refleksiji na paradoksalen način srečujeta in spet razhajata, si zadajata udarce in rane, ki pa ne za eno ne za drugo niso smrtonosni. Vprašanje je, ali je možna rešitev iz začaranega kroga v izgradnji teorije, »ki bi razsvetlila našo vsakdanjost v njenih ambivalentnih in anonimnih momentih in to s perspektivo, da opiše njene subverzivne elemente in sledi, ki so lahko relevantni za prakso spreminjanja.«²¹

¹⁹ J. F. Lyotard, »Reponse à la question: Qu'est-ce que le Post-moderne«, prev. *Kulturni radnik*, št. 3, Zagreb 1985.

²⁰ G. Vattimo, »Postmoderno doba i kraj povijesti«, *Filozofska istraživanja*, št. 16, Zagreb 1986, str. 37.

²¹ H. Pätzold, »Simptomi postmodernega i dialektika moderne«, v zborniku *Postmoderna — nova epoha ili zabluda*, str. 260.

UMETNIŠKE IN ESTETSKE VREDNOSTI UMETNOSTI*

Umetniške vrednote so konstitutivne in v veliki meri svojske vrednote umetnosti. Prav zaradi njih eksistira umetnost kot relativno avtonomna forma kulturne aktivnosti (prakse). Prav vrednote odločajo o tem, da je umetnost cenjena, nenadomestljiva in potrebna ljudem vseh dob in vseh znanih tipov kultur. Eksistenca določenega minimuma umetniške vrednosti je torej nujen pogoj, da bi lahko človek dobil priznanje za svoje umetniško delo.

Estetsko vrednost najbolj pogosto pojmujejo kot svojsko lastnost predmetov in stanj stvari: naravnih in kulturnih (med njimi so tudi umetniška dela). Te temeljijo na sposobnosti, da vzbudijo v ustrezno pripravljenih sprejemalcih (ki so kompetentni in pravilno usmerjeni) estetski doživljaj. Estetske vrednosti imajo pogosto za dejavnike, ki odločajo o estetski vrednosti umetniškega dela (tj. o umetniški vrednosti). Vendar pa si jih pogosto lasti samo umetnost in jih zato ne moremo priznati za svojske vrednote umetnosti.

Eksistirajo različni tipi umetniških in estetskih vrednosti. Raznorodnost umetniških vrednosti ne izvira samo iz dejstva, da se umetnost s časom spreminja in da so njene forme zelo različne v različnih tipih kultur, ampak prav tako iz dejstva, da obstajajo v isti kulturi in v določenem zgodovinskem obdobju različne umetniške forme (področja, vrste in rodovi). Tako kot je pojem »umetnost« rodovni pojem glede na pojme »literatura«, »slikarstvo«, »glasba« itd., je tudi pojem »umetniška vrednost« rodovni pojem glede na pojme: »literarna umetniška vrednost«, »glasbene umetniške vrednosti«, »slikarske umetniške vrednosti« ali na kratko: »literarna vrednost«, »glasbena vrednost«, »slikarska vrednost« itd.

Med bistvene vidike umetniških vrednosti prištevajo najbolj pogosto mimetične, formalne, funkcionalne, konstrukcijske in dekoracijske vrednosti umetnine. Nekatero izmed vrednosti, ki so jih nekoč priznavali (npr. zvestoba zrcaljenja stvarnosti ali popolnost izvajanja), ali pa jih priznavajo danes (npr. izvirnost, novatorstvo), in so zelo bistvene za umetnost, nimajo svojskega umetniškega značaja, ker veljajo za vrednosti tudi na drugih področjih kulturne aktivnosti človeka, kot so npr. znanost, filozofija in tehnologija. Vendar jih niso vedno priznavali za avtentične umetniške vrednosti in v različnih zgodovinskih obdobjih jih niso zmeraj cenili v enaki meri.

* Predavanje, ki ga je imel avtor na povabilo Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU v Ljubljani 7. decembra 1987.

Prve poskuse ustvarjanja teorije vrednot ali aksiologije beležimo šele konec 19. stoletja v Avstriji (A. Meinong, Ch. v. Ehrenfels in drugi), v Nemčiji (H. Rickert, M. Scheler in drugi), kasneje pa tudi v Angliji (G. E. Moore) in v ZDA (H. Muensterberg, W. M. Urban, B. W. Prall, J. Dewey in R. B. Perry). To pa nikakor ne pomeni, da so to bili šele začetki filozofske refleksije o takšnih temeljnih vrednotah, kot so dobro, resnično in lepo. Lepo je bilo predmet refleksije odnosa že v 5. stoletju pr. n. št., tj. v pitagorejskih časih, v dobi Sokrata in sofistov, kasneje pa so bili predmet Platonovih in Aristotelovih raziskovanj. Lepo so dolgo časa imeli za edino (širše pojmovanje) ali pa za glavno (ožje pojmovanje) estetsko vrednost. Kot njene različice so navajali milino, zalost, ljubkost, očarljivost in vznesenost. Kasneje so začeli razlikovati še druge estetske kategorije (kvalitete). Velik del teh so izpeljali iz posameznih umetniških form, zvrsti in rodov, čeprav je bila njihova uporaba mnogo širša, npr. plastičnost, slikovitost, poetičnost, liričnost, elegičnost, dramatičnost, tragičnost, komičnost, melodramatičnost, grotesknost itd.

Do polovice 17. stoletja je bilo zelo razširjeno prepričanje, da so prav estetske vrednote konstitutivne in svojske vrednosti umetnosti. Pristaši tega nazora so istovetili estetske vrednosti umetnine z njeno umetniško vrednostjo.

Radikalne deestetizacijske (antiestetiške) težnje v najnovejši umetniški avantgardi so razvidne hkrati v sami ustvarjalnosti, kot tudi v umetniških manifestih, v programskih deklaracijah in v komentarjih k stvaritvam, ki so izražala dvom v koncepcijo estetske narave umetnosti. Glede vprašanja odnosa med umetniškimi in estetskimi vrednotami pa danes med teoretiki ni enotnega mnenja.

Glavna stališča glede odnosa med umetniškimi in estetskimi vrednotami so naslednja:

1. Koncepcija: tradicionalno pojmovanje

To je najstarejše stališče in je zaradi tega najbolj številno zastopano tudi v estetiki 20. stoletja. Njegovi pristaši določajo odnos med pojmom »estetska vrednost« in »umetniška vrednost« preprosto in enopomensko.

Pojem »estetska vrednost« je širši pojem, ki zaobsega tudi pojem »umetniška vrednost«. Umetniška vrednost je kratkomalo ena izmed različic estetskih vrednosti, je skratka estetska vrednost umetnine. Čeprav je na splošno obseg estetskih vrednosti širši od obsega umetniških vrednosti, zakaj prve nastopajo tudi zunaj umetnosti, pa se na tleh umetnosti ti obsegi prekrivajo in med njimi vlada odnos istovetnosti. Svojska vrednost umetnosti ali umetniška vrednost se v tem primeru reducira na njeno estetsko vrednost. Če kak artefakt, ki hoče biti umetniški, nima umetniških vrednot, tedaj ga ne moremo priznati za umetnino. Pristaši te koncepcije praviloma tudi menijo, da estetski doživljaj, ki ga priznavamo za kriterij vrednosti umetnine, neposredno upravičuje njeno estetsko vrednost, hkrati s tem pa tudi njeno umetniško vrednost.

Takšne nazore v različnih verzijah zagovarjajo esteti različnih dežel in različnih svetovnonazorskih in metodoloških usmeritev. Vidni predstavniki analitične estetike so M. C. Beardsley, J. Stolnitz, H. Osborne, R. Wollheim, T. Pawlowski, strukturalist J. Mukařovský, marksista L. Stołowicz in A. Ziś ter teoretiki, ki jih je inspiriral marksizem in analitična tradicija, kot npr. Stefan Morawski. Med njimi so pristaši tradicionalne umetnosti, ki so kritični do naj-

novejše umetniške avantgarde, kot npr. Osborne in Ziś, pa tudi pristaši neo-avantgardistične ustvarjalnosti, kot sta Morawski in Pawlowski.

Močno bi tvegali, če bi vse te avtorje proglasili za predstavnike enega stališča, vendar pa je to tveganje upravičeno, če se ne bomo zavedali, da jih povezuje samo eno — teoretično prepričanje, po katerem je umetniška vrednost različica estetske in da je torej svojska umetniška vrednost reducirana na estetsko vrednost. Razlike med avtorji, ki so uvrščeni v to veliko, vendar raznorodno skupino, ne zadeva samo metodoloških predpostavk, filozofskih ali političnih nazorov in estetskih nagnjenj, ampak se kažejo tudi v pojmovanju obeh analiziranih pojmov in odnosov med njima. Opozoril bom samo na tri razlike v stališčih in nazorih predstavnikov tradicionalnega stališča.

Prvič, nekateri, tako kot npr. L. Stołowicz, neposredno analizirajo odnos med pojmom »umetniška vrednost« in »estetska vrednost«, drugi, kot npr. Morawski, tega vprašanja sploh explicite ne analizirajo, ampak uporabljajo namesto tega te pojme *v odnosu do umetnosti*. Stołowicz pa nasprotno ta problem obravnava in ugotavlja, da je »umetniška vrednost« estetska vrednost umetnine, da je celo poseben tip estetske vrednosti, to je estetska vrednost posebnega »sestava« in »koncentracije«.

Druga razlika se kaže v načinu pojmovanja obsega obeh pojmov: »umetniška vrednost« in »estetska vrednost«, posebno pri prvem. Tako npr. M. C. Beardsley pojmuje oba pojma zelo ozko. Po njegovem mnenju temelji vrednost pri obeh na sposobnosti predmeta (umetniškega ali zunajumetniškega), da vzbudi estetsko doživetje. To je dosledno stališče, zakaj Beardsley meni, da morebitne spoznavne, moralne, filozofske itd. vrednosti ne tvorijo svojskih (umetniških) vrednosti umetnosti, ker niso sestavine estetske vrednosti, saj so z estetskega vidika povsem nevtralne. Čeprav je to stališče z logičnega vidika dosledno, pa vendarle budi meritorne pridržke, kot jih je mnogokrat izrazil v svojih polemikah z Beardsleyem G. Dickie. V njih je utemeljeno izražal dvom, ali je mogoče svojske umetnosti literature reducirati na tako ozko pojmovane estetske vrednosti.

Za razliko od Beardsleya pojmuje Stołowicz umetniško vrednost zelo široko. Dokazuje namreč, da njene determinante niso samo originalnost prijema in mojstrska izvedba, ampak prav tako spoznavna vrednost, čustvena globina, originalnost misli, pristnost in harmonija vsebine in forme. Če se strinjamo s takšnim širokim pojmovanjem »umetniške vrednosti«, ki je ob vsem tem še različica estetske vrednosti, nastane precej načelen dvom: ali se namreč omenjene determinante te različice nanašajo tudi na drugo različico, kot so npr. pojavi estetske narave? Če se ne nanašajo, nastane vprašanje, na čem naj torej temelji tisti skupni imenovalc, ki omogoča, da imamo estetske vrednosti narave in umetniške vrednosti za različice iste vrste vrednosti, tj. estetske vrednosti.

Tretja razlika zadeva vprašanje, kje iščemo paradigmo estetskih pojavov — v naravi ali v umetnosti. Za ene, kot npr. za R. W. Hepburna in J. O. Urmsona, je izhodišče lepota narave. Drugi pa (in teh je v najnovejši estetiki večina) menijo, tako kot npr. Richard Wollheim ali Stefan Morawski, da je največ estetskih vrednosti v umetnosti, ki vzbujajo tudi najmočnejše estetske doživljaje. Zato motrijo estetske pojave v naravi skozi prizmo umetnosti, umetniki pa nas uče gledati lepoto narave.

Ne glede na to, da zagovarjajo tradicionalno stališče mnogi (pogosto odlični) sodobni estetiki, pa je to stališče težko ubraniti. Redukcija umetnosti

svojskih (umetniških) vrednosti na ozko pojmovane estetske vrednosti ne zdrži niti konfrontacije z ustvarjalnostjo najnovejše umetniške avantgarde (če jo priznamo za umetnost), niti konfrontacije z mnogimi področji tradicionalne umetnosti, posebno ne z literaturo.

2. Konceptija: modernizirana različica tradicionalnega stališča

Razlika med prvim in drugim pojmovanjem temelji predvsem na drugačni rešitvi problema, ki ga predstavlja odnos med obsegi obeh pojmov: »umetniška vrednost« in »estetska vrednost«. Pristaši drugega pojmovanja zavračajo nazor, da je pojem »estetska vrednost« širši, »umetniška vrednost« pa samo rodovna različica »estetske vrednosti«. Menijo namreč, da gre pri teh pojmih za navzkrižni odnos. To ne izhaja samo iz očitnega dejstva, da se kažejo estetski pojavi tudi zunaj umetnosti, ampak gre tudi za to, da po mnenju pristašev te konceptije ni mogoče reducirati umetniške vrednosti na estetsko vrednost umetnosti. Tradicionalnost te konceptije temelji na tem, da so njeni predstavniki tudi prepričani, da je za vsako umetnino vsaj minimalna estetska vrednost nujni pogoj (čeprav ni zadosten). Ali z drugimi besedami: delo umetnika, ki sploh nima nobene estetske vrednosti, ne moremo priznati za umetnino. Estetska vrednost umetnine pa ne izčrpa njene umetniške vrednosti, je samo ena izmed prvin njene celotne vrednosti.

Med pristaše te konceptije sodijo spet predstavniki različnih svetovno-nazorskih in metodoloških usmeritev: marksisti: M. B. Hrapčenko, M. S. Kagan, tvorec institucionalne teorije umetnosti D. Dickie, analitiki D. Best, P. Kivy in C. Korsmeyer ter avtor poskusa krščanske estetike N. Wolterstroff. Od omenjenih teoretikov najdalj brani to pojmovanje profesor Leningrajske univerze — M. S. Kagan. Že 1971. leta je v svojem temeljnem priročniku marksistične estetike izrazil nazor, da je odnos med umetniškimi in estetskimi vrednostmi navzkrižni odnos. Pri označevanju sprejemanja umetnine ni uporabljal pojma »estetsko doživetje«, ampak pojem »umetniška percepcija«, ki ga je pojmoval kot zapleten psihični proces. Ena izmed prvin estetske percepcije je estetsko ugodje. Že tedaj je Kagan tudi trdil, da v različnih obdobjih zgodovine umetnosti in v različnih umetniških smereh vloga estetske prvine v globalni vrednosti umetnosti ni bila in tudi ni enaka. V članku iz leta 1976 je Kagan поблиže označeval estetsko vrednost kot integralno vrednost umetnine, katere sestavine zunaj estetske vrednosti so tudi politična, religiozna in spoznavna vrednost. Podoben nazor je izražal tudi v delih iz osemdesetih let, kjer pa se je neposredno posvetil analizi teme z naslovom: »Estetska in umetniška vrednost v svetu vrednosti« (1981). Tam je pisal, da umetniške vrednosti umetnine v nobenem primeru ni mogoče reducirati na njegovo estetsko vrednost. Opraviti pa imamo z dvema kvalitativno različnima tipoma vrednosti. Estetski vidik je namreč samo eden izmed elementov umetniške vrednosti — poleg moralne, politične in religiozne (ali antireligiozne) vrednosti. Vendar pa je estetska vrednost *neizogibna* sestavina umetniške vrednosti. Obe vrednosti imata kulturni značaj in se spreminjata. Spreminjajo se tudi odnosi med posameznimi sestavinami integralne umetniške vrednosti, glede na tip kulture, zgodovinskega obdobja, umetniškega področja in celo umetniške zvrsti. V nekaterih vrstah umetnosti je estetska prvina dominantni dejavnik (npr. v »čisti in abstraktni umetnosti«), pri drugih, npr. v religiozni umetnosti pa je njena vloga

zmanjšana na nujni minimum. Vzajemni odnosi med estetskimi in religioznimi vrednostmi v globalni estetski vrednosti dela so bili popolnoma drugačni v srednjeveški in novoveški kulturi. Ta različna sorazmerja pa nikakor niso determinirala hkrati tudi umetniških rangov umetnine, ki so nastala v teh dveh obdobjih. Kagan je poskušal tudi približe določiti estetsko vrednost umetnosti. Menil je namreč, da se kaže v umetnini na dveh ravneh: na predmetno-predstavni (odražanje estetske vrednosti same stvarnosti) in formalno-konstruktivski ravni (povsem s formalnega vidika konstrukcije likov, barv, zvokov, besed, gibov, kretenj in podobno). Potrebo po razlikovanju med umetniškimi in estetskimi vrednostmi upravičuje tudi drugi sovjetski znanstvenik, vidni literarni teoretik N. D. Hrapčenko. Za razliko od umetniških vrednosti, ki jih *ustvarja* umetnik, *nastajajo* estetske vrednosti v procesu človekovega življenja in v naravi. Hrapčenko jih povezuje s sposobnostmi predmetov (umetniških, zunajumetniških in naravnih), da vzbujajo estetske doživljaje. V umetnosti je estetska vrednost samo ena izmed sestavin umetniške vrednosti, in to poleg filozofskih idej, ki jih vsebuje umetnina, slikovnih odkritij in posplošitev, ki zadevajo stvarnost in človeško življenje, ter moralnih vrednosti.

Na prelomu sedemdesetih in osemdesetih let so začeli zavzemati podobna, čeprav ne istovetna stališča ameriški in britanski estetiki. Stališče, ki je najbližje sovjetskim estetikom, zavzema Nicholas Wolterstorff v svoji knjigi *Art and Action* (1980), kjer razlikuje estetsko popolnost (*excellence*) umetnine od njene umetniške popolnosti. Prva temelji na učinkovitem nudenju zadovoljstva, ki je povezano s kontemplacijo umetnine. Umetniška popolnost pa je nekaj širšega in mnogo bolj zapletenega. V sestavu umetniške popolnosti ni samo umetniškost izvajanja, originalnost in iskrenost, ampak tudi spoznavne, moralne, religiozne vrednote, pa tudi zabavnost umetnine, če je bil namen umetnika, da njegovo delo služi temu cilju.

Podobno tudi britanski teoretik David Best v razpravi *The Aesthetic and the Art* (1982) razglasa prepričanje o tem, da moramo nujno razlikovati umetniške vrednosti umetnine od estetskih. Protestira proti nazoru, po katerem sta »umetniškost in estetičnost neločljiva« ali da sta pojmovana kot vidika istega pojma, ne da bi se med seboj bistveno razlikovala. Razlike med njima niso izključno terminološkega značaja, ampak imajo bolj fundamentalni pomen in utemeljitev. Gre za to, da se niti umetnosti niti umetniških vrednosti ne da določiti v kategorijah predmetov ali stanj stvari, ki so namenjene za izražanje estetskih vrednosti in za estetski učinek. Načelna razlikujoča značilnost med umetniškim in estetskim predmetom je v tem, da prvi lahko ima neko temo. Nujni pogoj, da bi neko formo človekove aktivnosti lahko priznali za umetniško formo, pa je po Bestovem mnenju prav izražanje pojmovanja človeškega življenja, tj. moralnih vprašanj, družbenih problemov, problemov osebnega življenja in drugih za človeka pomembnih zadev. Best se zaveda, da njegova koncepcija ne more uiti dvema težavama. Prvič, ko se omejuje na formuliranje nujnega pogoja in se opoveduje določitvi zadostnih pogojev, to pojmovanje pa ne omogoča razlikovanja med umetnostjo in publicistiko, religioznimi pridigami ali političnimi govori, ki tudi izražajo probleme človeškega življenja. Drugič, to koncepcijo je težko nanašati ne le na posamezne umetnine, ampak tudi na cele zvrsti glasbe in arhitekture. To drugo težavo skuša Best prevladati z zatrjevanjem, da njegovo označevanje umetnosti ne zadeva posameznih umetnin, ampak samo formo umetnosti. Po njegovem mnenju pa ima vsaka forma (področje) umetnosti, vključno z arhitekturo in glasbo, sposobnost, da izraža

različna pojmovanja človeškega življenja. Avtor poudarja, da pri občevanju z umetnostjo ne zanika pomena estetskih vidikov. Včasih ni mogoče razlikovati estetskih dejavnikov od umetniških, pri čemer so prvi zelo pogosto elementi naše umetniške ocene. Še več, včasih ima celo naša reakcija na umetnino izključno estetski značaj. Takšni primeri se dogajajo posebno tedaj, kadar pridemo v stik z umetninami drugih kultur in ne poznamo umetniških konvencij, ki so značilne za dano kulturo, njenih simbolov ali tujega jezika ter sistema vrednot in načina življenja druge družbe. V tem primeru te umetnine ne moremo razumeti, brez tega razumevanja pa naše priznanje in ocene njenih vrednosti ne morejo imeti umetniškega značaja. Best navaja primer iz lastne izkušnje. Ko se je prvič kot gledalec srečal z indijskim plesom, ni bil sposoben podati njegove umetniške ocene, ker ga sploh ni razumel, prav tako ni imel nobenega v tem primeru nujnega znanja o tej drugačni kulturi, ki je rodila ta ples. To pa seveda ne pomeni, da je bil ravnodušen za njegovo lepoto, Bestovo navdušenje nad to umetnostjo je bilo tedaj čisto estetskega značaja. Podobno lahko reagiramo tudi na eksotično glasbo ali plastiko ali glasno brano poezijo v neznanem jeziku.

Kagana, Hrapčenko, Besta in Wolterstotffa nagiba k sprejemanju širokega pojmovanja umetniške vrednosti določena koncepcija umetnosti. Gre namreč za zavračanje koncepcije »umetnost zaradi umetnosti« in izražanje prepričanja, da je umetnost sposobna, da učinkovito izpolnjuje različne in pomembne funkcije v življenju posameznika in družbe.

Predstavnike analitične filozofije pa nagibajo k sprejemanju tega stališča predvsem drugi oziri. Prvi je očitno za analitično filozofijo programski postulat preciziranja znanstvenih pojmov. Drugi moment so avtentične teoretske zadrege tradicionalne filozofske estetike, posebno pa njena nemoč (ko brani prepričanje o estetski naravi umetnosti) ob kontroverznih propozicijah najnovejše umetniške avantgarde.

Taki motivi osvetljujejo po mojem tudi estetiko Američanke Carolyn Korsmeyer, ki je leta 1977 objavila članek »On Distinguishing 'Aesthetics' from 'Artistics'« (O razlikovanju »estetike« od »umetnosti«). Avtoričino izhodišče je njen odnos do kritike teorije estetske forme, ki jo je uvedel G. Dickie. C. Korsmeyer sicer priznava, da ima Dickie deloma prav, hkrati pa priznava določeno vrednost teoriji estetske forme in šibkosti njej nasprotujoče institucionalne teorije. Šibkost Dickiejeve institucionalne teorije je popolna nemoč glede estetskih pojavov, posebno glede estetskih pojavov v naravi. Teorije estetske forme so glede na to mnogo bolj učinkovite, ko določajo estetičnost v kontrastu s praktičnimi, moralnimi in teoretičnimi pojavi (oblikami in vrednostmi). Vendar s takšnimi teorijami ni mogoče zgraditi teorijo umetnosti. Teorije estetske forme, ki imajo umetnost za par excellence estetski pojav, tej vsiljujejo neupravičeno restrikcijo ter niso sposobne upravičiti vrednost, meje in pomembnost umetnosti. To vodi k takšnim paradoksalnim rezultatom, da nekateri dosledni pristaši teorije estetske forme ne priznavajo npr. za umetnino roman *Bratje Karamazovi*, ker ni mogoče brati te knjige izključno s stališča estetske forme. Da bi preprečili takšne posledice, nekateri estetiki nad vsako mero razširjajo pojem estetičnosti, in bi radi s to kategorijo zaobjeli vse umetniške kvalitete, vendar pa prav zato ta kategorija izgublja natančen pomen. Nujna je razrešitev dileme: »ali ima estetičnost dovolj natančen pomen, vendar pa ne zaobjema umetniške vrednosti«, ali pa je estetičnost opredeljena v kategorijah umetnosti in je tako široko pojmovana, da obsega vse vrste umetniških kvalitet in izgubi vsako

natančnost. Avtorica predlaga, da dilemo razrešimo z ohranitvijo ozkega in natančnega pomena pojma »estetičnost« in da ga nimamo za nadrejenega v odnosu do pojma »umetniškost«. Nekatere umetniške kvalitete in nekateri tipi umetniške vrednosti presegajo meje ožjega pojmovanja estetičnosti; zato je treba priznati, da sta pojma »estetske vrednosti« in »umetniške vrednosti« navzkrižna pojma. Med estetske kvalitete prišteva avtorica tudi čutne kvalitete, formalno strukturo kompozicije itd., ne da bi pobliže opredelila, kakšne umetniške kvalitete in vrednosti nimajo estetskega značaja. Ker v tem vprašanju sicer sprejema Dickiejevo stališče, si lahko mislimo, da ji gre verjetno za spoznavne in moralne vrednosti umetnosti.

Podobno stališče ima glede tega vprašanja drugi ameriški estetik, Peter Kivy. V svojih zanimivih razpravah o glasbi in njeni izraznosti je razlikoval ozko pojmovano estetsko vrednotenje od širše pojmovanega umetniškega vrednotenja. Prvo zadeva »čutne in strukturalne« lastnosti umetnine. Umetniško vrednotenje dela pa zadeva pomembne lastnosti umetnine, ki nimajo estetskega značaja.

3. Konceptcija: stališča S. Ossowskega in T. Kulke

Tretja konceptcija se razlikuje od druge po ozkem pojmovanju umetniške vrednosti. Predstavniki tega stališča menijo, da morebitne moralne, filozofske, religiozne, politične in druge vrednosti niso irelevantne za globalne vrednosti umetnosti, ocenjevane le z estetskega vidika. Te pa niso sestavine umetniške vrednosti, saj niso svojske vrednosti umetnosti, ampak so njene zunanje in drugotne vrednosti, ki se pokažejo posebej pri instrumentalnem razumevanju umetnosti. Te vrednosti ne zagotavljajo umetnosti relativne avtonomije, tudi ne odločajo o svojskosti umetnosti glede na druge forme človekove aktivnosti, glede na področja človeških vrednot. Takšne svojske vrednosti umetnosti niso samo estetske vrednosti, ampak tudi umetniške vrednosti, ki se razlikujejo od estetskih.

Ta nazor je prvič oblikoval pomembni poljski sociolog in estetik — Stanisław Ossowski. Povsem eksplicitno ga je izrazil že leta 1928, torej še preden je Ingarden objavil svoje delo *Das literarische Kunstwerk* (1931). V svoji skici »O nasprotovanju med naravo in umetnostjo« je Ossowski trdil, da obstajata dve »popolnoma različni« konceptiji estetskih vrednosti. »Predmete, s katerimi se ukvarja estetika, vrednotimo v nekaterih primerih glede na doživljaj, ki ga doživimo pri njihovem zaznavanju, pri drugih pa glede na ustvarjalni napor, ki je dani predmet tudi ustvaril.« To misel je razvil Ossowski v svoji fundamentalni knjigi *V temeljih estetike* (1933), kjer je zapisal: »Imamo — je tu pisal Ossowski — dve popolnoma različni pojmovanji vrednosti: predmetom pripisujemo vrednost bodisi glede na to, kako so nastali, bodisi glede na to, kaj nam dajo. Umetnine ocenjujemo bodisi ‚glede na lepo‘, bodisi ‚glede na umetniškost‘.«

Posledica tega stališča je, da je treba sprejeti obstoj dveh principialnih različic tega, kar imenujemo estetska vrednost v širšem pomenu besede: vrednosti estetskega predmeta, ki jih upravičujejo estetska doživetja sprejemalca (pripadajo pa lahko tako naravnim pojavom kot tudi človekovim stvaritvam), ali umetniška vrednost, ki jo upravičuje ustvarjalčev artizem (ta vrsta vrednosti pripada zgolj človekovemu delovanju). Ti dve konceptiji vrednosti pa nista

opredeljeni niti v vsakdanjih ocenah niti v teoretičnih razpravah. Zato po Ossowskem funkcionira v sodobnih evropskih kulturnih središčih pojem »estetska vrednost« kot »pojmovni preostanek«, v praksi pa med tema dvema različicama ni bistvene korelacije. Sprejemalčevo estetsko doživetje pogosto upravičuje plodnost ustvarjalčevega napora, a zavest o visoki artistski umetnosti se lahko bogati in intenzificira ter včasih celo vzbuja estetske doživljaje (»občudovanje umetnika«).

Tako sfera estetskih vrednosti ni niti monolitna niti enakorodna. Lahko in tudi moramo razlikovati med dvema različnima načinoma vrednotenja in dva različna tipa vrednosti: 1. vrednosti, ki so povezane izključno z umetnostjo — to so umetniške vrednosti in 2. estetske vrednosti, ki pripadajo vsem predmetom (tudi umetninam), ter vzbujajo estetsko držo in estetsko doživetje. Prve so pravzaprav objektivne, zakaj njihovi kriteriji so takšne lastnosti umetnosti, ki jih je mogoče ugotoviti (npr. originalnost zamisli, stopnja tehnične težavnosti, popolnost izvedbe, funkcionalnost, zvestoba odražanja stvarnosti itd.). Razpravi o umetniških vrednostih se niti ni treba opirati estetsko doživljanje, zahteva pa kompetentnost in poznavanje, ki pa ju nima vsak sprejemalec umetnosti. Zato je po mnenju Ossowskega mogoče reči, da imajo umetniške vrednosti aristokratski značaj. Estetske vrednosti pa so demokratične, ker jih upravičujemo zgolj z estetskim doživetjem. Vendar pa te nikakor niso objektivne, ampak objektivno-subjektivne (relacijske). Ni jih mogoče niti reducirati na lastnosti predmeta niti na subjektova doživetja, ker so pač rezultat določenega odnosa med nekaterimi lastnostmi predmeta in subjektivnim doživljanjem. Ossowski ne zanika moralnih, religioznih, političnih in drugih vrednosti umetnosti, misli pa vendarle, da niso sestavine umetniške vrednosti, čeprav bistveno vplivajo na globalno (družbeno) vrednost umetnosti.

Petdeset let kasneje je podobno stališče zavzel Tomas Kulka v svojih člankih, ki jih je objavil na začetku osemdesetih let: 1. »The Artistic and Aesthetic Value of Art« (1981) (Umetniška in estetska vrednost umetnosti); 2. »The Artistic and Aesthetic Status of Forgeries« (1982) (Umetniška in estetska vrednost ponaredkov).

Predmet analize Tomasa Kulke je predvsem slikarstvo, vendar pa imajo njegove ugotovitve mnogo bolj univerzalen značaj. V obeh razpravah razlikuje avtor estetsko in umetniško ali umetnostno-zgodovinsko */art-historical-value/* vrednost slike. Vrednosti prve vrste zadeva vidne kvalitete umetnine in je izrečena izključno na temelju vizualne percepcije ter relativno stabilna. Pri izrekanju estetske vrednosti umetnine je zgodovinski kontekst njegovega nastanka ali poznavanje umetnosti manj pomemben in vloga dane slike v zgodovini slikarstva nima večjega pomena. Prav tako niso bistvene takšne morebitne vrednosti umetnine kot npr. njena avtentičnost, originalnost in novatorstvo. Vsa ta dejstva imajo temeljni pomen pri ugotavljanju umetnostno-zgodovinske vrednosti umetnine. Umetniške vrednosti slike pa po Kulkinem mnenju ni mogoče ugotoviti ne da bi odgovorili kje, kdaj in kdo je naslikal dano sliko in ne da bi jo primerjali z njej predhodnimi, sodobnimi in kasnejšimi deli. Pri ugotavljanju umetniške vrednosti je pomembno hkrati tudi to, ali gre za original, za ponaredek ali posnetek, kot tudi za to, ali umetnina pojmuje in razrešuje novatorsko fundamentalne umetniške probleme danega področja umetnosti. Ni nujno, da se estetske in umetniške vrednosti slik prekrivajo. S tehničnega vidika imajo lahko popolna kopija, mojstrski ponaredek in posnetki enako estetsko vrednost kot avtentična in originalna dela mojstrov ob minimalni ali skoraj

ničelni umetniški vrednosti. Zgodovina umetnosti pozna primere, ko so imele umetnine, ki so bile priznane velike ali pomembne z umetniškega vidika, minimalno (npr. Madonna iz Avignona) ali skoraj ničelno (konceptualna umetnost) estetsko vrednost.

Idealna razrešitev je situacija, ko ima slika hkrati najvišje umetniške in estetske vrednote, kot je to pri Rembrandtovih in Mondrianovih umetninah. Poznamo pa tudi cele epohe, ko je ena izmed teh za umetnost temeljnih vrednosti obravnavana mačehovsko. Akademsko slikarstvo 19. stol. se je osredotočilo na estetsko perfekcijo, ki je ignorirala umetniško inovacijo, najnovejša avantgarda pa nasprotno absolutizira novatorsko vrednost in originalnost, pri čemer popolnoma zanemarja estetske vrednosti.

Po Kulkinem mnenju pa je vsaj minimalna navzočnost obeh sestavin nujni pogoj, da bi kak predmet lahko priznali za umetnino.

4. *Koncepcija: fenomenološka koncepcija, kakor jo je predstavil predvsem Roman Ingarden in njegovi nadaljevalci*

Roman Ingarden razlikuje umetniške vrednosti, ki so povezane z umetnino kot shematično tvorbo, ki je v tej obliki estetsko nevtralna, in estetske vrednosti, ki se pojavijo v estetski konkretizaciji umetnine ali v estetskem predmetu. Umetniške vrednosti so neposreden rezultat umetniške ustvarjalnosti, estetske vrednosti pa nastajajo v procesu sodelovanja sprejemalca, ki opravlja estetsko konkretizacijo umetnine. Estetske vrednosti so torej eksistencialno drugotne glede na umetniške vrednosti. Z estetskimi vrednostmi, ki so kvalitativne narave, lahko občujemo neposredno in razvidno v estetski izkušnji. Umetniške vrednote pa niso kvalitativni pojavi, ampak kakor piše Ingarden — svojske zakonitosti umetnine in jih ni mogoče odkriti in spoznati v estetski izkušnji ali nazorno občevati z njimi. Lahko pa sklepamo, da obstajajo kot opredeljena zakonitost umetnine na temelju vrste njenih vrednostnih estetskih konkretizacij. Umetniške vrednosti lahko reduciramo na svojske zakonitosti umetnine kot shematične tvorbe, se pravi: 1. na zakonitosti vzbujanja estetskega doživetja in 2. na zakonitost ustvarjanja temelja za konstituiranje estetskega predmeta in z njim povezanih estetskih vrednosti. Umetniške vrednosti imajo torej instrumentalno naravo, podobno kot sicer tudi sama umetnina, ki je po Ingardnu samo »instrument (sredstvo)«, ki služi konstituiranju vrednostnega estetskega predmeta. Estetska vrednost umetnine »je tem višja kolikor so višje estetske vrednosti njenih mogočih konkretizacij (ki so nastale v ustreznih pogojih) in — mogoče tudi, kolikor bogatejša po raznorodnosti tipov je množica njihovih konkretizacij«. Posledica teh razlikovanj, ki so temeljna za Ingardnovo estetiko, je tudi razlikovanje med estetskim in umetniškim vrednotenjem. Władisław Strożowski v celoti sprejema Ingardnovo razlikovanje in povsem upravičeno opozarja na utemeljeno vsestranost tega pojmovanja, ki temelji na Ingardnovem upoštevanju vseh pomembnih vidikov, kakor jih zahteva bistvo problema, torej upoštevanje ontološkega, strukturalnega, genetskega, epistemološkega vidika, in polnega karakteriziranja bistvenih razlik in povezav med tema dvema vrednostima.

Ingardnovo koncepcijo umetniških in estetskih vrednosti podpira in konstituira tudi Marija Gołaszewska, ki meni, da »ima realni, fizični, objektivno obstajajoči predmet (,ontološki fundament umetnine‘) določene umetniške vred-

nosti (strukturalne znake)«. Te vrednosti so lastnosti, ki jih daje predmetu umetnik in prav zaradi njih ta postane umetnina, »umetniška vrednost pa so formalne in vsebinske strukture, ustaljene v opredeljeni snovi«. Zaradi teh vrednosti lahko umetnina vzbudi estetsko doživetje, ki povzroči tudi nastanek estetskega predmeta s svojimi estetskimi vrednostmi.

Ingardnova koncepcija si je pridobila popolno strinjanje nadaljevalcev in popularizatorjev Ingardnove misli v poljski estetiki. Poleg Gołaszewske in Strożewskega sodijo mednje med drugimi tudi Antoni Stepien, Joanna Makota, Anita Szczepańska in Andrzej Pytlak. Kljub vsem svojim vrednostim, ki jih je poudarjal Strożewski, pa ta koncepcija v sodobni estetiki ni bila povsod sprejeta. Dosegla je precej manjšo popularnost kot pa z njo tesno povezana koncepcija estetske konkretizacije. Ingardnovo razlikovanje med umetniškimi in estetskimi vrednostmi pa je vendarle navdihnilo mnoge teoretike, med njimi tudi marksiste poznanjske metodološke šole, ki so prav pod Ingardnovim vplivom izdelali lastno koncepcijo umetniških in estetskih vrednosti.

5. Koncepcija: stališče J. Kmita in njegovih sodelavcev iz poznanjske metodološke šole

Prve formulacije te koncepcije lahko najdemo v Kmitovih delih iz srede sedemdesetih let. Mislim na njegovo razpravo »O dveh vrstah vrednosti, povezanih z umetnino« (1975) in knjigo *Skice o znanstvenem spoznanju* (1976). Od Ingardna izhaja samo pojmovanje umetniške vrednosti kot instrumentalne vrednosti glede na estetske vrednosti umetnosti. Kmita ima že od začetka umetniško vrednost za sredstvo realizacije estetskih vrednosti. Mera umetniške vrednosti je po njegovem stopnja realizacije estetske vrednosti umetnine. To realizacijo pa posredujejo umetniške vrednosti. Že od začetka meni Kmita tudi to, da obe vrednosti nista niti lastnosti predmetov niti relaciji, ampak stanja stvari. V prvi izmed obeh omenjenih del je estetska vrednost opredeljena kot celostni in dokončni smisel umetnine ali njenega fragmenta, katerega realizacija ne služi nobenemu drugemu smislu, ki se »umešča« v območje dela. V navedeni knjigi iz leta 1976 Kmita trdi, da »mora realizacija estetske vrednosti vedno (subjektivno-družbeno) ustvariti smisel umetnine, realizacija umetniške vrednosti pa je sredstvo realizacije tega smisla«. Končni cilji umetnosti so realizirani v umetniški praksi s pomočjo njene objektivne funkcije. Objektivna funkcija umetniške prakse pa je vedno »svetovnonazorska valorizacija praktičnih vrednosti«. To koncepcijo je Kmita razvil in preciziral v razpravah, objavljenih sredi osemdesetih let. Predvsem v dveh člankih: »Umetnost in svet vrednosti« (1984) in »Umetnost kot sfera družbene zavesti« (1985), pa tudi v knjigi *Kultura in spoznanje* (1985). Razmišljanja o umetniških in estetskih vrednostih so v teh delih povezana s predstavitvijo opredeljene koncepcije umetnosti. Estetsko vrednost pojmuje Kmita kot svetovnonazorsko vrednost, ki je izražena z umetniškimi sredstvi. »Estetska vrednost je posebna umetniška drža (umetniška predstavitev) — ob posredovanju dejansko predstavljene svetovnonazorske vrednosti.« Tako pojmovana estetska vrednost je neločljivo povezana z glasbo in svojsko družbeno funkcijo umetnosti, ki temelji po Kmiti na tem, da umetnost prav s pomočjo vizij sveta, ki jih sporoča, »valorizira svetovnonazorske efekte predmetne (,materialne' in ,predmetno-simbolne') človeške prakse«. To funkcijo priznava Kmita za definicijsko funkcijo umetnosti, kar po njegovem pomeni,

»da imamo z umetnostjo opraviti tedaj in samo tedaj, kadar imamo opraviti z valorizacijsko funkcijo, kakor smo jo pokazali malo prej«.

Predstavljeno koncepcijo zagovarjajo in razvijajo tudi številni Kmitovi sodelavci in učenci. Vsi ti imajo umetniško vrednost za instrumentalno vrednost, estetsko vrednost pa za svetovnonazorsko vrednost. Wladimierz Lawniczak npr. identificira »centralno estetsko vrednost umetnine« z »svetovnonazorsko vizijo, ki jo umetnina sporoča«.

Podobno tudi Tereza Kostyrko meni, da je svetovnonazorska vrednost vrednost posebne vrste, da je »poseben svetovnonazorski komunikat, ki se pojavlja kot rezultat ustrezno strukturiranih umetniških vrednosti«.

Koncepcija poznanjskih marksistov se odločno razlikuje od vseh tu predstavljenih stališč po svojem originalnem razumevanju estetske vrednosti. Vse druge koncepcije (vključno s sovjetskimi marksisti in z Ingardnom, na katerega Kmita neposredno navezuje) se pri karakteriziranju estetske vrednosti sklicujejo na kategorijo estetskega doživetja (ki jo različno pojmujejo). Po mojem mnenju je najbolj zanimiva in spoznanjsko najbolj plodna zamisel mnenje, da je glavna funkcija umetnosti valorizacija svetovnonazorske vrednosti družbenega življenja. Zelo obetavna je tudi misel, da je glavna vrednost umetnine z umetniškimi sredstvi izražena svetovnonazorska vizija. S tega vidika je najbližji poznanjski šoli D. Best, čeprav njegova koncepcija ni tako razvita in dobro obdelana, kot je Kmitova teorija. Vendar Best v skladu s tradicijo povezuje estetsko vrednost z estetskim doživljanjem in svetovnonazorsko vrednost imenuje nasprotno od Kmite umetniško vrednost. Vendar reči, da je svetovnonazorska vrednost umetnosti njena estetska vrednost, je po mojem mnenju najšibkejša točka Kmitove koncepcije. Prvič zato, ker je to nasilje nad tradicionalno in še vedno živo jezikovno konvencijo, ki je v estetiki obvezujoča. Mislim, da to otežkoča poznanjski šoli navezovanje dialoga ne samo s svetovno estetiko, ampak celo z drugimi usmeritvami v poljski estetiki. Drugič, kar je pomembnejše, sprejeta terminološka odločitev onemogoča uporabo pojma »estetska vrednost« pri zunajumetniških estetskih pojavih, pri estetskih pojavih v naravi (s človekovo lepoto vred) in pri estetskih vidikih drugih sfer človeškega življenja, o katerih ni mogoče reči, da njihova estetska vrednost temelji na svetovnonazorski viziji stvarnosti, ki naj bi jo umetnina vsebovala in izražala z umetniškimi sredstvi.

6. Koncepcija: *avantgardno stališče*

Vse doslej predstavljene koncepcije menijo, da obstaja neločljiva zveza med umetnostjo in umetniškimi vrednostmi ter estetskimi vrednostmi. Razlika zadeva vprašanje, v kakšni meri in kako sta ta dva tipa vrednosti povezana med seboj. Eni so razglašali, da je umetniška vrednost istovetna z estetsko vrednostjo, drugi pa so menili, da je estetska vrednost sestavina umetniške vrednosti. Tretja rešitev temelji na trditvi, da je umetniška vrednost sredstvo za realizacijo estetske vrednosti. V zadnjem četrtsotletju pa se je vendarle pojavila koncepcija, ki jo je Hermeren točno imenoval *avantgardna koncepcija*. Njeni najbolj radikalni pristaši menijo, da definiranje umetnosti v kategorijah estetskih kvalitiet nima smisla in to ne samo v primeru *avantgardne umetnosti* ampak na sploh. Po njihovem mnenju niso estetske vrednosti nikoli imele bistvenega pomena za umetnost, celo tedaj ne, ko ji niso bile tuje. Bolj umirjeni

predstavniki tega stališča ne negirajo explicitne neke zveze med umetnostjo in estetskimi vrednostmi, čeprav ta zveza po njihovem prepričanju ni bistvena. Vendar pa praviloma zavračajo nazor, da bi bilo estetsko doživetje lahko temelj in kriterij vrednotenja umetnosti prav kot umetnosti. Nekateri izmed njih dvojnijo sploh v potrebo in smisel, da se poslužujemo v estetiki »estetskega doživetja«: bodisi zato, ker po njihovem mnenju uporaba te kategorije vodi na li-manice subjektivnega psihologizma, bodisi zato, ker sodi »estetski doživljaj« k najbolj meglenim in motnim kategorijam tradicionalne estetike.

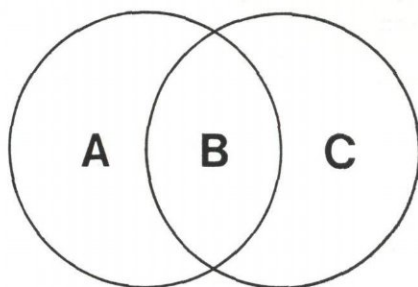
To koncepcijo zastopajo predvsem avantgardni umetniki in z avantgardo povezani umetnostni kritiki in teoretiki. Nihče izmed predstavnikov sodobne akademske estetike in filozofije umetnosti se ni odločil za dosledno zagovarjanje te koncepcije, čeprav so ji dejansko nekateri izmed teh filozofov zelo blizu. Najbližji so tej koncepciji H. G. Gadamer, H. Goodman, J. Kmita in G. Dickie. Vsi ti predlagajo takšno razumevanje umetnosti, da postanejo estetske kategorije pri njenem karakteriziranju odvečne. Nihče izmed njih pa se ni odločil, da bi se v svojih teorijah dosledno odpovedal estetski terminologiji. Goodman govori o »estetskih simptomih«, Kmita o »estetskih vrednostih« (čeprav daje temu pojmu drug pomen kot vsi drugi), Dickie, ki se je vneto bojeval proti kategorijam »estetske forme« in »estetsko doživetje« pa vendarle ni nehal šteti umetnine za estetski predmet.

7. Koncepcija — odprto stališče

Med avantgardno koncepcijo in koncepcijami 1—5 je možno kompromisno stališče. Zagovorniki tega stališča menijo, da je bil odnos med umetniško in estetsko vrednostjo umetnine zelo različen v različnih obdobjih zgodovine umetnosti. V nekaterih epohah estetska vrednost je in tudi mora biti neločljiva sestavina umetniške vrednosti umetnosti, v drugi pa to sploh ni nujno. Praksa najnovejše umetnosti dokazuje, da so mogoče umetnine, ki so povsem brez (npr. konceptualna umetnost) ali skoraj brez estetskih vrednosti, ne da bi pri tem zgubile status umetnine. Vendar ni bilo vedno tako, ni vedno tako in tudi ni nujno, da bo vedno tako. Umetnina je kulturni in zgodovinski pojav in od konteksta je odvisen značaj tipov vrednosti in značaj odnosov med njimi in tudi to, kako vse to pojmuje. Spreminjajo se tudi naša estetska dovzetnost, naš okus, sprejeti načini reagiranja na umetnost in naši nazori o pomembnosti vrednosti in estetskih doživetij v hierarhiji priznavanih vrednosti. Dosleden pristaš te koncepcije je Američan Timoty Binkley. Predstavljata pa jo tudi švedska estetika Teddy Brunius in Goran Hermeren. Vendar samo Hermeren analizira to vprašanje sistematično in dovolj obširno. Podobno kot M. C. Beardsley tudi Hermeren reducira to, kar je estetsko (*the aesthetic*) na to, kar je zaznavno (*the perceivable*) in s P. Kivyjem rezervira pojem estetskega vrednotenja za vrednotenje, ki zadeva »čutne« in »strukturalne« vrednosti umetnine. Podobno kot Kivy (za razliko od Beardsleya) tudi Hermeren meni, da moramo nujno razlikovati med umetniškimi in estetskimi vrednostmi umetnine. Ugotovitev stalnega odnosa med estetskimi in umetniškimi vrednostmi umetnine je po njegovem mnenju izjemno težko, ker se je pojem umetniške vrednosti v zgodovini neprestano spreminjal. Za enega izmed najpomembnejših kriterijev umetniške vrednosti je bila priznana med drugim estetska vrednost, vendar ne vedno, niti je niso priznavali vsi. Zunaj estetske vrednosti so za kriterije imeli

tudi umetelnost, obrtnost (*skill and craftsmanship*), sporočanje čustev, moralno, politično ali religiozno pomembnost (*relevance*) in originalnost.

Možne relacije med umetniškimi in estetskimi vrednostmi lahko predstavimo po Hermerenovem mnenju z diagramom dveh križajočih se krogov, izmed katerih eden simbolizira estetske drugi pa umetniške vrednosti.



A = estetske vrednosti
 B = umetniške in estetske vrednosti
 C = umetniške vrednosti

S tem nastanejo tri možne skupine (kategorije) predmetov, izmed katerih dve zadevajo umetnino. V kategorijo (a) sodijo zunajumetniški predmeti (ki torej nimajo umetniške vrednosti) in jih označujejo samo estetske vrednosti, npr. kosti, kamen, pejzaži in živali. Skupina (b) so predmeti, ki imajo obe vrsti vrednosti, npr. Breughelove in Tizianove slike in umetnine drugih umetnikov. Kategorijo (c) sestavljajo umetnine, ki imajo umetniško, ne pa tudi estetske vrednosti.

Iz predstavljenih koncepcij izhaja, da je razlikovanje med umetniškimi in estetskimi vrednostmi, ki sta tako dve svojski vrednosti umetnosti, tj. dve relativno avtonomni formi človeške aktivnosti in kulturnega področja, mogoče in zaželeno. Takšna razrešitev je tudi zaželena glede na deestetizacijske težnje najnovejše umetniške avantgarde. To stališče tudi omogoča razreševanje nekaterih doslej nerešenih teoretičnih problemov, recimo vprašanje estetske in umetniške vrednosti ponaredkov in imitacij. Lahko domnevamo, da bo to omogočilo urediti tudi mnoge probleme v estetiki in odstraniti nekatere navidezne težave, ki zadevajo tako teorijo umetnosti kot tudi teorijo estetskih pojavov. Pretirano širjenje pojmovanja obeh analiziranih kategorij pa vodi do ukinjanja njenega prvotnega pomena in do izgube natančnosti. Po moji sodbi imamo v tej zadevi samo dve možnosti: ali tako razširiti razumevanje obeh pojmov »estetskega pojava« in »estetske vrednosti«, da ne bosta imela več opredeljen, ožji pomen, ali pa se ukloniti dejstvu, da estetske vrednosti (v ozkem pomenu, kot ga je predlagal Ossowski in njegovi nadaljevalci) niso edine in svojske vrednosti umetnosti. Če hočemo vključiti estetske vrednosti umetnosti v isti razred vrednosti kot zunajumetniške estetske pojave (lepoto narave, človeškega telesa in estetske vrednosti človekovih zunajumetniških proizvodov), nam jih ni treba pojmovati preširoko ter izolirati od kategorije »estetskih doživetij«. Estetsko doživetje je namreč *ex definitione* povezano s sfero estetskih pojavov.

Prav tako ni zaželeno pretirano široko pojmovanje druge izmed obeh kategorij. Lahko in tudi moramo razlikovati moralne, religiozne ali politične vrednosti, ki so lahko svojske različnim umetninam od njihove umetniške vrednosti. Ozko pojmovanje umetniške vrednosti se lahko druži s prepričanjem, da umetnost izpolnjuje raznorodne družbene funkcije, to dejstvo pa ni irelevantno pri oceni njene globalne družbene vrednosti. Še bolj zapleteno je vprašanje odnosa med spoznavno vrednostjo umetnosti in njeno umetniško ter estetsko vrednostjo. Dovolj verjetna je domneva, da imajo svojsko pojmovane spoznavne vrednosti pomen za specifično (umetniško) vrednost umetnin, vsaj v primeru takšnih področij umetnosti, kot je npr. literatura.

Umetnost zadnjih let — če je ne reduciramo na nekatere tokove avantgardne tvornosti — na srečo ni izgubila kot celota estetskih vrednosti in ni nehala biti za milijone svojih sprejemalcev vir estetskega zadovoljstva. Vendar pa je dejstvo, da ima neko delo vrednostni status umetnine kljub temu, da nima estetskih vrednosti. Estetikom takšnih del niti ni treba gledati in še manj kupovati, vendar jih ne morejo ignorirati, če nočejo, da bi njihova disciplina ne bila ob vse znanstvene vrednote. Noben znanstvenik ne sme ignorirati dejstev, ne glede na to, ali so mu všeč ali ne.

Če priznamo, da so nekatera dela, ki jih priznavajo in akceptirajo eksperti neoavantgarde kljub odsotnosti estetskih vrednosti, vendarle umetnine, potem je najbolj točna in najbolj utemeljena odprta koncepcija.

Čeprav v najnovejši filozofiji umetnosti (T. Binkley, T. Brunius, A. Danto, C. Dickie, H. G. Gadamer, N. Goodman, M. Koman, J. Kmita, J. Margolis in drugi) gospoduje nazor, da se je treba odpovedati brezplodnim poskusom opredelitve umetnosti s kategorijami zaznavanja in jo označiti kot kulturni pojav, ne mislim, da bi se bilo treba odpovedati poskusom reševanja tradicionalnih problemov estetike (npr. vprašanje svojskosti estetskega doživljaja). Ko se zavemo dejstva, da svojiskih vrednosti umetnosti ne moremo reducirati na estetske vrednosti, doživljaji pa, ki jih vzbuja umetnina niso izključno estetskega značaja (v ožjem in natančnem pomenu te besede), se nam bo nemara posrečilo, da ne bomo karakterizirali samo umetnosti, ampak tudi estetski doživljaj in estetsko vrednost. Tudi če priznamo, da je estetska narava umetnosti mit, to nikakor ne pomeni, da je mit tudi prepričanje v obstoj estetskih pojavov.

Prevedel Frane Jerman

ESTETIKA NA SLOVENSKEM (1965—1987)

/bibliografija/

Bibliografija z naslovom Estetika na Slovenskem 1965—1987 ima trenutno 182 naslovov. Med temi naslovi je dvajset knjig. Članki v bibliografiji so vzeti iz naslednjih revij: Problemi, Anthropos, Teorija in praksa, Naši razgledi, Nova revija, Muzikološki zbornik, Cerkveni glasbenik, Sinteza, Ekran, Primerjalna književnost, Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo ter iz bibliografij avtorjev, ki so mi dali svoje celotne bibliografije.

Pri delu sem pojmovala estetiko »grobo rečeno« kot filozofijo umetnosti. Zato so v bibliografijo uvrščeni članki, ki se vsaj pretežno ukvarjajo z estetiko kot filozofsko disciplino. Upoštevani so le avtorski članki, nisem pa uvrščala različnih kritik ali krajših diskusijskih prispevkov. Poleg strogo filozofskih člankov najdemo v bibliografiji tudi prispevke z drugih umetnostnih področij — književnost, likovna umetnost, glasba, film, arhitektura, design. Ti so uvrščeni, ker se vsaj pretežno ukvarjajo z estetiko — s »filozofijo neke umetnosti«. Ker je to območje tako široko, bi bil mogoč tudi nekoliko drugačen izbor.

1965

DOKLER Janez: Umetnost in svet tehnike.

Problemi, 3, Ljubljana 1965, št. 33—34, str. 1097—1102.

MAJER Boris: Dileme eksistencialne kritike.

Teorija in praksa, Ljubljana 1965, št. 11, str. 1672—1681 (1. del); št. 12, str. 1850—1862 (2. del in konec).

1967

UKMAR Kristijan: Problem stila v interpretaciji Stanka Vurnika,

Muzikološki zbornik, Ljubljana 1967, št. III, str. 77—88.

1968

BEDINA Katarina: K vprašanju o kompozicijskih nazorih Slavka Osterca.

Muzikološki zbornik, Ljubljana 1968, št. IV, str. 114—119.

LOPARNIK Borut: Kogojevi pogledi na slovensko narodno pesem.

Muzikološki zbornik, Ljubljana 1968, št. IV, str. 98—11-.

PIRJEVEC Dušan: Uvod v vprašanje o znanstvenem raziskovanju umetnosti.

Problemi, 6, Ljubljana 1968, št. 69—70, str. 177—188.

1969

RUDOLF Branko: O spodbudnosti klasifikacije lepote.

Sinteza, Ljubljana 1969, št. 15, str. 70—7-.

1970

MEDVED Andrej: Poezija kot igra.

Naši razgledi, 19, Ljubljana 1970, št. 1, str. 11; št. 2, str. 4; št. -, str. 75.

PIRJEVEC Dušan: Znanost o umetnosti.

Problemi, 8, Ljubljana 1970, št. 8, str. 4—11.

1971

HRIBAR Tine: Umetnost in/kot likovnost.

Problemi, 9, (razprave), Ljubljana 1971, št. 98—99, str. 51—66.

MEDVED Andrej: Vprašljivost znanstvenega raziskovanja umetnosti.

Problemi, 9, Ljubljana 1971, št. 97, str. 47—53.

1972

PIRJEVEC Dušan: Estetska misel Franceta Vebra.

Problemi, 10, (razprave), Ljubljana 1972, št. 113—114, str. 65—89.

1975

PIRJEVEC Dušan: Estetska misel Franceta Vebra.

Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi, Ljubljana 1975 (gradivo).

1976

RUPEL Dimitrij: Svobodne besede.

Lipa, Koper 1976 (knjiga).

1977

BRGLEZ Neda: O Zihorlovem prispevku k vprašanju kulture.

Teorija in praksa, 14, Ljubljana 1977, št. 1—2, str. 46—49.

ERJAVEC Aleš: Odnos družbe in umetnosti v kritičnem marksizmu H. Lefebvra.

Anthropos, Ljubljana 1977, št. III—IV, str. 7—15.

ERJAVEC Aleš: Problematika estetske teorije R. Garaudyja.

Problemi, 15, Ljubljana 1977, št. 168—169, str. 122—126.

JERMAN Frane: Estetika in filozofija.

Anthropos, Ljubljana 1977, št. III—IV, str. 7—16.

KREFT Lev: Umetniški proizvod v obdobju tehnične reprodukcije.

Anthropos, Ljubljana 1977, št. III—IV, str. 77—96.

PONIŽ Denis: Numerična estetika in usoda umetnosti.

Problemi, 15, Ljubljana (literatura), 1977, št. 168—169, str. 120—121.

RUS Vojan: Predpostavke estetike in možnosti marksizma.

Anthropos, Ljubljana 1977, št. III—IV, str. 97—121.

STREHOVEC Janez: Nekatera vprašanja marksistične estetike.

Anthropos, Ljubljana 1977, št. III—IV, str. 37—50.

TÓTH Cvetka: Adornovo kritično mišljenje o možnosti estetike.

Anthropos, Ljubljana 1977, št. III—IV, str. 51—76.

VREČKO Janez: Upodabljanje in upodobljeno.

Naši razgledi, 26, Ljubljana 1977, št. 6, str. 148.

VREČKO Janez: Principi interpretacije.

Izraz, Sarajevo 1977, št. 4, str. 503—507.

1978

ERJAVEC Aleš: Arheologija M. Foucaulta in njene umetnostnoteoretske implikacije.

Anthropos, Ljubljana 1978, št. I—II, str. 143—163.

ERJAVEC Aleš: Estetske koncepcije Luciena Goldmanna.

Časopis za kritiko znanosti, Ljubljana 1978, št. 27—28, str. 149—197.

- ERJAVEC Aleš: Problematizacija Althusserjeve teorije glede na njene umetnostne teoretske implikacije.
 Anthropos, Ljubljana 1978, št. III—IV, str. 31—44 (1. del); št. V—VI, str. 111—124 (2. del in konec).
- JERMAN Frane: Iz zgodovine estetike na Slovenskem.
 Anthropos, Ljubljana 1978, št. I—II, str. 111—131.
- JERMAN Frane: Jan Mukařovský in strukturalna estetika,
 v: Jan Mukařovský: Estetske razprave, Slovenska matica, 1978, str. 5—25.
- KREČIČ Peter: Černigojev prvi konstruktivizem.
 Idrijska razstava, Idrija 1978, str. 51.
- KREČIČ Peter: Slovenska arhitekturna kritika med vojnama in pregled nekaterih prelomnih momentov v povojnem razvoju.
 Sinteza, Ljubljana 1978, št. 41—42, str. 106—108.
- KREČIČ Peter: Slovenski konstruktivizem in umetnostna kritika.
 Sinteza, Ljubljana 1978, št. 41—42, str. 51—61.
- KREČIČ Peter: Von der Kunst zur Architektur.
 Die zwanziger und dreissiger Jahre in Slowenien /Form + Zweck/, Berlin (DDR) 1978, št. 5, str. 27—33.
- PIHLER Borut: Resnica hermenevitičnega izkustva kot izkustva umetnosti.
 Anthropos, Ljubljana 1978, št. I—II, str. 133—141.
- PIRJEVEC Dušan: Filozofija in umetnost.
 Primerjalna književnost, 1, Ljubljana 1978, št. 1—2, str. 21—30.
- PIRJEVEC Dušan: Vprašanja o poeziji; vprašanje naroda.
 Obzorja, Maribor 1978 (knjiga).
- STREHOVEC Janez: K estetski misli Ernsta Fischerja.
 Anthropos, Ljubljana 1978, št. III—IV, str. 7—29.
- STREHOVEC Janez: Umetnost in politika.
 Anthropos, Ljubljana 1978, št. V—VI, str. 125—136.
- TÓTH Cvetka: Lukáçsevo pojmovanje estetske teorije.
 Anthropos, Ljubljana 1978, št. I—II, str. 165—178.
- VREČKO Janez: Epohalno skladje znanosti o umetnosti in umetnosti.
 Dialogi; 14, Maribor, 1978, št. 5, str. 258—291.
- VREČKO Janez: Neestetski pomen lepega v srednjem veku.
 Dialogi, 14, Maribor 1978, št. 9, str. 558—561.
- VREČKO Janez: Pomen Aristotelove Poetike za razumevanje (moderne) umetnosti.
 Naši razgledi; 27, Ljubljana 1978, št. 12, str. 360—361.
- VREČKO Janez: Razmerje teorije in prakse v moderni umetnosti.
 Naši razgledi, 27, Ljubljana 1978, št. 4, str. 107.
- 1979**
- BERTONCELJ Julij: Estetika v designu.
 Naši razgledi, 28, Ljubljana 1979, št. 11, str. 322.
- BUTINA Milan: Marksistična teorija dela kot predpostavka teorije likovnega dela.
 Anthropos, Ljubljana 1979, št. I—II, str. 329—344.
- BUTINA Milan: Vprašanje likovne umetnosti.
 Naši razgledi, 28, Ljubljana 1979, št. 21, str. 617—618.
- ERJAVEC Aleš: Ruski formalizem.
 Anthropos, Ljubljana 1979, št. I—II, str. 345—365.

- KOS Janko: Eksistenca literarnega dela in moderni materializem.
Primerjalna književnost, 2, Ljubljana 1979, št. 1, str. 1—11.
- PIRJEVEC Dušan: Evropski roman.
Cankarjeva založba, Ljubljana 1979 (knjiga).
- RUPEL Dimitrij: Umetnostna proizvodnja in njene politike.
Problemi, 17, (literatura), Ljubljana 1979, št. 5, str. 63—70.
- SKUŠEK-MOČNIK Zoja: Konstitucija estetskega objekta.
Problemi, 17, (razprave), Ljubljana 1979, št. 192—193, str. 100—105.
- TOMŠE Ida: Slovenska likovnost in Lampetovo razumevanje lepega.
Naši razgledi, 28, Ljubljana 1979, št. 1, str. 16—17.
- TOMŠE Ida: Temeljna studija.
Izraz, Sarajevo 1979, št. 4—5, str. 409—411.
- TOMŠE Ida: Vizija umetnosti češkega marksista.
Naši razgledi, 28, Ljubljana 1979, št. 1, str. 121—122.
- VREČKO Janez: Konec igre ali nov začetek.
Naši razgledi, 28, Ljubljana 1979, št. 17, str. 487—488.
- VREČKO Janez: Vprašanje moderne umetnosti, estetike in (de)estetizacije sveta.
Primerjalna književnost, 2, Ljubljana 1979, št. 2, str. 15—26.

1980

- ERJAVEC Aleš: Analiza Garaudyjevih pogledov na umetnost.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. I—II, str. 304—318 (1. del); št. IV—V, str. 161—176 (2. del in konec).
- ERJAVEC Aleš: Kritika pri Marxu in marksistična kritika.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 17, str. 491—492.
- ERJAVEC Aleš: Uvod v estetiko.
Mentor ZKOS, Ljubljana 1980, št. 4, str. 2—10 (1. del); št. 5, str. 1—5 (2. del); št. 6, str. 4—7 (3. del in konec).
- JERMAN Frane: Kaj je estetika.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 6, str. 162.
- JERMAN Frane: Stari Grki in lepota.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 7, str. 184.
- JERMAN Frane: Platon in Aristotel o umetnosti.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 8, str. 225.
- JERMAN Frane: Estetika v helenizmu in zgodnjem krščanstvu.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 9, str. 259.
- JERMAN Frane: Sholastika in njen pojem lepega.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 10, str. 288.
- JERMAN Frane: Estetika v nemški romantiki.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 11, str. 322.
- JERMAN Frane: Lepota in umetnost v Heglovi estetiki.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 12, str. 352.
- JERMAN Frane: Formalna estetika Herbarta in njegovih učencev.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 13, str. 386.
- JERMAN Frane: Filozofska estetika v 19. stoletju.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 14, str. 407.
- JERMAN Frane: Strukturalna in fenomenološka estetika.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 15, str. 431.

- JERMAN Frane: Roman Ingarden, fenomenološka analiza umetnosti,
v: Roman Ingarden: Eseji iz estetike, Slovenska matica 1980, str. 7—27.
- KANTE Božidar: Dve interpretaciji Aristotelove poetike (Ingarden, Grassi).
Problemi, 18, Ljubljana 1980, št. 194—195, str. 41—54.
- PIHLER Borut: Ustvarjalnost v procesu umevanja umetnine.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. III, str. 167—171.
- PONIŽ Denis: Problemi kodov v numeričnih estetikah — slovenske literarno-
kritične izkušnje.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. III, str. 79—84.
- PONIŽ Denis: Problemi kodov v numeričnih estetikah.
Naši razgledi, 29, Ljubljana 1980, št. 18, str. 516.
- RUS Vojan: Delo, ustvarjalnost in umetnost.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. III, str. 173—184.
- RUS Vojan: Zakaj ponovno o Kantovi in Heglovi estetiki.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. I—II, str. 140—154.
- STREHOVEC Janez: Estetske koncepcije Ernsta Blocha in njihove marksistične
implikacije.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. I—II, str. 280—303.
- STREHOVEC Janez: Štiri študije o Lukácsevi estetiki.
Anthropos, Ljubljana 1980, št. IV—VI, str. 177—198.
- TOMŠE Ida: Estetsko izhodišče Kregarjevega nadrealizma.
Sinteza, Ljubljana 1980, št. 47—49, str. 108—110.
- VREČKO Janez: Bruch mit der Tradition.
9. International Congress of Aesthetic, Dubrovnik 1980, str. 509—512.
- VREČKO Janez: Kriza umetnosti kot kriza estetike.
Primerjalna književnost, 3, Ljubljana 1980, št. 2, str. 58—62.
- VREČKO Janez: Marksistična estetika kot deprivilegizacija ustvarjalnosti.
Primerjalna književnost, 3, Ljubljana 1980, št. 2, str. 47—51.
- VREČKO Janez: Narava, ustvarjanje, izdelovanje.
Dialogi, 16, Maribor 1980, št. 11, str. 711—714.
- 1981**
- BUTINA Milan: Dialektičnost likovnega mišljenja.
Disertacija, Ljubljana 1981.
- ERJAVEC Aleš: Estetika, njen pomen in vloga.
Teorija in praksa, 18, Ljubljana 1981, št. 8, str. 950—954.
- JUSTIN Janez: Dialektika estetske jezikovne komunikacije.
Anthropos, Ljubljana 1981, št. II—III, str. 211—224.
- JUSTIN Janez: Problem estetskega govora.
Anthropos, Ljubljana 1981, št. IV—VI, str. 368—377.
- KLEMENČIČ Ivan: Ekspresionizem kot glasbeni slog.
Muzikološki zbornik, Ljubljana 1981, št. XVII/2, str. 29—49.
- KREČIČ Peter: Slovenska likovna kritika med vojnama.
Umetnost med vojnama, Ajdovščina 1981 (referat na simpoziju).
- ROTAR Braco: Govoreče figure.
Univerzum, Ljubljana 1981 (Analecta) (knjiga).
- RUPEL Dimitrij: Besede in dejanja.
Lipa, Koper 1981 (knjiga).

- RUS Vojan: Umetniška podoba in racionalizem G. D. Volpeja.
Anthropos, Ljubljana 1981, št. IV—VI, str. 359—367.
- VIDMAR Josip: Esej o lepoti.
Založništvo tržaškega tiska, Trst 1981 (knjiga).
- VREČKO Janez: Misel o moderni umetnosti.
Mladinska knjiga, Ljubljana 1981 (Kondor 190). Misel o moderni umetnosti,
(spremna beseda).

1982

- BUTINA Milan: Elementi likovne prakse.
Mladinska knjiga, Ljubljana 1982, (Tokovi) (knjiga).
- BUTINA Milan: Stvarnost, mimesis in slikarstvo.
Anthropos, Ljubljana 1982, št. IV—VI, str. 457—466.
- ERJAVEC Aleš: Arhitektura in čebele.
Nova revija, Ljubljana 1982, št. 9, str. 985—992.
- HRIBAR Tine: Gigantomahija (physis, poiesis, techne; thanatos).
Mišljenje na koncu filozofije, (zbornik). Založila Mihailo Djurić, Ivan Urban-
čič, Ljubljana 1982, str. 28—33.
- HRIBAR Tine: Revolucija, katarza in imitatio Christi.
Pirjevčev zbornik, Obzorja, Maribor 1982, str. 232—279.
- JERMAN Frane: Receptija realizma v slovenski tomistični estetiki.
Obdobja, 3, Ljubljana 1982, str. 479—490 (zbornik).
- KREFT Lev: Herbert Marcuse — umetnost med spravo in revoltom.
Anthropos, Ljubljana 1982, št. III, str. 115—129.
- KREFT Lev: Tradicija in avantgarda.
Nova revija, Ljubljana 1982, št. 5—6, str. 627—632.
- KREČIČ Peter: Černigoj, Čargo, Pilon.
L'avanguardia slovena e il modernismo; Componenti slovene della pittura
giuliana negli anni 20—30, Pordenone 1982, str. 7—11.
- KREČIČ Peter: Novejša slovenska likovna umetnost in NOB.
Borec, Ljubljana 1982, št. 12, str. 681—688.
- KREČIČ Peter: Postmodernizem v arhitekturi — stik z ljubljansko arhitektur-
no šolo.
Sodobnost, 30, Ljubljana 1982, št. 5, str. 468—475.
- PONIŽ Denis: Numerične estetike in slovenska literarna znanost.
Obzorja, Maribor 1982, (Znamenja 67) (knjiga).
- STREHOVEC Janez: O Eislerjevi politični estetiki glasbe.
Anthropos, Ljubljana 1982, št. IV—VI, str. 441—456.
- STREHOVEC Janez: Spor v estetski teoriji.
Anthropos, Ljubljana 1982, št. III, str. 130—147.
- TOMŠE Ida: Teorija i praksa lučizma.
Dometi, Rijeka 1982, št. 1—3, str. 163—168.
- URBANČIČ Ivan: Skica pred-estetske interpretacije lepote.
Mišljenje na koncu filozofije, (zbornik). Založila Mihailo Djurić, Ivan
Urbančič, Ljubljana 1982, str. 88—94.
- VREČKO Janez: Svetovno epohalna umetnost in umetniška produkcija.
Naši razgledi, 31, Ljubljana 1982, št. 5, str. 134.

1983

- ERJAVEC Aleš: Estetika in marksizem Adolfa Sáncheza Vázqueza.
Anthropos, Ljubljana 1983, št. V—VI, str. str. 237—250.
- ERJAVEC Aleš: O estetiki, umetnosti in ideologiji.
Cankarjeva založba, Ljubljana 1983 (knjiga).
- JERMAN Frane: Sprehodi po estetiki.
Mladinska knjiga, Ljubljana 1983 (knjiga).
- KREČIČ Peter: V luči novih umetniških tokov je ponovno aktualno vprašanje o naravi klasicizmov.
Primorski dnevnik, Trst 1983, št. 90, str. 7.
- MUCK Kristjan: O možnosti primerjave različnih estetskih principov.
Nova revija, Ljubljana 1983, št. 10—11, str. 1133—1141.
- PONIŽ Denis: O estetski informaciji in poeziji.
Naši razgledi, 31, Ljubljana 1982, št. 12, str. 360.
- RUS Vojan: Možnost nove estetike.
Državna založba Slovenije, Ljubljana 1983 (knjiga).
- STREHOVEC Janez: Burgerjevo razumevanje avantgardistične umetnine.
Anthropos, Ljubljana 1983, št. V—VI, str. 223—236.
- STREHOVEC Janez: Meje avantgarde.
Nova revija, Ljubljana 1983, št. 10—11, str. 1142—1151.
- STREHOVEC Janez: O marksistični estetiki in njenih problemih.
Teorija in praksa, 20, Ljubljana 1983, št. 2—3, str. 336—345.
- STREHOVEC Janez: Sodobni marksizem, estetika, avantgardna umetnost.
Teorija in praksa, 20, Ljubljana 1983, št. 2—3, str. 412—415.

1984

- BUTINA Milan: Slikarsko mišljenje: od vizualnega k likovnemu.
Cankarjeva založba, Ljubljana 1984 (knjiga).
- DRAPAL Andrej: Nekaj temeljnih konceptov ruskega formalizma.
Problemi, 22, (razprave), Ljubljana 1984, št. 1—3, str. 127—140.
- ERJAVEC Aleš: Estetika in epistemologija.
Državna založba Slovenije, Ljubljana 1984 (knjiga).
- ERJAVEC Aleš: Kafka — Ideologija in estetika.
Nova revija, Ljubljana 1984, št. 31—32, str. 3629—3647.
- ERJAVEC Aleš: Umetnost in znanost: načini obstoja in nekatere medsebojne zveze.
Vestnik IMŠ, Ljubljana 1984, št. 1—2, str. 171—175.
- HRIBAR Tine: Sodobna slovenska poezija.
Sodobna slovenska poezija, Obzorja, Maribor 1984, str. 175—283 (spremna beseda).
- JERMAN Frane: Ivan Pregelj in tomistična estetika.
Pregljev zbornik, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 11—20.
- KREČIČ Peter: Teze za začetek razgovora o estetiki.
Razgovor o estetiki, Ljubljana 1984, str. 12—13.
- KREFT Lev: Razgovor o estetiki.
Razgovor o estetiki, Društvo za estetiko, Ljubljana 1984, str. 45—48.
- PIANO Jože ml.: Leonardova estetska misel.
Anthropos, Ljubljana 1984, št. III—VI, str. 124—138.

- PIRJEVEC Dušan: Slovenci in Evropa.
Primerjalna književnost, 7, Ljubljana 1984, št. 2, str. 39—49.
- STREHOVEC Janez: Meje sodobne estetske teorije.
Naši razgledi, 33, Ljubljana 1984, št. 17, str. 490.
- STREHOVEC Janez: Meje sodobne estetske teorije.
Razgovor o estetiki, Društvo za estetiko, Ljubljana 1984, str. 5—12.
- VRDLOVEC Zdenko: Filozofija v kinu.
Ekran, Ljubljana 1984, št. 5—6, str. 14—22.
- VREČKO Janez: Razgovor o estetiki.
Razgovor o estetiki, Ljubljana 1984, str. 20—32.
- VREČKO Janez: Umetniška produkcija kao umetnost bez stvarne dominacije.
Polja, Novi Sad 1984, št. 304—305, str. 292—293.
- VREČKO Janez: Za umetnost.
Primerjalna književnost, Ljubljana 1984, št. 1, str. 55—58.

1985

- BAVČAR Evgen: Nekateri estetski problemi v filozofiji Ernsta Blocha.
Vestnik IMS, Ljubljana 1985, št. 2, str. 69—75.
- ERJAVEC Aleš: Današnji pomen Lukácsevega realizma.
Vestnik IMS, Ljubljana 1985, št. 2, str. 59—67.
- ERJAVEC Aleš: Družbena vloga umetnosti.
Anthropos, Ljubljana 1985, št. V—VI, str. 152—165.
- ERJAVEC Aleš: Futurizem in fašizem.
Sinteza, Ljubljana 1985, št. 69—72, str. 161—168.
- JERMAN Frane: Filozofski motivi Webrove estetike.
Sodobnost, 33, Ljubljana 1985, št. 2, str. 217—223.
- JERMAN Frane: spremna beseda, v: France Veber: Estetika, Slovenska matica, Ljubljana 1985, str. 556—573.
- KREČIČ Peter: Izidor Cankar — slovenski avantgardist?
Cankarjeva založba, Ljubljana 1985 (knjiga).
- KREČIČ Peter: L'avanguardia storica Jugoslava.
Il costruttivismo e lo zenitismo Frontiere d'avanguardia.
Gli anni del Futurismo nella Venezia Giulia.
Gorica 1985, str. 84—89.
- STREHOVEC Janez: Fragmenti iz uvoda v estetiko tretjega rajha.
Anthropos, Ljubljana 1985, št. III—IV, str. 189—209.
- STREHOVEC Janez: Lepa država, lepo delo.
Teorija in praksa, 22, Ljubljana 1985, št. 10, str. 1255—1267.
- STREHOVEC Janez: Oblika kot problem.
Ljubljana, CZ, 1985 (knjiga).
- STREHOVEC Janez: O lepi in politizirani umetnosti.
Teorija in praksa, Ljubljana 1985, št. 4—5, str. 496—500.
- ŠUMIČ-RIHA Jelica: Teorija estetskega učinka in vloga komunikacije.
Primerjalna književnost, 8, Ljubljana 1985, št. 1, str. 34—41.

1986

- BEDINA Katarina: Ausgangspunkte der musikalischen Poetik und Prosa von Slavko Osterc.
Soobstoj avantgard, Društvo za estetiko, Ljubljana 1985, zv. 1, str. 12—23 (zbornik).
- ERJAVEC Aleš: Franz Kafka — ideologija in estetika.
Umetnost ob koncu tisočletja, Komunist, Ljubljana 1986, str. 85—105 (zbornik).
- ERJAVEC Aleš: Les avant-gardes artistiques et politiques.
Soobstoj avantgard, Društvo za estetiko, Ljubljana 1986, zv. 1, str. 55—65 (zbornik).
- ERJAVEC Aleš: Marksistična teorija umetnosti Frederica Jamesona.
Anthropos, Ljubljana 1986, št. III—IV, str. 184—197.
- ERJAVEC Aleš: Vidmar in Ziherl.
Naši razgledi, 35, Ljubljana 1986, št. 14, str. 410—411.
- JERMAN Frane: Estetski problemi v delu Izidorja Cankarja.
Sodobnost, 34, Ljubljana 1986, št. 2, str. 184—188.
- KREČIČ Peter: Avgust Černigoj, Srečko Kosovel und der Konstruktivismus.
Srečko Kosovel, Ahnung von Zukunft, Gedichte, Leipzig 1986, str. 118—127.
- KREČIČ Peter: The avant-garde in Slovene Art Publications.
Soobstoj avantgard, Društvo za estetiko, Ljubljana 1986, zv. 1, str. 144—151 (zbornik).
- KREFT Lev: Coexistence of the avant-garde.
Soobstoj avantgard, Društvo za estetiko, Ljubljana 1986, zv. 1, str. 152—163 (zbornik).
- KREFT Lev: Proletkult.
Umetnost ob koncu tisočletja, Komunist, Ljubljana 1986, str. 106—129 (zbornik).
- STREHOVEC Janez: Fenomenološke raziskave umetniške globine: odlomek iz uvoda v Hartmannovo estetiko.
Anthropos, Ljubljana 1986, št. V—VI, str. 161—179.
- STREHOVEC Janez: Filozofski pogled na umetnost v tretjem rajhu.
Nova revija, Ljubljana 1986, št. 52—53, str. 1457—1465.
- STREHOVEC Janez: Fragmenti iz uvoda v estetiko III. rajha.
Umetnost ob koncu tisočletja, Komunist, Ljubljana 1986, str. 130—151.
- TOMŠE Ida: Izidor Cankar in razstavna problematika umetniškega izdelka.
Sodobnost, 34, Ljubljana 1986, št. 2, str. 195—200.

1987

- BERGAMO Marija: Mediteranski vidiki jugoslovanskega glasbenega pristopa.
Muzikološki zbornik, Ljubljana 1987, št. XCIII, str. 5—18.
- ERJAVEC Aleš: Estetika i umjetnost.
Odjek, Sarajevo 1987, št. 22—23, str. 8.
- ERJAVEC Aleš: Estetika: med pojmom in konceptom.
Vestnik IMŠ, Ljubljana 1987, št. 2, str. 68—73.
- KREFT Lev: Avantgarda, retrogarda in napredek.
Teorija in praksa, 24, Ljubljana 1987, št. 8—9, str. 1180—1191.
- KREČIČ Peter: Revija Tank in slovenska likovna avantgarda.
Reprint Tank, Mladinska knjiga, Ljubljana 1987, str. 75—95.

KRIŽNIK Terezija: Vpliv besede na razvoj glasbenih stilov.

Cerkveni glasbenik, Ljubljana 1987, št. 12, str. 73—78.

RUPEL Dimitrij: Besede božje in božanske.

Cankarjeva založba, Ljubljana 1987 (knjiga).

STREHOVEC Janez: Estetika kot filozofija umetnosti in kot teorija čutnega, estetizacij in politizacij.

Anthropos, Ljubljana 1987, št. III—IV, str. 61—66.

STREHOVEC Janez: Fragmenti o umetnosti v postmoderni.

Problemi, 25, (literatura), Ljubljana 1987, št. 1, str. 112—127.

STREHOVEC Janez: Umetniški način kot razdejanje.

Nova revija, Ljubljana 1987, št. 61—62, str. 774—791.

STREHOVEC Janez: Vzvišena in tekoča umetnina.

Teorija in praksa, 24, Ljubljana 1987, št. 8—9, str. 1158—1174.

ZABEL Igor: Umetnost in teorija v postmodernizmu.

Problemi, 25, (literatura), Ljubljana 1987, št. 2, str. 124—129.

1988

ERJAVEC Aleš: Ideologija in umetnost modernizma.

Partizanska knjiga, Ljubljana 1988 (knjiga).

ERJAVEC Aleš, KREFT Lev, PAETZOLD Heinz: Kultura kot alibi.

Komunist, Ljubljana 1988 (knjiga).

VEDNOST IN GOTOVOST

Miran Božovič

LE COMMERCE ENTRE LE CORPS ET L'ÂME:
DESCARTES, MALEBRANCHE, LEIBNIZ

»Je ne suis pas si convaincu de notre ignorance par les choses qui sont, et dont la raison nous est inconnue, que par celles qui ne sont point, et dont nous trouvons la raison. Cela veut dire que non seulement nous n'avons pas les principes qui menent au vrai, mais que nous en avons d'autres qui s'accrochent très bien avec le faux.«

Fontenelle, Histoire des oracles.

Gre nam za razmerje med dvema temeljnima komponentama racionalističnega univerzuma, za razmerje med duhom in materijo, natančneje, za metafizično povezavo med dušo in telesom — fizična, čisto fiziološka povezava med dušo in telesom nas na tem mestu ne zanima: vsaj pri Leibnizu bi jo lahko strnili v ugotovitev, da duše niti s skalpelom ni mogoče ločiti od telesa (prim. naš prispevek *Leibniz: les transformations de Messieurs Swammerdam, Malpighi et Leewenhoeck*, Razpol 4, str. 65).

Zanima nas tole: denimo, da želim s svojo mislijo, s svojo voljo dvigniti roko in roka se bo res premaknila. Ogledali si bomo tri interpretacije tega fenomena domnevnega učinkovanja duha na materijo, duše na telo, in sicer pri Descartesu, Malebranchu in Leibnizu. Pri vseh treh se bodo stvari na pojavni ravni kajpada odvijale na popolnoma enak način, to se pravi, da bo vsaki misli zmeraj sledil ustrezen gib, in seveda obratno, vsakemu gibu ustrezna misel, vendar pa se bodo interpretacije tega fenomena med sabo bistveno razlikovale. Vse tri interpretacije, kot bomo videli, zrcalijo neko notranjo logiko razvoja. Za katere tri interpretacije gre? Prvič, za medsebojno učinkovanje oziroma vzajemno delovanje pri Descartesu; drugič, za sistem okazionalnih vzrokov pri Malebranchu; in tretjič, za prestabilirano harmonijo pri Leibnizu.

Zakaj nekaj tako banalnega kot sta misel in gib — oziroma povezava med njima — sploh lahko predstavlja problem, ki zasluži našo pozornost?

Dajmo najprej enako banalen odgovor: če lahko tako rekoč s samo mislijo premaknem nek predmet — denimo svojo roko —, mar ni to že kar telekineza, se pravi, neka magična, okultna sposobnost? Fascinacije s telekinezo seveda ni težko razumeti, če se spomnimo nekaterih filmov, ki so bili posneti po romanih Stephena Kinga, denimo *Carrie* ali *Christine*, itn. Pazimo, res je, da telekineza pomeni premikanje predmetov na daljavo, jaz pa želim premakniti samo svojo roko, se pravi, del svojega telesa. Ta ugovor na neki ravni res drži, vendar pa moramo vedeti, da je človek — vsaj pri Descartesu — velika amfibija, dvoživka, ki pa za razliko od vseh ostalih dvoživk ne živi samo v dveh različnih elementih enega in istega sveta, tj. v vodi in na kopnem, pač pa naseljuje dva med sabo ločena, razmejena svetova. Tako je namreč kartezijskega človeka videl Descartesov sodobnik Thomas Browne. Kaj to pomeni? Enostavno to, da jaz, ki mislim, se pravi, misleči jaz, ki naseljujem neko telo, sam nisem to telo: če namreč imam telo, je to telo pač telo in ne zgolj neka zavest o telesu. Čeprav

je torej telo, ki ga naseljujem, bržčas moje telo, pa to telo še nisem jaz, ki mislim, kajti edina bit, v kateri se lahko prepoznam, je seveda moja misleča bit, itn. Ko torej z mislijo dvignem roko, sem s tem sicer res premaknil samo del svojega telesa, torej nisem deloval ‚na daljavo‘, vendar pa sem obenem iz enega sveta deloval na neki drug svet.

In morda še nekoliko manj banalen odgovor: duša in telo sta — vzemimo spet Descartesa — substanci, tj. misleča in razsežna oziroma duhovna in materialna substanca. Namreč, kaj sploh je substanca. Pozabimo na vse klasične definicije in povejmo naravnost: substanca je enostavno nekaj, česar pač ne moremo razumeti drugače kot neki v sebi sklenjen, zaključen, z eno besedo, samozadosten sistem. Kar seveda spet ne pomeni nič drugega kot to, da je mogoče vse njene spremembe razložiti iz nje same, da nam torej za to, da bi razložili spremembe v njeni notranjosti, ni treba pogledati navzven. Če pa nam za to, da bi razložili spremembe v njeni notranjosti, za to, da bi denimo razložili neki gib telesa, se pravi neko spremembo znotraj razsežne substance, ni treba pogledati navzven, se pravi, v dušo, v duha, v mislečo substanco, od kod tedaj nezgrehljivo ujemanje, popolna skladnost med mislijo in gibom, torej uglasenost med manifestacijama duhovne in materialne substance, ko pa gre tako rekoč za manifestaciji dveh med sabo različnih, razmejenih svetov? In problem je, kot bomo videli, prav v tem.

Oglejmo si najprej genezo okazionalizma — to pa na osnovi nekega izjemnega dokumenta iz tistega časa, namreč na osnovi kritičnega spoprijema s tako imenovanim fizikalnim sistemom okazionalnih vzrokov: *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*, ki prihaja spod peresa nekoga z imenom Bernard de Fontenelle.

Najprej, kdo je sploh bil Fontenelle? Fontenelle, Corneillov nečak, vsestransko razgledan človek, človek, ki je — po besedah matematika Josepha Bertranda — »lahko razumel vse, ne da bi bil vseveden«,¹ je bil namreč *secrétaire perpétuel* francoske Akademije znanosti. To funkcijo pa je opravljal skoraj polovico svojega življenja in če vemo, da je živel natanko en mesec manj kot sto let, potem je to zelo dolga doba: zato besede, izrečene ob njegovi smrti, da je namreč dajal *le ton à tout son siècle*,² bržčas niso pretirane. Fontenelle je namreč kot stalni tajnik Akademije znanosti že po funkciji posegal v številne polemike svojega časa. Eden od znamenitejših Fontenellovih posegov je nedvomno tisti iz leta 1739, ko je v *Histoire de l'Académie royale des sciences* čebelam odrekel razum in poznavanje geometrije. Čebele, zlasti še njihova reprodukcija in ‚socialno‘ življenje, so zelo privlačile že Aristotela. Daleč največje pozornosti pa so bili — vse od aleksandrijskega matematika Papposa do sedemnajstega, osemnajstega stoletja — deležni čebelji panji s svojim geometrijsko izjemno pretanjenim ustrojem satovja. Samo satovje namreč predstavlja, tako rekoč uteleša rešitev geometrijskega problema, kako konstruirati heksagonalno konformacijo tako, da bo ob čim manjši porabljeni količini voska držala čim več medu, rešitev problema, ki kot tak v matematiki ni rešljiv pred Leibnizom in Newtonom, se pravi rešitev, ki — po Fontenellovih besedah — *passé de beaucoup les forces de la Géométrie commune, et n'appartient qu'aux nouvelles Méthodes fondées sur la Théorie de l'Infini*.³ Kar kajpada ne pomeni

¹ Navajamo po G. Canguilhem, *Fontenelle, philosophe et historien des sciences*, v: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1979, str. 57.

² *Eloge de Fontenelle, Oeuvres de Fontenelle* IX, Paris 1761, str. XVI.

³ *Histoire de l'Académie royale des sciences* (1739), navajamo po D'Arcy W. Thompson, *On Growth and Form*, CUP, Cambridge 1961, str. 111, op. 2.

nič drugega kot to, da čebele že ves čas ,rešujejo' nek matematičen problem, ki — strogo vzeto — vse do konca sedemnajstega stoletja ni rešljiv. Skratka, opraviti imamo s situacijo, ki je analogna tisti, pred katero nas postavljajo nekateri določeni insekti, katerih pot do vira svetlobe, denimo do sveče, natanko ustreza tako imenovani ekviankularni oziroma logaritmčni spirali: ti insekti k viru svetlobe seveda potujejo na ta način že od nekdanj, ne da bi ljudje do prve polovice sedemnajstega stoletja, natančneje do Descartesove korespondence z Mersennom, sploh vedeli, kaj je to ekviankularna oziroma logaritmčna spirala. Pri insektih je stvar kajpada razumljiva, če poznamo strukturo, notranjo zgradbo njihovih sestavljenih oči: nobenega dvoma namreč ni, da ti insekti, ki ne gledajo naravnost, pač pa vselej pod nekim določenim kotom, lok logaritmčne spirale percipirajo prav kot ,premo', ,ravno' črto, kot ,najkrajšo' pot do vira svetlobe, tako da je seveda vprašanje, ali se jim ne bi v primeru, ko bi dejansko leteli naravnost, zvrtilo v glavi. Paradoks, da znajo čebele — vsaj do konca sedemnajstega stoletja — tako rekoč več geometrije kot sami geometri, so poskušali interpretirati na najrazličnejše načine: tako je bil denimo Pappos prepričan, da čebele odlikuje »določena geometrična vnaprejšnja vednost« (*physikèn geometrikèn prónioian*),⁴ itn. Ko v prvi polovici osemnajstega stoletja ponovno oživi problem satovja, ko mladi švicarski matematik Samuel König prizna, da čebele vselej že rešujejo problem, ki presega domet elementarne geometrije, Fontenelle polemiko sklene z ugotovitvijo, da čebele v geometrijo nimajo uvida, da je pravzaprav ,ne razumejo', da pa višjo matematiko vendarle uporabljajo tako, da slepo sledijo božjim ukazom: *il faut remonter jusqu'à une Intelligence infinie, qui les [sc. les Abeilles] fait agir aveuglément sous ses ordres, sans leur accorder de ces lumières capables de s'accroître et de se fortifier par elles-mêmes, qui font l'honneur de notre Raison.*⁵

Najbolj znamenito Fontenellovo delo je zagotovo knjižica z naslovom *Entretiens sur la pluralité des mondes* iz leta 1686; knjižica, ki povzema razgovore med Fontenellom in markizo de G***, je napisana kot učbenik, namenjen uvažanju mladih, vedoželjnih gospa v filozofijo in astronomijo tistega časa. Da bi približno pričarali ton knjižice, povzemimo razgovor, v katerem Fontenelle markizi oriše *idée générale de la Philosophie*.

»Vsa filozofija temelji zgolj na dveh rečeh, sem rekel markizi, namreč na tem, da imamo radovednega duha in slabe oči; če bi namreč imeli boljše oči, bi pač videli, ali je vsaka zvezda sonce, ki osvetljuje svoj svet, ali ne; če pa bi, po drugi strani, bili manj radovedni, si s tem pač ne bi belili glave, kar bi bilo isto: težava pa je natanko v tem, da želimo vedeti več kot vidimo. Če bi vsaj to, kar vidimo, tudi dobro videli, bi vselej prav toliko tudi vedeli; toda stvari vidimo povsem drugačne, kakršne so. Tako torej resnični filozofi vse svoje življenje preživijo tako, da ne verjamejo temu, kar vidijo, in da skušajo uganiti tisto, česar ne vidijo; ta položaj pa, kot se mi zdi, ni ravno vreden zavidanja. Sam si ob tem vselej zamišljam, da je narava velika predstava, ki spominja na predstavo v operi. Z mesta, kjer sedite v operi, prizorišča ne vidite takega, kakršno je; sceno in stroje so namreč uredili tako, da od daleč prijetno deluje, kolesje in protiuteži pa so skrili vašim očem. Zato tudi ne poskušajte uganiti, kako vse to deluje. Nemara pa je kje v parterju skrit kak rokodelec, ki si beli glavo z lêtom, ki se mu je zdel nenavaden in ki želi na vsak način dognati, kako je bil ta let izveden. Ta rokodelec je, vidite, na moč podoben filozofom. Filozofom pa težavo še dodatno pogloblja to, da so pri strojih, ki jih narava predstavlja našim očem, vrvi zelo dobro skrite, celo tako dobro, da so zelo dolgo ugibali, kaj povzročča

⁴ Pappos, *Synagogé*, V, navajamo po T. L. Heath, *Greek Mathematics*, Dover, New York 1963, str. 448.

⁵ *Histoire de l'Académie royale des sciences* (1739), op. cit.

gibanje univerzuma. Zakaj zamislite si vse modre glave — te Pitagore, Platone, Aristotele in vse druge, katerih imena danes tako pogosto slišimo — v operi: deniva, da so videli, kako je vzletel Faeton, ki ga je ponesel veter, da pa obenem niso mogli videti vrvi in da ne vedo, kako je urejeno ozadje prizorišča. Eden izmed njih pravi: *Faetona nosi neka skrivnostna sila*. Drugi pravi, *Faeton je sestavljen iz določenih števil, ki ga ženejo kvišku*. Tretji, *Faetona privlači nekaj pod stropom prizorišča, nikakor se ne počuti dobro, če ni pod stropom*. Četrti, *Faeton sicer ni ustvarjen za letenje, toda veliko raje leti, kot da bi videl, kako pod stropom zija praznina*; in še nešteto drugih sanjarij, za katere me čudi, da niso spravile antike ob ves njen sloves. Nazadnje pa so prišli Descartes in nekateri njegovi sodobniki, ki so dejali: *Faeton se vzdiguje zato, ker ga vlečejo vrvi in ker se neka utež, težja od njega, spušča*. Tako ne verjamemo več, da se neko telo giblje, če ga ne vleče oziroma potiska neko drugo telo; ne verjamemo več, da se dviga oziroma spušča, če nanj ne deluje neka protitež ali vzmet; kdor bi torej naravo dejansko videl tako, kakršna je, bi videl zgolj v ozadje prizorišča v operi. Filozofija je torej postala zelo mehanistična, je dejala markiza. Celo do te mere, sem odvrnil, da se bojim, da se je bomo prav kmalu sramovali. Trdijo namreč, da je univerzum v velikem to, kar je urni mehanizem v malem, in da vse v njem poteka v urejenem gibanju, ki je odvisno zgolj od razvrstitve delov. Toda povejte po pravici, mar niste doslej imeli kakšne bolj sublimne predstave o univerzumu, mar ga niste častili bolj, kot si je zaslužil? Veliko jih je, ki ga cenijo manj, odkar so ga spoznali. Jaz pa, je odvrnila, ga cenim veliko bolj, odkar vem, da je podoben uri. Prav presenetljivo je, da red narave — naj je še tako čudovit — sloni na tako enostavnih rečeh,⁶ itn.

Ob *Entretiens sur la pluralité des mondes* pa je Fontenelle bržčas najbolj znan po svojih *éloges*, se pravi po svojih govorih, napisanih v spomin za umrliimi člani Akademije znanosti. Najbolj slovijo *éloges* ob smrti Vivianija, Cassinija, markija de l'Hôpitala, Varignona, Newtona, Leibniza, itn. Če vemo, da pred Fontenellom — z izjemo zgodovine slikarstva, glasbe in medicine — nimamo praktično nobenih zgodovinskih prikazov posameznih znanstvenih disciplin, potem so *éloges*, ki povzemajo znanstvene dosežke posameznih umrlih članov Akademije in poudarjajo njihovo izjemnost, odmevnost in veličino tako, da jih umestijo v širši zgodovinski kontekst, zagotovo prva 'zgodovina znanosti', Fontenelle pa prvi filozof in zgodovinar znanosti. Seveda v teh *éloges* najdemo marsikaj zanimivega; tako denimo v *éloge* ob Leibnizovi smrti med drugim vzemo tudi to, zakaj je pravzaprav vse življenje ostal samski: »Gospod Leibniz se ni nikoli poročil; na proko je prvič pomislil, ko je bil star petdeset let, a oseba, ki jo je imel v mislih, si je želela vzeti čas za premislek. Tako je imel tudi gospod Leibniz čas, da vso zadevo temeljito premisli — in tako se nazadnje ni poročil.«⁷

S spisom *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles* Fontenelle posega v gorečo polemiko, v katero sta se zapletla Malebranche in Arnauld, *les deux premiers Philosophes du monde*,⁸ prav glede okazionalnih vzrokov. Ker se Fontenelle omeji izključno na nevzdržnost, nesprejemljivost okazionalnih vzrokov v fiziki — dokazal bo namreč, da Bog v tem sistemu ob trku dveh krogel *n'agit ni simplement, ni par des lois générales, ni plus en souverain que dans le système commun*⁹ —, bomo povzeli samo drugo poglavje tega dela z naslovom *Histoire des causes occasionnelles*, ki v zelo zgoščeni obliki podaja prikaz nastanka in razvoja samega okazionalizma.

Takole pravi: ker je duša duhovna, nematerialna, je seveda jasno, da te nematerialnosti ni mogoče trdno vzpostaviti, »če med tisto, kar je razsežno, in

⁶ Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes, Oeuvres II*, Paris 1767, str. 17–20.

⁷ Fontenelle, *Eloge de Leibniz*, navajamo po G. Canguilhem, *op. cit.*, str. 57.

⁸ Fontenelle, *Oeuvres IX, op. cit.*, str. 1.

⁹ *Ibid.*, str. 9.

tisto, kar misli, ne vpeljemo neke skrajne nesorazmernosti, tako da se *l'être étendu* in *l'être qui pense* — naj še tako zelo povzdiguje prvo in naj še tako zelo ponižujemo drugo — pač nikoli ne moreta srečati.¹⁰ Če pa sta duša in telo v tolikšnem nesorazmerju, če sta med sabo tako zelo neprimerljiva, kako je tedaj sploh mogoče, da »gibanje telesa povzroči določeno misel v duši«, in obratno, kako je mogoče, da »misel v duši povzroči gibanje telesa«?¹¹ Težava je potemtakem v tem: katera vez, katera povezava bi sploh lahko povezala dve tako zelo različni in med sabo neprimerljivi stvari? In zdaj ugotavlja, da je bila prav ta težava, se pravi korenita, nezvedljiva razlika med mislečo in razsežno substanco tista, ki je privedla do odkritja okazionalnih vzrokov. Če namreč med gibom in mislijo ni nikakršne *liaison naturelle*, nikakršne naravne povezave, potem seveda gib ne more nastopiti kot *cause véritable*, kot resnični vzrok misli in misel ne kot resnični vzrok giba, »zakaj med resničnim vzrokom in njegovim učinkom je pač vselej neka nujna povezava« (*une liaison nécessaire*).¹² Če pa gib ne more nastopiti kot resnični vzrok misli, ne misel kot resnični vzrok giba, pa vendarle lahko oba nastopita kot *occasion*, kot *cause occasionnelle*, se pravi kot priložnost, povod oziroma kot okazionalni vzrok — torej gib kot povod oziroma okazionalni vzrok misli in misel kot povod oziroma okazionalni vzrok giba —, »kajti Bog pač lahko à l'occasion giba telesa vtisne ustrezno misel v dušo oziroma à l'occasion misli v duši telesu podeli ustrezen gib«.¹³ In ker v tem primeru med gibi in mislimi ne bo nikakršne naravne povezave — »ker je med okazionalnim vzrokom in njegovim učinkom niti ne more biti«¹⁴ —, bo kajpada prav Bog ostal »edini resnični vzrok obeh in tako rekoč edini posrednik v občevanju med telesom in dušo« (*le commerce qui est entre le corps & l'âme*).¹⁵

Okazionalizem potemtakem nek gib in njemu ustrezno misel — ob odsotnosti kakršnekoli »naravne povezave«, se pravi ob odsotnosti kakršnegakoli medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja — pojasnjuje takole: ko se denimo odločim, da s svojo voljo dvignem roko, se roka sicer resnično dvigne, vendar ne zaradi domnevnega vplivanja duha na materijo, duše na telo, pač pa za to, da se roka tisti trenutek, ko se tako odločim, tudi dejansko dvigne, tako ali drugače poskrbi Bog z neposrednim posegom v svet, ko v moji duši razbere tako misel; in obratno, ko premaknem roko in se tega zavem, to spet ni neposreden vpliv materije na duha, telesa na dušo, pač pa rezultat neposrednega božjega posega v svet — ko vidi, da dvigujem roko, mi v dušo vtisne ustrezno misel o tem in tako se tega svojega giba lahko tudi zavem. Tovrstno poseganje je kajpada precej nevzdržno za Boga, ki si ga seveda ni moč zlahka predstavljati, kako ves čas budno spremlja dogajanje v svetu, kako dobesedno preži na vse človeške misli in gibe ter prve dopolnjuje z drugimi in obratno. Na ta način pa seveda človek vsaj navzven, na pojavni ravni še naprej funkcionira tako kot pri Descartesu, se pravi, da vsaki misli zmeraj sledi ustrezen gib — in obratno —, obenem pa nezvedljiv razcep med mislečo in razsežno substanco ostaja nekompromitiran, ni ga več potrebno krpati z neko domnevno — nikoli povsem eksplicirano — »tesnejšo« povezavo med duhom in telesom.

Fontenelle zatem opisuje, kako se je okazionalizem udomačil v fiziki, namreč pri razlagi trka dveh krogel. Ker si *les Cartésiens* niso znali zamisliti, jasno

¹⁰ *Ibid.*, str. 5–6.

¹¹ *Ibid.*, str. 6.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, str. 6–7.

¹⁴ *Ibid.*, str. 7.

¹⁵ *Ibid.*

predstavljati ne tega, »kakšna je povezava med gibanjem enega in gibanjem drugega telesa, ki je utrpelo sunek prvega«, ne tega, »kako se gibanje prvega prenese na drugo telo«,¹⁶ so težave te vrste skušali obiti tako, da so se zatekli k okazionalnim vzrokom: tako trk dveh krogel spet nastopi zgolj kot povod oziroma kot okazionalni vzrok prenosa gibanja, Bog, ki določeno količino gibanja *à l'occasion* dejansko prenese z enega na drugo telo, pa kot *cause véritable*, »zakaj med voljo Boga in njenim učinkom je vselej zaznavna neka nujna povezava«. ¹⁷ Tako se je okazionalizem razmahnil v polju fizike, ker si *les Cartésiens* enostavno niso znali jasno predočiti prenosa gibanja ob trku dveh krogel. Zatem pa je, kot pravi Fontenelle, prišel Malebranche, ki je »okazionalne vzroke prenesel v teologijo«: tako je med drugim trdil, da angeli v *Stari zavezi* nastopajo kot »okazionalni vzroki presenetljivih dejanj Boga«, Jezus Kristus kot človek pa v *Novi zavezi* kot »okazionalni vzrok porazdeljevanja milosti«. ¹⁸ To je privedlo do tega, pravi Fontenelle, da se je okazionalizem, ki je bil vpeljan z namenom, »da zadosti neki nujni potrebi«, namreč potrebi, da se — ob odsotnosti kakršnekoli »naravne povezave«, se pravi ob odsotnosti kakršnegakoli medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja — pojasni ubranost, skladnost duha in telesa, prav zaradi svoje prikladnosti in vsestranske uporabnosti razmahnil »daleč preko meja prvotne potrebe«. ¹⁹

Na tem mestu se Fontenellova zgodovina okazionalizma konča. Sam se omeji na prikaz nevzdržnosti, nesprejemljivosti okazionalnih vzrokov v fiziki, teologijo pa namenoma pušča ob strani: »na gospodu Arnauldju je, da jih iz nje izžene, če je to seveda mogoče«. ²⁰

Nas zdaj zanima nekaj drugega: Descartesovo pojmovanje ,tesnejše' povezave, »združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom«²¹ na eni strani in okazionalizem na drugi namreč predstavljata tisto ozadje, na katerem Leibniz razvije svojo teorijo tako imenovane prestabilirane harmonije.

Ključna premisa prestabilirane harmonije je namreč naslednja: »Bog je ustvaril univerzum tako, da se duša in telo, ki delujeta vsak v skladu z lastnimi zakoni, skladata v pojavih.«²² Z drugimi besedami, čeprav »dejanja duhov prav ničesar ne spremenijo v naravi teles, niti telesa v naravi duhov«²³ — saj med njimi ni nikakršnega medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja — in čeprav »tudi Bog *à leur occasion* ničesar ne spremeni«²⁴ — torej ne posega vmes, razen če se odloči za čudež —, pa so stvari po Leibnizovem prepričanju med sabo »uglašene do te mere, da duh dejansko hoče neki gib natanko v trenutku, ko je telo tik na tem, da ga — zaradi lastnih zakonov in lastnih vzgibov — tudi stori«. ²⁵ Čeprav torej »ni nikakršnega razmerja med duhom in telesom«, ²⁶ je Bog »svetovni stroj že od vsega začetka ustvaril tako, (...) da se dogaja prav to, da so vzmeti v telesu pripravljene, da se sprožijo same od sebe natanko v trenutku, ko se v duši pojavi neka ustrezná misel oziroma volja«. ²⁷

Teorijo prestabilirane harmonije je Leibniz razvijal v korespondenci z Arnauldjom v letih 1686—1690 — se pravi v pismih tistemu teologu, ki se z Ma-

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, str. 8.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, str. 9.

²¹ Descartes, *Meditacije*, VI, § 13, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 110.

²² Leibniz v pismu Arnauldju, 30. aprila 1687, Leibniz, *Discours de métaphysique et Correspondance avec Arnauld*, Vrin, Paris 1984, str. 160.

²³ *Ibid.*, str. 161.

²⁴ *Ibid.*, str. 161—162.

²⁵ *Ibid.*, str. 162.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, str. 163.

lebranchom zaplete v polemiko glede okazionalnih vzrokov, v polemiko, v katero v nekem trenutku, kot smo videli, s svojimi *Doutes* poseže Fontenelle —, kot *Hypothèse des accords* pa jo je strnjeno formuliral v spisu *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*, ki izide 27. junija 1695 v pariškem *Journal des Savants*. Ker pa je ta formulacija naletela na nerazumevanje — teorije prestabilirane harmonije tudi Arnauld, *un des plus grands Theologiens et Philosophes de nostre temps*,²⁸ ni razumel več let — so bile vsaj v panoramskih prikazih zgodovine filozofije deležne večje pozornosti — seveda ne povsem upravičeno — prav nekatere njene interpretacije, v katerih Leibniz bralcem razlaga, kaj je pravzaprav imel v mislih, ko je govoril o prestabilirani harmoniji. Tako v dostavku k nekemu pismu Basnagu beremo:

»Ne razumete, pravite, kako bi lahko dokazal tisto, kar sem trdil glede povezave oziroma harmonije med dvema tako zelo različnima substancama, kot sta duša in telo. (...) Predstavljajte si torej dve stenski oziroma žepni uri, ki sta povsem usklajeni. Do tega popolnega ujemanja lahko pride na tri načine: prvi način je v vzajemnem vplivanju. (...) Drugi način, da dosežemo vsakokratno ujemanje dveh stenskih ur, čeprav sta pomanjkljivi, bi bil v tem, da ju ves čas nadzira neki večji rokodelc, ki ju ob vsakem trenutku naravnava in usklajuje. In tretji v tem, da ti stenski uri že od vsega začetka izdelamo tako umetelno in tako natančno, da smo lahko prepričani o njunem nadaljnjem ujemanju. Nadomestite zdaj ti uri z dušo in telesom: do njunega ujemanja oziroma uglašenosti bo prav tako prišlo na enega od omenjenih treh načinov.«²⁹

Nobenega dvoma ni, da prvi primer popolnega ujemanja dveh urnih mehanizmov — tako imenovana *la voye de l'influence* —, se pravi primer 'naravne povezave' oziroma medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja, ki po Leibnizovih besedah sodi v *la Philosophie vulgaire*,³⁰ zrcali prav Descartesovo pojmovanje 'tesnejše' povezave, »združitve in tako rekoč pomešanosti duha s telesom«,³¹ drugi primer — tako imenovana *la voye de l'assistance* —, se pravi primer nenehnega nadzora oziroma naravnavanja, usklajevanja pa sistem okazionalnih vzrokov.

La voye de l'influence moramo po Leibnizovem prepričanju opustiti, »ker si pač ne znamo predstavljati ne materialnih delcev ne nematerialnih lastnosti oziroma kakovosti, ki bi lahko prehajale iz ene od teh substanc v drugo.«³² Na kaj namreč na tem mestu meri Leibniz? Natanko na tako imenovane *les esprits animaux*, s katerimi skuša Descartes v svojem zadnjem delu *Les passions de l'âme* podgraditi tisto domnevno 'tesnejšo' povezavo med duhom in telesom, ki ostaja v *Meditacijah* netematizirana. Odveč je kajpada pripominjati, da Descartesu paradoksa razmerja med duhom in telesom z vpeljavo *les esprits animaux*, se pravi z vpeljavo tistih nadvse drobnih in nadvse gibljivih delcev krvi, ki preko češarike kot sedeža duše posredujejo med duhom in telesom, ni uspelo rešiti, da ga s tem zgolj podvoji oziroma premesti, zakaj paradoksa razmerja med duhom in telesom zdaj ponotranja sama definicija *les esprits animaux*: »tisto, kar na tem mestu imenujem duhovi (*les esprits*), so zgolj telesa« (*les corps*),³³ itn.

²⁸ Leibniz, *Système nouveau de la nature, Die philosophischen Schriften* IV, izd. Gerhardt, Hildesheim 1960, str. 477.

²⁹ Leibniz v pismu Basnagu, 3./13. januarja 1696, *ibid.*, str. 498.

³⁰ *Ibid.*

³¹ Descartes, *Meditacije*, *loc. cit.*

³² Leibniz v pismu Basnagu, 3./13. januarja 1696, *op. cit.*, str. 499.

³³ Descartes, *Les passions de l'âme*, X, *Oeuvres* XI, izd. Adam in Tannery, Vrin, Paris 1974, str. 335.

Leibnizovo zavrnitev Descartesovih „duhov, ki so zgolj telesa“, moramo kajpada dojeti na ozadju nekega precej bolj korenitega razhajanja med njima: medtem ko je moč pri Descartesu celo čustva oziroma čustvovanja duše razložiti, opisati s fiziko, pa nam nasprotno pri Leibnizu fizika niti o telesih *ne pove vsega*. Povzemimo najprej telesne premene, ki jih Descartes opaža pri čustvu ljubezni in sovraštva: Descartes pri čustvu ljubezni opaža, »da je srčni utrip enakomeren, precej močnejši in hitrejši kot ponavadi, da v prsih občutimo neko prijetno toplino, da je prebava hrane v želodcu precej hitra«, nato pa svoja opažanja sklene z besedami: »tako da to čustvo koristi zdravju«;³⁴ pri sovraštvu pa opaža, »da je utrip neenakomeren, šibkejši in pogosto hitrejši, da v prsih občutimo hlad, prežet z nekakšno rezko in ostro vročico, da želodec neha opravljati svojo funkcijo in nagiba k bljuvanju in zavračanju zaužite hrane oziroma da jo v najboljšem primeru pokvari in pretvori v nezdrave sokove«.³⁵ Nasprotno pa Leibniz v nekem krajšem sestavku z naslovom *Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, ki izide 18. junija 1691 v *Journal des Savants*, pravi takole: »Čeprav sem prepričan, da se v telesni naravi vse dogaja mehansko, pa vendarle menim, da imajo celo principi Mehanike, se pravi prvi zakoni gibanja, nek bolj sublimen vzrok kot principi, ki jih lahko oskrbi čista Matematika.«³⁶ Razlika je torej več kot očitna: medtem ko Leibniz principe mehanike utemeljuje z nekakšnimi sublimnimi vzroki, pa smo pri Descartesu — ki čustev oziroma čustvovanj duše ne razlaga en *Orateur, ny mesme en Philosophe moral, mais seulement en Psysicien*³⁷ — s tem, ko smo opisali telesne premene, se pravi srčni utrip, dogajanja in procese v želodcu in črevesju itn., o sublimnih čustvih povedali vse.

La voye de l'assistance, se pravi sistem okazionalnih vzrokov, *qui a esté fort mis en vogue par les belles reflexions de l'Auteur de la Recherche de la Verité*,³⁸ pa moramo opustiti zato, ker se s tem ves čas zatekamo k čudežem, ker ob vsakem trenutku dobesedno »kličemo *Deum ex machina*«,³⁹ da bi ob vsakem gibu telesa proizvedel ustrezno misel v duši in na vsako misel v duši odgovoril z ustreznim gibom telesa, kar je seveda nevredno Boga in v nasprotju s principom enostavnosti in gospodarnosti v delovanju svetovnega stroja. Sistem okazionalnih vzrokov je imel Leibniz za *miracle perpétuel*, za nenehno, neprestano ponavljajoč se čudež; Arnauld namreč piše takole: »Če prav razumem domnevo avtorjev okazionalnih vzrokov, potem le-ti dejansko uvajajo čudež, ki ni nič manj čudež, čeprav se neprestano ponavlja, zakaj zdi se mi, da pojem čudeža ne sestoji v redkosti njegovega pojavljanja.«⁴⁰

»Preostane potemtakem le še moja hipoteza,« nadaljuje Leibniz v pismu Basnagu, »se pravi *la voye de l'harmonie pré-établie*«: Bog je torej vsako od teh substanc, se pravi dušo in telo, že od vsega začetka ustvaril tako popolno in tako natančno, »da se že s samim tem, da sledi svojim lastnim zakonom, ki jih je prejela skupaj s svojim bivanjem, sklada z drugo«, to pa nič manj, »kot če bi bilo med njima neko vzajemno vplivanje ali kot če bi Bog s svojo roko nenehno posegal vmes«.⁴¹

³⁴ *Ibid.*, XCVII, str. 402.

³⁵ *Ibid.*, XCVIII.

³⁶ Leibniz, *Lettre sur la question, si l'essence du corps consiste dans l'étendue*, *Opera philosophica*, izd. Erdmann, Berlin 1840, str. 113 b.

³⁷ Descartes, *Les passions de l'âme*, *Preface*, *op. cit.*, str. 326.

³⁸ Leibniz, *Système nouveau de la nature*, *op. cit.*, str. 483.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Leibniz v pismu Arnauld, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 161.

⁴¹ Leibniz v pismu Basnagu, 3./13. januarja 1696, *op. cit.*, str. 499.

Kakšna je torej razlika med temi tremi možnimi povezavami oziroma 'občevanji' med duhom in telesom? Med Descartesom na eni strani in Malebranchom in Leibnizom na drugi je precej očitna: če ta povezava pri Descartesu ustreza povezavi, denimo med kretničarjem in njegovo vzvodno ročico, se pravi neki *influence mutuelle*, pa gre tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu za *concomitance*, torej za sočasnost, sovpadanje. Med samim Leibnizom in Malebranchom pa je ta razlika nekoliko manj očitna, bolj pretanjena in v grobem ustreza razliki med prestabilirano, se pravi vnaprej vzpostavljeno harmonijo in vsakokrat znova vzpostavljeno harmonijo. Denimo, da se odločim s svojo voljo obrniti glavo v levo in glava se bo res obrnila v levo. Tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu pa se glava ne bo obrnila v levo zato, ker sam tako hočem, torej ne bo rezultat moje volje, temveč bo obrat glave v levo enostavno sovpadel z mojo voljo, da pač želim obrniti glavo v levo. Vzrok obračanja glave v levo natanko v trenutku, ko se odločim obrniti glavo v levo, bo pri Malebranchu seveda Bog, ki na moje dejanje volje reagira tako, da obrne glavo v levo. Po Malebranchu je namreč moje dejanje volje samo priložnost, povod oziroma okazionalni vzrok za to, da ga Bog od zunaj dopolni z obračanjem glave v levo. To se pravi, da je neposredna, tesnejša povezava med dušo in telesom zgolj vnanji videz, zakaj za vsakim mojim gibom, ki neposredno sledi moji volji, vselej stoji Bog. Pri Leibnizu, kjer se stvari na pojavnih ravni kajpada odvijajo natanko tako kot pri Malebranchu, pa bo vzrok obračanja glave v levo natanko v trenutku, ko se odločim s svojo voljo obrniti glavo v levo, seveda spet Bog, vendar zdaj ne več v smislu, da bi reagiral na vsako moje dejanje volje z obračanjem glave — kaj takega bi bilo namreč za Leibnizovega Boga povsem nepojmljivo, saj vemo, da v tek svetovnega stroja po aktu stvarjenja ne posega več, pač pa da kot vsak pravi vladar uživa v brezdelju —, temveč v nekem skrajno zoženem smislu, namreč natanko v smislu, kolikor lahko rečemo, da je Bog sam tudi 'vzrok' Adamove neubogljivosti, Judovega izdajstva in zlobe Seksta Tarkvinija.⁴² Sam Leibniz namreč večkrat reče, da je njegova hipoteza prestabilirane harmonije neposreden nasledek pojma individualne substance⁴³ — za individualni pojem neke osebe pa vemo, da »enkrat za vselej vključuje vse, kar se bo tej osebi kadarkoli v prihodnje primerilo«,⁴⁴ torej je v njem vsebovano tudi to, da se bo natanko v trenutku, ko se bom odločil s svojo voljo obrniti glavo v levo, glava sama od sebe dejansko obrnila v levo, itn.

Ob tem lahko mimogrede opozorimo na presenetljivo vzporednico med Leibnizovim popolnim pojmom individualne substance in Fontenellovim pojmovanjem človeške narave, kot ga najdemo v sijajnem fragmentu z naslovom *Sur l'histoire*: prav tako kot lahko Leibnizov Bog s svojim neskončnim umom iz pojma individualne substance deducira vse, kar se bo tej substanci kadarkoli v prihodnje primerilo, tako lahko tudi Fontenellov 'zgodovinar' iz pretresa človeške narave ugame *toute l'Histoire passée et toute l'Histoire à venir*.

»Človek izostrenega duha bi že s samim tem, ko bi enostavno temeljito preudaril človeško naravo, lahko uganil vso preteklo in vso prihodnjo zgodovino, ne da bi kadarkoli slišal za katerikoli dogodek. Ta človek bi namreč sklepal takole: človeško naravo sestavljajo — ob tem se ni moč otrestiti vtisa, kot da Fontenelle povzema kak kuharski recept — »nevednost, lahkovernost, nečimrnost, stremušvo, zloba, nekoliko zdrave pameti in vrhu tega še poštenost, katere odmerek (*la dose*) je v primerjavi z drugimi primesmi (*ingrédients*) zelo boren. Ti ljudje

⁴² Prim. Leibniz, *Essais de Théodicée*, §§ 405–417, slov. prevod, *Razpol* 4, 1988, str. 69–73.

⁴³ Leibniz v pismu Arnauldu, 28. novembra/8. decembra 1686, *op. cit.*, str. 144; prim. še str. 139.

⁴⁴ Leibniz v pismu Arnauldu 4./14. julija 1686, *op. cit.*, str. 114.

bodo potemtakem ustanovili veliko število nesmiselnih institucij in zelo malo smiselnih institucij; pogosto se bodo med sabo vojskovali, potem pa bodo skleпали premirja, ki bodo praviloma vedno nepoštena; močnejši bodo vedno zatirali šibkejše, svoje zatiranje pa bodo skušali prikazati kot pravično, itn. Ko bo ta človek hotel pretresti različice, ki jih lahko proizvedejo ti splošni principi, si bo samo v podrobnostih zamislil neko neskončno verigo dejstev, ki so se ali dejansko primerila ali pa so na moč podobna tistim, ki so se primerila,«⁴⁵ itn.

V obeh primerih — tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu — duh in telo samo navzven vzbujata vtis, kot da volja prvega kakorkoli vpliva na obnašanje drugega, v resnici pa tako pri Malebranchu kot pri Leibnizu med njima ni prav nikakršne tesnejše povezave, nikakršnega medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja, pač pa je edina relacija med njima zgolj relacija koincidence, sočasnosti, sovpadanja, ujemanja, ki jo v obeh primerih — v skrajni instanci — vzdržuje Bog, s to razliko, da mora pri sistemu okazionalnih vzrokov ves čas posegati vmes, da je skratka ves čas zelo zaposlen, pri hipotezi prestabilirane harmonije pa lahko tisti trenutek, ko je ustvaril svet, z njega mirno dvigne roke in la *machine du monde* prepusti njenemu samodejnemu toku.

Med številnimi Leibnizovimi metaforami za prestabilirano harmonijo je morda najbolj znamenita prav naslednja:

»Dejal bi, da je s sočasnostjo, ki jo zagovarjam, nekako tako kot z različnimi glasbenimi orkestri oziroma zbori, ki ločeno igrajo svoje partiture in so razporejeni tako, da se ne vidijo in ne slišijo, ki pa se s tem, da sledijo vsak svojim notnim zapisom, med sabo vendarle lahko do potankosti uskladijo, tako da se nekemu, ki jih sliši vse hkrati, ta harmonija zdi čudovita in precej bolj presenetljiva, kot če bi bili med sabo dejansko povezani.«⁴⁶

V sami podmeni prestabilirane harmonije je Leibniz videl »nov dokaz za obstoj Boga«,⁴⁷ dokaz, ki naj bi ga odlikovala »presenetljiva jasnost«: »ta popolna skladnost tolikšnega števila substanc, med katerimi ni prav nikakršne povezave, lahko izvira samo iz skupnega vzroka«,⁴⁸ namreč iz Boga. Prej kot po svoji domnevni jasnosti, je ta dokaz presenetljiv po nečem drugem. Vzemimo najprej Descartesa. Descartes, ki je sam zase prepričan, da pri svojem telesu ni navzoč zgolj kot kak mornar na ladji, ki bi lahko le neprizadeto opazoval, če se je na ladji kaj zlomilo, temveč, da je »z njim kar se da tesno združen, tako rekoč pomešan z njim«,⁴⁹ tako da v primeru, če si poškoduje telo, bolečino tudi čuti, se razumljivo ne more začuditi nad tem, da vsaki misli v duši neposredno sledi neki ustrezen gib telesa, to pa enostavno zato, ker med duhom in telesom postulira neko tesnejšo vzajemno povezavo. Nasprotno pa je treba Leibnizu samo zanikati obstoj kakršnegakoli medsebojnega učinkovanja, vzajemnega delovanja med duhom in telesom, pa lahko že vsak gib telesa, ki se natanko ujema z določeno mislijo v duši, nastopi kot predmet začudenja. Z drugimi besedami, Leibniz najprej sam zanika kakršnokoli notranjo, nujno povezavo med duhom in telesom, zatem pa presenečeno ugotavlja skladnost, ubranost v njenem delovanju navzven. Ker pa se ta skladnost, ta ubranost manifestira vsepovsod, ker pač prav pri vseh ljudeh volji, da bi premaknili roko, tudi dejansko sledi gib roke, je lahko vzrok te vesoljne harmonije — ob odsotnosti kakršnekoli notranje povezave med duhom in telesom — lahko edinole Bog.

⁴⁵ Fontenelle, *Sur l'histoire, Oeuvres IX, op. cit.*, str. 365—366.

⁴⁶ Leibniz v pismu Arnauld, 30. aprila 1687, *op. cit.*, str. 163.

⁴⁷ Leibniz, *Système nouveau de la nature, op. cit.*, str. 486.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Descartes, *Meditacije, VI, § 13, op. cit.*, str. 109.

PROBLEMI TRETJE VRSTE

Nedvomno je trajna naloga sodobne epistemologije, kateri se vsaj od Bachelarda naprej ne more odpovedati, refleksija lastne teoretske pozicije, kar je v neposredni zvezi z definiranjem in razmejevanjem območja teoretske dejavnosti epistemologije in konstituiranjem lastne, specifične teoretske problematike. Ta zahteva izhaja iz v Bachelardovem epistemološkem delu dovolj jasno in večkrat izraženega spoznanja, da mora sleherni filozofski diskurz o znanosti, sleherna filozofska analiza in interpretacija sodobne znanstvene dejavnosti, kar najtesneje slediti njeni dinamičnosti in mobilnosti. Takšno miselno sledenje in zapopadanje narave spoznavnih procesov v sodobnih znanostih, procesov oblikovanja pojmov in teorij, pa je seveda mogoče le iz skrajno odprte filozofske pozicije, iz filozofije, ki je zmožna vzdržati v neskljenosti, necelosti svoje pojmovne strukture, ki se je zmožna odpovedati lastnemu fiksizmu in univerzalizmu in z njim povezanim pojmovnim in kategorialnim posplošitvam.¹ Epistemološka analiza, eksplikacija in deskripcija spoznavnih procesov v sodobnih znanostih tako zahteva na eni strani najprej dovolj natančno definiranje problemskega polja, v katerem se epistemološki diskurz giblje, na drugi pa, v skladu z omenjeno zahtevo po odprtosti, nenehne popravke, predelave, preureditve in prilagoditve (filozofskih) pojmov in kategorij, ki tvorijo njeno konceptualno ogrodje.

Te zahteve so vgrajene v temeljna načela Bachelardove epistemologije in so postale nekakšna stalnica vsake epistemološke teorije, ne glede na to, ali je neposredno izhajala iz bachelardovske tradicije, ali pa se nanjo samo deloma navezovala. Med epistemologe, ki so se vpisali v to tradicijo, sodi nedvomno tudi

¹ Program »diferencialne znanstvene filozofije« kot nasprotek »integralne filozofije filozofov« je Bachelard najbolj deklarativno in strnjeno razgrnil v predgovoru k svoji knjigi *La Philosophie du non* (1940). Ta predgovor je pravzaprav nekakšen manifest Bachelardove epistemologije. Kot atributi, ki naj izražajo in zagotavljajo specifičnost nove epistemologije še vedno znotraj polja filozofske teorije, nastopajo tukaj že omenjena zahteva po odprtosti nasproti v filozofiji prevladujoči težnji po zaprtosti, diferencialnosti, tj. usmerjenost epistemološke analize na posamične probleme ter percepiranje in ohranjanje njihove različnosti, nasproti integralnosti, tj. filozofski težnji po integriranju različnosti in posebnosti v neko skupno občo formo; disperznost, ki omogoča dojeti kompleksnost znanstvene misli nasproti koherentnosti, ki teži k filozofski sistematizaciji, pluralnost oz. pluralizem filozofskih izhodišč, ki omogoča zaobjeti raznolikost elementov izkustva in teorije v znanstveni misli, nasproti unitarnosti filozofskega stališča, ki naj bi zagotavljal enotnost in sovisnost filozofske sinteze. Seveda te determinante nove epistemologije, ki smo jih tu le našli, Bachelard tudi eksplicira na konkretnih problemih iz zgodovine znanstvene misli. O tem več tudi v knjigi *Le rationalisme appliqué*.

J. T. Desanti, četudi ni bil neposredno Bachelardov učenec. Zanj je značilno, da je poskušal v bistvu še strožje reflektirati pozicijo epistemologije v razmerju filozofija—znanost in še natančneje ter na neki način bolj formalno opredeliti njena načela in naloge, predvsem pa njeno problemsko območje. Desanti svojega poskusa pozitivne opredelitve in konstitucije epistemologije ne začne z vprašanjem, kako je epistemologija možna in katerim temeljnim zahtevam mora zadostiti, marveč z vprašanjem ali sploh eksistirajo, in če eksistirajo, kje in na kakšen način eksistirajo problemi, ki morejo in morajo postati predmet epistemološke analize. Osnovno Desantijevo vprašanje je torej: kaj je to epistemološki problem?

Preden poskusimo prikazati Desantijev prispevek k razjasnjevanju dilem, ki so še vedno v ospredju vsakega npora pojasniti teoretski status epistemologije z ozirom na njeno naravo filozofskega diskurza o znanosti, si na kratko oglejmo Bachelardovo razumevanje pojma problema oz. problematike.

Pojem problematike oz. problema je seveda v Bachelardovi epistemologiji navzoč implicitno takorekoč od samega začetka; čeprav se ne pojavlja pod tem izrazom, ga je mogoče razbrati pod drugo temo v njegovem zgodnejšem, vendar zelo pomembnem delu *Le nouvel esprit scientifique* (1934) in sicer v zadnjem poglavju knjige z naslovom »Nekartezijanska epistemologija«. Tu beremo na začetku tole trditve: »Koncepti in metode, vse je funkcija območja izkustva; vsaka znanstvena misel se mora pred novim izkustvom spremeniti; razprava o znanstveni metodi bo vedno priložnostna razprava, ne bo opisala definitivne konstitucije znanstvenega duha.«² Znanstvena metoda, zakaj zanjo tu gre, ne eksistira že nekje zunaj in pred znanstvenim izkustvom, ni nobena abstraktna pot vnaprejšnjega in absolutnega dvoma, ki bi jo morala znanstvena misel nujno prehoditi v svojem spoznavnem procesu. V nasprotju s filozofsko metodo, Bachelard ima seveda v mislih čisto določen, namreč Descartesov diskurz o metodi, se v znanosti nič ne začneja s kakim absolutnim dvomom in si tu ne stojita nasproti na eni strani goli, še ne konstituirani subjekt, in na drugi nediferencirana danost, temveč sta tu v igri dve vedno že konstituirani kategoriji: tj. konkretna znanstvena metoda, ki operira s korpusom konceptov, v katere je že vpisana možnost njihove aplikacije in že in-formirana, že objektivirana danost, ki je, kot pravi Bachelard, vedno že v dialektični vezi z znanstvenim umom.

Vprašanje filozofskega razumevanja metode in kritika kartezijanstva Bachelard obnovi in radikalizira nato v knjigi z naslovom *Le rationalisme appliqué* (1949). Kritika je tu jasno usmerjena na Descartesovo idejo absolutnega dvoma kot temeljnega načela njegove filozofske metode in pomeni osnovo, na kateri se eksplicitno izoblikuje epistemološka tema problema oz. problematike.

V čem so torej glavne pomanjkljivosti ideje absolutnega dvoma, če jih pogledamo z vidika konkretne, v znanstvenem raziskovanju kristalizirane racionalnosti? V prvi vrsti gre za to, da filozofska metoda postavlja univerzalnost dvoma, medtem ko lahko v znanstveni misli, če je o metodičnem dvomu kot takem tu sploh mogoče govoriti, govorimo samo o specifičnem dvomu, o dvomu, ki ga specificira sam spoznavni objekt. Nikakor torej ni mogoče govoriti o dvomu nasploh, o dvomu na sebi; učinkovitost dvoma je možna — in to velja tudi za metodo kot tako, samo, kolikor je aplicirana na neki konkretni objekt. Če torej univerzalni dvom ne odgovarja nobeni realni instanci znanstvenega raziskovanja, če bi njegova vpeljava v znanstveno misel povzročila neozdravljivo razpršitev danosti v kopico heteroklitnih dejstev, kot ugotavlja Bache-

² *Le nouvel esprit scientifique*, PUF, Paris 1978, str. 139.

lard,³ tedaj se postavlja vprašanje, katera instanca ali morda bolje, katera organizacijska forma znanstvenega raziskovanja lahko nadomesti instanco filozofskega metodičnega dvoma. Bachelardov odgovor, ki je seveda že epistemološka konstatacija stanja, se bere takole: »Znanstveno raziskovanje zahteva namesto parade univerzalnega dvoma konstitucijo neke *problematike*. Svoje stvarno izhodišče ima v kakšnem *problemu*, tudi če je bil slabo postavljen. Znanstveni jaz je potemtakem *program izkustev*, medtem ko je znanstveni ne-jaz že *konstituirana problematika*.«⁴ Te ugotovitve je seveda treba brati skozi Bachelardovo kritiko filozofskega pojma objekta in v luči njegovih prizadevanj, da bi pojasnil in opisal epistemološko strukturo znanstvenega spoznanja. V tej strukturi namreč ni več prostora za filozofski pojem objekta, ki je vselej dojet skozi subjekt-objekt relacijo in v kateri gre vedno, vsaj na izhodiščni, začetni točki razvijanja filozofskega diskurza, za še ne razvito, še ne formirano in še ne konceptualizirano nasprotipostavljenost objekta kot neposredne danosti in subjekta kot še ne konstituirane entitete. Znanstvena misel pa, če jo zremo skozi optiko epistemološke analize, nikoli ne začenja pri nekakšni nevtralni, neposredni realnosti, ni nikoli usmerjena na objekte neposrednega izkustva kot take. Realnost, na katero meri znanstvena misel, je vselej že podvržena procesu objektiviranja, v katerem objekti šele zadobijo attribute znanstvenih objektov, in v katerem so postavljeni v perspektivo dobro definiranih problemov. Šele konstitucija problematike je tisto, kar omogoči dojeti kompleksnost znanstvenega objekta in šele v njej se pokažejo sidrne točke, na katere se lahko pripne teoretski diskurz sodobne znanosti v procesu znanstvenega spoznavanja. Tisto torej, kar je v in s konstitucijo znanstvene problematike, in v njeni topologiji zajetih problemov, pridobljeno ali bolje proizvedeno, je neko epistemično polje znotraj kompleksnega in racionalno strukturiranega znanstvenega izkustva, v katerem, kot bi rekel Bachelard, ni več nerešljivih problemov, ampak samo slabo postavljeni. Konstitucija problematike, ki je po svojem bistvu diskurziven proces, pa je, kot je mogoče sklepati iz Bachelardovih izvajanj, pravzaprav možna in se dogaja šele v trenutku in na točki, ko je prekinjena kontinuiteta med predznanstvenim, vsakdanjim in neposrednim izkustvom in znanstvenim izkustvom, ko je torej moment epistemološkega preloma že moment anteriornosti v logičnem in historičnem pomenu besede in ko sta v racionalno urejenem prostoru znanstvenega izkustva oba pola, tj. znanstveni um in znanstvena realnost že prestala specifično operacijo epistemološke *epoché*.⁵ Ta operacija v znanstveni misli seveda ne pomeni nič drugega kot redukcijo neposrednosti, neprosojnosti in masivnosti dane realnosti na eni strani in odpravlja je zaprtosti in splošnosti, tj. odpiranje in specificiranje racionalizma na drugi strani, to pa v bistvu pomeni redukcijo tistih določil, ki so bila v te pojme investirana s filozofskim diskurzom.

³ Cf. *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris 1975, str. 51.

⁴ *Ibid.*

⁵ Cf. *La philosophie du non*, PUF, Paris 1975, str. 34. Pri tem je treba posebej poudariti, da je operacija *epoché*, kot se udejanja v sodobni znanstveni misli in kakor jo razume epistemologija, samo po formi analogna vlogi, ki jo igra *epoché* v fenomenologiji. V nasprotju s suspenzijo sodbe o realnosti oz. realni eksistenci sveta kot stopnji na poti h konstituciji polja transcendentalne zavesti, v katerem je nato zagotovljena absolutna objektivnost spoznanja, epistemološko dojetje *epoché* ne predpostavlja nobenega transcendentalizma in ga natančno vzeto pravzaprav destruiira. Po Bachelardovi sodbi sodobna znanstvena misel ni naravnana fenomenološko, marveč fenomenotehnično in znanstveno izkustvo ni dvignjeno na transcendentalno raven, marveč je v njem navzoča instanca empirične transcendence. Tako je v nasprotju s filozofskim transcendentalizmom, ki sfero noumena izloči iz izkustva v območje nepoznatne stvari na sebi, znanstveni noumenon v komplementarni in korelativni zvezi z znanstvenim fenomenom. (O tem piše Bachelard v Uvodu k *Le nouvel esprit scientifique*, str. 16 sq.).

Pomen, ki ga ima koncept epistemološkega preloma v Bachelardovi epistemološki analizi in deskripciji razvoja znanstvene misli postane očiten, če moment epistemološkega preloma dojamemo v njegovem dvojnem registru: tj. v njegovi »punktualnosti«, ki se izkazuje v časovno določljivem dogodku zgodovine znanosti, in v njegovi »linearnosti«, kolikor gre za na ravni konkretnega znanstvenega izkustva, konkretnih znanstvenih objektov, znanstvenih teorij in znanstvenih pojmov potekajoč proces, proces, v katerem se premagujejo epistemološke ovire in v katerem se znanstvena misel dvigne iz območja predznanstvenega izkustva na epistemološko drugo raven. Dvojni register koncepta epistemološkega preloma pomeni torej, da je enkrat vpisan na makroepistemološki ravni zgodovine znanosti, kjer je z njim mogoče opisati zgodovinsko diskontinuiteto v napredku znanosti, in da je drugič koncept, ki je operativen na mikroepistemološki ravni znotraj posamezne konkretne znanstvene teorije (npr. pri analizi in opisu epistemološkega profila povsem konkretnega znanstvenega pojma). Nedvomno je potemtakem, da igra pojem epistemološkega preloma vlogo središčne kategorije v Bachelardovi epistemologiji. Zato ima tudi dejstvo, da je konstitucija znanstvene problematike strogo vzeto možna šele, kot smo že rekli, po epistemološkem prelomu, svojo posledico tudi za razumevanje operativnega dometa same epistemologije. Če namreč epistemologija kot filozofski diskurz o znanosti ni in tudi noče več biti nova filozofija znanosti, potem mora dovolj natančno obmejiti teoretsko polje, v katerem se lahko giblje, teoretsko območje, v katerem pertinenca njenega diskurza ne more biti postavljena pod vprašaj. Na vprašanje torej, katero je tisto območje, kjer ta pertinenca ni ogrožena, je s stališča Bachelardove epistemologije možen zelo hiter odgovor: epistemološki diskurz operira onstran ali pred momentom epistemološkega preloma. Polje epistemološke problematike je torej, širše vzeto, polje, ki ga obvladuje zgodovinska tradicija filozofije, je torej tisto teoretsko območje, v katerem »grozijo« preboji in vdori v pojmih investirane filozofske tradicije v polje znanstvene teorije. S tem kajpak nočemo reči, da je mogoče enako hitro odgovoriti tudi na vprašanje o teoretski legitimnosti epistemološkega diskurza in da je mogoče enako hitro in enostavno rešiti tudi vprašanje njegove kompetence. Dejstvo je, da se ta vprašanja v Bachelardovi epistemologiji izmikajo tematizaciji, da nanje iz nje same ni mogoče dati ne dokončnega ne enoznačnega odgovora, čeprav je vanje na poseben način — in morda prav zato — investiran ves teoretski zastavek. Zato lahko — v skladu z Bachelardovim lastnim aproksimacionalizmom ali filozofijo približka, kot je na začetku⁶ poimenoval svoj epistemološki projekt — rečemo, da je za Bachelarda, dominantni topos epistemološke problematike vendarle postavljen izven, na obrobje že konstituirane znanstvene teorije, saj je eden od aksiomov Bachelardove epistemologije prav spoznanje, da se znanstvena teorija kot taka vselej že nahaja v polju, ki ga oblikujejo silnice sodobni znanosti lastnega racionalizma, katerega je Bachelard, da bi poudaril njegovo nefilozofsko, tehnično strukturo, poimenoval z imenom aplicirani racionalizem.

Vrnimo se zdaj k Desantijevi zastavitvi vprašanja, ki se nanaša na poskus strožje opredelitve epistemologije skozi razmejevanje in konstitucijo njenega problemskega območja. Rekli smo že, da je za Desantija opredelitev in konstitucija epistemologije možna najprej in edino prek odgovora na vprašanje, ali sploh eksistirajo takšni problemi, ki jih lahko imenujemo epistemološki. Ob tem se seveda lahko takoj vprašamo, zakaj pojma epistemologija ne bi mogli defi-

⁶ Cf. *Essai sur la connaissance approchée*, Vrin, Paris 1927.

nirati že kar na začetku, npr. tako, da bi ustrezno »prevedli« ime in rekli epistemologija je »teorija znanosti«. Desantijev odgovor je nedvoumen: »Za nobenega od običajnih pomenov, ki jih je ta beseda dobila v praksi znanosti, ni videti, da bi bil primeren, brž ko postane predmet raziskovanja znanost sama.«⁷ Izraz teorija se namreč tudi v samih znanostih nikakor ne uporablja enoznačno. Kadar se npr. v matematiki govori o »teoriji grup«, »teoriji funkcij«, itd., tedaj pomeni »teorija« skupek izjav, ki imajo demonstrativen značaj in ki v sistem družin povezujejo lastnosti, ki pripadajo neki domeni objektov. Drugače je v primeru »kinetične teorije plinov«, kjer se z izrazom »teorija« označuje koherenten sistem hipotez, katerih eksplicitna formulacija omogoča najti povezave, ki so lastne nekemu polju že poprej raziskanih ali eksperimentalno obvladljivih pojavov. Kadar pa je izraz »teorija« uporabljen npr. v sintagmi »splošna teorija relativnosti«, tedaj, meni Desanti, je uporabljen v najmočnejšem pomenu besede in označuje »... skupino determinacij, ki karakterizirajo globinsko strukturo, ki je zmožna v koherenten sistem poenotiti razrede zakonov, ki so lastni enemu (ali različnim) območjem pojavov.«⁸ Že samo iz teh treh različnih načinov terminološke rabe izraza teorija, najbrž pa bi jih kaj lahko našli v znanostih še več, je po Desantiju očitno, da izraz teorija znanosti ne more biti sam na sebi in neposredno razumljiv, saj ne moremo najti ne območja predmetov, ne polja pojavov in ne razredov zakonov, na osnovi katerih bi bilo mogoče »teoriji« pridati dovolj natančno in enoznačno opredelitev.

Kaj pa, če bi izraz teorija zamenjali z izrazom filozofija. Jasno je, da bi nas to le še bolj oddaljilo od poskusa natančnejše opredelitve epistemologije, saj je izraz »filozofija znanosti« za razliko od izraza »teorija znanosti«, ki ostaja nedoločen, po Desantijevem prepričanju povsem nejasen in bi imel smisel »... samo pod pogojem, da bi razpolagali z enoznačnim in dobro definiranim pojmom o tem, kar bi lahko bila 'filozofija'«. ⁹ Iz težav, ki jih srečamo ob poskusu eksplicitne opredelitve epistemologije, pa seveda ne izhaja, da se moramo cilju odpovedati, temveč samo to, da se moramo odpovedati hotenju, da bi že na začetku v izraz »epistemologija« vložili neki že poprej (in nekje drugje) konstituirani smisel. Namesto poskusov torej, da bi si vnaprej zagotovili definicijo epistemologije, obstaja možnost, da vprašanje zastavimo z drugega zornega kota. Vprašati se je treba, ali nemara v znanostih samih, v jedru njihovih teorij in objektnih relacij, ne vznikajo problemi, katerih narava je takšna, da jih znotraj sistemov in eksplikativnih modelov, ki jih te znanosti vzpostavljajo, ni mogoče enoznačno rešiti. Če je na to vprašanje možno odgovoriti pritrdilno, tedaj, sklepa Desanti, nam ni več treba iskati definicije epistemologije, temveč moramo poskušati opredeliti tip ali vrsto problemov, ki jih je mogoče, če so le dovolj natančno opredeljeni, imenovati za epistemološke. Pri tem pa ni odveč, meni Desanti, če poprej nekoliko pogloblje in natančneje razložimo tudi sam pojem problema. Ta je bil prvič bolj sistematično opredeljen pri Aristotelu, pri katerem se je za problem štel vsako izjavo, ki je bila izražena v kaki diskusiji in ki jo je bilo treba preučiti, oz. vsako trditev, ki še ni imela določenega statusa in ki ji je bilo treba določiti bodisi formo, bodisi resničnost (tj. skladnost s stanjem stvari). Prvotna opredelitev je seveda doživela določeno posplošitev in tako so za problem imenovali, kot piše Desanti: »... vsak sistem izrazov, ki pripadajo določenemu teoretskemu območju (ali zgolj zadevajo objekte takšnega

⁷ J. T. Desanti, »Qu'est-ce qu'un problème épistémologique«, v: *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Seuil, Paris 1975, str. 110.

⁸ *Ibid.*, str. 111.

⁹ *Ibid.*

območja), in ki zahteva, da se ga izloči, da se ga izpostavi, da se ga za nekaj časa obdrži kot temo in prepusti v predelavo. Ta zahteva lahko izhaja bodisi iz dejstva, da takšen sistem predstavlja oviro razumljivosti, bodisi tudi iz dejstva, da vsebuje obet boljše razumljivosti, ki pa še ni polno dojeta.«¹⁰ Ti »sistemi izrazov«, nadalje razlaga Desanti, pa so lahko seveda matematični izreki, poročila o opazovanjih, protokoli poizkusov, tabele numeričnih vrednosti, statistični podatki, zakoni itd., bistveno je le to, da so dovolj eksplicitni, da lahko postanejo in ostanejo razmeroma permanentne teme in da jih je zaradi njihovega eksplicitnega značaja tudi mogoče ločiti od celote že konstituirane znanosti. Če hočemo torej ugotoviti, kakšna je narava problemov, ki nastajajo v znanostih in če hočemo odkriti, ali jih je mogoče tudi na kakšen poseben način razvrstiti, potem moramo raziskati kakšna je narava izrazov, ki se v neki znanosti ali natančneje, v določeni znanstveni teoriji v določenem trenutku njenega razvoja ločijo ali odtrgajo od že konstituiranega sistema in nas postavijo pred zahtevo, da jih izpostavimo kot posebno temo in da jih znova preučimo oz. podvržemo teoretski obdelavi. Pred tem pa je treba ugotoviti, ali so ti izrazi istega tipa, ali so vsi na isti teoretski ravnini in ali so dostopni isti vrsti diskurza, oz.: »Ali nasprotno znanosti ne producirajo v svojem jedru sisteme zrazov, ki lahko postanejo povsem eksplicitni samo, če se uporabijo drugi viri (drug kod, če vam je ljubše) kot so tisti, ki so uporabljeni znotraj korpusa same znanosti?«¹¹ Odgovora na to vprašanje seveda ne smemo iskati in ga nedvomno tudi ne moremo najti nikjer drugje kot v znanostih samih, se pravi, znotraj konkretnih znanstvenih teorij.

Ena takih znanstvenih teorij, ki je ob svojem nastanku in v času intenzivnih prizadevanj, da bi jo strogo utemeljili sprožila vrsto problemov, ki so dolgo zaposlovali (in še vedno zaposlujejo) mnoge znanstvenike, je bila v matematiki Cantorjeva teorija množic. Prav to matematično teorijo in dogajanje, katerega središče je bila na začetku stoletja, si je Desanti izbral za zgodovinsko podlago svoje obravnave. V Cantorjevi teoriji množic, ki je kot vsaka nova teorija zbudila veliko zanimanja in odobravanja, pa tudi nerazumevanja in kritike, so se namreč kaj kmalu začeli porajati problemi, ki so vodili do logičnih protislovij, do takoimenovanih antinomij. Grozilo je, da se bodo ravno teoriji, ki je obetala dati nove osnove celotni matematični zgradbi, te osnove podrlle. Rešitev iz nastale situacije, kajti teoriji množic se zaradi njenih siceršnjih prednosti in dosežkov niso bili več pripravljeni odpovedati, so matematiki videli samo v tem, kot piše matematik Niko Prijatelj, »... da so se s poostreno kritiko znova lotili pregleda vseh tistih osnovnih pojmov in sredstev, ki so dali povod za nastanek antinomij.«¹² Med temi pa je bil seveda na prvem mestu in pravir vseh težav prav sam pojem množice, oziroma natančneje rečeno, Cantorjeva takoimenovana »naivna« začetna definicija množice, ki se je glasila takole: »Množica je skupnost določenih, različnih predmetov iz našega nazornega ali miselnega sveta, ki jo imamo za *enoto* (celoto).«¹³ Takšna definicija je namreč povsem legitimno omogočala tudi, sicer morfološko korektno, konstrukcijo takoimenovane »univerzalne« množice, tj. množice vseh množic, ki pa je logično protisloven pojem (t. i. Russellova antinomija). Izhod iz nastale situacije se je pokazal v opustitvi prvotnega Cantorjevega »nekritičnega« izhodišča in v strogo formalizirani aksio-

¹⁰ *Ibid.*, str. 112.

¹¹ *Ibid.*

¹² Niko Prijatelj, *Uvod v matematično logiko*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1960, str. 145.

¹³ Definicijo navajamo po N. Prijatelj, *Matematične strukture I*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1964, str. 13.

matiki, ki je omogočala formiranje takoimenovane abstraktne teorije množic. Ena od takšnih aksiomatizacij (bilo jih je več), ki je prispevala k oblikovanju notranje konsistentne teorije, je bil Zermelov aksiomatski sistem. V tem sistemu so se, kot navaja Desanti, pokazale tri različne zahteve: »1. zahteva, da se dokaže propozicija: »Vsaka množica je lahko dobro urejena«; 2. zahteva po rešitvi ‚paradoksov‘, ki jih je omogočala uporaba pojma ‚množice‘; 3. zahteva po določitvi statusa in dometa izjave (aksioma izbire), za katero se je sodilo, da je nujna, če hočemo priti do dokaza teorema o dobri urejenosti.«¹⁴ To so bili v bistvu trije problemi, za katere pa se je izkazalo, ne samo to, da jih ni mogoče razrešiti z enakim postopkom, marveč tudi to, da jih ni mogoče formulirati znotraj istega homogenega jezika, čeprav je očitno, da so nastali znotraj ene in iste teorije.

Pri prvi zahtevi je šlo za strogo interni in intrateoretski problem, katerega rešitev je bila potrebna zaradi same tehnične izpeljave teorije. Rešitev je bilo mogoče dati (s pomočjo formuliranja aksioma izbire), v jeziku same teorije in s pomočjo v njem veljavnih relacij. Takšen tip problemov, ki torej ne zahtevajo nobenih premestitev, »... se pravi, ki jih je mogoče formulirati in razrešiti s pomočjo virov, proizvedenih znotraj teorije, v kateri so nastali, bodisi da so ti viri tu že razpoložljivi, bodisi da lahko teorija sama priskrbi za njihovo produkcijo nujna sredstva,« piše Desanti¹⁵ je mogoče imenovati »problemi prve vrste«.

Narava druge zahteve, tj. odprava možnosti nastajanja antinomij, je očitno drugačna, saj ne gre več za ovire, ki bi bile zgolj tehničnega značaja in ki bi jih bilo mogoče dovolj natančno locirati znotraj teorije, temveč gre za vrzel, ki ogroža celotno zgradbo s temelji vred. Problem antinomij, in v tem posebnem primeru t. i. Russellove antinomije, je imel svoj izvir, kot smo že zapisali, v prvotni »nekritični« ali »naivni« definiciji samega pojma množice, ki je dopuščala sicer morfološko pravilne a logično protislovne konstrukcije, kakršna je bila ravno »množica vseh množic«. Rešitev je bilo seveda tudi tu mogoče najti, kot ugotavlja Prijatelj,¹⁶ samo v strogem formalizmu in na njem sloneči aksiomati. Vprašanje eksistence množic, pri tem pa se seveda razume, da tudi samo možnost tvorjenja, je bilo treba odločiti aksiomatično: »To se pravi, da s posebnimi *eksistenčnimi aksiomi* zahtevamo obstoj nekaterih množic. Potem bodo seveda predmet teorije množic samo tiste množice, ki bodo v tem matematičnem smislu eksistirale. Torej samo tiste, ki so bodisi eksplicitno navedene v ustreznih eksistenčnih aksiomih, ali jih je mogoče na osnovi teh aksiomov konstruirati. Na dlani je, da morajo biti eksistenčni aksiomi tako zbrani, da onemogočajo konstrukcijo logično protislovnih množic, kakršna se je pokazala, na primer, množica vseh množic, ki potemtakem v matematičnem smislu *ne eksistira*.«¹⁷ Seveda pa sama izbira takšnih aksiomov nikakor ni mogla biti preprosto tehnična operacija znotraj teorije, temveč le nasledek natančne in stroge omejitve in nadzora nad izrazi, s katerimi se opredeljuje lastnosti objektov in ki nastopajo v t. i. pogojnih izjavah, s katerimi se definirajo množice. Potrebno je bilo torej zgraditi tak strog jezik, v katerem je bilo mogoče te izjave oblikovati, hkrati pa tudi obvladovati in nadzorovati njihove nadaljnje povezave.

¹⁴ J. T. Desanti, *op. cit.*, str. 113.

¹⁵ *Ibid.*, str. 114.

¹⁶ Cf. N. Prijatelj, *Matematične strukture I*, str. 34.

¹⁷ *Ibid.*

Probleme takšne narave, ki se porajajo znotraj že konstituirane teorije in ogrozijo prav njene temelje, lahko po Desantiju imenujemo »problemi druge vrste«: »... njihova natančna formulacija zahteva, da se postavi pod vprašaj struktura teoretske zgradbe v celoti in da se popolnoma zavemo pogojev, ki omogočajo v njej razločevati dobro definirane objekte.«¹⁸

Predpogoj za njihovo razrešitev pa je, da se onstran teorije, kot pravi Desanti, zgradi nekakšen »varovalni sistem«, v katerem je mogoče pregledati v teoriji proizvedene izraze, in v katerem so nam na voljo sredstva za odstranitev »nezaželenih« izrazov. Pri sami tehnični operaciji izgradnje takšnega sistema, pa je treba zagotoviti tudi pot oz. način, po katerem je mogoče »probleme druge vrste« v njem preformulirati oz. prekodorirati na raven »problemov prve vrste«.

S tretjo zahtevo, tj. zahtevo po opredelitvi statusa in dometa t. i. aksioma izbire v teoriji množic, se je matematika znašla pred problemom, ki je bil seveda notranje povezan s prvima dvema, ki pa je na poseben način »štrlel« iz matematične zgradbe. Pri tem aksiomu, ki ga je prvič formuliral Zermelo 1904. leta, se je namreč postavilo vprašanje, ali je njegova uvrstitev med ostale aksiome teorije množic legitimna. To vprašanje pa se je razdelilo na dvojce: prvo je bilo »tehnične« narave in je postavljalo vprašanje, ali je mogoče ta aksiom dopustiti brez nevarnosti, da bi v zgradbi teorije povzročal protislovja. To vprašanje je bilo rešeno 1938. leta z znamenitim Gödelovim teoremom o konsistentnosti aksioma izbire. Drugo vprašanje pa je zadevalo naravo tega aksioma. Med aksiomi namreč eni, kot piše Desanti,¹⁹ definirajo relacije med objekti, na katere se teorija nanaša, drugi omogočajo formiranje novih množic iz že danih množic, tretji pa vpeljujejo postopke »konstruiranja« omejitev, ki potem nekatere kategorije objektov izključujejo kot ilegitimne. Pri aksiomu izbire je bilo videti, da pripada tej drugi vrsti aksiomov, saj postulira existenco množice iz neke druge dane množice.²⁰

Toda težava se je začela, brž ko so se vprašali o smislu besede existenca. Matematiki so se znašli, nekoliko poenostavljeno rečeno, pred alternativo: ali privzeti aksiom izbire in s tem šteti, da množica, ki jo definira, existira in ni prazna, pod pogojem, da njena dopustitev ne privede do protislovij, s tem pa omogočiti nadaljnjo gradnjo teorije množic, ali pa aksiom, ki zgolj »postulira« existenco takšne množice, ne daje pa hkrati dejansko izvedljive metode, ki bi omogočila konstruirati njene elemente, zavreči, s tem pa se seveda odreči tudi »lepemu kosu matematike«, kot se je slikovito izrazil Prijatelj. Jedro te alternative ali morda bolje dileme, je izviralo iz sledečega vprašanja: ali je neprotislovnost zadosten kriterij za matematično existenco? Zagovorniki prve možnosti, ki jih lahko grobo združimo pod oznako formalisti, so nanj odgovarjali pritrdilno, saj je bil zanje zadosten pogoj, če so našli »take dokazovalne procese, ki nas na osnovi logičnih zakonov vodijo samo do spoznavanja existenc kakega matematičnega objekta, ne da bi bilo iz takega dokaza tudi razvidno, kako ta objekt tudi v resnici najdemo.«²¹ Nasprotno, pa je bil za zagovornike druge možnosti — intuicioniste — »... smiselen in veljaven le tak aksi-

¹⁸ J. T. Desanti, *Op. cit.*, str. 117.

¹⁹ *Ibid.*, str. 118.

²⁰ Aksiom izbire se v Prijateljevi »verbalni« definiciji glasi takole: »če je dana poljubna družina nepraznih množic, potem existira vsaj ena funkcija f , ki priredi vsaki množici te družine določen element ustrezne množice« (*Matematične strukture I*, str. 122). Ta definicija je seveda razumljivejša, če si ogledamo osnove teorije množic. Odličen uvod v to teorijo, ki opozarja tudi na njene epistemološke probleme, najdemo ravno v omenjeni knjigi.

²¹ N. Prijatelj, *Uvod v matematično logiko*, str. 145.

stenčni dokaz, ki daje hkrati tudi dejansko izvedljivo metodo konstrukcije tistega objekta, ki ga hočemo dokazati.«²² Težava in »brezizhodnost« situacije pa je bila v tem, da je bilo med obema možnostima sicer mogoče izbirati in za obe vzpostaviti tehnične procedure, ki naj zadosti njunim zahtevam, ni bilo pa mogoče najti sredstva, ki bi v strogo zgrajenem formalnem jeziku omogočil za vedno odstraniti eno stališče v korist drugega. To pomeni, da problema neprotislovnosti kot zadostnega kriterija matematične eksistence ni bilo mogoče »...prekodirati v jezik, ki bi bil homogen formalnemu jeziku matematike, v katerega jedru bi ga bilo mogoče postaviti in razrešiti kot problem »prve vrste.«²³

Iz tega primera je torej več kot očitno, da obstajajo problemi, »ki so nastali znotraj kake teoretične zgradbe in kar najbliže v njej definiranim objektom, kljub temu pa ne morejo biti niti strogo postavljeni, niti ne, še s toliko močnejšim razlogom, razrešeni znotraj teoretičnih sistemov, ki so bili zgrajeni zato, da bi omogočali povezovanje lastnosti, ki spadajo v polje začetni teoriji pripadajočih objektov.«²⁴ Te probleme imenujemo, piše Desanti, »problemi tretje vrste«, in te probleme lahko končno, čeprav v tem ni nobene teoretske nujnosti, označimo za »epistemološke«. Desanti je prepričan, da je mogoče tako klasificirane probleme najti v vseh znanostih, zlasti pa v naravoslovnih, čeprav seveda ne povsod v tako »čisti« obliki, kot v prikazanem matematičnem zgledu, kar pa seveda še ne pomeni, da je mogoče analizo enostavno in neposredno prenesti na druga znanstvena področja.

Desanti svojo epistemološko analizo, zdaj jo že lahko tako imenujemo, nadaljuje in ilustrira na korespondenci med francoskima matematikoma Emilom Borelom in Jacquesom Hadamardom, ki sta veljala za »zmerna« intuicionista, v kateri seveda pridejo »problemi tretje vrste« nastajajoče teorije množic in njene rastoče vloge v matematiki še toliko bolj do izraza, in kjer so vidni na eni strani vdori, in seveda njihovi učinki, naravnega jezika v interpretacijo matematičnih pojmov in »brutalna intervencija govorečega subjekta«, kot jo imenuje Desanti,²⁵ na drugi strani. Učinek obojega, v večji meri pa instance govorečega subjekta, ki naj bi dosegla zaprtje teoretskega teksta, tj. izključitev semantičnih nedoločnosti iz teoretskega diskurza, pa je ravno produkcija nekega sekundarnega in slepega diskurza, kot ga imenuje Desanti. »Semantično zaprtje producirane teksta je potemtakem doseženo v nekem drugotnem in slepem diskurzu, v katerem stabilna območja regije z mnogoznačnimi pomeni normirajo izbiro dopustnih izrazov. Ta območja, glede na moč semantičnega odločanja, ki se jo jim pripisuje, tako igrajo, nasproti v verigo povezanim pomenom, vlogo interpretacijskega polja, s katerim naj bi subjekt razpolagal, ne da bi ga mogel sploh kdaj obvladovati, in katerega se tudi, prav tako nikoli, ne bi mogel znebiti.«²⁶

Odprtost proti naravnemu jeziku, ta »transcendentalni« horizont slehernega teoretskega diskurza, je torej tisto mesto, kjer se na različne načine porajajo »problemi tretje vrste«. Naloga epistemologije pa ni odprava te odprtosti in obnavljanje nekega homogenega diskurza, ki naj bi zagotavljal enoznačnost. Nasprotno, naloga epistemologije je, da razjasni produkcijo učinkov odprtosti

²² *Ibid.*²³ J. T. Desanti, *op. cit.*, str. 120.²⁴ *Ibid.*²⁵ *Ibid.*, str. 128.²⁶ *Ibid.*, str. 131.

in s tem tudi produkcijo postopkov in načinov zapiranja, ki naj bi zapolnili vrzel. Prelomiti mora torej s slepim diskurzom, razkleniti mora navidezno stabilnost in imobilnost semantičnih jeder, skratka, odpraviti prevzete kategorije tako, da odgrne polje prevzetih interpretacij in pokaže doseg smiselnih povezav, ki jih omogočajo. Ta naloga je po Desantiju brez konca, kajti specifičnosti epistemoloških problemov ne smemo zvesti na še ne rešene probleme druge vrste, kategorija časa tukaj ne igra pozitivne vloge. Analiza problemov tretje vrste je torej: »V svojem principu neskončna in vedno obnovljiva naloga, katere realizacija zahteva vzajemno reedukacijo »filozofov« in »znanstvenikov«. ²⁷

²⁷ *Ibid.*, str. 132.

O GOTOVOSTI ALI ODGOVORI SKEPTICIZMU

V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* reče Kant, da »še zmerom ostaja škandal za filozofijo in za obči človeški um, da moramo obstoj stvari zunaj nas... sprejeti zgolj na podlagi *verovanja* in da tistemu, ki mu pride na misel, da podvomi o tem obstoju, ne moremo nasproti postaviti nobenega zadovoljivega dokaza«. (B XXXVIII — BXL) Znan je tudi Heideggrov odgovor iz *Biti in časa* (I. 6): »Škandal za filozofijo' ni to, da je treba tak dokaz šele dati, pač pa da *take dokaze še pričakujemo in si zanje nenehno prizadevamo.*«

Gornja citata v grobem zarišeta temeljno aporijo skepticizma: da je namreč skeptična pozicija v nekem radikalnem smislu nevzdržna, in to tako za njene nasprotnike kakor tudi za tiste, ki menijo, da te mejne pozicije, strogo vzeto, ni mogoče ovreči. Kajti četudi je ni mogoče ovreči, je po drugi strani ravno tako res, da pri njej ni mogoče vztrajati. Tako se zdi, da najmočnejšega orožja proti skepticizmu ne skuje kak še posebno sofisticiran filozofski postopek, marveč prav pozicija naravne zavesti oziroma naivni realizem vsakdanjega izkustva. Prav v tem pa je tudi težava zagovornikov skepticizma, saj morajo misliti skupaj obe na prvi pogled izključujoči si poziciji, skeptično in naivno realistično, skratka, pokazati morajo, na kakšen način je lahko pozicija zdrave pameti — kljub temu, da so skeptični argumenti proti njej popolnoma legitimni — vendarle resnična.

Če je na eni strani skepticizem, kljub prepričljivi demonstraciji lažnosti naših vsakdanjih spoznanj in neutemeljenosti naših prepričanj in verovanj, v zadnji instanci vendarle nemočen glede na gotovost zdrave pameti, da zunanji svet obstaja, pa na drugi strani tudi »zdrava pamet« oziroma to samodejno verovanje v obstoj sveta, na katerem temelji naše vsakdanje izkustvo, ne more spodbiti skeptične argumentacije, saj je njeno edino orožje v boju proti skepticizmu le dogmatično zatrjevanje, da ve, da ima prav. Drugače rečeno, zagovorniki skepticizma morajo na neki način vendarle »nevtralizirati« njegov uničujoči naboj in hkrati pokazati, v čem je »resničnost« zdravorazumskega pristopa.

*

Izvirni greh skepticizma, da ni mogoče ničesar vedeti, torej tudi tega ne, ali obstaja svet zunaj nas ali ne, ponavadi iščejo pri Descartesu. Po našem mnenju pa se Descartesov metodični dvom, kljub nekaterim stičnim točkam, bistveno

loči od skeptičnega. Descartesu ne gre namreč za to, da postavi pod vprašaj vso vednost, pač pa mu gre za *gotovost*. In prav iskanje gotovosti ga pripelje do tega, da podvomi o vsem, kar je doslej vedel in štel za resnično.

Prvi pozitivni rezultat kartezijskega postopka je zato *razdružitev* vednosti in gotovosti. Tudi če je mogoče dvomiti o vseh vednostih, to še ne pomeni, da ni mogoče priti do gotovosti. Prej narobe. Potem ko se Descartes odloči, da bo štel vse, o čemer je mogoče podvomit, za lažno, še ni prišel do konca poti, marveč mora naprej, »vse dotlej, dokler ne spoznam kaj gotovega ali, če nič drugega, priznam za gotovo vsaj to, da ni nič gotovega«. ¹ Prav zato, ker Descartes ne išče gotovosti vednosti, si lahko predstavlja, da ga neki »nadvse zvit goljuf, varljivec« vseskoz slepi in mu vsaja predstave o zunanjem svetu in celo o njegovem lastnem telesu, a kljub temu »nikdar ne bo dosegel, da bi ne bil nič, dokler bom mislil, da sem nekaj. Tako moram naposled, ko vse to premislim več kot dovoljkrat, skleniti, da je stavek: ‚Jaz sem, jaz bivam‘, kolikor-krat ga že izrečem ali zasnujem v duhu, nujno resničen.« ²

Tu že sam Descartes nakaže, da je ta subjekt gotovosti, ki se konstituira »v trenutku, ko se dvom prepozna za gotovost«, ³ odvisen prav od izrekanja tega dvoma. Drugače rečeno, subjekt gotovosti ni tisti jaz, shifter, iz stavka »Jaz sem, jaz bivam«, temveč tisti, ki ta stavek izreka. In prav zato, ker je navezan na trenutek izrekanja tega stavka, je njegov status tako krhek in negotov, obsojen na nenehno nihanje med okamnitvijo v označevalcu na eni strani in lastnim izginotjem na drugi. Prav ta subjekt, reduciran na »točko medlenja«, ta »živi moment subjektive *aphanisis*«, kot pravi Lacan, je resnica subjektive pozicije v skepticizmu, resnica, ki ostaja v skepticizmu vselej zastrta. V skeptičnem postopku, ki postavi pod vprašaj vsako vednost, vsako verovanje, navsezadnje vsako gotovost, se na tistem proizvede ta gotovost pozicije, od koder izreka svoj uničujoči dvom. Lažnost skepticizma je torej prav v tem, da noče ničesar vedeti o tej gotovosti, ki jo proizvede njegov postopek.

Meje oziroma nemoč te skeptične subjektivne pozicije je nakazal že Hegel v kritiki skepticizma v Uvodu k *Fenomenologiji duha*. Hegel je kritiziral skepticizem prav zaradi tega, ker lahko pokaže neutemeljenost vsakega našega spoznanja in izkustva le tako, da »vidi v rezultatu vedno le čisti nič in abstrahira od tega, da je ta nič zagotovo nič tistega, iz česar rezultira. Nič pa je le, vzet kot nič tistega, iz česar izhaja, dejansko resnični rezultat, s tem pa je sam določen nič in ima vsebino. Skepticizem, ki se konča z abstrakcijo nič ali praznoto, od te ne more iti naprej, temveč mora čakati, če in kaj se mu utegne ponuditi novega, da bi to vrgel v isto prazno brezno«. ⁴ Z drugimi besedami, ta subjekt je obsojen na to, da je v svetu navzoč le kot golo »aktivno ničenje«. ⁵

Tu pa se tudi pokaže temeljna razlika med kartezijskim in skeptičnim postopkom. Kartezijski subjekt v nasprotju s skeptičnim ne obvisi v praznem, ker vpelje Descartes kot njegov korelat Boga. Bog je Descartesov veliki Drugi, in to kar na dva načina. Najprej je porok za resnico, saj Bog ne bi bil popoln, če bi varal. S tem pa, da jamči za resnico, je hkrati tudi subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. To ne pomeni, da je vednost pri njem shranjena, pač

¹ R. Descartes, *Meditacije*, SM, Ljubljana 1973, str. 55.

² Op. cit., str. 56.

³ J. Lacan, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ Ljubljana, 1980, str. 168.

⁴ G. F. Hegel, »Uvod v fenomenologijo duha«, v: *Hegel in objekti*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 128.

⁵ Več o Heglovi kritiki skepticizma v prispevku M. Dolarja v *Hegel in objekti*, str. 28 ff.

⁶ J. Lacan, op. cit., str. 111.

pa jamči za to, da bomo prišli do vednosti, če bomo pravilno rokovali z označevalci.

V skepticizmu pa je ta funkcija Drugega kot garanta oziroma kot subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, v nekem radikalnem smislu izključena. Drugi, s katerim ima opraviti, je najprej in predvsem imaginarni drugi, moj podobnik, o katerem ne morem z gotovostjo trditi, da ni le moj izmislek in utvara. Zato tudi ne morem vedeti, ali čuti in razmišlja podobno kot jaz. Problem tega drugega, mojega sobesednika, je za skepticizem nerešljiv prav zato, ker mu manjka Drugi kot garant resnice. Če bi skeptik vendarle imel boga, potem bi bil ta prej podoben Descartesovemu zlemu duhu, ki me slepi, kakor nevarljivemu bogu. A tudi če me ne bi varal, kot predpostavi, denimo, Wittgenstein, vseeno ne bi mogel vedeti, ali pridem do pravilnega seštevka zato, ker znam uporabljati pravilo za seštevanje, ali čisto po naključju.

*

Nasproti skeptičnemu neverovanju se postavlja zdravorazumska slepa vera v obstoj zunanjega sveta in v resničnost njenega čutnega izkustva. Sklicujoč se prav na to vsakdanje izkustvo, ki je tako nenavadno imuno za skeptične argumente, je, denimo, že Hume ugotavljal, da skepticizmu na ravni njegove argumentacije resda ni mogoče ugovarjati, pa vendar ostaja neučinkovit, brez posledic za naše vsakdanje ravnanje. Vsakdanja praksa ga čisto preprosto ne upošteva. Zanj sta tako skeptikovo argumentiranje kakor tudi ugovori zoper njega prazno igračkanje. Brž ko smo na stališču zdrave pameti, si — ne glede na argumente za skepticizem ali proti njemu — ne moremo pomagati, da ne bi verjeli v obstoj telesa, pravi Hume, in lahko bi dodali še v obstoj drugih in v obstoj sveta. Zato se je po Humu sploh nesmiselno spraševati, ali telo obstaja, saj nas zdrava pamet oziroma narava silita, da vanj verjamemo. Humov sklep je, da skepticizma ni mogoče zavrniti z argumenti, a to tudi ni potrebno, dovolj je če ga ignoriramo kot zabavno, a neškodljivo igrico, ki je brez moči spričo našega naravnega nagnjenja k verovanju v obstoj telesa.

G. E. Moore pa je šel še korak naprej od Huma in poskusil v spisih »Obramba zdrave pameti« in »Dokaz o obstoju zunanjega sveta« demonstrirati ugovore skepticizmu prav s pozicij zdrave pameti. V nasprotju s skeptikom, ki je trdil, da ni mogoče z gotovostjo vedeti, ali obstaja svet zunaj mene, je Moore zatrjeval, da z gotovostjo ve vsaj to, da obstajata njegovi roki, ki ju vidi pred seboj. In če je resnična ta premisa — da je resnična, pa z gotovostjo ve, saj vidi svoji roki jasno pred seboj — potem je resničen tudi sklep, da obstaja svet zunaj njega. In podobno, kot je trdil, da ve, da obstajata njegovi roki, je zatrjeval, da ve (a ne le on, marveč tudi večina drugih ljudi), da je resnična še cela vrsta drugih kontingentnih propozicij, denimo, da je človeško bitje, da je zemlja obstajala že od nekdaj itn. A propozicija je resnična po Mooru le, če obstaja dokaz za to. To velja tudi za kontingentno resnične propozicije. Težava je le v tem, kot priznava tudi sam Moore, »da smo v tistem nenavadnem položaju, ko vemo marsikaj, na podlagi česar tudi vemo, da smo morali imeti tudi dokaze za to, a vseeno ne vemo, na kakšen način to vemo, to je, ne vemo, kaj je bil dokaz za to.«⁶

Ost Moorove argumentacije je, da je mogoče z vso gotovostjo vedeti, da je nekaj resnično, čeprav tega ne moremo dokazati. Drugače rečeno, iz tega, da

⁶ G. E. Moore, »A Defence of Common Sense«, v: G. E. Moore, *Philosophical Papers*, London 1959, str. 44.

ne moremo dokazati, da je neka kontingentna propozicija resnična, ne izhaja, da je neresnična. Prav na to točko, ko se gotovost oziroma gotovost vednosti opira na slepo verovanje, se je oprl tudi Wittgenstein v svojem zadnjem delu *O gotovosti*. Ta razprava v nekem smislu povzema in nadaljuje skeptično argumentacijo iz *Filozofskih raziskav*, pri tem pa komentira in hkrati tudi kritizira Moorovo zdravorazumsko zavrnitev skepticizma.

Wittgenstein je cenil izvirnost Moorovega pristopa, čeprav se na nobeni točki ni strinjal z njim. Še več, menil je celo, da nimajo Moorove zdravorazumske trditve, da nekaj z gotovostjo ve, nobene filozofske teže. Večina zdravorazumskih propozicij, o katerih naj bi Moore z gotovostjo vedel, da so resnične, so takšne, da o njih sploh ni mogoče trditi, da to vemo. Nobeno zagotovilo, naj je še tako iskreno, da vem nekaj, ne pomeni, da je to tudi res.⁷ Moore zato ne more zavrniti skeptike tako, da jim »zagotovi, da on ve to ali ono. Kajti ni treba, da bi mu verjeli. Če pa bi njegovi nasprotniki trdili, da ni mogoče verjeti tega ali onega, bi Moore lahko odvrnil: ‚Jaz v to verjamem.‘ (& 520) Moore je, denimo, lahko prepričan, »gotov«, da vidi roko pred seboj, vedeti pa tega ne more, saj je za vednost konstitutivna možnost zmote. O vednosti je mogoče smiselno dvomiti, kot pravi Wittgenstein, ni pa mogoče smiselno dvomiti v propozicije, kakršne so, »To je moja roka«, »Sem človeško bitje« itn.

Moorova napaka je torej v tem, da med seboj pomeša vednost in gotovost, izhod iz te zmede pa je lahko le stroga konceptualna ločitev med *vedenjem* in *verovanjem*. Odločilna razlika med verovanjem in vedenjem je v tem, da lahko rečem, da verjamem, da *p*, ne da bi mi bilo treba navesti razloge za to, da mi-slim, da je *p* resničen. Narobe pa ni mogoče reči, da nekaj vem, če ne morem dati razlogov zanj. Brž ko moram dati razloge za svojo trditev, da vem, se pravi, da imajo drugi možnost in pravico, da te razloge sprejmejo ali zavrnejo kot nezadostne in neprepričljive.

»Vem‘ velikokrat pomeni: imam prave razloge za svojo trditev. In če drugi pozna to jezikovno igro, bo priznal, da vem. Drugi, če pozna jezikovno igro, mora biti zmožen, da si predstavlja, *kako* lahko kdo ve kaj takega.« (& 18)

Drugi so instanca, ki sankcionira mojo trditev, da nekaj vem, le kadar obstajajo javni kriteriji za ločitev vrednosti od zmote. Drugače rečeno, o vednosti je mogoče dvomiti, a tudi za dvom morajo obstajati upravičeni razlogi. V Moorovih zgledih pa ravno to ni mogoče. Moore namreč ne more reči, da je nekoč mislil, da ve, da je človeško bitje, a da se je motil. Če bi, denimo, dvomil o tem, da je človek, ne bi rekli, da se je zmotil, ampak da je nor. Ker propozicij, o katerih je Moore trdil, da z gotovostjo ve, da so resnične, ni mogoče postaviti pod vprašaj, po Wittgensteinu sploh ne morejo biti objekt vedenja, saj so prav tiste gotovosti, ki konstituirajo tisti referenčni okvir, ki mu Wittgenstein pravi *podoba sveta* /Weltbild/, okvir, v katerem se vednost sploh šele artikulira. Te gotovosti pridobimo hkrati z učenjem govornice, v kateri je artikularna naša realnost ali podoba sveta. Moore se je torej motil, ko je mislil, da so njegove kontingentne propozicije resnice, pač pa je šele na njihovem ozadju mogoče ugotavljati resničnost drugih propozicij. Seveda pa te mreže prepričanaj, ki strukturira našo podobo sveta, ni mogoče poljubno izbrati ali zavrniti:

»Do svoje podobe sveta ne pridem tako, da se prepričam o njeni pravilnosti in ravno tako je ne sprejemem zato, ker sem se prepričal, da je pravilna. Na-

⁷ L. Wittgenstein, *Über Gewissheit*, Frankfurt/M, 1984, § 13, 14.

robe: je tradiirano ozadje, na podlagi katerega ločujem med resničnim in nerresničnim.» (& 94)

Podoba sveta je struktura, ki jo izoblikujejo številne jezikovne igre, drugače rečeno, svet kot govorica je struktura med sabo prepletenih gotovosti, prepričanj in na njih opirajočih se možnosti za vedenje. Da bi pokazal odvisnost vedenja od referenčnega sistema verovanj oz. gotovosti, je dovolj, pravi Wittgenstein, da si predstavljamo, da se je angleški znanstvenik nenadoma znašel v kulturnem svetu (podobi sveta), katerega temeljna referenca je prepričanje, da svet obstaja samo sto let. Če se na to prepričanje opira večina jezikovnih iger tega kulturnega sveta, potem znanstvenik ne bo mogel dokazati, da je njegov referenčni sistem boljši od tega, v katerem se je znašel zdaj. Pripadnikov tega referenčnega sistema ne bo mogel prepričati, da je njegovo »vedenje«, da je svet starejši od sto let, resnično, ker je vednost zmerom vednost v okviru referenčnega sistema dane govornice. Njegova vednost je resnična samo v okviru njegove podobe sveta.

Pozni Wittgenstein vidi torej izhod iz skepticizma v strogi določitvi pogojev za možnost upravičenega dvoma. Upravičeno je mogoče dvomiti, kot smo pokazali, le o tistem, kar je lahko objekt vednosti, ni pa mogoče postaviti pod vprašaj tudi v sami vednosti predpostavljenih gotovosti, to je, temeljev naše govorne prakse, našega simbolnega univerzuma. Težava pa je v tem, pravi Wittgenstein, da moramo uvideti, da verovanje v te temelje vednosti ni v ničemer utemeljeno (& 166). To verovanje v velikega Drugega je pogoj možnosti same vednosti. Kajti če bi se hoteli, kot hoče skepticizem, znebiti tega neutemeljenega verovanja, če bi hoteli vednost brez verovanja, bi zgubili tudi samo vednost, zato skepticizem nujno pride od sklepa, da ni mogoče ničesar vedeti. Lahko bi rekli, da je problem skepticizma prav v tem, da noče vzeti nase tega manka v Drugem, te brezopnosti vednosti, zato zgubi oba člena alternative.

Skepticizmu, ki ga Lacan opredeli kot etično držo, ki heroično vztraja pri tej zgubi, stojita nasproti zdravorazumska pozicija na eni strani in psihotična na drugi kot načina, kako se izogniti soočenju s to izsiljeno izbiro.

*

Če je Moorova zasluga v tem, da je sploh opozoril na to, da je mogoče s stališča zdrave pameti zavriniti skepticizem, naj je njegova demonstracija, kot je pokazal Wittgenstein, še tako vprašljiva, pa je Austinova zasluga v tem, da je pokazal, da je vsakdanja raba govornice veliko bolj pretanjena, celo bolj od filozofske, in da je mogoče s pomočjo analize te rabe izbiti skepticizmu orožje iz rok. Skepticizem po njegovem mnenju ni nič drugega kakor vrsta zapeljivih, predvsem verbalnih pasti. Edino zaslugo skepticizma pa vidi v tem, da nas žene k temu, da si pobliže ogledamo, kako dejansko funkcionira vsakdanja govorica. Od te analize si Austin obeta na eni strani nekakšno pozitivno tehniko, s pomočjo katere bi razrešili filozofske probleme, ki mučijo skeptike, na drugi pa upa, da bo ta analiza nekaj povedala tudi o pomenu nekaterih (angleških) besed, ki niso le filozofsko spolzke, ampak zanimive tudi same na sebi (denimo, realnost, vedeti, verjeti, zdeti se, videti itn.).

»Dejstvo je, kot bom poskušal pokazati, da je raba vsakdanjih besed veliko bolj subtilna in da zaznamuje veliko več razlik, kakor so mislili filozofi.«⁹

⁹ J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford 1962, str. 3.

Skepticizmu, ki vztraja, da neupravičeno in neutemeljeno zatrjujemo, da nekaj vemo, ko bi morali kvečjemu reči, da verjamemo, naj je naše verovanje še tako trdno, iskreno ali pristno, Austin odgovori z analizo različnih pogojev za rabo glagolov *vedeti* /to know/ in *verjeti* /to believe/.⁹

Skeptike ponavadi muči tole vprašanje: »Kako vemo, ali je drugi jezen?« oziroma »Ali sploh (kdaj) vemo kaj takega?«, »Kako lahko to vemo?« in se sprašuje, ali to vemo na isti način, kot vemo, da voda vre, ali da je tam lišček. Austin ne poskuša neposredno ovreči skeptikovega vprašanja, ampak najprej opozori, da dvomimo o vednosti in verovanju na bistveno različna načina.

Ponavadi rečemo »Kako veš?« in »Zakaj to verjameš?«, ne rečemo pa »Zakaj veš?« oziroma »Kako verjameš?«. Z vprašanjem »Kako veš?« namigujemo, da govorec morda tistega, kar trdi, da ve, sploh ne ve, z vprašanjem »Zakaj verjameš?« pa impliciramo, da morda ne bi smel tega verjeti, kar verjame. Ponavadi torej ne rečemo, da nečesa ne bi smel vedeti oziroma ne trdimo, da ne verjame, če reče, da verjame. V obeh primerih pa od govorca pričakujemo, da bo dal razloge za svojo vednost oziroma verovanje. Razlika pa je v temle: če rečem »Kako veš?«, potem dvomim v »obstoj« vednosti, če pa rečem »Zakaj verjameš?«, pa ne dvomim v »obstoj« verovanja, čeprav lahko menim, da ni dovolj utemeljeno. Drugače rečeno, vednost sankcionirajo govorcevi sobesedniki, če je dokazal, da je res izpolnil pogoje za vednost, za verovanje pa je zadnja avtoriteta govorec sam; naj so razlogi za verovanje še tako šepavi, govorceu ni mogoče oporekati, da ne verjame, če tako trdi. Dokazi, ki jih navaja govorec za svojo vednost, se nam lahko zdijo pomanjkljivi.

Če reče nekdo »Na vrtu je lišček« in če ga vprašamo, kako ve, da je lišček, nam lahko odvrne, da ve, ker ima take ali take lastnosti. Če še vedno dvomimo o njegovi vednosti, mu lahko rečemo »To ni dovolj«.

»Če rečeš ‚To ni dovolj‘, se pravi, da misliš, da manjka nekaj bolj ali manj določnega. ... Če pa ne manjka nič določnega ..., je neumno (nezaslišano) ponavljati ‚To ni dovolj.‘

Dovolj je dovolj: ne pomeni vse. Dovolj pomeni dovolj, da se pokaže, da (z razlogom in za zdajšnje namene in smotre) ne more biti nič drugega, da ni možna alternativna, konkurenčna deskripcija tega. Ne pomeni, denimo, dovolj, da se pokaže, da ni nagačen lišček.«¹⁰

Skeptikov dvom pa meri na nekaj drugega. Pod vprašaj postavi verodostojnost »dejstev«, na katere opiramo svojo trditev (Kako veš, da je lišček pravi [real] in ne umeten?), ali pa zaznave (Kako veš, da te čuti ne varajo? Kako veš, da ne sanjaš?). Taka vprašanja so po Austinu dovoljena, vendar le, če obstajajo posebni razlogi zanje. Lišček je res lahko nagačen ali igrača ipd., ali pa res sanjam, sem žrtev iluzije itn. Ti dvomi so po Austinu sprejemljivi tudi v naši vsakdanji govorni praksi in jih je mogoče odpraviti na podlagi

»pripoznanih postopkov (seveda, bolj ali manj pripoznanih), ki ustrezajo posebnim tipom primerov. Obstajajo pripoznani načini ločevanja med sanjami in budnim stanjem (kako bi drugače znali uporabljati in kontrastirati ti besedi?), načini za določanje, ali je reč nagačena ali živa itn. Dvom ali vprašanje ‚Toda ali je resničen?‘ ima zmerom [mora] imeti) posebno podlago, obstajati mora neki ‚razlog za domnevo‘, da ni resničen.«¹¹

⁹ Isti, »Other Minds«, v: *Philosophical Papers*, Oxford 1979.

¹⁰ Op. cit., str. 84.

¹¹ Op. cit., str. 85.

Skeptikova past pa je v tem, da uporablja besedo *resničen*, ne da bi hkrati specificiral ali obmejil njen pomen. Če vpraša »Kako veš, da je miza resnična?« oziroma »Kako veš, da miza obstaja?«, ne da bi dal kak posebni razlog za dvom o tem, mu po Austinu *ni mogoče odgovoriti*, ker ni mogoče *dokazati*, da je resnična.¹² V vsakdanji govorici dvomimo o obstoju (resničnosti) česa le, če za to obstajajo posebni razlogi, če pa takih razlogov ni, se pravi, če smo sprejeli »razumne varnostne ukrepe« (Austin) in se prepričali, da ne gre, denimo, za utvaro, potem trditve, da vemo, da ta stvar obstaja oz. da je resnična, ne moremo postaviti pod vprašaj.

To ne pomeni, da se nismo konec koncev vendarle motili, ko smo trdili, da vemo, a dokler se to ne pokaže, je povsem upravičeno reči: »Če vem, potem se ne morem motiti,« ne morem pa reči »Vem, a lahko se motim«. Če bi namreč obstajal kak razlog za dvom v vednost, potem ne bi smeli reči, da vemo. Trditve, da nekaj vemo, je po svoji naravi podobna performativom v tem, da govorcu nalaga določene obveznosti in prepovedi. Če rečem, »S je P«, potem s svojo izjavo impliciram vsaj to, da v to verjamem. Nezaslišano bi bilo, če bi rekli »S je P, vendar ne verjamem, da je tako«, tako kot bi bilo nezaslišano, če bi kdo izjavil »Obljubim, a morda obljube ne bom mogel izpolniti«. Tak dvom za nazaj razveljavi trditev oziroma obljubo, naredi ju dobesedno za nesmiselni, nezaslišani. Če samo verjamem, da p, pa lahko rečem »vendar se lahko motim«, tako kot lahko rečem, če samo upam, da lahko nekaj naredim, »vendar mi lahko to spodleti«. Toda govorec se s trditvijo, da nekaj ve, zaveže tudi drugim:

»Če rečem ‚Vem‘, dam drugim svojo besedo: drugim zastavim svojo avtoriteto za izjavo ‚S je P‘.«¹³

Narobe pa se z izjavo, da nekaj verjamem, ne zavežem drugim. Verjamem le zase, drugi pa lahko moje verovanje sprejmejo ali ne, odgovornost za to prevzemajo sami in ne jaz. Če govorec reče »Vem« ali »Obljubim«, naslovljenec pa tega ne sprejme, krši izvirni dogovor med sogovornikoma, ki ga predpostavlja vsaka komunikacija, oziroma, kot pravi Austin, ga na čisto svojevrsten način žali.¹⁴ Vednost je mogoče prenašati, še več, prenašati je mogoče tudi pravico do tega, da rečemo »Vem«. Če nepremišljeno trdimo, da nekaj vemo, lahko druge, ki ravnajo na podlagi naše trditve, spravimo v težave in smo za to tudi odgovorni.

Vendar kako vemo, denimo, da nam drugi ne laže ali da nas ne vara, ko izjavi »Vem«, »Verjamem« ali »Obljubim«? Kako zavrni dvom v verodostojnost drugega? Tega dvoma po Austinu ni mogoče odstraniti. V zadnji instanci smo prisiljeni, da drugemu preprosto verjamemo na besedo:

»Zdi se, da je to, da verjamemo drugim, v avtoriteto in pričevanje bistveni del komunikacijskega akta, ki ga vsi nenehno opravljamo.«¹⁵

In to verovanje, ki ga ni mogoče upravičiti, utemeljiti, kot priznava sam Austin, je temelj naše vsakdanje govorne prakse.

Austinova podrobna analiza vsakdanje govorice prepričljivo pokaže, da »navaden človek« (ordinary man) prav dobro ve, da veliki Drugi, na katerega se sklicujemo v komunikaciji (Austinove vsem prepoznavne procedure, skupna pravila itn.), ne obstaja, le da je ta vednost potlačena, narobe pa ga naše ravnanje vsekakor predpostavlja; slepo, neutemeljeno verjamemo, da obstaja.

¹² Ibid.

¹³ Op. cit., str. 99.

¹⁴ Op. cit., str. 100.

¹⁵ Op. cit., str. 115.

Brž ko bi zares podvomili v Drugega, bi se nam dobesedno zrušil svet, kot se to zgodi v psihozi. Za psihozo je značilno, kot poudarja Lacan, ravno neverovanje /Un-Glauben/ v tega Drugega, ki je v vsakem pogovoru navzoč vsaj kot Drugi dobre volje, kot pripravljenost, da prisluhnemo drugemu, in kot pričakovanje, da bo drugi prisluhnil nam.

LITERATURA

- Austin, J. L., »Other Minds«, *Philosophical Papers*, Clarendon Press, Oxford 1961.
Isti, *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford, 1962.
Descartes, René, *Meditacije*, Slovenska matica, Ljubljana 1973.
Hegel, G. F. W., »Uvod v Fenomenologijo duha«, *Hegel in objekt*, Analecta, Ljubljana 1985.
Hume, David, *Raziskovanje človeškega razuma*, Slovenska matica, Ljubljana 1974.
Lacan, Jacques, *Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Seminar XI*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.
Moore, G. E., *Philosophical Papers*, Allen & Unwin, London 1959.
Strawson, P. F., *Skepticism and Naturalism*, Columbia University Press, New York 1985.
Stroud, Barry, *The Significance of Philosophical Skepticism*, Clarendon Press, Oxford 1984.
Wittgenstein, L., *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1984.
Wright, von G. W., *Wittgenstein*, Basil Blackwell, Oxford 1982.

MATERIALIZEM IN EPISTEMOLOGIJA

1. Na začetku ne bomo poskusili definirati materializma. Omejili se bomo na zaznamovanje teoretskega prostora, kamor se vpisuje naša tema. To mesto je opredeljeno negativno. Ni več trdne točke, s katere bi se kdo od nas lahko nadejal znova zapopasti, četudi v preprosti obliki, konfiguracijo vedenja in s tem predložiti njegovo zapiranje. Ne manjka želja, ampak instrument, ki bi omogočil, da bi ji popustili na prepričljiv način. Ne pri Subjektu, ne pri Pojmu, ne pri Naravi ne bomo danes našli ničesar, kar bi hranilo in dovršilo totalizirajoč diskurz. Bolje je vzeti to na znanje in se na tej točki odpovedati anahronističnemu obrambnemu boju.

Ostaja dejstvo, da imamo opraviti z znanostmi. Te so prežele naše družbene prakse do te meje, da bi brez njih, razoroženi, propadli v svetu stvari. Njihova tisočletna praksa je v nas naložila za vedno neizkoreninljive zahteve in stereotipe. To, kar imenujemo Realno, je zdaj postavljeno kot območje racionalnosti, v katerega se norme naše znanstvenosti vpisujejo, se v njem širijo in bogatijo v gibanju, ki mu, razen če se zgodi katastrofa, ne vidimo konca. Neznano je za nas prevzelo obliko začasnega, horizont sveta je postal horizont našega uma, izdelanega in izučenega v praksi znanosti. Tega nam je lahko žal in žalujemo lahko za časi, ko je bilo mogoče vsaj na videz upravičeno posvečevati vrzeli vedenja in v njih odkrivati priložnost za oživiljanje starih mitov. Tudi na tej točki se je treba odločiti, potegniti črto in poravnati račun. Nihče ne more zlahka preskočiti svoje lastne sedanjosti. Če nepredirnost naše sedanjosti oklepa konfiguracijo, ki jo znanosti dajo svetu, moramo to prevzeti nase, ne da bi se s tem slepili ali se v tem izgubili.

Vendar se zdaj zarisuje korpus disciplin v stanju oblikovanja, imenovan »epistemologija«, ki razodeva težnjo lotiti se fenomena znanosti s povezovanjem pristopov, ki naj bi bili pozitivni. Besedo »pozitiven« je treba tu vzeti v njenem najširšem smislu. Gre za to, da se uporabijo takšne metode analize, ki povzemajo vsebino znanosti v njeni polni učinkovitosti. Naloga je tedaj v tem, da zapopademo znanosti same kot »fenomene«, ki jim je treba osvetliti zakone formiranja v območju, v katerem so ti »fenomeni« povezani, in ki jim je treba poskušati določiti vselej kompleksno strukturo. Pred širjenjem takih raziskav se tradicionalna »filozofija znanosti« počasi umika. To gibanje je videti močno

angažirano. Če ostanemo pri epistemologiji v francoskem jeziku, vidimo, kako se utrjuje že blizu štirideset let s tako različnimi deli, kot so dela G. Bachelarda, J. Cavaillesa, J. Piageta, G. Canguilhema, G. Grangerja.

Prav na mestu, kjer se artikulirajo ta tri dejstva (izbris trdnih točk, trmasta zakoreninjenost znanosti v največji globini naših praks, nastanek pozitivnih »epistemologij«), se riše vprašanje, ki nas prevzema: kaj je pri tem z materializmom?

2. Ker ne moremo že na začetku definirati materializma, preprosto poudarimo težo, ki se tradicionalno drži te besede. Gledano z vrha nam zdaj prečiščeni historiografski podatki omogočajo združiti pod tem imenom tri različne oblike konceptualizacije.

— Prva najde svoj najbolj eksplicitni izraz v Lukrecijevi pesnitvi. Prikazuje se kot prizadevanje za popolno pojasnitev ob uporabi minimalnega gradiva: fizikalnih in geometrijskih lastnosti nedeljivih materialnih elementov, katerih načini povezav in zakoni kompozicije omogočajo, da se izčrpno opiše konstituiranje vseh preštevnihih razredov naravnih bitij (od mineralov do ljudi) in v celoti razloži vse njihove lastnosti (kvalitete, gibanja, obnašanja).

— Druga konceptualizacija bo našla svoj najčistejši izraz v spisih La Metrija, d'Holbacha, Helvetiusa. Stvar ni več v tem, da se v izčrpnem diskurzu proizvede popolna eksplikacija (ontologija), temveč da se uporabi skupek koherentnih izjav, ki konvergirajo — na domnevno neomajni osnovi preverljivih dejstev, ki jih je proizvedel napredek nekaterih znanosti — proti predstavi človeške narave, iz katere bo odstranjena vsaka transcendenca. Ves pristop se tu osredotoča na točko, o kateri sodimo, da je bistvena: osvetliti naravne procese, ki v človeku producirajo »ideje« in obnašanja in ga opredeljujejo kot del narave.

— Zadržimo se dlje pri tretji obliki materializma, s katero so povezana imena Marxa, Engelsa in Lenina. Več kot pol stoletja ločuje *Teze o Feuerbachu* od *Materializma in empiriokriticizma*. Stoletje pa jih ločuje od stalinskega »diamata« in tudi od spisov, ki jih je Mao Zedong posvetil *Praksi* in *Kontradikciji*. V tem stoletju je bila glavnina znanosti popolnoma spremenjena in obogatena. Pa vendar je marksistični materializem v svoji substanci ostal isti. Te substance ne tvori korpus spoznanj, temveč skupek tez z nezadostno vsebino, ki pa je v duhu tistih, ki jih izrekajo, vendarle obdarjena s trojnim teoretskim dometom.¹

Glede na družbeno prakso zagotavljajo teze »dialektičnega materializma« načelne ukrepe, ki lahko proizvedejo revolucionarne strategije, katerim je mogoče z uporabo metod »historičnega materializma« določiti perspektive in sredstva. Pomenijo tako rekoč občo logiko revolucionarne prakse, katere uporaba mora omogočiti razbrati »pravo pot« in v kompleksnosti in razvoju družbenih razmerij predočiti objektivne povezave, ki dejansko delujejo v določenem trenutku. »Prava pot« je tu opredeljena kot težavna steza, ki jo je treba začrtati in vzdrževati med dvema breznoma: breznom empirizma, ki slepi, in breznom idealizma, ki preoblikuje. Branje Mao Zedongovega spisa o *Praksi* bi bilo na tej točki posebej poučno. To delo vsebuje splošno koncepcijo spoznavnega procesa; to koncepcijo predstavlja skupek tez, ki se izrecno artikulirajo na opre-

¹ Seveda tu razlikujemo teze dialektičnega materializma od glavnine nauka, ki tvori teoretsko vsebino marksizma, teorije zgodovine, teorije razrednega boja, teorije ekonomskih sistemov itd., ki imajo očitno dovolj natančno spoznavno vsebino.

delitvi revolucionarnih nalog, ki se v partijskih vrstah zoperstavljajo njihovi realizaciji.

Nasproti pozitivnim znanostim je relacija bolj zapletena in v resnici dvo-vhodna. Te znanosti, za katere se predpostavlja, da proizvajajo na svojem področju svoj lastni kriterij znanstvenosti, pomenijo območje verifikacije za teze »Dialektičnega materializma«: preizkusni prostor, kjer teze manifestirajo svojo pravilnost. V najslabšem primeru ostane »teoretski« pristop pri tem. Znanosti so tedaj preprosto področje primerov, na katerem se bo iskalo ilustracije. Eno-stavno se ponovi nekatera dognanja izbranih znanosti zaradi njihovega očitnega ujemanja s »tezami« in nato predstavi »v luči marksizma«. Podrepna epistemologija, katere zgled je najti v spisih zbirke, ki so jo izdajali v Franciji pred drugo svetovno vojno prav pod naslovom »V luči marksizma«. V najboljšem primeru (edina prepričljiva sta pri Engelsu in Leninu) je preizkus resen. Sestoji iz prevrednotenja tez, iz njihovega vdelovanja v samo tkivo pozitivnih znanosti. »Verifikacija« je tedaj z istim gibanjem kritika konceptov, ki jih uporabljajo te znanosti. Materialistični pristop je tu v tem, da v korpusu izjav kake znanosti razloči oblike povezav, ki ga konstituirajo kot sistem racionalnosti, ki producira objektivno spoznanje, in v tem, da ustvari bolj splošne koncepte (kategorije), ki zmorejo zagotoviti regulacijo, obstanek in napredovanje tega sistema. V tem primeru deluje jedro tez kot aparat z dvojnimi namenom: kot aparat produkcije kategorialnih konceptov in v isti sapi kot aparat za reševanje, ki v sistemu izjav, ki so proizvedene v znanostih in v njihove namene, poraja disociacije med pojmi in predstavami ideološkega značaja in koncepti, ki dejansko delujejo znotraj sistema racionalnosti. Se pravi, da je tu delovanje »avtentičnega« aparata veljavno le toliko, kolikor je bila analiza oblik specifične povezanosti omenjenega korpusa korektno opravljena. Če ni bilo tako, so dobljeni rezultati lahko samo nepomembni ali zmotni. Da bi premerili domet tega opazanja, je dovolj, če primerjamo Engelsove poglede na »dvojno mero gibanja« ($m.v$ in $m.v^2$), ki je bila v svojem času popolnoma umestna, in mrežo absurdnosti, ki so jo naredili nekateri sovjetski filozofi, ko so na začetku petdesetih let imeli nalogo kritizirati teoriji mezomerične resonance ali mendeljejevskega pojmovanja dednosti. In končno, teze dialektičnega materializma sestavljajo v zvezi z revolucionarno pedagogiko temeljno in vzgojno jedro, na katero se mora opreti celota tistih vzgojnih pristopov, ki naj proizvedejo teoretsko zavest, ki je nujna za vojskujočo se avantgardo revolucionarnih razredov. So srce »partijske filozofije«, kakorkoli se že imenuje: »marksizem-leninizem«, »Stalinov nauk«, »misel predsednika Maa« (seznam poimenovanj zagotovo ni zakrožen in ostaja predmet razcepov, ki se nujno producirajo v revolucionarnih bojih). Od tod izvira ena najbolj značilnih potez marksističnega materializma: vedno znova obnavljajoče se prizadevanje njegovih teoretikov, da bi izolirali teze, ki so temeljnega pomena, da bi jih jasno in eksplicitno izrekli, da bi jih obvarovali pred vsako deformacijo in kontaminacijo, skratka, da bi jih obdržali v njihovi konstitutivni razliki.

Dodajmo nekaj pripomb:

a. Vsi trije načini relacije, ki smo jih razločili, ne delujejo ločeno. Posebno tretji (pedagoški projekt) vedno posreduje pri uresničevanju drugih dveh. Posredovanje, ki je posebno očitno v leninizmu; marksistična delavska partija je tu mesto izdelave teorije in opredelitve strategij, točka, na kateri se členita praksa in revolucionarna teorija v krogu, ki ga ni mogoče pretrgati. Skrb, da

bi obdržali njeno ideološko enotnost in teoretski kapital nedotaknjen, tako ozko pogojuje realizacijo vzgojnih nalog, ki pripadajo takšni partiji. Formuliranje tez s »filozofskim« dometom se v teh razmerah nikoli ne pokaže kot nemotivirana dejavnost, ki je sama sebi namen, ker bi omogočala dostop do območja spoznanj, o katerem sodijo, da je privilegirano ali temeljno. Isto velja za epistemološke ocene: tiste iz *Anti-Dühringa* na primer ali one iz *Materializma in empiriokriticizma*. Opravljene so bile med bojem in nasploh v kritičnih razdobjih, ko se je zdelo, da je vsa prihodnost gibanja odvisna od trdnosti in jasnosti, s katero se obvladujejo teoretski principi, ki uravnavajo njegovo napredovanje.

b. Teze marksističnega materializma, dojete v enotnosti teh treh funkcij in glede na temeljni teoretski interes, v katerem se njihova veljavnost verificira in se udejanja (partijski interes), pa opravljajo še četrto funkcijo. Sestavljajo korpus izjav in koceptov — ki je postavljen kot invarianten — na katerih se artikulira celota diskurza, ki je spremenljive razsežnosti in v povprečku šibke koherence, in ki ji je namenjeno prenašanje ideološkega kontrasistema. Pod tem razumemo kompleks pogledov in idej, ki zmorejo zakoreniniti prakso partije v nekem svetovnem nazoru, v katerem najde svojo polno upravičenje, v nekem spoprijemu, ki ta nazor zoperstavi buržoazni ideologiji in ga definira proti njej. To je spekulativni moment marksizma, trenutek, v katerem prestaja, z ozirom na svojo lastno substanco, največje tveganje: ko išče svojo trdnost in ko najde svojo dogmatizacijo. To je tveganje, kateremu se je izpostavil tudi Engels sam; in v nekaterih točkah podlegel: o tem pričajo tisti poetski, vendar zavajajoči teksti iz *Dialektike prirode*, v katerih — ko slavi večnost materije v gibanju — predlaga, v večnem ciklusu rojevanja in smrti, tolažilno perspektivo večne in ciklične reprodukcije mislečega duha. Kot da bi bilo zares treba za to, da bi bil proletariat prepričan o svojih metodah boja, zakoreniniti njegov koncept v največji globini biti in kot poslednji nujni produkt narave v gibanju upravičiti spoznavni proces, ki jih utemeljuje! »*Praxis quarens intellectum*,« bi lahko rekli, paradirajoč slavno formulo, ki jo dolgujemo dobro znanemu teologu.

c. Tri vrste materializma, ki smo jih razložili, kažejo samo nekaj skupnih točk (čeprav so bile proizvedene v docela različnih kulturnih sistemih). Da bi odstranile mitske usedline, ki mučijo družbo (*religio* za Lukrecija, transcendenco, ki ima teološke korenine, za enciklopediste itd.), mobilizirajo določeno formo racionalnosti, ki je v teh sistemih razpoložljiva, in predlagajo takšen model Realnosti, da se te usedline v njem ne bi mogle več udejaniti in bi bile razkrite kot iluzija že s tem, ko bi se razgrnila kanonična forma modela. Vsaka od teh oblik uresničuje v svojem času in z njej lastnimi sredstvi pravo *emendatio intellectus* v spinozističnem pomenu besede. Vsaka se je s tem trudila najti pot, ki bi človeka reintegrirala v naravo, in opisati povezave, ki bi omogočile reprezentirati modalnosti te integracije. Njihov model realnosti torej vedno vsebuje neki podmodel, konstituciji katerega se pripisuje največja skrb: to je model celote procesov, ki producirajo spoznanje in za katerega je pomembno, da se ga konstruira tako, da je: 1. združljiv z modelom realnosti; 2. da je iz njega izrecno izločeno vsako sklicevanje na katerokoli obliko transcendence. Da bi trdno opredelili predstave, imenujmo podmodel, katerega konstrukcija je zahtevana na ta način, »spoznavni aparat«.

Povsem jasno je, da mora biti v vsakem materializmu spoznavni aparat docela »naturaliziran«. To pomeni, da se ne nanaša na nobeno transcendentno instanco, da je sistem, ki ga konstituira (ne glede na to, ali je način, kako je zamišljen, zabrisan ali izdelan), sistem, ki je bistveno povezan z drugimi, predkonstituiranimi naravnimi sistemi, in da deluje samo zaradi teh povezav. Povsem jasno je tudi, da morajo biti ti naravni sistemi dovolj opredeljeni, da bi bile lahko povezave, ki omejujejo spoznavni aparat, vsaj zarisane.

To pa so lahko samo skozi relacije in operacije, ki se uresničujejo v jedru spoznavnega aparata samega. Ker pa spoznavni aparat lahko deluje le zaradi teh povezav, je nujno (in to je temeljna teza vsega materializma) istočasno dopustiti, da te zveze nastajajo neodvisno od vsakega akta označevanja, vsakega človeškega giba in pred njimi. Spoznavni aparat deluje tedaj krožno: kot naravni produkt, ki razkazuje sistem predkonstituiranih povezav, ki ga same producirajo. Tu je zarisani vozeli problemov, s katerimi se spopada ves materializem. Kako naj v svojem jedru producira koncept te krožnosti? To je poglobitnega pomena. Konec koncev je sam model, katerega spoznavni aparat je le podmodel, opredeljen le z akti označevanja, ki se vršijo znotraj spoznavnega aparata in skladno z njegovo strukturo. Veljavnost nekega materializma je torej odvisna od odgovora na tole vprašanje: kako si z uporabo spoznavnega aparata zagotoviti, da ta uporaba ne bi proizvedla še drugačnega modela realnosti, kot je tisti, v katerem so ravno lahko pokazani tisti sistemi predkonstituiranih zvez, katerih relacija je omejila sam spoznavni aparat? To skratka pomeni, da se domet nekega materializma meri po njegovi zmožnosti, da poraja v sebi koncepte, zmožne pojasniti njegovo lastno produkcijo.

Prav na tej točki se marksistični materializem razlikuje od predhodnih zgodovinskih oblik. Popolnoma se zaveda krožnega delovanja spoznavnega aparata, s tem ko v njegovem izvajanju samem verificira njegovo polno imanenco. Kar je Engels šaljivo potrdil, rekoč, »the proof of the pudding is in the eating«, in kar je Marx bolj slovesno razglašal od *Tez o Feuerbachu* naprej. Toda bistvo je drugje: konstitucija podmodela in tudi njegova materializacija se vršita samo v tistem polju, ki ga odpira analiza družbenih razmerij, in po logiki, ki jo zahteva pojavitev novega predmeta znanosti: družbene in ekonomske formacije. V tem polju lahko »marksistični materializem«, sledeč zanj izdelanim konceptom, krožno pojasni svojo lastno pojavitev in poskusi sam sebi proizvesti svoje samoupravičenje.

Naš namen ni opisati načine, po katerih to doseže, in presoditi, ali to doseže. Bežen pregled, ki smo ga opravili, ima samo en cilj: predočiti nam tisto, kar bi lahko imenovali minimalni materializem. Zdaj ga lahko, če že ne definiramo, vsaj predstavimo. Izbrali smo minimalni materializem: to pomeni, da smo obdržali nekaj zahtev. 1. odpraviti vsako transcendenco; 2. pojmovati spoznavni aparat kot povezan sistem, ki v sebi reproducira igro povezav, ki ga konstituira iz njega samega in ki jih s tem napravi očitne; 3. zapopasti to produkcijo kot udejanjeno v družbenem polju, v jedru struktur, ki sestavljajo njegovo vsebino; in 4. predpostaviti (toda to je zgolj metodološko načelo zapi-ranja), da zunaj obeh, na ta način razkritih območij, narave in družbe, in zunaj njune povezanosti ni iskati nič takšnega, kar bi lahko bilo spoznano. To pa je trenutek, ko vprašanje, ki je bilo postavljeno na začetku, vznikne v drugačni obliki: kaj je pri znanostih z materialističnim izborom?

3. Spomnimo se na ideološko koristen, toda epistemološko šibek pristop. Namreč na tistega, ki zatrjuje, da v znanostih, v njihovi dejanski vsebini, vedno deluje vsaj ta minimalni materializem. To točko, ki je bila predmet številnih in redundantnih razprav, bomo vzeli za dognano.

Vseeno pa podčrtajmo tu neko težavo, ki zasluži, da se ob njej zaustavimo, in katere preučitev nas bo vpeljala v srčiko vprašanj, ki nas zaposlujejo. Gre za primer *mathesis*: pod tem razumemo čisto matematiko, matematično logiko in matematično fiziko (se pravi tisto še bolj malo razširjeno sekcijo fizike, ki jo je mogoče na podlagi formalnega gradiva, ki ga ponuja čista matematika, strogo aksiomatizirati in razviti v deduktivni sistem). *Mathesis* je demonstrativna znanost, ki se aplicira na idealne objekte. Iz tega sledi, da bi, če bi ostali v njenem polju, imeli precej težav, da bi neposredno potrdili, da deluje v njej minimalni materializem. To bi nas potemtakem lahko spravilo v skušnjava, da bi se angažirali v eni od treh naslednjih poti, ki pomenijo enako število poenostavljanj, ki so »filozofskega« značaja:

— Prva bi bila »redukcionizem«: idealni objekti, s katerimi se ukvarja *mathesis*, bi bili izvedeni objekti; iz originalov skonstruirani »artefakti«, ki bi lahko bili dani samo v čutnem izkustvu, v nekem »doživljanju«, ki se dogaja kar najbližje svetu, v praksi. Tako bi bila »intuicija« segmenta premice, njene masivne kontinuitete, izvornik, na katerega bi se bilo treba vedno sklicevati, da bi zapopadli npr. pojem realnega števila v njegovi »materialnosti«. Komajda je potrebno nakazati, da lahko ta »redukcionizem« funkcionira samo znotraj natančno opredeljenega ideološkega sistema. Sistema, v katerem je »spoznavni aparat« dojet kot mehanizem abstrakcije (ali konstrukcije), ki fabricira tipe in razrede objektov iz čutnega materiala, ki ga svet ponuja v originalu. Ta model je lahko grob (senzualističen) ali zelo rafiniran (osvetlitev »antepredikativnega« v »transcendentalnem polju«). Tukaj nam je kaj malo mar stopnja rafiniranosti sistema. V vsakem primeru pa bi zadeli ob naslednje vprašanje: kako to, da so »danosti«, ki so ponudene v »doživljanju« kot matematično inertne (amatematične, če vam je ljubše) v nekem trenutku procesa spoznavanja udejanjene v operativnem sistemu, katerega smisel je samo matematičen? Metafora o segmentu premice tu ne sme slepiti. Segment, na katerega se v »intuiciji« sklicujemo kot na zaznavnega nosilca realnih števil, nikakor ni na mundanem področju (antepredikativnem, če vam je ljubše) »doživljena« premica; je »objekt«, ki je in se uporablja v matematičnem polju, je indeks za dobro uravnane operacije (mere), ki uporabljajo natančno definirane operatorje (števila). Tu je očitna vsa slabost takšne metode. Namesto da bi omogočili funkcioniranje omenjenega objekta (»segmenta premice«) v sistemu relacij, v katerem so udejanjene njegove lastnosti, mu omogočimo delovati v nekem domnevnem sistemu (model spoznavnega aparata), v katerem objekt, osvobojen povezav, ki ga definirajo, tako denaturiran opravlja funkcijo »izvirne danosti«.

— Druga pot bi bila »realizem« struktur. Idealni objekti *mathesis*, operacije, katerih indikacijo nosijo in ki uresničujejo njihove lastnosti, bi bile v tem primeru lokalne determinacije predkonstituiranih, v njihovih območjih povezanih »struktur«, njihov izraz pa bi bila »zgodovinska *mathesis*«. Takšno je, to se ve, gledišče nekaterih matematikov, ki se imenujejo — kako nenavadno — »platonisti« (brez dvoma zato, ker je v njihovih očeh struktura neko »nasebstvo«, katerega status je analogen tistemu, o katerem domnevajo, da pritiče Platonovim Idejam). Takšno stališče je ali absurdnost ali pa je nezdržljivo z materialističnim izborom. Zares bi bilo absurdno predstavljati si, da na pri-

mer model korpusa realnih števil eksistira nekje v Naravi, da je tam dobro skrit vedno že eksistiral prav do dne, ko so ga bili odkrili. Realizem struktur se lahko obdrži samo, če omenjeno Realno (območje, v katerem so strukture povezane) ni Narava. Kaj pa je potemtakem? Pustimo »platonistom« skrb, da nam to povedo. In zadovoljimo se s poudarkom, da lahko tudi ta »Realizem« funkcionira zgolj v natančno definiranim sistemu. »Spoznavni aparat« je v njem zrcalni sistem, v katerem je »spoznano« mišljeno kot oslABLJENA »podoba« spoznavljivega. Znotraj tega sistema bosta vedno ostali neodločljivi dve vprašanji; prvo je vprašanje o statusu nespoznavljivega: kaj je v svojem nasebstvu, izven polja spoznanega? Natančneje, kaj je neka »matematična struktura« izven sistema teoremov, ki jih znamo dokazati z njo? Ali bomo rekli, da njeno »nasebstvo« ni nič drugega kot sistem teh teoremov? Kaj pa je teorem izven celot zapisov, ki tvorijo njegov dokaz? In kaj sistem teoremov izven eksplícitnega aparata, ki mu omogoča konstitucijo? Mesto spoznavljivega nasebstva se tu zabriše na nekem zamegljenem področju, o katerem ni mogoče ničesar reči. Drugo vprašanje je neodločljivo od znotraj. Je spoznano oslABLJENA podoba spoznavljivega ali je spoznavljivo transfigurirana projekcija spoznanega? Znotraj sistema nič ne omogoča presekatí vozla. Ne glede na odgovor, ki ga bomo dali, delovanje sistema s tem ne bo nikakor prizadeto. Kajti *mathesis* se v celoti razprostira na kraju, kjer se uveržijo njeni zapisi. In v tem zrcalnem sistemu nikoli ne more nihče stopiti na drugo stran zrcala, da bi pokazal (v katerem sistemu?) tisto, česar »prevod« naj bi zapisi bili. Tudi v tem primeru je vsa slabost metode v temle: omenjeni objekti, »matematične strukture«, ki so dejansko tisto, s čimer ima opraviti zdaj *mathesis*, so iztrgani iz območja, v katerem predstavljajo objekte matematične prakse. Spravljeni so v odnos z nečim drugim, z zrcalnim modelom spoznavnega aparata, v katerem sploh ne funkcionirajo več kot matematični objekti. Toda filozof jih ima še vedno za takšne in tu je njegova iluzija. Denaturiral jih je, vendar tega ni vedel.

— Tretja pot je pot instrumentalizma. *Mathesis* bi bila zbirka orodij, skovanih po posebnih metodah, da bi se uporabljala v spoznavanju narave (in v zadnjem času družbe). To instrumentalno strukturo bi kazala celo v lastnem območju: nekatera njena področja so bila izdelana, da bi omogočila raziskovanje ali konstituiranje drugih področij. Tako je bila sodobna teorija množic izdelana kot »orodje« za študij najslošnejših funkcij. Te pa so bile tudi same načrtovane za reševanje nekaterih razredov enačb s parcialnimi odvodi, za katere je značilno, da omogočajo izrekanje fizikalnih zakonov. Tako bi se lahko postopoma nadejali opisati ves sistem *mathesis* kot množico instrumentalnih verig, ki je, če jo do kraja razčlenimo, zasidrana v polju fizike. Pristop, pri katerem bi lahko pomislili, da je takšne narave, da lahko ob tej »znanosti o idealitetah« polno upraviči materialistični izbor. Toda naloga, ki je začeta na ta način, bi bila težavna in zaman. Težavna zato, ker bi bila producirana veriga izredno vrzelasta. Znašli bi se pred področji, ki se znotraj *mathesis* nanašajo samo nase, ali pred splošnejšimi strukturami, v katerih so njihovi objekti definirani. »Instrumentalni« odnos bi se tedaj pokazal zgolj kot drugoten, izveden odnos, kot enostavni izraz neke strukturne relacije. Da bi ga zares uresničili, bi bilo treba omenjena območja premestiti k drugim, bolj oddaljenim, in poskušati tam osvetliti instrumentalni odnos, ki ni neposredno vpisan v strukturo. Tega ne bi mogli doseči, ne da bi tvegali nasilje nad naravo stvari z uvajanjem teleologije med matematične objekte, ki jih strukture, v katerih so ti definirani, ne vsebujejo. Skratka, če bi poskušali matematično zgradbo uskladiti z instru-

mentalnim modelom, bi bili prisiljeni manipulirati z njo. In za rezultat, ki bi bil vrhu tega sporen, bi se bilo treba prepustiti težavnim tehničnim akrobacijam. V vsakem primeru bi bilo podjetje nekoristno: njegova vsebina bi bila v potrjevanju (kar je res), da uporaba matematičnih teorij omogoča produkcijo nemalokrat ustreznih modelov fizične realnosti. Toda preostala bi še pojasnitev bistvenega problema. Kakšen je modus relacije med strukturo, podvrženo matematični teoriji, in sistemom fizičnih objektov samih na sebi? Kaj so ti objekti in kako so opisljivi znotraj modela, v katerem so definirani? Relacije, na tej ravni, ni mogoče še naprej misliti na instrumentalen način, temveč prav na strukturalen način in v obliki vprašanja, ki se mu ni mogoče izogniti, to je, s čim lahko idealne strukture, ki jih *mathesis* uporablja v svojih eksplicitnih sistemih zapisa, kar najbližje zadevajo druge vrste struktur, tako da pojasnijo njihove regulativne zakone (prim. strukturo grupe, ki se nahaja v takšni fizični strukturi, kot so kristali)? Dodajmo, da bi bil postopek v tem, da se v *mathesis* uvede neko eksterno teleologijo, ki bi sama razkazovala svojo pravo urejenost. Instrumentalno relacijo med različnimi teoretskimi področji bi navsezadnje uravnaval neki interes, ki bi bil postavljen kot temeljni: namreč interes za konstituiranje ustreznih modelov »fizične realnosti«, realnosti, katere status pa bi vendarle ostal meglen. V tem primeru instrumentalizem prav tako deluje v natančno definiranim ideološkem sistemu: spoznavni aparat je tu postavljen kot formalizirana celota adaptacijskih funkcij. Toda adaptacija na kaj? Ta točka ostaja v senci.

Te pripombe, četudi se utegnejo zdeti postranske, nas vendarle vpeljejo v jedro problemov, ki se jih mora lotiti materialistična epistemologija. Zaradi svojega idealnega značaja pomeni *mathesis* zanjo preskusno mesto. Če so vse tri poti, ki smo jih omenili, tri slepe ulice, kakšen izhod nam preostane? Če se moramo, po drugi strani, odpovedati totalizirajočim sintezam, ki bi s tem, ko bi z diskurzom zapolnjevale vrzeli vedenja, proizvedle materialistični svetovni nazor, v katerem bi bila »teorija« znanosti integrirana na svojem mestu, in »sistem znanosti«, ki bi bil reproduciran v svojih, kot se misli temeljnih konceptih, kakšen vir nam potemtakem ostane, če ne tale: ponovno se lotiti našega vprašanja in ga vnovič ponoviti — kaj je z materialistično epistemologijo?

4. Mogoče je hrepeneti po močni materialistični epistemologiji. To smo videli v zvezi z *mathesis*. Težave, na katere smo opozorili, izhajajo iz tega, da se uporablja šibek model spoznavnega aparata, in iz tega, da se denaturira polje omenjenih objektov na način, na katerega se interpretira delovanje tega modela. Dovoljeno je upati, da bi, če bi razpolagali z ustreznim modelom spoznavnega aparata, lahko producirali močno materialistično epistemologijo, se pravi, natančno opisali način, po katerem aparat deluje in po katerem generira svoje produkcije, znanosti pa so zgolj eden od njegovih elementov. Na žalost pa manjka nekaj glavnih sestavnih delov, da bi bila možna konstitucija ustreznega modela. Elementarnih sestavnih delov. Nič ne omahujmo in pokažimo ogorčenje nad ljubiteljsko preproščino v razpravi: dokler ne vemo, iz česa sestoji sistem, s katerim *homo sapiens* organizira in nadzira praktično neskončen korpus informacij, s katerimi razpolaga, je lahko konstitucija ustreznega modela spoznavnega aparata zgolj izrodek domišljije. Komajda se nam je začelo dozdevati, kako se stvari dogajajo pri najbolj grobih oblikah spoznavanja. Hoteti za vsako ceno, kljub njenim vrzelim, predočiti močno materialistično epistemo-

logijo bi pomenilo obsoditi se na ideološki ovinek: treba bi bilo izdelati verjeten model spoznavnega aparata in ga spraviti v delovanje, kar bi pomenilo v drugi obliki pasti v težave, ki smo jih srečali zgoraj.

Odločiti se je torej treba za *šibko* materialistično epistemologijo. Smo v neudobnem položaju, ko lahko govorimo o spoznavnem aparatu samo prek njegovih produktov; in v polju teh produktov ni še ničesar, kar bi nam omogočilo spoznati sam aparat. Naš materializem bo šibek, ker je treba zaobiti in spoznati to belino. Gotovo pa ostajajo drugi produkti, to pa nas ne obsoja na molk, ravno nasprotno. Vse je v tem, da se jih lotimo na pravem koncu.

Prvi pogoj (naj nam bo oproščeno, da ostajamo pri tem) je ta, da ne poskušamo zapolniti beline s tem, da predlagamo pojem nekega »subjekta«, ki bi izvrševal funkcijo spoznavnega aparata, narave katerega ne poznamo ustrezno. To ne pomeni, da »subjekt ne eksistira«, temveč preprosto to, da je treba imeti vsak diskurz o »subjektu, ki spoznava«, za sumljiv, kolikor pojem takšnega subjekta ni označen kot objekt spoznavanja, v sistemu produktov, ki ga konstituira spoznavni aparat sam.

Ostaja dejstvo, da je eno zapolniti belino in nekaj drugega poskušati jo omejiti. In dejansko vemo malo o spoznavnem aparatu. Veliko pa vemo o njegovem okolju, o produktih njegovega lastnega delovanja. Precizirajmo to točko na preprostem zgledu. Lingvisti so danes sposobni opisati način, po katerem deluje sistem kakega jezika. Lahko opišejo pravila formiranja, ki v njem omogočajo tvorjenje gramaticalno dopustnih sekvenc. Nasprotno pa vemo veliko manj o načinu, kako govoreči subjekt realizira svoje jezikovne možnosti, in o celotnem sistemu povezav, ki jih možgani aktivirajo med dejavnostjo, ki v jezikovnem sistemu izbira pravilne sekvence in jih aktualizira v živem govoru. Kljub tej nevednosti smo vendarle prepričani, da je »govoreči subjekt« situiran v sistemu jezika in da je v njem povezan s skupino prisil, ki jih določa jezikovna struktura. Z veliko previdnostjo smemo celo formulirati neki diskurz o samem subjektu, katerega jedro bi bilo to, da bi vzel na svoj račun tiste vrste dejanj, v katere ga te zveze silijo. Nasprotno pa bi prišlo do ideološkega drsenja, brž ko bi se o subjektu reklo, da je zmožen izpolnjevanja dejanj, ki se jih od njega pričakuje, zaradi strukture sistema, v katerem se subjekt situira. Šlo bi za produkcijo ideološkega diskurza od tistega trenutka naprej, ko bi zgradili model sistema teh dejanj, model, ki bi bil konec koncev zgolj interiorizirana podvojitve samega jezikovnega sistema, kateremu bi pridali posebne »operatorje«, o katerih bi presodili, da so značilni za modus operativnosti domnevnega subjekta. Drugače rečeno, izraz »govoreči subjekt je tisti, ki je zmožen govoriti« je brez vsebine, če pri definiranju te zmožnosti razpolagamo samo z indikacijami, ki nastopajo v strukturalnem repertoarju jezika. Tem čerem se bomo izognili, če se bomo omejili na determiniranje sistemov prisil, katerim je subjekt podvržen zaradi struktur, ki so vanj naložene.

V znanosti je položaj bolj zapleten, vendar načeloma ni drugačen. Lotiti se jih na »pravem koncu« pomeni vzeti jih kot produkte, ki obstajajo v svojih sistemih. Kateri pristopi so tedaj za epistemologijo primerni? Za konec nam preostane, da jih na kratko nakažemo.

5. Znanost se od zunaj najprej pokaže kot korpus razpoložljivih izjav. Ta korpus izjav je treba vzeti kot objekt. To pa za epistemologa pomeni dvoje: 1. da mora sam izpeljati njegove lastnosti; 2. da mora raziskati obdajajoče

polje, v katerem ta korpus obstaja kot objekt in je kot objekt označen in vzpostavljen.

Prvi pogoj zahteva od njega, da se umesti v tkivo same znanosti; in da si prizadeva usvojiti njeno prakso. Drugi pogoj zahteva, da nekatere vrste izjav povezuje z drugim tipom izjav ali s strukturami drugačnih vrst (praktičnih, tehničnih ali bolj na splošno socialnih), na katere prve napotujejo in v funkciji katerih so uresničljive. Ves problem je tukaj v korpusu odkriti izjave, ki zahtevajo takšna napotila...

Pomembno je torej, da se na tem korpusu opravi delo, ki pomeni prvi korak epistemologije. Ko smo usvojili prakso te znanosti, ko smo preučili izvirna poročila, v katerih je le-ta nastala, in preiskali strukturo sintetičnih zgradb, v katerih so formulirani njeni principi in njeni rezultati, kaj hitro opazimo, da se izjave, ki sestavljajo njeno vsebino, porazdelijo v razrede, različne po pomenu in funkciji. Tu ne gre za porazdelitev po *materiji*. Ta se pokaže neposredno v samem korpusu in ima tudi drugače majhen pomen. Prej gre za tekstualno urejenost, ki teče pod neposredno danim tekstom, ki prerazdeljuje izjave po nekem redu, ki ni red očitnih razlogov in pri katerem je važno, da se razkrije njegovo mrežo, ki je včasih prepletena, vedno pa skrita. Tako vsi matematiki vedo, da eksistira »trivialni« teoremi, »interesantni« teoremi, »površinski« teoremi, »globoki« teoremi. Na primer $1 + 0 = 1$ je teorem, ki ga je nemara težko resno dokazati (ker je treba za to zgraditi primeren formalen sistem), a je njegov domet v sistemu aritmetike šibek. Vendar pa ni tako v analizi, na primer s tako imenovanim Heine-Borelovim teoremom, katerega izjava instituirira nov pojem (pojem kompaktnega prostora) in s tem omeji polje, v katerem se lahko zapre celoten operativni sistem: gre za »globok teorem«, se pravi za izjavo, ki uravnava razpotegnjeno verigo pojmovnih konstrukcij. Toda ta funkcija izjave (njena teorijska produktivnost) ni neposredno vpisana v diskurzivno verigo. Da bi to opazili, je važno, da področje, na katerem je izrek nastal (in na katerem je bil dokazan), primerjamo z drugimi, na katerih opravljajo svojo funkcijo pojmi, katerih konstrukcijo omogoča. Od teh področij k prvim se potem kažejo povezave (kontekst), ki nikakor niso bile vidne v prvi urejenosti diskurza. Prav sistem teh kontekstov, ki se organizira v mrežo sredi neposredno organskega diskurza, je tisti, ki smo ga v nekem drugem jeziku in z drugim namenom (destrukcijo transcendentnega polja) pred nekaj leti poimenovali »teorija II«, ko smo ime »teorija I« pridržali za modus organizacije eksplicitnega diskurza (v tem primeru »aksiomatizirana zgradba«).²

Na vsak način in kljub težavnosti takšnega dela pa je ta mreža tisto, kar je treba najprej osvoboditi, kajti ravno ona je pravi objekt epistemologije. Se pravi, da mora epistemologija, če se namerava definirati kot znanost, kot prvo nalogo prikazati organiziranost in oblikovanost te mreže.

Seveda pa pojmovne mreže, ki funkcionirajo v eksplicitnem diskurzu in ga organizirajo v sistem kontekstov, niso neko »nasebstvo«. Tudi same obstajajo v drugih sistemih. Bolj natančno bomo rekli, da so sistemi kontekstov vezani na družine sistemov (nekateri niso nujno tvorjeni iz izjav), njihove možnosti kroženja, zahteve po zapiranju, dovoljenje za premestitve in prisile izvrševanja pa konstituirajo tisto, kar je M. Foucault imenoval »konfiguracija vedenja«. Indic teh zvez se pokaže na najbolj trivialen način, brž ko dojamemo, da so nekatere pojmovne konfiguracije, nekatere teoretske formacije, ki so bile zahtevane v določenem korpusu ali v njem možne, izključene iz kakega drugega,

² *Les idéalités mathématiques*, Paris 1968.

četudi je razmeroma homogen s prvim. Ta izključitev ni logičnega tipa. Če se vrnemo k našemu zgledu, $1 + 0 = 1$ je nemožno v polju grške *mathesis*. Prav tako je v njej nemožen Heine-Borelov teorem. To ne pomeni, da naj bi bil ta teorem v protislovju z načeli evklidske zgradbe. Ravno nasprotno, kajti teorem izreka bistveno lastnost vsakega zaprtega, omejenega intervala omejene premice (se pravi lastnost vsakega segmenta premice). To preprosto pomeni, da pojma »kompaktno« ni določalo nič v polju grške *mathesis*, nič v načinu konstitucije njenih kontekstov in v verigi njenih možnosti izvajanja. Ta odsotnost (ki jo zgodovinar empirično ugotavlja na najbolj banalen način) je v polju grške *mathesis* izraz tiste oblike organizacije in sistematičnosti, ki jo je privzela zaradi prisil, ki so ji jih nalagale njene zveze z družinami sistemov, ki so omejevali širjenje njene lastne racionalnosti. To pomeni, da ima »odsotnost« zgolj rekurentno realnost.

Navezati način funkcioniranja pojmov — ki so povezani v sistem mrež kontekstov, ki jih je izpostavila analiza nekega *korpusa* — na »konfiguracijo vedenja« bi moral biti drug in odločilen korak epistemologije šibkega materialističnega izbora. Izrecno pravimo »bi moral«, kajti naš predlog privzema tu obliko želje. Če od Gastona Bachelarda naprej dejansko štejemo za dognano, da zgodovina znanosti (in tu uporabljamo besedo »zgodovina znanosti« brez kakršnekoli zahrbtnosti, zgolj za to, da bi preprosto povedali, da je bil Arhimedes pred Riemannom) ne sestoji v kontinuiranem razvoju, če štejemo za dognano, da npr. Riemannov integral ni »v kali« že v arhimedovskih kvadraturah, če vzamemo zares pojave preloma in zahtevo, da lahko vsako teoretsko povezovanje nastane samo v svojem lastnem sistemu, tedaj ne moremo uiti naslednjemu vprašanju: kako razumeti pojav zamenjave struktur? Grška *mathesis* je delovala. A ne deluje več. Kaj pomeni »ne več«? Deluje neka druga. Kaj pomeni »druga«? Kako je nastala ta »druga«?

Zamenjati metaforični sistem je lahko koristno s kritičnega vidika, če so uporabljane metafore (mehanične: »vzvodna tehničnica«, geološke: »dvigovanje celin« ali »narivanje plošč«) le količkaj združljive s formuliranimi teoretičnimi zahtevami. Toda sistem metafor ne more nadomestiti teorije.

Na tej točki so velike vrzeli. Prve se nanašajo na preučevanje oblik *stabilnosti* epistemskih sistemov. Tu gre za pogoje relativne zaprtosti območja notranjih transformacij, ki se dogajajo v polju povezanih kontekstov, ki delujejo sredi *korpusa*. Območja, pri katerem nismo jasno pokazali zakonov transformacije niti principov zaprtosti, strogo rečeno, ne moremo označiti za sistem. Da pa bi jih izpostavili *in concreto*, je treba poseči precej za enostavne disociacije razredov izjav, za preprosto vzpostavljanje korespondence med heterogenimi verigami (ki so le poredko izomorfne, razen če zlorabimo jezik). Važno je osvetliti modalitete reprodukcije izjavnih množic, pravila izključitve, manifestacije nezdržljivosti. Poizvedbe, ki zahtevajo uporabo materiala za formalizacijo, ta pa najpogosteje ni neposredno razpoložljiv.³ Skratka, važno je obdelovati verige zvez, kjer se zarisuje »konfiguracija vedenja«, tako kot smo obdelovali sam *korpus* izjav. Preostane torej definiranje »mejnih pogojev«, tj. celote izvorov aplikacij, konfiguracija katerih vodi način relacije podsistemov, ki so povezani v svoji družini.

³ V pomanjkanju takšnega gradiva je bolje kot odpovedati se strukturalni formi uporabiti sredstva, ki so pri roki. Prim. metodo »vstavljanja« pojmov, ki sta jo uporabila Bourdieu in Passeron, da bi linearno razgrnila način delovanja sistema, katerega namen je reprodukcija verig institucij in kulturnih vsebin (*La Reproduction*), Paris 1970.

Najhujši problem nastane tisti trenutek, ko se znajdemo pred nalogo, kako opredeliti modalnosti »zamenjave«. Če se odgovemo starim psevdodialektičnim metaforam, ki živo slikajo »embrionalno življenje« novih struktur v nedrjih starih, katerih ovojnico so predrle kot lupino kakega jajca, da bi živele častno eksistenco avtonomne strukture, če se odgovemo temu, da bi v ta organicistični mit vnašali dialektiko, tedaj postane nujno, da poskusimo definirati, kateri operatorji transformacije so tisti, ki razbijajo sisteme, in kako delujejo v teh sistemih in zunaj njih (na mejah). Treba je torej znova temeljito preiskati jedro zakonov stabilnosti, preskusiti njihove kriterije delovanja, izmeriti stopnjo združljivosti podsistemov, ki jih reproducira njihova igra, zahteve po odprtosti, po sprostitvi plavajočih verig, ki jih inducirajo področja nezdržljivosti, in preiskati tudi tvorbo — med tako sproščenimi verigami — modalnosti specifičnih relacij. Obsežno delo glede na širino empiričnih poizvedb, ki se jih loteva (prim. npr. raznovrstnost gradiva, ki ga uporablja Foucault v *Les mots et les choses*). Toda sočasno teoretično delo, ki zahteva izdelavo posameznih pojmov (zakoni stabilnosti, družine sistemov, povezovanje v družine, operatorji premestitev, sistemi izvorov aplikacij, področja nezdržljivosti, proste verige itd.), pojmov, za katere se ni mogoče nadejati, da jih bomo natančno definirali, če si ne bomo prizadevali proizvesti obče in formalne teorije sistemov v nastajanju.

Prepričani smo, da so — bolj kot organicistični miti — metode, ki izvirajo iz matematike (v prvi vrsti metoda algebrajske topologije in teorije kategorij) take narave, da omogočajo precizirati formo območja, v kateri se manifestira »dialektika«, ki je konstitutivna za zgodovinsko zamenjavo struktur.⁴

Takšen se nam zdi minimalen program šibke materialistične epistemologije. Smo, to slutimo, precej daleč od tega, da bi si bili edini. So pa poti, po katerih naj bi se lotili problemov, in slepe ulice, ki se jim je treba izogniti, že vsaj tri-deset let ostro začrtane. Naš cilj je bil preprosto to, da bi jih nekaj prepoznali.

Začasno se ponuja nekaj sklepov.

a. Eni so negativni in uzakonjajo disociacijo epistemologije od filozofije zavesti in filozofij subjekta. To je tista točka, ki jo je osvetlil Jean Cavallès, ko je kritiziral fenomenološko podjetje, katerega cilj je bil jasno pokazati izvorna tla evidenc, ki so konstitutivne za logiko resnice. Logika kot normirajoči sistem, ki deluje na formalni ravni, ne more biti konstituirana v nobenem polju evidence in tudi ne v nobenem »aktu«, ki podeljuje smisel. J. Cavallès je sklenil z enigmatično formulo: samo neka »filozofija koncepta« lahko služi za temelj teoriji znanosti. Toda če s »teorijo znanosti« razumemo skupek propozicij takšne narave, da zapirajo polje vedenja, da definirajo njegovo obliko, da reproducirajo njegove temeljne artikulacije, da izolirajo njegove organske koncepte, potem je treba reči, da nam na strani koncepta nič ne more ponuditi ne principov zapore ne oblike totalizirajočega diskurza. In v tem smislu nobena filozofija ne more nič bolj proizvesti »teorije znanosti«.

b. Vendar pa kljub teoretičnim vrzelim, na katere je bilo opozorjeno zgoraj, prejšnja opažanja omogočajo definirati nekaj uresničljivih epistemoloških nalog.

Prva je, da se v korpusu, ki ga eksplicitno sestavljajo izjave kake znanosti, jasno pokažejo kontekstualne relacije, po katerih se prerazdeljujejo objekti,

⁴ Prim. članek z naslovom »Topologija formiranj nezavednega« v 2. številki revije *Scilicet*, ki jo ureja Jacques Lacan. Videli bomo, kako raba matematike na območju, ki je različno od tega, o katerem razpravljamo, vzpostavlja nekaj drugega kot pa udobno sredstvo izražanja. (Verjetni avtor tega članka je Daniel Sibony.)

ki so povezani v izjavah. To je naloga interne analize, ki je ni mogoče obiti. Instituirati v diskurz, ki je dan kot produkt, drugi diskurz in sprožiti njegovo delovanje je prvi korak epistemologije. Nadalje zahteva, da se podre njegovo prvotno urejenost eksplicitnih verig, pri čemer je treba ostati zvest objektom, povezanim v verigo, in zahtevam, katerih indikacijo nosijo.⁵

Druga je genetska naloga: ko sta enkrat odkrita sistem operacij in polje objektov, ki dejansko delujejo v očitnem diskurzu, se postavi vprašanje, kako so le-ti sami postali razpoložljivi in uresničljivi, kateri že poprej konstituirani instrumenti omogočajo ravnanje z njimi. To raziskovanje pripelje do drugačnega preobrata: do vzpostavitve relacije med heterogenimi korpusi izjav. Epistemologijo privede na prag teorije sistemov, za katero pa nam manjkajo, na to smo že opozorili, primerna formalna orodja.

c. Končno preostane vedno možna kritična naloga. Korpus znanstvenih izjav ni dezinkarniran in daje prostor izjavam drugačne vrste, katerih naloga ni uravnnavati produkcije objektov, ki se uporabljajo v polju same znanosti. Izjavam »ideološkega zapiranja«, ki realizirajo integracijo epistemične vsebine v širše polje ideologije. Če je bila interna analiza količkaj dobro izpeljana, če le razpolagamo z instrumenti, ki omogočajo definirati način delovanja ideoloških sistemov, potem je naloga epistemologije, da odkrije te izjave zapiranja z njihovo lastno funkcijo, da znova odkrije njihovo genezo, da izmeri stopnjo referakcije, ki jo nalagajo objektom same znanosti, da skratka opiše in reducira vrsto paralelnega diskurza, ki ga inducira njihovo delovanje. V tem trenutku epistemologija vsaj deloma uresničuje nalogo, ki naj bi rezultirala iz materialističnega izbora.

Ta materializem je po svojem projektu skromen. Vendar pa smo videli: njegove metode obljublajo, da bodo kompleksne. Lahko bi nam zagotovil elementarne in ambiciozne materializme, nas naučil odstranjevati zapore, ki sankcionirajo, in dogme, ki hromijo!

Prevedel V. Likar

Naslov izvirnika: »Matérialisme et épistémologie«, v: Jean Toussaint Desanti, *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Ed. du Seuil, Paris 1975, str. 133—153.

⁵ To, in nič več, je tisto, kar smo poskusili v *Les idéalités mathématiques* ob nekem dokaj revnem gradivu, da jasno izkazane povezave ne bi bile preveč zapletene.

JE FIZIKA DRUŽBENA ZNANOST?

Rad bi obranil tole tezo: razloček med (tako imenovanimi) družbenimi znanostmi in (tako imenovanimi) eksaktnimi znanostmi ne izhaja iz nobenega epistemološkega kriterija. Ta razloček, ki se hoče pogosto izdajati za nasprotje, je ideološki, kar pa ne pomeni, da je brez razlogov ali brez posledic. V resnici pa to tako pogosto in tako glasno zatrjevano oz. zahtevano razločevanje ni nič drugega kot zanikanje globoke fantazme, ki animira družbene vede: da bi bile »prave« znanosti, se pravi, da bi postale podobne eksaktnim znanostim. Empirično ugotovljena nemožnost takšne konvergence je potem preteoretizirana v temeljno divergenco, manjvrednostni kompleks je spremenjen v zahtevo po drugačnosti. Toda na drugi strani ni interes za vzdrževanje dihotomije nič manjši: kaj je boljše jamstvo znanstvenosti eksaktnih znanosti kot priznanje nemoči družbenih znanosti, da bi zadostile istim epistemološkim kriterijem? Ne more biti znanstvenega, če ne eksistira skoraj-znanstveno, še-ne-znanstveno. Večvrednostni kompleks eksaktnih znanosti zahteva uveljavitev družbenih znanosti, ki so slabše od drugih in zadnje v družini, pa čeprav se jim da nekaj matematične miloščine in pusti vnaprej uporabiti večji del pričakovane pomoči.

V glavnem je prav fizika doslej služila za referenco družbenim znanostim. Videti je bilo, da njen dvojni prestiž eksperimentalne znanosti (znanosti »o naravi«) in formalizirane znanosti (»eksaktne« znanosti) dela iz nje model par excellence. Toda to je, v najboljšem primeru, samo definicija fizike v njeni specifičnosti in ne splošna lastnost absolutne znanstvenosti. Dejansko v drobni igri podobnosti in razlik med fiziko in družbenimi znanostmi prve po pomenu močno prekašajo druge: fizika je predvsem družbena znanost. Ta teza ima v resnici svoj smisel v svoji dvojni negaciji. Preprosta trditev bi *a priori* zahtevala definicijo družbenih znanosti, ki pa se jo običajno postavlja samo prek diferenciacije z eksaktnimi znanostmi — še posebej fiziko. Ker pa postavljam pod vprašaj ravno to razločevanje, bi rad dejansko pokazal, da ni mogoče resno obraniti antiteze, po kateri fizika ni družbena znanost. Tu ne gre za to, da bi predlagali nove kriterije znanstvenosti, temveč edino za to, da bi preklicali stare: naloga, ki je namenoma in edino kritična, naperjena zoper arhaični privilegij »eksaktnih« znanosti, da so edine prave znanosti, zoper modernistično zahtevo »družbenih« znanosti, da so tudi take, toda drugačne. Gre za to, da s tem, ko kažemo fiziko kot družbena znanost, izničimo protislovno prizadevanje

družbenih znanosti, da bi istočasno posnemale eksaktne znanosti in se od njih razločevale, kot tudi preprostejši poskus drugih, da bi se razločevale od prvih. V nasprotju z Andersenovo bajko je labod, ki sanja, da bi bil enak grdemu malemu račku, tudi sam racman, morda malo večji, vendar še vedno tako grd.

Preden obravnavamo samo fiziko, lahko že osvetlimo zmešnjavo dihoto- mije, ki jo tu preiskujemo, če opazimo, da se kaže skozi znatno terminološko nejasnost. Dejansko namreč nasprotje med »eksaktnimi« in »družbenimi« znanostmi, če se omejimo na arbitrarne termine, ki sem jih doslej uporabljal, ni eksplicitno; vsaka druga izbira bi bila tudi slaba, kot bomo videli. Navadno se govori tudi o znanostih »o naravi« na eni strani in »humanističnih« znanostih na drugi. Tu se ne bom zadrževal ob epistemoloških vprašanjih: je molekularna biologija »eksaktna«?, ob ideoloških vprašanjih: ali obstajajo »humanistične« znanosti, ki ne bi bile »eksaktne«?, ali (nekoliko preprostih) političnih vprašanjih: ali naj bi bila fizika nehumana znanost?, ki jih ta terminologija lahko — mora — vzbujati. Opozoril bom samo, da je ne strukturira nobena simetrija, ki bi se nanašala na eno ali celo več jasnih dihotomij. Če je mogoče znanostim »o naravi« postaviti nasproti bodisi »družbene« znanosti, bodisi »humanistične« znanosti z ozirom na to, ali tvori nasprotek Naravi Človek ali Družba, pa je videti, da ni »neeksaktnih znanosti«, ki bi jih naj postavili nasproti »eksaktnim«. Čudna situacija: vse znanosti niso eksaktne, ni pa neeksaktnih... Kako tedaj ne bi videli, da so ti epiteti, ki so daleč od tega, da bi bili deskriptivni in še manj analitični, čisto denominativni? Njihov pomen ne izhaja iz epistemološke klasifikacije, marveč iz ideološke uporabe. Danes, ko vsakdo ve, da sociologija, psihologija itd., bodisi da so ali niso znanosti, niso niti tako humane niti tako družbene, kot se zdi, ali bolje, da izhajajo iz dovolj natančnih pojmov Človeka in Družbe, ki pa sami nimajo nič znanstvenega, je po eni strani to truzem. Toda na drugi strani tudi še niso jasne: da fizika ni tako naravna niti tako eksaktna znanost, kot se zdi, po mojem zasluži nekaj eksplikacij, ki sledijo.

Da bi obstajala(e) znanost(i) o Naravi, mora najprej obstajati narava. Danes pa vemo, da ni nič manj naravnega, kot je ideja Narave. Ta pojem dejansko nastane iz istega gibanja, iz katerega se med renesanso in po njej razvije moderna znanost in zlasti fizika. Sicer pa vznikne sočasno s pojmom Človeka v nerazdružljiv par. S humanizmom, filozofijo človeka, se mora pojaviti znanost, ki je tedaj (in vse do 18. stoletja) imenovana prirodna filozofija /philosophie naturelle/. Za antiko in srednji vek, katerih védenje imenujemo znanost le, če nevarno zlorabimo jezik, ni bilo pertinentno nasprotje med Naravo in Človekom, temveč med Nebom in Zemljo. S tem ko je Galilej svoj daljnogled obrnil proti zvezdam, to je bilo je dovoljkrat rečeno, je inavguriral moderno dobo /la modernité/. Toda če se gornji in dolnji svet, sledeč Galileju in nato Newtonu, za katerega je Luna le jabolko z drevesa spoznanja, pokoravata istemu zakonu, mar ni tedaj res, da nova znanost uvaja vladavino nujnosti, in ali Cerkev ni imela vzroka za preplah? Grožnja ni bila tako huda. Iz istega gibanja, v katerem se je Narava konstituirala v objekt, se je prikazal subjekt: Človek, in stara dialektika nujnosti in svobode se je lahko mirno znova investirala v ta novi par. Da je fizika znanost o naravi, je torej prazna izjava. Natančneje, njen nasprotek je tautološki: znanost o naravi, tisto, kar se bo kasneje imenovalo fizika, je tedaj preprosto prirodna filozofija. Z drugimi besedami, ni narave, če ni znanosti, ki jo jemlje za predmetni cilj /objectif/. Še več, narava je (in ni nič drugega kot) predmetni cilj prirodne filozofije. Pred-

metni cilj v obeh pomenih. Najprej zato, kljub vsemu bi to rad razjasnil, ker je tautologija tu samo oznaka: onstran očitnega nominalizma eksistira »objektivna«, realna spoznavna praksa. Nato pa zato, ker pojem narave ni znanstveni koncept: narava sama ni objekt fizike, temveč horizont njenega epistemološkega dometa, torej njen (očito nikoli dosežen) predmetni cilj.

Če tako za fiziko rečemo, da je znanost »o naravi«, to še nikakor ni tisto, kar jo omogoči okarakterizirati, kajti narava ni nič drugega kot to, kar nam daje spoznati fizika. Fizika? toda tudi geologija, biologija itd., mar ne? Ali ne bi moglo množstvo znanosti o naravi in celo njihova množitev pridati kake odločilne veljave tej besedi? Prav nasprotno: daleč od tega, da bi bila Narava vnaprej razmejena kot področje realnega, kjer bi vznikanje druga drugi sledečih si znanstvenih praks le-te označevalo kot znanost-o-naravi, so njene meje samo tiste, ki fluktuirajo glede na naključne ideološke konflikte. Tako so bile lahko biološke znanosti sprejete kot take šele po ogorčenih bitkah za to, da je bilo lahko življenje (v svojem bistvu, ne v svojih manifestacijah) priznано kot »naravno«: tako imenovani problem izvora življenja, čeprav je zdaj predmet najbolj pravovernno znanstvenih raziskovanj, še vedno priča o teh spopadih, na primer v njegovih poljudnih prikazih. Obratno pa danes iste biološke znanosti kažejo agresivni imperializem in poskušajo anektirati številna znanstvena področja ... »družbenih« ali »humanističnih« znanosti. Zdi se, da se Narava širi na račun Družbe. Biološki redukcionizem, naturalizacija družbenih dejstev dajeta podporo celim disciplinam, kot je etologija in zdaj »sociobiologija«. Njihov ideološki pomen je bil dokazan in njihove znanstvene pretenzije razdrte že ob mnogih priložnostih. Tu jih omenjam le zato, da bi bolje izpostavil nepertinentnost slehernega sklicevanja na Naravo pri karakterizaciji kake znanosti, četudi je to fizika.

V vsakem primeru bodo rekli, da je fizika eksaktna znanost. Pripravljeni bodo celo priznati, da eksistira samo ena in da je to ravno tale ... Toda kaj to pomeni? Nikogar še nisem srečal, ki ne bi, če sem nanj pritisnil, naj pojasni ta kriterij »eksaktnosti«, prej ali slej prek »strogosti« zadel ob kriterij »matematičnosti«. Kajti dejansko je fizika matematična. Zares ima to strogost, to natančnost. In ta karakteristika je običajno mišljena kot glavni kriterij znanstvenosti. Fizika kot eksperimentalna (»o naravi«) in matematizirana (»eksaktna«) znanost obenem naj bi tako ponujala idealen model dialektike med prakso in teorijo, ki bi mu morala slediti vsaka znanost, da bi zaslužila svoje ime. Preostalo bi torej še, da dojamemo razlog tega posebnega privilegija: zakaj je matematika v fiziki dokaz za to izjemno učinkovitost? Druge sem poskusil podrobno pokazati, da gre tu za slabo zastavljeno vprašanje.¹ Namesto da sprašujemo *zakaj*, bi bilo treba vprašati *kako*. Tedaj bi lahko videli, da vzdržuje matematika s fiziko pravi odnos konstitucije in podpira, od znotraj, njeno konceptualizacijo samo. Za razliko od tega je z drugimi znanostmi (»o naravi« = kemija, biologija itd.) v odnosu aplikacije: igra čisto instrumentalno vlogo, v zunanosti. Tedaj postane jasno, da vzdržuje fizika ta privilegirani odnos z matematiko čisto preprosto zato, ker je z njim definirana. Matematičnost ni neka posebna in morebiti začasna lastnost, ki bi jo naj eksplicirali, temveč njena lastna specifičnost, vsaj dokler ostajamo na epistemološki ravni: pozneje bomo videli, da je to zgolj en vidik problema znanstvenosti te ali one znanosti. Vsekakor tu ne more iti za to, da bi matematičnost povzdigovali v splošni kriterij

¹ Cf. J.-M. Lévy-Leblond, »Physique et Mathématique«, v: *Encyclopaedia Universalis*, in v: *Penser les Mathématiques*, Seuil, Paris 1982.

znanstvenosti: kemija, molekularna biologija, moderna geologija (tektonika plošč), nam tu dokazujejo, da obstajajo zrele, avtonomne in popolnoma konstituirane znanosti, ki v ničemer ne ustrezajo temu kriteriju. S kakšno pravico bi ga torej vsiljevali »družbenim« znanostim, ali obratno, zaradi katere nerazumne želje bi mu hotele zadostiti? Vsakdo tu opazi odgovore, ki se dotikajo iluzij o nujnosti, nevtralnosti in čistosti, ki jih matematika prenaša — oz. služi njihovem prenašanju. Toda to ni predmet našega zanimanja.

Če se ta eksaktnost fizike, interpretirana v restriktivnem pomenu matematičnosti, tu še vedno izkaže za tavitološko in trivialno, mar ne more z razširitvijo svojega pomena omogočiti, da se postavi pertinenten problem? Kaj ne bi mogli na primer prevzeti distinkcijo, ki sem jo našel v nekem znanstvenofantastičnem romanu (katerega naslov in avtorja sem žal pozabil . . .), in postaviti nasproti, tokrat v zadovoljujoči simetriji, »gotove« /certaines/ in »negotove« /incertaines/ znanosti? Njihova razmejitev se sicer ne bi nujno prekrivala z razmejitvijo na eksaktnosti ali znanosti-o-naravi in na humanistične ali družbene znanosti: na eni strani bi ekonomija čisto lahko bila gotova (ob predpostavki, da obstaja), na drugi pa dobro vemo, kaj je meteorologija. Na koncu bi fizika, če ima ta kriterij kak smisel, morala biti zagotovo gotova /certainement certaine/ znanost.

Kaj ni dejansko očitno, da nam fizika ponuja gotovo vedenje, se pravi definitivno in progresivno? Če bi rad podvrgel to gotovost kritiki, tega ne bi storil z vidika kakršnegakoli historično-epistemološkega relativizma. Zdi se mi, da Kuhnova vizija fizike, strukturirane na paradigmatične sloje, ki so si med seboj popolnoma heterogeni in ločeni z radikalnimi znanstvenimi revolucijami, ne podaja njene realne zgodovine. Ni res, da po Einsteinu prostor — čas nimata nič več skupnega s tistima, ki nam ju je zapustil Newton. Ravno nasprotno, prav preseženje neke teorije z drugo, splošnejšo, je tisto, kar omogoči natančneje določiti pogoje veljavnosti prve, in jo torej s tem, ko jo obmeji, bolj zavaruje v njenem lastnem območju. To, da znanstveno vedenje ne napreduje na kontinuiran in kumulativen način, ampak skozi prelome in predelave /refontes/, v ničemer ne daje pravice zanikati njegovo ekstenzijo, niti dvomiti o spoznavni vrednosti njegovih izjav. Še manj gre tu za spodkopavanje fizikalnih gotovosti v imenu Heisenberga in njegovih »relacij nedoločenosti«, kar so skušale napraviti zlonamerne in smešne razlage.² Sprejemam torej misel, da nam fizika daje resnično in ireverzibilno vedenje o realnem svetu. Ali imamo zato še pravico, da jo imenujemo »gotovo«, ne da bi tvegali zmešnjavo? Ne verjamem, kajti ta gotovost ni tako enostavna, ni tako edinstvena, niti tako pomembna.

Resnica in objektivnost fizikalnega vedenja nista dani na imanenten način. Sta samo tendenčni, pojavljata se samo skozi srđite konflikte in ju vedno ogroža regresija. Tu ne želim razpravljati toliko o epistemoloških ovirah, ob katere zadevata, kolikor o ideoloških ovirah. Prve, ki so interne lastnemu funkcioniranju stroke, je mogoče premostiti in tudi so na splošno premoščene v procesih preloma in predelave, ki smo jih že omenili. Druge pa so nasprotno povezane z načini artikulacije specifičnih praks in diskurza fizike z obćimi družbenimi praksami in diskurzji. Seveda ni vedno lahko razločevati teh dveh tipov ovir, in klasifikacija je tu bolj empirična kot teoretska: če se mi zdi uporabna za klasično fiziko (recimo v grobem tja do 1900), se mi zdi precej manj umestna za sodobno fiziko, kjer prav ideologija množično vdira v epistemološko polje, tako

² Cf. J.-M. Lévy-Leblond, »Les inégalités de Heisenberg«, *Bull. Soc. Fr. Phys.* 14, Suppl. Pédago. 1, 15 (1973).

da celo otežuje njegovo razmejitev. Mojo razlago bom torej raje ilustriral z dvema primeroma, kot pa podal abstraktno analizo.

Prvi je primer mavrice. Mavrica kaže sedem barv, nam povedo vsi fizikalni priročniki od slavnih Newtonovih poskusov naprej. Enciklopedije nam to ponavljajo in neštete publicistične, umetniške, simbolične podobe mavrice nas na koncu o tem prepričajo. Toda opazujte pravo mavrico: razločili boste tri, štiri, morda pet barv ali neskončno odtenkov. Res, barvni spekter je zvezen, prav fizika nas uči o tem, toda potem, ko je že rekla nasprotno. Ta popravek je brez moči, kajti zmotna družbena predstava ni strogemu vedenju vnanji učinek, kot bi to bil v ukrivljenem zrcalu deformiran odsev premočrtne resnice. Ta predstava vznikla iz istega osrčja kot vedenje in ga, preprežena s celotno družbeno simboliko, neprestano spremlja. Če je Newton videl sistem barv v spektru, je bilo to zato, ker je slišal sedem not na lestvici, ker je sedem dni v tednu itd. Je torej še kaj bolj očitno arbitrarnega, bolj kulturno subjektivnega od te »znanstvene« izjave?

Pri tem drobnem, vendar zgovornem zgledu gre za to, da dojamemo, kako lahko fizika pogojuje celotno družbeno vizijo sveta prav v svoji neznanstvenosti. Razumljivo je, da ima ta odklon svoj izvir tostran fizike v pravem pomenu. V tem smislu »to ni njena napaka«, ali tudi »tega ne dela nalašč«. Vendar je natančno tukaj tisto, kar bi radi pokazali: nemožnost pravega znanstvenega diskurza, da bi se osamosvojil, da bi se sam znebil številnih drobcev neznanstvenega oziroma mističnega diskurza, ki so ob njegovem rojstvu samemu nujni, in ki jih potem kar naprej neizprosno prenaša s seboj. Prikaz bi bil lahko bolj splošen, če že ne bolj jasen, če bi sistematično preučili besednjak fizike, ki je na široko sposojen iz vsakdanjega jezika in ki kot tak še naprej nosi neverjeten naboj implicitnih metafor in nezavednih asociacij v samem diskurzu fizikov. Njegovi učinki pa se še do skrajnosti pomnožijo, ko se ta specializirani diskurz znova preplete z družbenim diskurzom. Besednjak klasične mehanike: sila, delo, teža, masa (če govorimo samo o terminih, ki izvirajo iz ljudskega jezika, in ne o učenih besedah: energija, sunek sile, navor itd.), še po treh stoletjih kar naprej vleče za sabo pomenske zamenjave in zasuke, ki spravljajo v stalen obup pedagoge in popularizatorje znanosti.

Še en primer, tokrat velik: to je pojem fizikalnega zakona. Tu gre za razmeroma specifičen primer, kajti če so vse temeljne izjave fizike imenovane zakoni, pa druge »gotove« znanosti producirajo bolj pravila oziroma principe. Toda fizikalni zakon ni nikoli nič drugega kot metamorfoza božjega zakona. Ko se Nebo, od koder bog daje zakone, dotakne Zemlje v Naravi, tedaj postane le-ta hkrati izvir in predmet zakona, kajti tako je treba dvojno razumeti izraz »zakon narave« (znamenita dvoumnost genitiva!). Zakoni fizike so potemtakem le različni členi nekega Zakonika Narave. Veliko pozneje poskusijo »družbene« ali »humanistične« znanosti po zgledu fizike izrekat zakone, pri čemer je več kot jasno, da je osnovni namen dati novo moč navadnemu civilnemu zakonu s tem, da se ga prikazuje kot »naravnega«. S tem je krog sklenjen, kajti božji zakon ni bil nič drugega kot odtujeni izraz omenjenega civilnega zakona. Fizikalni zakon, ta trdnjava objektivnosti, resnice in gotovosti znanosti, je tako minirana v svojih temeljih: že njegovo poimenovanje samo razkriva neizogibno povezanost z družbenimi določnicami, katerim čisto neprimerno pravijo zunanje. To je res do te mere, da je v drugačnih okoliščinah lahko obstajala koncepcija znanstvenega vedenja, ki ni poznala pojma zakona: tako je z znatno množino racionalnih spoznanj, ki jih je proizvedla kitajska civilizacija. Kitajska kul-

tura, kot je pokazal Needham, ni poznala božjega zakonodajalca in tako svojega znanstvenega vedenja ni uredila po zakonih, temveč si je izdelala dosti manj diskurzivno in normativno koncepcijo racionalnosti.³ Ta primer nam lepo pokaže nemožnost poslednje sodbe, ki bi enkrat za vselej ločila zrnje («resnično» znanstvenih) konceptov od plev (zagotovo ideoloških) besed. Naj vzamemo še tako gosto sito, iveri, ki jih zaradi plev nismo mogli videti, ga bodo brž raztrgale. Bolje je, da se ne branimo črnega kruha, vendar dobro vedoč, za kaj gre.

Ali gotovost fizikalnega vedenja tedaj počiva vsaj na njegovi ireverzibilnosti, za katero sem rekel, da je ne postavljam pod vprašaj? Toda ta značilnost nikakor ne more služiti za razločevalni kriterij. Pri družbenih formacijah, pri človekovem obnašanju (ne pravim: pri Družbi, pri Človeku) smo že prekoračili nepovratne točke. Te prelome simbolizirata tukaj Marx in Freud, kot simbolizira Galilei tistega, ki je inavguriral fiziko. Če se sklicujem nanje, mi to ne pomeni, da izpolnjujem nekakšen spraven obred. Še manj gre za trditev, ki so jo izrekli, da sta navsezadnje onadva, in to sama, odprla resnični znanstvenosti nove kontinente, tako da je eden utemeljil pravo družbeno znanost, drugi pa pravo humanistično znanost. Ne verjamem v obstoj intrinzičnih norm znanstvenosti in debata o takih normah historičnega materializma in psihoanalize se mi zdi brezpredmetna. Bolje je družbene in humanistične znanosti vzeti za tisto, za kar se običajno predstavljajo: za bolj ali manj brezoblične in heterogene doktrine, katerih glavna skupna karakteristika je za ene, da zavračajo marksizem, in za druge, da zavračajo freudizem (nemara pa bi morali reči marksizem-leninizem in freudizem-lacanizem?), čeprav včasih menijo, da so ju integrirale ali presegle. Ravno po fascinaciji, ki jo povzročata ti dve pošasti, ki strašita po starih kontinentih vedenja, spoznamo ireverzibilnost, ki je nastopila z njunim prihodom. Ireverzibilnost nekega vedenja torej ne more dopustiti izbire med dvema kategorijama znanosti, niti ne in še zlasti karakterizirati znanosti nasploh. Zapora nekega polja vednosti, ki ga konstituirava v znanost, se mi namreč zdi danes čisto formalna operacija, manj pojmovna kot institucionalne narave, manj epistemološka kot politična. In to velja tudi za fiziko. Meja, ki jo razmejuje, ni ne trdna ne neprepustna. Nепrestano se v njej odpirajo ubežne poti, po katerih uhajajo cele skupine konceptov, celi kosi doktrine: ne gre za to, da zgublajo svojo veljavnost, saj sem jim vendar priznal ireverzibilnost, ampak gre za to, da prihajajo iz rabe, ko jim znenada zmanjka družbene pertinence, razen morda na ravni kakšne posebne tehnike. Nasprotno, na področju najbolj racionalne znanosti prihaja do vsakodnevnih infiltracij iracionalnih oz. mističnih prvin. Obmejevanje tega področja se je namreč dogajalo skozi razlašcanje in izključevanje. Kakšna je razlika med astronomijo in astrologijo, ki sta v osnovi enako nerazumljeni (ne pa enako nerazumljivi, toda ravno ta možnost ostaja brez posledic) za tiste, ki so iz znanosti izključeni? In narobe, kakšno zaupanje naj naklonimo vednosti, ki je vsiljena od zgoraj, pa čeprav je znanstvena, kadar zahteva opustitev in zavrnitev vednosti, porojenih spodaj, četudi so empirične? Sodobna znanost, ki je po svojih dejstvih ezoterična in elitistična, zagotavlja razvoj racionalnosti samo na družbeni podlagi, ki se nenehno oži. Zategadelj nujno daje hrano sočasni rasti iracionalnosti, ki jo obdaja. Nekega dne bomo torej morali priznati, da za to, da bi bila neka vednost resnična in pravilna, ni niti nujno niti zadostno, da bi bila znanstvena. Mej znanosti znotraj vedenja ne gre niti utrjevati niti premeščati, temveč jih je treba odpraviti.

³ J. Needham, *La Science chinoise et l'Occident*, Seuil, Paris, 1976.

Vsa dosedanja diskusija je bila omejena na delno videnje znanosti: analiziral sem zgolj njen diskurz. Toda to je le vrh ledene gore. Naravo današnje znanosti lahko dojamemo samo, če jo zapopademo bolj kot produkcijo kakor pa kot produkt. Od tod postane jasno, da je fizika res družbena znanost: znanost družbe /de la science/, ne zaradi vedenja, ki ji ga daje, marveč zaradi njenih znamenj, ki jih nosi. Lahko bi se reklo, da je to trivialnost: mar niso vse znanosti družbene v tem smislu? Gotovo, toda fizika morebiti bolj kot mnoge druge. Že samo glede na to, v kolikšni meri participira na svojih številnih področjih pri *Big Science*, je neprimerno bolj podvržena določitvam, ki jim pravimo zunanje: ekonomskim, političnim, vojaškim. Zlasti po Hirošimi njene usmeritve tesno nadzorujejo ti dejavniki, čeprav se to dogaja skozi subtilno igro ideoloških posredovanj, ki puščajo navnim fizikom vero v njihovo samostojnost. Centri za subnuklearno fiziko ali vesoljsko tehniko, ki so prave tovarne znanosti, pričajo o industrijskem načinu, na katerega se poslej vrši znanstvena produkcija (pri tem pa še naprej dopuščajo obstoj številnih bolj obrtniških produkcijskih enot — tudi tu imamo neenak razvoj). Delitev dela med teoretiki in eksperimentatorji, med strokami, med hierarhičnimi kategorijami je dosegla nesluteno širino, prav tako kot parcelizacija nalog in institucionalizacija delovanja tako imenovane znanstvene »skupnosti«. V tem smislu sodobna fizika ne bi mogla bolje pričati, da je razmerje človeka do narave predvsem družbeno razmerje. V temelju bi bilo treba preobrniti običajno gledanje: v bistvu je izjemna prednost v tem, da naj bi bilo spoznavanje funkcioniranja družbe (»znanosti« ali ne, je tu kaj malo važno) ireduktibilno zajeto v svojem predmetu, da v njem ne bi bilo mogoče izolirati (kolektivnega) subjekta, da vedenje tukaj ne bi moglo pretendirati na nevtralnost. Oba pomena genitiva v izrazu »znanosti družbe« /sciences de la société/ sta nerazdružljiva. Tu najdemo relativno presojsnost, neposrednost določil, ki omogočajo skoraj spontano kritično gibanje. Sicer pa je prav v Nanteru, na sociologiji, kritika znanosti leta 1968 skovala prva orožja za nove bitke. V fiziki pa nasprotno očitno razkorak med subjektom in objektom, med produkcijo in producirano vednostjo, med resnico rezultatov in (očitno) kontingenco njihovih aplikacij dopušča ohranjanje starih iluzij o nevtralnosti znanosti. Fizika se kaže s tega gledišča za dosti globlje ideologizirano od »družbenih« ali »humanističnih« znanosti. Zato je »gotovi« značaj fizike v nekem smislu površinski: realnost prav gotovo, toda za njo poskuša izgniti neka druga realnost, ki je mnogo bolj gosta in masivna. Predmetne resnice fizike prikrivajo njeno objektivno naravo. V bistvu je resnica kot vlak: ena resnica lahko ujame drugo. Prepričajte se torej, da je pot prosta, preden jo prečkate ...

Prevedel V. Likar

Naslov izvirnika: »Une science sociale: la physique« v J.-M. Lévy-Leblond, *L'esprit de sel*, Fayard, Paris 1981, str. 17—30.

ZGODOVINA SOCIALNE MISLI NA SLOVENSKEM

KONSTITUIRANJE TRETJEGA STANU NA PODLAGI REKRUTIRANJA IN SAMOZAVEDANJA DELAVCEV V OSREDNJIH SLOVENSКИH DEŽELAH V PRVI POLOVICI 19. STOLETJA

UVOD I

Žal nas še tako obširen naslov ne more vpeljati v razčlenjen in kontradiktoren proces, ki bi ga radi predstavili. Uvodoma bi radi opozorili na nekaj drugega, namreč na vedno navzočo in zapeljivo historiografsko metodo zamejevanja predmetov historične raziskave v neki časoven ali strukturen okvir. S tem bi radi opozorili na neko historiografsko nedotakljivost — in se ji hkrati ognili — ki si lasti pravico do interpretacije preteklosti in ki ni značilna le za nacionalno zgodovinopisje, temveč za zgodovinsko vedo nasploh. V zvezi s tem bi radi še posebej poudarili prepletenost dogodkov in procesov, ki določajo predmet naše raziskave.

V prvi vrsti bomo skušali prodreti pod površino običajnih splošnih opisov pojavnosti, katerega opisni termin tukaj pogojno povzemamo po Jožetu Šornu*; *začetki industrializacije* oziroma *modernizacija industrije* na Slovenskem. Pri tem se ne bomo podrobneje ukvarjali neposredno z ekonomsko zgodovino. Natančneje, menimo, da prav proučevanje »stranskih učinkov« — kot jih imenuje dr. Šorn — procesa industrializacije v slovenskem prostoru¹ določa njegovo pravo mesto in pomen. Še več, v »stranske učinke« bi morali v okviru tako zastavljene načrta obravnavati kot samostojne procese. S tem bi radi dosegli dvoje: prvič, predstavitev in natančnejšo umestitev zgolj nekaterih posameznih občin procesov socialnega, gospodarskega in političnega razvoja v prvi polovici 19. stoletja in drugič, predstavitev posebnih dogajanj, obarvanih z deželnimi značilnostmi, ki so determinirani z občimi, hkrati pa le-te prirejajo konkretnim razmeram in pogojem konkretnih okolij. Še predno se lahko lotimo tovrstnih predstavitev, moramo rešiti problem *terminologije* in *metodologije*.

Določitev terminologije ne sodi zgolj ali samo v komentar o ustreznosti ali neustreznosti določenih pojmov za predstavitev določenega procesa, dogodkov ali njihovega poteka, temveč zahteva določeno historično opredelitev vsebine, ki naj bi jo ti izrazi predstavljali.

Naš prvi in hkrati osnovni pojem, »izraz«, ki je pravzaprav skupek množice soodvisnih pojmov, je pojem *industrijska revolucija*. Lotimo se ga lahko s

¹ Jože Šorn, *Začetki industrije na Slovenskem*, Zbirka Documenta et Studia Historiae Recentioris, Obzorja, Maribor 1984.

stališča dveh kvalitativno različnih historiografskih principov oz. diskurzov; kronološkega in interpretacijskega narativnega diskurza.

Na ravni kronološkega podajanja nam ga izvrstno predstavi dr. Šorn v kratki in izčrpnih recenziji dela »Industrielle Revolution. Wirtschaftliche Aspekte.«² Gre za določujočo osnovo, ki je ni mogoče zaobiti, kolikor se ukvarjamo z omenjenim obdobjem nacionalne zgodovine. Šorn pravzaprav povzema sklepe večine avtorjev iz recenziranega zbornika razprav; ti avtorji namreč ugotavljajo, da je pojem »industrijska revolucija« nastal zunaj znanosti, ki naj bi ga prevzela šele pozneje.

Na kratko bi lahko proces te pojmovne adaptacije takole opredelili: v vsakdanji govor so ga vpeljali Francozi, prek navezave na socialno politične dogodke v francoski revoluciji, da bi z njim karakterizirali tako tehniške izume kot socialnoekonomske spremembe, ki so jih povzročale vse novosti na področju organizacije obratov po tehniški plati. Marx, Engels, John Stuart Mill in večina socialnih filozofov in političnih ekonomistov 19. stoletja so pojem prevzeli, »ga povezali z angleškimi razmerami in ga dvignili na raven znanstvenega termina. V zadnji četrtini 19. stoletja je postal standardna formula predvsem po zaslugi vpliva Arnolda Toynbeeja in je imel zdaj ožji zdaj širši obseg. Ožjega, kadar so govorili o inovacijah, nanašajočih se na organizacijo obratov po tehnični strani, širšega pa, kadar so sodobni opazovalci spoznali, da je sedaj življenje podvrženo močnejšim spremembam prav po zaslugi preloma v organizaciji obratov po tehniški strani.«³ S tem, ko so angleški vzorec prevzeli tudi v Severni Ameriki in Zahodni Evropi, je pojem izgubil svojo enkratno časovno in geografsko določenost, njegovo historično posploševanje pa je vključevalo že primerjalno komponento. Zdaj ni šlo več samo za politično revolucijo iz let na prehodu iz 18. v 19. stoletje, ki je bila usmerjena ekonomsko-socialno, ampak sploh za različne oblike zgodovinskega dogajanja. Že med uvajanjem termina »industrijska revolucija« v splošno zgodovino so socialni in gospodarski zgodovinarji podvomili o njegovi »čvrstosti« in ustreznosti. Uvideli so namreč nevarnost, kot nadaljuje Šorn, da ustreza zgolj »mehanicistični modelni predstavi«, ker ne upošteva specifičnega razvoja v različnih okoljih. Zato so vse bolj nadomeščali »industrijsko revolucijo« z manj dramatično »industrializacijo«, ki naj bi pomenila »permanentni evolucijski proces«. Tudi njih je namreč begalo vprašanje, ali se je res v tako kratkem času »dovršil« premik iz pretežno agrarne družbe v industrijsko, kot to implicira ali vsaj napeljuje revolucijsko pojmovanje. Vendar so, kot pove avtor recenzije, priložnostno ohranili termin »industrijska revolucija«, in sicer takrat, kadar so hoteli naznačiti vrhunec te revolucije. Tako je simbol industrijske revolucije postal (in ostal) parni stroj. Po njihovem mnenju, ki pa se je hkrati bolj ali manj uveljavilo v širšem krogu zgodovinskega raziskovanja tega prelomnega obdobja, je pri znanstvenem terminu »industrijska revolucija« sporno dvojje: definicija in njen obseg ter tako imenovana nosilna sposobnost termina (teorija in praksa). Avtorji opisane redakcije so se v skladu s takratno ravni (začetek 70. let) razprave odločili za srednjo pot. Industrijske revolucije niso obravnavali v ožjem tehnološko-ekonomskem smislu kot revolucijo v proizvodnem procesu ali kot premik težišča iz enega ekonomskega sektorja v drugega, temveč kot obči kompleks spreminjanja, kjer je tehnično gospodarski razvoj zasidran v družbenokulturnih spremembah.

² Jože Šorn, ZČ, leto 1973, letnik 33, str. 393–394.

³ Prav tam, str. 393.

Raziskovalec, ki ga tako kot nas, vznemirja omenjeno definiranje zgornjega pojma, lahko v podtekstu Šornovega dojetanja dela »Industrielle Revolution. Wirtschaftliche...«, bere pravzaprav njegovo lastno stališče. In — kar je še bolj pomembno — z njegovim pogledom na problem je moč z lahkoto razbrati takratni domet jugoslovanske historiografije na tem področju. Tudi Šorn sam na koncu zapisa pojasnjuje, da so jugoslovanski gospodarski zgodovinarji konec leta 1972 na svoji prvi okrogli mizi v Zagrebu, z delovnim naslovom »Industrijska revolucija v jugoslovanskih pokrajinah«, končali svoj sestanek približno tam, kjer so ga začeli. Tako je od debate ostalo samo eno (sicer temeljno) vprašanje: ali lahko kar tako »po dolgem in počez« govorimo o industrijski revoluciji, takoj, ko se v jugoslovanskih pokrajinah pojavijo prvi parni stroji. Na koncu pa se (Šorn) veseli dejstva, da se razprava o industrijski revoluciji nadaljuje in že v tem vidi napredek.

Vse to, predvsem pa Šornov izjemen prispevek k razpravi o »modernizaciji industrije«, je razlog, zakaj smo ta kronološki del predstavili iz njegove percepcije problematike. Zato v tem primeru izraz »kronološko« nizanje nima običajnega pozitivističnega prizvoka, saj je omenjeni avtor, ob tem, ko se je prebil skozi domala neobdelano področje nacionalne zgodovine, hkrati tudi prvi razmišljal o ustreznosti terminologije. In prav prvi del opravila, namreč predstavitev procesa industrializacije na Slovenskem, mu je preprečil širšo, tako historično kot pojmovno interpretacijo. Zato tudi menimo — čeprav se ne strinjamo s stališčem, da je svoj termin »modernizacija industrije« oz. »industrializacija« zgolj enoznačno prevajal in prirejal terminologiji evropskega zgodovinskega pisja — da je treba za osrednje slovenske dežele ta izraz dopolniti tako, da poudarimo povzemanje industrializacije, zadržani pa smo do izraza »modernizacija« oz. »mašinizacija« industrije.

Že iz faktografskega in kronističnega podajanja rabe tega pojma je razviden dvom o tem, da je do »revolucionarnih« sprememb v produkciji prišlo tako hitro in na isti način v različnih okoljih, toda ne glede na to je treba sam termin tudi vsebinsko določiti. To pa je princip, ki ga ni v ideološko zastavljenem nacionalnem zgodovinskega pisju, predvsem kadar je predmet obravnave novejšega zgodovinskega dogajanja, in sicer zato, ker za to ne zadošča običajna narativna oblika, ki nastopa hkrati tudi kot vsebina historičnega diskurza ...

S tem pa trčimo ob metodologijo zgodovinskega pisja oziroma ob problem zgodovinske pripovedi, ki zahteva samostojno obravnavo. Na tem mestu in na tem konkretnem primeru bi radi samo nakazali nezadostnost »klasične« kronološke predstavitve v primeri z interpretacijsko, ki uporablja tudi spoznanja drugih družboslovnih ved, se razširja in nenazadnje vključuje domišljijsko, *fikijsko* raven literature.

V ta namen se opiramo na nekatera izhodišča vsebinske predstavitve obravnavanega termina, ki jo je v uvodu v tretjo knjigo »The Fontana Economic History of Europe«, s klasičnim naslovom »The Industrial Revolution« zastavil Carlo M. Cipolla. (Cipolla je hkrati urednik na prvi pogled in mestoma tudi dejansko mehanicistične zbirke in zato tudi soodgovoren za takšno njeno strukturo, toda s svojim uvodnim prispevkom, — morda celo nenamenoma — prestopa njene okvire.)

Industrijsko revolucijo pojmuje kot dogodek v širši časovni perspektivi in hkrati kot dogodek, ki je brez primere v človeški zgodovini. In res, po začetkih procesa, ki med l. 1780 in 1880 zajema manj kot tri generacije, svet ni več ostal isti. Zgodovinarji so uporabljali in zlorabljali pojem »revolucija«, da bi z njim

poudarili radikalne spremembe, v resnici pa ni procesa, ki bi bil tako dramatično prelomen, z izjemo morda tistega v neolitiku, ki je (seveda v veliko daljšem časovnem obdobju) pripeljal človeško vrsto s stopnje divjih hord na raven bolj ali manj organiziranih ter soodvisnih agrarnih združb.

Kljub temu, da omenjeni avtor ne razmišlja veliko o ustreznosti terminologije, ga pred mehanicizmom »obvaruje« prav oblika *diskurza*, v katerem prikaže časovno dimenzijo, oblika, ki ne upošteva kronološkega zaporedja, temveč takoj po neolitiku govori o svetu neslutelih virov energije, ki ga je odstrla »industrijska revolucija«. Skratka, pahne nas v kreativno percepcijo časa!

Industrializacijo je sicer mogoče definirati kot proces, s pomočjo katerega je človek začel obvladovati različne vire energije, toda takšna definicija zanemari kulturne, socialne ter politične aspekte, in to prav pri takšni diskontinuiteti v razvoju človeške vrste, ki nastopi v enem samem stoletju.

»Agronomi« 15. in 16. stoletja so še vedno lahko s pridom uporabljali starorimske zapise o poljedelstvu. Ideje Hipokrata in Galena so bile podlaga za medicino še globoko v 18. stoletje, celo dve stoletji po Paracelzu. Nič čudnega ni, da se je Machiavelli, ko je iskal vojaški ustroj, skliceval na organizacijo rimskih legij, in da so graditelji spomenika Petru Velikemu v času Katarine II. transportirali ogromen temeljni kamen iz Finske na enak način kot graditelji piramid v Egiptu. Toda sredi 19. stoletja bi zgodovina lahko pozabila na kakega evropskega generala, ki bi zagovarjal starorimski vojaški princip, zdravnika, ki bi prakticiral zgolj na dosežkih Hipokrata, in agronoma, ki bi bral Columello; kontinuiteta je bila namreč dokončno prekinjena in preteklost ni bila več zgolj preteklost, bila je mrtva.

Pri vsem tem pa korenine obravnavanega procesa vendarle segajo daleč v pretekla stoletja. Hkrati s tem, ko se zavedamo opisane diskontinuitete, moramo upoštevati spremembe v socialnih in idejnih strukturah, do katerih je prišlo v urbanih komunah severne Italije, severne Francije... v obdobju med 11. in 13. stoletjem. Razumeti moramo osnovne kazalce rasti urbanih središč in njihovo nasprotovanje prevladi agrarno-fevdalne ureditve. V tem času je treba iskati začetke konca družbe, katere moč in bogastvo je temeljilo izključno na lastništvu zemlje v rokah skupine, katere ideali so bili lov, bojevanje in molitev. Na njihovo mesto so hotele priti skupnosti, ki so se ukvarjale s trgovino, manufakturo in obrtjo, ki sta jih vodila koristnost in v dobršni meri tudi razum. Vojaškega voditelja in meniha je zamenjal trgovec in profesionalec.

Prav tako obstaja določena kontinuiteta na inovativnem področju; denimo med projekti Leonarda da Vinci in Honnecourtovimi skicami. In že konec 17. stoletja je zanimanje za kvalitativne meritve in mehanske eksperimente presseglo vse stanovske meje. Vedno številnejši so bili učenjaki in posamezniki, vključeni v različne obrti, ki so se popolnoma predali eksperimentiranju z različnimi »mašinami«. Tudi ta proces je v nadaljnjih 150. letih prerasel meje kontinuitete. Predvsem raznovrstna uporaba premoga (ogrevanje, topljenje železa itd.) zlasti v Angliji, in sicer vse od 16. stoletja, je v marsičem olajšala raznovrstne tehnološke izboljšave. Wattov parni stroj, še bolj pa njegova uporaba v železniškem transportu pa je rabo premoga razširila na najrazličnejša področja produkcije.

Seveda Wattovo odkritje ni bilo naključje, temveč posledica cele vrste izboljšav, pravzaprav je človek »izumil metodo za izumljanje«. ⁴ Prav tako tudi

⁴ Carlo M. Cipolla, *The Fontana Economic History of Europe, The Industrial revolution*, William Collins Sons & Co., Glasgow 1973, str. 11.

premog sam ni spodbujal novih izumov. Proces industrializacije je sicer potekal hitreje na področjih, bogatih s premogom, in tam, kjer so ga izkoriščali že pred začetkom »mašinizacije«, saj je bila vsa struktura potrebna za tovrstno produkcijo veliko bolj razvejana (gozdarska dela, prevoz...), vendar ne glede na vse omenjeno, gre v prvi vrsti za *socialno-kulturni proces*. Torej ni naključje, da je začetek tega procesa povezan z deželami, ki so bile kar najbolj podobne Angliji. Vendar to še ne pomeni, da lahko govorimo o procesu oziroma prenosu »industrijske revolucije« kot o »nizu biserov na verižici«. ⁵ S historiografskega stališča je takšno sklepanje nenatančno, saj bi to pomenilo, da je potekal proces industrializacije v vseh deželah enako, ne glede na posebnosti časa in prostora. Nasprotno, prav te posebnosti morajo biti osrednji predmet raziskave in prav to je namen raziskovalne naloge, katere uvod je pričujoča razprava. Pri tem pa je seveda treba upoštevati proces spreminjanja celotne človeške skupnosti, ki je v tej točki podobna »zgodbi o čarovnikovem vajencu« in ki »bi lahko bila smešna, če ne bi bila tragična«. ⁶

K tovrstni analizi posameznih pojmov, ki so, kot smo že povedali, sestavni del termina »prenos industrializacije«, se bomo vedno znova vračali, ko bomo obravnavali njihovo posamično vpetost v vsebinski kontekst. To pa je že *metodološki princip*.

Metodologija historičnega raziskovanja je v zadnjem času predmet vse večjega zanimanja in razpravljanja, ne toliko v okviru nacionalnega zgodovinskega pisja kot znotraj zgodovinske vede sploh (predvsem v Združenih državah, Franciji, Italiji...). Povedali smo že, da se kaže naš metodološki princip v tem določenem primeru predvsem v izbiri predmetov raziskave iz širšega procesa (industrializacije). Tako bi za sedaj lahko govorili le o metodi predstavljanja in interpretacije posameznih procesov, okoliščin in dogodkov, ki lahko nastopajo samostojno, hkrati pa kot del neke sinteze, katere namen pa ni postavljanje samo določenih historičnih trditev. Pri svojem delu tako torej sledimo načinom in pojavom, ki so kot stranski učinki, izpuščeni iz historičnih prikazov velikih sprememb.

Preden se lotimo njihove predstavitve, pogledjmo vsaj nekatere aspekte obče zgodovinskih procesov, ki so spremljali ali pogojevali začetek in razvoj industrializacije v Evropi ter habsburški monarhiji, katere del so bile osrednje slovenske pokrajine. Pri tem bomo pozorni predvsem na okoliščine in aspekte, ki so bili v dosedanjih podobnih prispevkih izpuščeni ali manj poudarjeni.

UVOD II

Nastanek sodobne evropske tridelne družbe

Goethe Zelterju, 6. junij 1825

... ampak prav vse, moj najdražji, je sedaj ultra — tako v mišljenju kot v dejanjih — transcendirano in nezaustavljivo; nihče več ne pozna in ne razume lastne okolice, nihče več ne pozna predmeta svojega dela (...)

Mladi ljudje se vse prehitro vznemirijo, zato jih vrtinec časa preprosto posrka; bogastvo in hitrost sta predmet občudovanja in cilj, ki ga hoče

⁵ Prav tam, str. 13.

⁶ Prav tam, str. 21.

vsakdo doseči; železnica, hitrost poštne dostave, parniki in vse mogoče različice komunikacij so pritegnile izobraženi svet, ki se želi prevzgojiti, preseči samega sebe ter izginiti v povprečju.

Pravzaprav je to stoletje sposobnih glav, preprostih praktičnih ljudi, ki se z določenimi spretnostmi povzdigujejo nad svojo sredino.

Zato se poskušajva, kolikor se le da, držati kulture, iz katere izhajava...⁷

Če razumemo ta citat kot predstavitev evropskega meščanstva oziroma časovno in stvarno ozavedanje njegovega intelektualnega dela, potem se moramo vprašati, kateri del tridelne družbene strukture predstavlja in nadaljuje tradicijo tretjega reda — laboratores?

Pri odgovoru na to vprašanje nam kronologija tehničnih izumov ne pomaga veliko. Odgovor je treba iskati v naglem povečanju prebivalstva, migracijah, osvobajanju agrarnega prebivalstva... torej v demografskem, socialno-ekonomskem, psihološkem in političnem okviru.

Rast prebivalstva in migracije

V Angliji in Walesu, torej v deželah z največjo stopnjo akumulacije, je živel okoli leta 1750 približno 6 milijonov ljudi, sto let pozneje, leta 1850 pa že 18 milijonov, prebivalstvo nemškega cesarstva je štel leta 1816 25 milijonov, leta 1864 pa kar 40 milijonov. In osrednje slovenske dežele: od prvega vojaškega štetja leta 1771 do prvega modernega štetja leta 1857 je prebivalstvo naraslo s 700 000 na 1 000 000. Skratka, prebivalstvo Evrope (brez Rusije) je v času od 1750 do srede 19. stoletja naraslo za približno sto odstotkov (s 120 na 210 milijonov).

Če v ugodnih agrarnih razmerah na vzhodu in v podonavskem bazenu nagla rast prebivalstva še ni bila problem, je isti proces na zahodu sprožil pavperizacijo kmečkega dela in krizo obrti. Demografska eksplozija — predvsem zaradi tridesetletnega sorazmernega miru po Napoleonovih vojnah — pa ni toliko posledica naraščanja števila rojstev, kot upadanja stopnje umrljivosti. Pri tem je bila vloga prehrane razmeroma majhna, veliko večjo zaslugo za nastajajoče stanje ima razvoj medicine, ki je začela poudarjati higieno in prav ta je zviševala starostno mejo in zniževala umrljivost novorojencev.

Ukinjanje osebne odvisnosti, še bolj pa odvisnosti od zemlje je spodbujala poroke in tudi te so nenazadnje zviševale število rojstev... Pravzaprav gre za dva paralelna in soodvisna procesa — industrializacijo in rast prebivalstva, pri čemer je bila na prelomu stoletij, predvsem pa sredi 19. stoletja, stopnja rasti socialnega produkta večja od stopnje rasti prebivalstva. Skratka, skozi vse stoletje je rastlo število delovnih mest hitreje kot število tistih, ki so jih zapolnjevali. Predvsem revnejših slojev, ki so bili pravi »blagoslov kapitalu«,⁸ toda le v primeru, če so bili v zadostnem številu ob pravem času in na pravem kraju. Zato se procesu industrializacije in rasti prebivalstva pridruži še migracijski faktor. Toda fevdalna tradicija ni poznala večjih ekonomskih selitev, zemljiški gospodje so pač preseljevali osebno odvisne tlačane zgolj v lastnem interesu in

⁷ Peter Brückner, *Psychologie und Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1982, str. 155.

⁸ Peter Brückner po Max Horkheimer: *Autoritärer Staat*, str. 42; »Es konnte nicht genug Arme geben, ihre Zahl war ein Segen für das Kapital«.

v manjšem obsegu, zato poklicne svobode pravzaprav ni bilo, dokler ni prerasla v osebno svobodo.⁹ V nekaterih deželah Evrope (npr. v Franciji) je zemljiška in nato obrtna svoboda prehitela začetke industrializacije, drugod — tudi v osrednjih slovenskih deželah — so ti procesi koincidirali.

Vendar tudi v tem primeru segajo začetki ekonomske migracije že v prvo polovico 19. stoletja. Kmete, kajžarje in reveže z družinami je revščina »premaknila« bližje razvijajočim se središčem, toda to še niso klasični delavci in tudi pozneje ne moremo govoriti samo o proletariatu, temveč o *množičnem naseljevanju industrijskih centrov*.

A odločilni proces ekonomije, proizvodnje za širši trg z željo po čim večjem profitu — z željo, ki je pogojena z vedno večjim zatiranjem občutkov in razuma — se je vendarle začel. Pravzaprav segajo začetki v 18. stoletje, in sicer »so najbolje uspevale tiste manufakture, katerih delavci so pri svojem delu uporabljali predvsem roke in ne glave (...)«, manufakture, ki so nastopale kot »stroj (engine), katerih deli so bili ljudje.«¹⁰ Pozneje je isto stališče prevzel konkurenčni kapitalizem, predvsem v svoji anarhični prafazi svobodne konkurence. Podjetniki so v svoje »množične obrate« vpeljevali princip vojaško-birokratske organizacije, ki jim ga je posredno dala novoorganizirana država. Takšen princip je temeljil na neposredni avtoriteti mojstra, predelavca ali »inženirja«. Takšno prakso pa ponazarja tudi pesem francoskih delavcev:

»Jaz sem vojak, vojak industrije,
in tako kot vi (vojaki)
imam tudi jaz svojo zastavo.«¹¹

Vendar to ni bila rdeča zastava 1. maja, temveč poskus nacionalizacije delavčeve morale. Na tej stopnji se sicer kaže nezrelost podjetnikov, da bi svoje »industrijske« obrate razširili preko nacionalnih meja, toda že takrat se je oblikovala poznejša imperialistična želja po militarizaciji fabrike in urada v obliki domače kolonialne posesti.

Sodobnik, britanski avtor Andrew Ure, je (1835) označil »fabriko« kot »ogromen avtomat«,¹² kot ključni arhitekturni element družbe. Avtomat, sestavljen iz različnih mehanskih in organskih delov, ki jih enači neka samousmerjalna sila. Za Ureja je to »strategija, ki ne upošteva sposobnih posameznikov in pozablja na samozavedanje in upornost zaposlenih.«¹³ Toda kmalu se je tudi ta perspektiva spremenila. Z naglim tehnološkim razvojem so podjetniki z isto naglico spregledali novi položaj (najpogosteje je to ozavedanje spremljalo ozavedanje razvoja) in začeli predočati produkcijo kot naravni zakon, ki ga družbeno praksa ne more spremeniti.

Posledica je bil znan paradoks: večina delavcev, zaposlenih v fabrikah, je novi položaj res sprejemala kot razumljiv in naraven, še posebno v trenutku, ko njihov položaj ni bil več pretirano slab. Nasprotno, iracionalni so se jim zdeli kritični pomisleki. »Sčasoma, ko je stvarnost postala še bolj nepregledna, pa

⁹ »Der Gewerbetreibende, dessen Tätigkeit an den Ort gebunden ist, gleicht dem Vogel im Käfig; wie dieser die Flügel, so kann jener seine Arme und seinen Kopf nicht gebrauchen; ihm sind die Grenzen des Heimatorts die eisernen Stäbe, die er nicht durchbrechen kann«, P. Brückner *Psychologie und ...*, str. 155–6.

¹⁰ Peter Brückner *Psychologie und ...*, str. 157.

¹¹ Prav tam, str. 160.

¹² Prav tam, str. 160.

¹³ Prav tam, str. 160.

sveta okoli sebe niso razumeli več.«¹⁴ Posledica je bilo izrazito poslabšanje delavskih razmer (nekako v obdobju med l. 1820 in 1845/50); delavnik se je raztegnil na 16, 17 ur. Delo je zapolnilo celoten čas zaposlenih, ki so bili praviloma slabo plačani, zaposlovali pa so tudi ženske in otroke. Pravilo, ki ga je posredno, na podlagi sistema akcij vzpostavljala tudi soudeležba kapitala državnega aparata.¹⁵

S tem je produkcija temeljito spremenila tako materialno, še bolj pa psihološko podobo človeštva. Posameznik je v svojem ozko usmerjenem življenju imel vedno manj vpliva na političnoekonomski položaj in na prvi pogled je res videti, da so se sistemska pravila družbe vzpostavila neodvisno od njega.

»Čeprav so vedno konkretni posamezniki, ljudje tisti, ki vzpostavljajo pravila sistemov«¹⁶ ter pogoje za njihovo delovanje, se je v procesu sproti razvijajoče se delitve dela, skozi funkcionalno idiotizacijo opravil, zaposlenim izmuznil produkt lastnega dela; s strojem so začeli delati nekaj, kar jim je bilo dano od zunaj. Potiskani vse bolj v podrejeni položaj pa so vendarle bili hkrati tudi *conditio sine qua non* načina družbene soodvisnosti, ki je imela le malo opraviti z njihovim konkretnim življenjem.

To, za kar sociologi v interpretaciji družbenih procesov 19. stoletja uporabljajo termin »pomanjkanje abstrakcijskih zmožnosti« zaposlenih, je utelešeno stališče »brez mene« oz. »mimo mene«;¹⁷ torej, kar neposredno ne vpliva na moje življenje, me ne zanima, vznemirja, aktivira... Toda tako stališče »brez mene« fabriške delavce hkrati postavlja v položaj državljana »brez jaza«, torej »brez lastne volje«.¹⁸

Kaj se je pravzaprav spremenilo?

»Ne samo to, kar se *zgodí* v zgodovini, vključno z nezgodovinskimi elementi vsakdanjega življenja ter intimnostjo posameznika;«¹⁹ z začetki nove družbene formacije se je spremenila percepcija časa in dogajanja. Zgodovina je postala svetovna zgodovina. Z nastankom sodobne tridelne družbe, v kateri ekonomska sfera uravnava odnose v temeljni strukturi določenega, prav kmalu zelo kompleksnega, razlikujočega se, nadnacionalnega sistema, sploh lahko začnemo govoriti o družbi. Tudi izraz »sistem« dobi pravi pomen šele v procesu industrializacije.

In monarhija?

Politično je bila habsburška monarhija (Avstrijsko cesarstvo) še vedno ena izmed pomembnih sil in Evropi. Demografski podatki kažejo, da je okrog leta 1800 združevala skoraj sedmino populacije starega kontinenta.

Glede na to je bil delež monarhije v svetovni trgovini, predvsem v trgovini z industrijskimi produkti, sorazmerno majhen, kar nenazadnje pojasnjuje samo produkcijsko stopnjo.

¹⁴ Prav tam, str. 161.

¹⁵ Prav tam, str. 164.

¹⁶ Prav tam, str. 163.

¹⁷ Prav tam, str. 163, »ohne mich« des Burgers.

¹⁸ »Bürger ohne ich« (P. Bruckner: *Psychologie*..., str. 163), sledi: »Selbstausslieferung' an die wechselnden Umstände des sozialen Lebens, als 'Selbstausslöschung' als 'Flucht in die Unauffälligkeit (Totstellreflex)«, isto, str. 158.

¹⁹ Prav tam, str. 156, 157.

(Še leta 1910 se je 53 % ekonomsko aktivnega prebivalstva avstrijske polovice monarhije ukvarjalo s kmetijstvom, v madžarski pa kar dve tretjini.)

Podjetniki in nekateri razsvetljenci²⁰ so se dobro zavedali sorazmerne zaostalosti in počasne rasti industrializacije. Frustrirajoči občutek, izrazit predvsem v drugi polovici 19. stoletja, je bil tako močen (morda celo pretiran) predvsem zaradi pogostih primerjav s podobnim stanjem v nemških pokrajinah. (*Nacionalni dohodek avstrijskega dela, se pravi, razvitejše polovice, je bil vse do prve svetovne vojne zgolj 60% nemškega in manj kot 75% francoskega*).²¹ Zato je primerjava med dosežki industrializacije v Angliji in Franciji ter dokaj zložno *mašinizacijo* industrije in prometa v Avstriji pri takšnem stanju komaj mogoča.²²

Vzroki za to segajo globoko v 18. stoletje, med njimi pa je najpomembnejše dejstvo, da je bil ekonomski razvoj monarhije — bolj kot v drugih delih Evrope — povezan s političnimi dogodki pri tem, da je bilo cesarstvo s svojo »nacionalno«²³ strukturo že tako anahronizem evropske zgodovine 19. stoletja.

Političnoekonomska soodvisnost je bila pravzaprav tradicionalna. Politiko spodbujanja industrijskega razvoja, ki jo je začel Karel VI., je okrepila Marija Terezija še posebej po izgubi Šlezije. Principe in usmeritve je mogoče primerjati predvsem z nemškim *kameralizmom* in nekoliko manj s francoskim *kolbertizmom*. Aristokratom in srednjemu razredu je vladna uprava pomagala s posojili, olajšavami pri dajatvah in podobno (celo z oproščanjem vojaške službe in svobodo vere). Predvsem češki, nizozemski in švicarski plemiči so izrabljali nove priložnosti, država pa je v primeru neuspeha prevzemala propadla podjetja. Toda ta praksa je pojenjala v času merkantilizma. Z naraščajočo ponudbo industrijskih poslov, ki so zahtevali večjo izkušnost in tehnično izobrazbo, je vlada poskušala pridobiti delavce in mojstre z zahoda (predvsem iz Anglije, delno pa tudi iz Italije in Šlezije). Ponujala jim ni samo večjih plačil, temveč tudi svobodno naselitev, oprostitev vojaške službe in podobne ugodnosti.²³ Omejnjeni privilegiji na začetku niso bili usklajeni in so le počasi pokrili vse vrste proizvodnje ter organizacijo obratov, kjer je ta proizvodnja potekala. Na začetku 19. stoletja je samo legalen status odločal ali bo neki obrat fabrika ali zgolj trgovski obrat. Pravzaprav je bila to splošna kontinentalna praksa; od tod tudi zmeda statistik in odredb v zvezi z razločevanjem manufaktur, zgodnjih tovarn (mehaniziranih obratov) ter založniških obratov.

Preprosto ni bilo torej obtožiti politične in socialne razmere za očitno slabo ekonomsko stanje. Politični zgodovinarji bi nas lahko prepričevali, da je treba vzrok za napačne odločitve in neurejenost pripisati nizki stopnji ekonomskega razvoja. Ne glede na to so bili glavni gospodarski sektorji cesarstva v primer-

²⁰ »Avstrijska oblika liberalizma — če smemo opisanemu pojavu tako reči — se ni uveljavljala na kdo ve kako radikalen način. Najprej je šlo za vprašanja organizacijskega značaja, torej za načeln debirokratizacije, potem za obliko nekakšne samopomoči, nato za zahtevo po ureditvi modernega carinskega sistema, skratka: bolj, ko se je zakoreninjal industrijski kapitalizem, bolj se je uveljavljala zahteva po tem, naj industriji sami krojijo industrijsko politiko — *laissez faire*. Ker pa je bil stan industrijev še primerno šibek in maloštevilen, je bila tudi zahteva po politiki *laissez faire* temu primerno blede.« (Jože Šorn: *Začetki industrije ...*, str. 187.)

²¹ Carlo M. Cipola *The Fontana Economic History of Europe*, Vol. 4/1, The Emergence of Industrial Societies; prispevek N. T. Gross-a: *The Habsburg Monarchy 1750—1914* (228—278), str. 249.

²² »Medtem ko je imela Anglija l. 1839 že čez 3000 parnih strojev, majhna Belgija čez 1000 in je v Franciji v letih od 1830—1848 število istih poskočilo z dobrih 800 na 5000, je Avstrija kupila prvi parni stroj šele 1816. (Jože Šorn, *Začetki industrije ...*, str. 182.)

²³ Dober opis nekaterih primerov iz 17. in 18. stoletja predstavlja prispevek Hansa Jürgena Teuteberga: »Osterreich und das „Engelländische Commercium“ im Zeitalter des Merkantilismus« v: »Festschrift, Othmar Pickl zum 70. Geburtstag«, Leykam, Graz-Wien 1987, str. 649—676.

javi z občo stopnjo ekonomske razvitosti s stališča zahodnoevropskih standardov izrazito zaostali; nenazadnje tudi zato, ker je *komerčni* kapitalizem zaostajal tudi v bolj razvitih pokrajinah.

Organizacijsko in politično je bil višji srednji sloj prepričan, da ohranitev cesarstva res služi razvoju ekonomije, zato tudi ni mogel postati nosilec prizadevanj in sprememb v organizaciji dela. Tako je meščanstvo monarhije sčasoma postalo partner nadnacionalnih sil, ki so podaljševale življenje cesarstva, katerega interese je industrializacija resno ogrožala. Rezultat takšnega stanja je bilo podaljšanje tradicionalne politike kompromisov, tako značilne za notranjo politiko cesarstva. Zato je bil vpliv na usmeritve v ekonomiji pravzaprav večji v 18. kot v prvi polovici 19. stoletja.

K temu je veliko prispeval Metternichov konzervativni režim, ki je kot reakcija na smelejše jožefinske reforme nastopil takoj po Jožefovi smrti, po Napoleonovih vojnah (1815) pa je razvoj na tem področju docela zavrl. Franc I. tako ni upočasnil samo procesa industrializacije in z njim rasti števila delavstva, ta bojazen je bila močna predvsem na Dunaju, temveč se je zavzemal za preprečevanje nove francoske revolucije kjerkoli v Evropi.

V takšnem ozračju je vladala močno razvejana vladna birokracija, ki je vsako spremembo znala izrabiti sebi v prid. Zato je bilo dejansko le malo *razsvetljencev*, pri katerih lahko srečamo teorijo ekonomskega liberalizma v razlagi jožefinizma. Dosežek marčne revolucije pa je bil omejen zgolj na »razvezo podložniškega razmerja kmeta«. ²⁴

In kako se je vse to odražalo v procesu industrializacije?

Po Puršu naj bi prišlo do »industrijske revolucije« v čeških deželah — torej v ekonomsko najbolj razvitih deželah monarhije — v obdobju 1850—73, Marz pa celo trdi, da je treba stopnjo industrializacije v monarhiji v zadnji tretjini stoletja obravnavati kot lažne začetke — »false start's« in postavlja začetke, »the take-off« v zadnjo dekada pred začetkom I. svetovne vojne. Po njegovem mnenju je mogoče primerjati samo stopnjo ekonomske rasti v obdobju 1867—73 z ekonomsko rastjo v razvitejših deželah.

Za nas pa so, kot smo že poudarili, zanimivi prav ti, do sedaj še ne toliko obdelani »lažni začetki« in različni posamezni procesi, ki so pogojevali in usmerjali obči proces v osrednjih slovenskih deželah.

LITERATURA

- Brückner, Peter, *Psychologie und Geschichte*, Wagenbach, Berlin 1982.
- Cipolla, M. Carlo, *The Fontana Economic History of Europe*, Vol. 3, 4/1, William Collins Sons & Co. Ltd, Glasgow 1973.
- Grafenauer, Bogo, »Slovenski kmet v letu 1948«, *Zgodovinski Časopis*, letnik II—III, leto 1948/49, str. 7—68.
- Rossi, Pietro, *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1987.
- Šorn, Jože, *Začetki industrije na Slovenskem*, Zbirka: Documenta et Studia Historiae Recentiorum, Založba Obzorja, Maribor 1984.
- Teuteberg H. Jürgen: Österreich und das »Engelländische Commercium« im Zeitalter des Merkantilismus, v: »Festschrift, Otmar Pickl zum 60. Geburtstag«, Leykam, Graz-Wien, 1987, str. 649—676.

²⁴ Bogo Grafenauer, »Slovenski kmet v letu 1848«, ZČ, letnik II—III, leto 1948/49, str. 23.

²⁵ Purš Jaroslav, *The Industrial Revolution in the Czech lands*, *Historica* II, Praga 1969, str. 183—272.

²⁶ Marz Edward, »Zur Genesis der Schumpeterschen Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung«, v *On political Economy and Econometrics*, Varšava, 1965, str. 370—371.

O SUVERENOSTI DRUŽBENIH VED

Skoraj sočasno z imperativom multi- in interdisciplinarnosti družbenih ved, se je, samo navidezno paradokсно, začelo tudi njihovo ponovno samo-spraševanje — vsekakor pa je prav vprašanje epistemološkega statusa, avtohtonosti položaja, avtonomnosti mesta in determiniranosti vloge posamične družbene vede vsaj od šestdesetih let sem zopet eno močno obravnavanih vprašanj v teoriji družbenih ved. Mnoge antologije, od učbeniške do akademske, izvedenske ravni¹ znova ugotavljajo, da imajo družbene vede — za razliko od vseh drugih ved — že od vsega začetka težave s samoopredelitvijo, da se s tem do današnjega otepajo in se potem bolj ali manj složno ujamejo v ugotovitvi, da »ni enotnosti družbenih ved« — obstajajo samo v enotnosti, ki jim je pragmatično dana nasproti, na primer, eksaktnim vedam. Različne raziskovalne metode in teoretski pristopi prispevajo, bogatijo, osvetljujejo vede med seboj, a razkrivajo s tem tudi njihovo, včasih prav presenetljivo neenakost v razvoju, tako v smislu priznavanja njihove epistemološke trdnosti, kot njihove priznane vloge, največkrat označene kot utilitarne.

Glede na nacionalno družboslovno in humanistično tradicijo,² glede na dominantno vlogo in »imperialistično« veljavo posamezne vede v določenem času in prostoru (kar je odvisno tako od tradicije in epistemološke uveljavljenosti neke vede kot od družbenih dogajanj) torej ni enoznačne opredelitve polja družbenih in humanističnih ved, vendar pa je tako rekoč vedno obvezno nekaj preliminarne opozoril: namreč floskula o družbenih vedah »v ožjem« in »širšem« smislu in taksativno naštevanje po disciplinah (ki pa vse priznavajo, da je *epistemološko in filozofsko spraševanje pristno in celo privilegirano v vseh področjih*, s skorajda predpisanim omenjanjem družbenih ved kot »stičišč«,

¹ Navajam le nekatere novejšje: J.-C. Passeron, »Histoire et sociologie; identité sociale et identité logique d'une discipline«, *Actes du colloques »Histoire et Sociologie«*, Ed. du CNRS, Paris 1986; F. Braudel, *Écrits sur l'histoire*, Flammarion, Paris 1974; P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris 1971; P. Burke, *Sociology and History*, London 1980; A. Giddens, *Central Problems in Social Theory*, London 1979; pa še vsi drugi sedanji klasiki: Aron, Boudon, Bourdieu, Momigliano, Habermas, Luhman, celo L. Goldmann, pa seveda C. Lévi-Strauss, Foucault, Lyotard in »zgodovinski klasiki«.

² »Družbene vede« uporabljamo tu kot so v veljavi na ljubljanski Filozofski fakulteti. Ta opomba je sicer banalna, vendar potrebna zato, ker obseg disciplin, ki jih ta sintagma zajema ne sovпада niti s tistim, ki mu ga daje Raziskovalna skupnost Slovenije, niti nekatere druge jugoslovanske univerze. Ker se bo razmišljanje o razmerjih znotraj družbenih (in ponekod humanističnih) ved nadaljevalo, bomo na različnost pojmovanja obsega in področja dela še opozorili.

»mesta prepletanja«, medprostorov,³ čeprav v zadnjem času vse bolj priznavajo tudi digniteto posamezne vede in plodnost njenih avtentičnih postopkov; morda je drzno, vendar se zdi, da se potihoma in boječe vtihotaplja sum v brezprizivno veljavo »multidisciplinarnega pristopa«, ker se je z njim pogosto prefinjeno in posodobljeno prikrivalo starožitne težnje vseh družbenih ved po sistemu, globalnosti, totaliteti, homogenizaciji, sintezi, univerzalnosti in kar je še takšnih, zmeraj uporabnih univerzalij.

Minimum epistemološkega konsenza, ki bi omogočil takšno razvrstitev, kjer bi se vsaka veda uskladila z drugo glede svojega statusa, še nikakor ni dosežen: raziskovalni dispozitiv, ki postane »imperializem« ene stroke, se nenehno spreminja — od obdobja do obdobja, od kraja do kraja. V Franciji je zaradi comtovske dediščine in durkheimovskega prestiža postala sociologija ime za projekt komparativne integracije raziskovanj človeške družbe; v anglosaksonskih prostorih je bila nekakšen pododdelek socialne antropologije, medtem ko se je kot specializirana veda v Franciji pojavila etnologija, zakaj — po dokazovanju Durkheima, Maussa in Simianda — je bila sociologija kraljica vseh družbenih ved. E. Durkheim sicer šteje (l. 1903) zgodovino za bistveno, vendar meni, »da zgodovina ne more postati znanost, dokler se ne dvigne nad individualno, res pa je, da tedaj postane veja sociologije« — žalitev, za katero so se maščevali mnogi zgodovinarji, tudi tisti, ki so ga sicer šteli med svoje učitelje in vire.

Družbene vede so dolgo gojile nostalgične spomine na »urejeno« znanje, nomološko védenje, ki da je nudilo večjo oporo kot pnzejše improviziranje teoretikov družbe in razvoja. Takšno oporno točko so iskale družbene vede v eksperimentalni psihologiji, v demografiji, najpogosteje v ekonomiji (ki je veljala za paradnega konja transdisciplinarnosti marksizma) tudi v psihoanalizi, ki pa ni vsilila svojega pomenskega absolutizma.

V začetku je bila torej politična ekonomija — od srede do konca 18. stol. je bil v njej zametek tistega, kar so pozneje postale družbene vede. Sociologija je prišla mnogo pozneje in se je pravzaprav trudila dokazovati, da vsega ni mogoče, celo, da se ne sme vse reducirati na trg, da družba ni vsota posameznikov in da le-ti ne morejo drugače kot da se vpišejo v neko skupno kolektivno zavest. Homo oeconomicus so sledili homo sociologicus (Raymond Boudon), homo strategicus (Michel Crozier), homo politicus (Pierre Bourdieu) itd.; v tem zadnjem primeru pa gre pravzaprav za upanje sociologije, da bo dosegla nekakšno posplošeno politično ekonomijo. Ekonomska zgodovina, kakršna je postala že legenda analovske šole, je sprejela predpostavke, ki so poslej postale skupne ekonomistom in sociologom, in je, kolikor daleč mogoče v času in prostoru, odkrivala sledi popolnega ali skoraj popolnega trga. Antropologija je dolgo časa pravzaprav nudila skupaj s sociologijo funkcionalistični eksplikativen model, ki je v bistvu transpiriral ekonomski utilitarizem. Tako se nastop lévi-straussovskega strukturalizma pokaže kot intelektualistično očiščenje funkcionalizma: miti, običaji ali verovanja zdaj niso več pojasnjeni z njihovo materialno ali družbeno funkcijo, ampak z določeno abstraktno intelektualno uporabnostjo.

Vendar pa sociološki in historični/historiografski pristop ostajata epistemološka stebra kompleksnega dispozitiva družbenih ved, kajti naj se tudi piše konec 20. stol., velja pač Maussova, da imajo opraviti s »totalnim družbenim

³ Posebej imenovani »medprostori«, stičišča ali pluridisciplinarna polja so: urbanizem, estetika, umetnostna zgodovina, tehnična kultura, komunikacijske vede itn.

dejstvom«. V svojih veličastnih letih, npr. v durkheimovski eri, je bila sociologija referenčna točka in mesto interdisciplinarnega prepleta skoraj vseh družbenih ved, pozneje, od pojava *Analov* naprej pa je zgodovina — sicer z različnim uspehom in vplivom — razširila historično raziskovanje na vsa antropološka razsežja in je zbrala na križiščih preteklosti vse specializirane zgodovine. Mesto vede na presečišču je vedno mesto neprijetnosti. Blišč in beda sociologije je, da je bila včasih visoko mesto, ki so ga dobrohotno obiskovale vse družbene vede, včasih pa prepisno mesto, skozi katerega so se sprehajale vsakokratne mode. Paradokсна usoda zgodovine, ki se že od vedno tudi sama definira z dvojnostjo svojega pomenjanja, je v tem, da je s svojimi večno visoko zastavljenimi cilji postala epistemološko nerazdružljiva z antropologijo in sociologijo; obnovila se je tako, da je mnogo posojala drugim vedam, ne da bi ji le-te vselej to povrnile, ker vse prepogosto podcenjujejo namreč prav historično razsežnost svojega predmeta: Fernand Braudel temu pravi, da je »zgodovina široko odprta različnim humanističnim vedam, toda očiten poraz je, da je odtok slab v humanistične vede.«

Različne, včasih nasprotujoče si šole in smeri znotraj »historiografije« se odločneje spopadejo in bolj razkrijejo, kadar si prizadevajo opredeliti se, »diferencirati« od drugih družbenih ved. Vendar sklenejo zavezništvo, kadar je treba razmejiti področje do sorodnih ved; na tej točki se nadjejo sicer medsebojno nezaupljive smeri, ki pa jim je skupno odklanjanje pretekle historiografije, pozitivistične, empirične, ki zahtevajo... »nastanek zgodovine«. In vendar mnogi znanstveniki pripisujejo spremenjeno mesto (in »znanstvenost«) historiografije prav razvoju drugih družbenih in humanističnih ved, tudi zato, ker so prav te pogosto zastavile vprašanje o odgovornosti ne samo za zgodovino ampak za zgodovinopisje, za stališča, nauke, analize.

Kar precej razširjeno je tudi mnenje, da gre potrebo po novi in ponovni opredelitvi razmerij med zgodovino in družbenimi vedami pripisati novim področjem, novim »predmetom« raziskovanja, ki jih je zgodovina pritegnila v svojo domeno; bolj ali manj prikrito menijo predstavniki drugih ved, da jim je vzela nekaj tradicionalno in samoumevno njihovega: denimo predvsem področje proučevanja »vsakdanjega« in »imaginarnega«. Verjetno je primerneje in bližje možnosti kakšnega rezultata, če se z vprašanjem o korektnosti tega mnenja in o tem, koliko sta v resnici »vsakdanjost« in »imaginarnost« (ali simbolna praksa) iznajdba novejših družbenih ved, ukvarjamo v okviru enega samega izvzetega razmerja, namreč med sociologijo in zgodovino.

Pravijo — in verjeti je — da je vsak dan več ljudi, ki delijo nauke o tem, kako pisati zgodovino (ali gre to vštric z naraščajočim številom tistih, ki menijo, da vedo, kako jo delati?), ugotavljajo pa tudi, da zato rezultati v zgodovinopisju ne presegajo ambicij tega rastočega števila vedežev. S tem prispevkom ne nameravam še povečati njihovih vrst; zastavljamo (si) le vprašanje, kako se piše zgodovina dandanašnji glede na definiranje predmeta proučevanja in to v razmerju do drugih družbenih ved. Še tako omejeno razmišljanje je brž v pasti naivnosti in tudi neplodnosti, saj prva umestna pripomba ne gre toliko na račun mnenja, da je razmerje med zgodovino in drugimi družbenimi (tudi humanističnimi) vedami že razčiščeno (ker pač ni), zastavlja se vedno znova — in ni neaktualno — zaradi širitve predmeta raziskave praktično vseh ved, novih metodologij, novih znanstvenih statusov oz. doseženih ravni itd. Izkušnja zadnjega pol stoletja, zlasti pa zadnjih tridesetih let kaže, da so bili razmeroma kratkega veka poskusi, ki so hoteli revolucionirati in ovirati historiografijo

tako, da bi jo karseda poistovetili s čim drugim; podobno usodo utegne doživeti sedanji modni kritik — metazgodovina — ki na evropski celini nastopa bolj v plašču narativnosti v historiografiji. (Vprašanju bi kazalo posvetiti več pozornosti, kot na tem mestu zmoremo. Vendar pa: »Zgodovinar mora pojme in hipoteze družbenih ved narativno uporabiti — izposoja je torej problematična. Če bi zgodovinar opustil narativni referenčni sistem, bi opustil vlogo pisca zgodovine.«)⁴

Če hočemo zastaviti vprašanje o tem, kaj se godi in se je v zadnjem času dogajalo z razmerjem med družbenimi vedami, nam je tvorno izhodišče lahko vrnitev k izvirom, k Durkheimu, M. Maussu, G. Tardu, ki so bili bogati vir tudi drugemu prelomnemu pojavu razmerja med vedami, pojavu, ki nas tu zanima, namreč nove zgodovine.

Durkheim je v 80-letih prišel dokončno iz pozabe, tudi po zaslugi Habermasove stalne težnje po sistemu, saj je svoje analize M. Webra, Lukácsa, Horkheimerja, Adorna, Meadove in Durkheima, Parsona in Marxa pisal kot »zgodovino teorij, napisano v sistematično perspektivi«. Kakor je sicer *nova zgodovina* nujno morala Durkheima doživeti kot veliko predogmatičnega v pojasnjevanju družbenih dejstev, pa mu je morala priznati, da je uspel iz »socialnega« narediti predmet znanosti, saj je bila sicer sociološka problematika pretežno v tem, da so družbene in politične probleme obravnavali v duhu »sistema«, kar so našli pri Comtu in Spencerju, ali pa so iz akademske in sicer varno etablirane filozofije uvajali »duh sistema« v posebne filozofije, zlasti v politično in družbeno.

Na sledi priljubljenega M. Maussa je v okviru tistega, kar je najbolj varno imenovati historična antropologija, najti tako rekoč vse znanstvene postopke historične sociologije in šole nove zgodovine. Prav durkheimovska in maussovka izhodišča pomenijo napoved historično socioloških analiz in, če dodamo ugotovitev, ki jo je Deleuze zapisal o G. Tardu, namreč »Tarde je izumitelj mikrosociologije, ki ji da širino in domet in vnaprej napove nesporazume, katerih žrtev bo postala«⁵ in se zavedamo, da so sanje o dovršenih, popolnih družbenih vedi, po sistemu, zares zgolj otroška bolezen sociologije, potem lahko sem umestimo »epistemološki rez«, ki je v veliki meri pogojil to, kar se je uveljavilo kot »nova zgodovina« (zlasti Analov) in kot to, kar Habermas označuje kot sociologiziranje zgodovine (in s tem zmanjšuje napetosti med vedama).

Na durkheimovski in maussovski izziv iz začetka stoletja je odgovorila šola Analov, ki tega izziva ni zatajevala tudi kot vira svojega namena: v l. 1929 se Anali napovejo s podnaslovom: Ekonomije, družbe, civilizacije, torej kot nedvoumen poskus približevanja drugim vedam. Odslej gre ne samo za vpliv, ampak za soudeležbo vseh (treh) generacij »Analovcev« pri preobrazanju in prenovi družbenih oz. humanističnih ved, znotraj njih pa za pojav historičnomaterialistične epistemologije in teorije ideologij, mentalitet, simbolnega, mitskega, imaginarnega. V začetku teh zadnjih petdesetih let je bilo vsakemu »mislecu« treba pripisati (že po tradiciji) določen »svetovni nazor« (ponekod imenovan metafizika; pred dvajsetimi leti je bila takšen obvezni referent ideologija (ponekod »spontana filozofija«), potem je za obvezni recept obveljalo vse, kar se je lahko sklicevalo na »epistemološki rez«: že v *Arheologiji vedenja*

⁴ J. Habermas (zbornik), »Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus« v: *Geschichte und Evolution*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1982, str. 200–285. — V pripravi je prevod dela o narativnosti: »Teorija zgodovinskega« (zbornik tujih avtorjev), Krt, Ljubljana

⁵ *Mille plateaux*, Minuit, Paris 1980, str. 267 passim.

je M. Foucault pozdravljaj epistemološki rez, ki so ga povzročili Anali v zgodovino: na durkheimovski izziv iz začetka stoletja je analovska šola namreč odgovorila z razkrojem treh idolov t. i. historizirajoče zgodovine: biografijo, dogodkovnostjo, plitiko. Zdelo se je, da je »vse« pripravljeno za uspeh sociologije, a prodor so izvedli analovski zgodovinarji, L. Febvre se je spustil v tekmovalno pustolovščino v imenu prve generacije analovcev zoper durkheimovsko sociologijo, ki je, tedaj — pred letom 1950 — veljala za najhujšega tekmeča zgodovini v boju za hegemonijo v družbenih vedah. Čeprav so velika imena francoske sociologije med vojno sicer zašla (npr. C. Bouglé, M. Mauss, M. Halbwachs) pa je G. Gurwitsch l. 1942 v New Yorku ustanovil Inštitut za sociologijo s ciljem, ki je bil analovskemu nevarno blizu: uresničiti soočenje različnih družbenih ved, tokrat z nedvoumno prevlado sociologije. (Zgodnejši poskus ustanovitve družboslovnega inštituta, namreč predlog M. Maussa iz l. 1929 o Inštitutu za družbene vede pri pariški univerzi, je sicer propadel, toda bil je dovolj, da se je zastavilo vprašanje možnosti, da institucionalno vodstvo družbenih ved preide v roke sociologov). Te družbene vede v vzponu slabo prenašajo dominacijo tradicionalno legitimnih ved: sociologija se kar naprej osvobaja (filozofije, psihologije), zgodovina pa mora dokazovati svoje prvo, vodilno mesto — nenadoma še zato, ker C. Lévi-Strauss naperi ost svoje opredelitve strukture zoper zgodovinarje, ki da ostajajo na ravni empiričnega, opazovalnega, ne zmorejo pa da se dvigniti do modela in zato ne prodreti v globino družbene strukture. Razsvetljevalno poslanstvo na tem mestu lahko odigra etnologija: obe vedi imata isti proučevalni predmet (»drugo«), iste cilje, celo isto metodo — razloček je med empirično znanostjo in med konceptualnim raziskovanjem.⁶ Vendar pojmovanje strukture kot sistema diferenciranih razmerij, vpeljana v družbene vede l. 1949, z C. Lévi-Straussovo *Elementarno strukturo sorodstva* poslej obsede tudi historiografijo. Prva generacija analovcev, ki je še močno čutila dediščino Durkheima, Lévy-Bruhla in J. Piageta ter mode kolektivne psihologije, je še gojila vizijo o globalni zgodovini; Bloch, Febvre in Braudel so še častili totalizirajočo vlogo zgodovine, a njihov vzor, Marcel Mauss, je v svoji konstrukciji totalnega družbenega dejanja nudil spravo med popolnim, kompletnim in konkretnim. Braudel je z vzvišenim prezirom govoril o sociologiji, a z občudovanjem o etnologiji, zlasti v osebi C. Lévi-Straussa, vendar je eno in drugo počel s stališča Zgodovine, pisane z veliko začetnico in v ednini: »Trebba je dobro razumeti, kaj pomeni nauk analovske šole: pomeni, da so vse družbene vede inkorporirane v zgodovino in postanejo pomožne vede.«⁷

Kljub tej gospodstveni drži je vodilna beseda v Braudellovem besednjaku »recipročno«: zgodovini druge vede ne morejo škoditi, lahko se z njihovimi dognanji bogati in postane še trdnjše mesto »združevanja in sinteze«. Dogaja se sicer določena etnologizacija historičnega diskurza, vendar se le-ta vse bolj pomika v smer zgodovinske antropologije, ki v marsikateri izdaji pomeni le navidezno disciplinarno ime za sicer poskus eklektičnega multidisciplinarnega obravnavanja. Tako poskuša prva generacija misliti ekonomijo s stališča antropologije, druga (zelo) pogojno, je prestavila težišče na družbeno, medtem ko se potem uveljavi zgodovina mentalitet.⁸ Integrativni značaj zgodovine mentalitete sijajno zajame vse, kar »ne totalizirajoče« zgodovino pisje vendarle hoče zajemati, saj je njena podlaga nezavedna raven socialnih praks, kolektivno

⁶ C. Lévi-Strauss, *Antropologie structurale*, Paris 1958, str. 24—25.

⁷ *Une leçon de l'histoire*, Artaud-Flammarion, Chateau-Vallon 1986, str. 211.

⁸ Duby 1962, Maudron 1962.

mišljenje, avtomatizmi skupine ali dobe. Tako lahko vse postane predmet zgodovinopisja — norišnice, zapori, ženske, čarovnice in olimpijske igre — kar stimulatивно vpliva na druge družbene vede, ki si dovolijo sprostiti fikcijo in imaginacijo.

Da se zdaj in na tem mestu spoprijemamo s temi vprašanji je več razlogov: poleg dejstva, da postaja marsikateri sicer »izprašani« zgodovinar obvezna teoretska referenca (ne samo vir in gradivo) za vrsto zunajzgodovinskih ved, postajajo tudi cela zgodovinska obdobja njih izrecni proučevalni predmet. Vzemimo primer razsvetljenstva: če G. DUBY pravi, da ima vsaka doba svojo referenco in da se bo to stoletje »izvleklo«, če mu bo ta referenca razsvetljenstvo⁹ in če to povežemo s pesmico, da pot v prihodnost pelje skozi poznavanje preteklosti, potem ni vede, ki bi se mogla izogniti raziskovanju razsvetljenstva, ki pač ni ne dogodek in ne samo obdobje in torej ne zgodovinski (v disciplinarnem smislu) objekt, ampak naj bi s pomočjo raziskovalnih rezultatov družbenih in humanističnih ved celo nudilo — razsvetljenstvo — nauke politiki za modrejše ravnanje oz. historično legitimnost zahtevam po takšnem ravnanju. Novo soočanje z vprašanjem razmerja med vedami, katerih predmet je družba, če tvegamo za zdaj takšno poenostavitev, se je seveda (spet enkrat!) začelo z epistemološkim prodorom (zlasti analovskim, foucaultovskim itd.), potem z določenim relativiziranjem »imperializma«, s katerim je občasno ena veda obkladala drugo (enkrat je veljal očitek o imperializmu zgodovini, drugič sociologiji, še pogosteje socialni zgodovini in politični zgodovini), kar je tudi v zvezi z določeno znanstveno, disciplinarno samozavestjo, ki ne prenese več upogibanja pred mitom interdisciplinarnega pristopa. Priznanje in dojetje dejstva, da obče zgodovine ni več, kakor tudi ne obče sociologije in ne obče filozofije, da ni več možnosti za teleološko dojevanje zgodovinskega, prav v ničemer ni okrnilo večnih tez o sovplivih in konvergencah med vedami, in ne še bolj večnih pretenzij po univerzalnosti, kompleksnosti, ali, recimo še to, homogenizaciji, po komparativnem raziskovanju. Zato se soočanje ali določanje razmerja med družbenimi vedami produktivno lahko zastavlja le kot vprašanje, za katero in kakšno npr. zgodovino gre in za katero in kakšno npr. sociologijo.

Kakor je dovolj teoretskih razlogov, ki utemeljujejo razmišljanje o razmerju med zgodovino in sociologijo, pa je tudi nekaj praktičnih, čeprav za teoretsko rabo. Vprašanje možnosti, načina, vrednosti in pomena uporabe sociologije v historiografiji oz. obratno se nam zastavlja pri konkretni raziskovalni nalogi,¹⁰ kjer se sicer neizpodbitno kaže eruditskost zgodovinopisja, toda tudi njegova historiografska konservativnost, in za sociologijo lahko zelo ploden pozitivizem, prav tako pa se razkriva tudi precejšnja enostranost historiografskih dosežkov, saj prevladujejo raziskave gospodarske in politične zgodovine, manjka pa nadvse pojasnjujoče zgodovine mentalitet, vsakdanjega življenja (v foucaultovskem smislu) ali morda kar kulturne zgodovine.

Čeprav lahko rečemo, da našo kulturo v veliki meri obvladuje historicizem, pa se je ta kultura odrekla teleološkimi pojmovanjem zgodovine, ki je s Comtom, Heglom in Marxom vladala v 19. stol. in so z njim ali malo po njem odmrle, ko se je uveljavila misel, ki se odpoveduje slehernemu smislu ali abso-

⁹ G. DUBY, Intervju v *Le Monde*, 24. maj 1981.

¹⁰ Raziskovalna naloga Zgodovina socialne misli na Slovenskem poteka na Inštitutu za marksistične študije ZRC SAZU in jo sofinancira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana. Zajema

lutnemu končnemu cilju zgodovine,¹¹ ki človeške dogodke (!) in izkušnje proučuje skozi procesnost njihovega nastajanja,¹² skozi njihov zgodovinski značaj. Ko so humanistični in racionalistični ideali padli v pozabo oziroma bolj v nemilost je vso kulturo prežehl občutek neustavljivega gibanja, katerega agresivna zakonitost je ena sama — razvoj. Uveljavljati se je začel ne historični, ampak historicistični značaj kulture. Avtorji, ki jih Hannah Arendt imenuje »razkrojevalce metafizične tradicije«¹³ — Marx, Kierkegaard, Nietzsche — so zavrnil končnega in najvišjega »reprezentanta«, vendar nikoli niso povsem opustili misli o možni in kolikorseda dokončni spravi nešteti zgodovinskih protislovij. Vse aporije poheglovskih filozofij so torej, vsemu navkljub, oznanjale ohranjanje nekega teoretskega, nehistoriziranega jedra, določenega teoretskega preostanka, ki ga ni mogoče iztrebiti, vendar pa j neodvisen od zgodovinskih dogajanj. Gre torej za metazgodovinski smisel, ki je zgodovini tuj, zunanji ali je nad njo; v določenem smislu prav ta teoretski preostanek legitimira in celo terja vstop in delo drugih ved v tradicionalno zgodovinske domene; dokazuje pa tudi pravzaprav metafizični značaj teh poskusov ukintve metafizike.¹⁴

Precej nepomembno se zdi, če se strinjamo ali ne okrog vprašanja ali je zgodovina to in ono prevzela, privzela, odvzela drugim vedam — njena znanstveno-strokovna »historična« samozavest ni v ničemer prizadeta in tudi ne njeno avtoritarno mesto med družbenimi vedami. Vendar pa se zdi, da je tako »od zunaj« kot po diskontinuiteti lastnega razvoja historiografija doživela pritisk, ki ga je uporabila kot izziv za samorefleksijo lastne analitične pozicije; skozi ta proces pa je izpostavila določeno mnenje o sebi, ki dopušča celo dvom v resnico zgodovine in sum v objektivnost zgodovinopisja. V postopku samoizpraševanja je v nekaterih inačicah sicer zavrnila uporabnost in potrebnost teoretizacij (npr. G. Duby: »Rekel bi, da se oteparam vsake teoretizacije: se pravi, da sta marksizem in freudizem zame zelo učinkoviti orodji, ki ju uporabljam kot praktik, zakaj delati poskušam v empiričnem, brez lepih teorij.«),¹⁵ vendar je uporabila — in zelo uspešno — npr. »epistemološke mutacije« v diskontinuumu zgodovinske procesnosti (postale so oporna točka in ne več ovira historične analize), ali npr. v statusu dokumenta, ki se je zgodila, ko se je zgodovinar odrekel težnji po rekonstrukciji kontinuitete — globalne, obče, trdne, trajne ali dolgotrajne — v korist »naključnih« razlik, mejnih situacij, prelomnih okoliščin, marginalnosti, banalnosti, vsakdanjosti. Znotraj zgodovine idej (ki jo velik del francoske — in siceršnje — nove zgodovine šteje za zanemarjeno področje zgodovinopisja) je prav foucaultovska epistemološka mutacija proizvedla ne samo drugačne, ampak prav nasprotno učinke glede na učinke, ki jih je imela znotraj »splošne« zgodovine.

več monografskih študij, časovno pa obdobje 19. stoletja. Prav v sklopu raziskovalnih postopkov in rezultatov drugih ved, katerih predmet proučevanja je isti, bomo v prihodnje obravnavali še razmerje sociologije in filozofije ter kulturne (zlasti literarne misli), kot pač na Slovenskem dvojno vplivnih: kot oblikovalcev same socialne misli in kot njenih proučevalcev oz. interpretatorjev; posebej pa vpliv marksizma oz. socialističnih idej v določenih obdobjih.

¹¹ »Problem zgodovine ne more biti rešen, ostati mora problem«, Jan Patocka, *Essais herétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris 1981.

¹² Hannah Arendt, *Between Past and Future*; cit. po ital. izdaji *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, str. 47 in passim.

¹³ Prav tam, str. 21 in passim.

¹⁴ Theodor Adorno je pravil, da je treba spremljati metafiziko v njenem padcu, vendar ne pri tem pasti v pozitivistični pragmatizem, ki ni nič manj hegemonističen kot dogmatizem. Obrambna linija pred obema je »protinapad na zmedo, ne da bi obnovili »fronto«. Za zdaj poteka obramba razuma skozi »mikrologije« (Jean-François Lyotard, *Dossier et Document du »Monde«*, novembre 1984).

¹⁵ G. Duby, Intervju za *Le Monde*, 24. maj 1981.

Spet se pokaže, da mora (vsaka) veda učvrstiti svojo samozavest, avtohtonost in avtonomnost, da se sploh lahko tudi problematizira, ne da bi se počutila ogroženo in ne da bi se ji bilo treba po znanstveno pokritje zatekati k inter- in multidiscipliniranosti. Ko P. Veyne opredeljuje zgodovino in sociologijo, pravi tudi: »Posledica nezaobrnjenega razmerja je paradokсна trma, ki so si jo vtepli v glavo sociologi; če kdo od njih hoče proučevati družbo ali kulturo, se bo spontano obrnil k sodobnemu, aktualnemu svetu. Ne samo, da bi se velik del sociologije v resnici moral imenovati sodobna socialna zgodovina, ampak še več, teoretska sociologija vse bolj išče svoje gradivo v sedanosti.«¹⁶ Zato je veliko razlogov, vendar je med poglavitnimi prav začetna teoretska ambicija sociologije: v njenih očeh je vse, kar bi utegnilo biti okuženo z duhom preteklosti, že dokaz historične »ideologije«. Jean-Claude Passeron pa npr. opozarja, da bodo sociologi, ki se prepogosto obračajo k preteklosti, navsezadnje izgubili svojo formalno svojskost, in opazili, da sta zgodovina in sociologija, vsaj danes, epistemološko nerazločljivi.¹⁷ Sicer pa je na sedanost kot zgodovinski problem, opozoril že Lukács v *Zgodovini in razredni zavesti*, tako da vprašanje ni novo, se pa kot posebej aktualno zastavlja ob današnjih sociologijah in zgodovinah vsakdanjega življenja, ki upoštevajo tudi Veynovo razlikovanje med »govoriti resnico« in med »resnico stvari«: ni resnice stvari, mogoče pa je resnico povedati.¹⁸ Kolikor s tem razpira vprašanje o tem, kaj je v zgodovini resnica in kaj fikcija ali o tem, kolikšna je teža in zgodovinsko-prihodnji-učinek povednosti, toliko tudi zaplete verjetje v zgodovino in zgodovino-pisje, morda celo v to, da v zgodovini ni racionalnosti, ampak naletimo samo na inventivnost.¹⁹

Morda lahko zveni navedeno samopojasnjevanje tudi kot »opravičilo« zgodovinski bratovščini, ki je težka pristajala na takšne vnešene teoretizacije, ki so — morda tudi zato — predstavljene kot orodje, morda je v njem čutiti ostanek nelagodja, ki ga je historiografija občutila, ker so t. i. »teoretizacije« pač vselej proizvedle nove in predvsem več dvoumnosti, nečesa ne-empiričnega, kar je nekako med hiperracionalizmom in ne- (ali pod) racionalnostjo — to pa je seveda nujni iztek refleksije, ki je prelomila z očitnostmi, se izmaknila fascinaciji dogodkov, kronologiji in interpretaciji, pozitivizmu, vulgarno rečeno. Se pravi, izzvala in doživela je prestop z ravnih dejstev in dogodkov na raven pripovedi, celo fikcije itd., ko je bila, skratka, oropana očitnosti in se je začela bolj samorazumevati kot produkcija smisla in manj kot posredovanje podatkov. Nemara bi lahko v izjavah zlasti prve generacije analovcev, nasploh precej odklonilni do filozofije, odkrivali tudi določen resentment dolžnega spoštovanja in upravičene očaranosti nad sijajnim tradicionalnim eklekticizmom (seveda pozitivno mišljenim; takšen je erudicija), ki je bil še možen in ni priznaval ne potrebe ne upravičenosti teoretizacij.

¹⁶ Paul Veyne, »Zgodovina in sociologija«, v: *Philosophie et histoire*, Centre George Pompidou, Paris 1987, str. 20–21.

¹⁷ Gl. *Histoire et Sociologie*, Editions du CNRS, Paris 1986, str. 195.

¹⁸ Paul Veyne, *Entretiens avec Le monde, Le Monde*, Paris 1981, str. 192.

¹⁹ Prav tam.

PRIKAZI IN OCENE

PODOBA ZNANOSTI V ZAVESTI DRUŽBE

SENS ET PLACE DES CONNAISSANCES DANS LA SOCIÉTÉ

CNRS, Paris 1986, 287 str. (T. 1.)

Znanost, ali natančneje rečeno znanosti so stalen predmet in tema najrazličnejših bolj ali manj teoretskih refleksij in bolj ali manj poglobljenih analiz in interpretacij. Pahljača pristopov k problemu in problematiki znanosti je skoraj nepregledna in sega od strogo analitično-epistemoloških in omejujočih se na posamična vprašanja notranje strukture znanstvenih teorij pa do socioekonomskih analiz »praktičnih« učinkov in nasledkov sodobnih znanosti, tj. tehnološko-industrijskih realizacij znanstvenih dosežkov in spoznanj ter njihove »vloge« v življenju in razvoju sodobnih družb. Kolikor je teh različnih pristopov k vprašanju znanosti, malodane je toliko tudi različnih definicij, opredelitev oz. pojmovanj znanosti, ki na eni strani seveda izhajajo iz osnovnih teoretskih, filozofskih, idejnih, etičnih in ne nazadnje političnih stališč in nazorov, na drugi pa jih bolj ali manj vzvratno določa in korigira (odvisno od stopnje začetne odprtosti pojmov) tudi sama vsebina znanstvenih vednosti, katero ravno poskušajo artikulirati in vpeti v širši teoretski ali socialni kontekst. Ne glede na raznovrstnost in različnost teh gledišč, pristopov in pogledov pa sta danes vsekakor že očitni dve temeljni dejstvi, ki ju morajo upoštevati (in tudi ju upoštevajo — seveda spet v različni meri) vse sodobne interpretacije: 1. da ni več mogoče govoriti o Znanosti (v ednini in z veliko začetnico) in 2. da

ni več mogoče govoriti o avtonomnosti in nevtralnosti te znanosti. Zagotovo pot do spoznanja teh dveh povezanih dejstev ni bila ne kratka in ne lahka. Mitično podoba ali predstavo o znanosti kot popolnoma čistem, nevtralnem, objektivnem vedenju, ki nastopa kot zbir enotnega in nepretrganega toka kumulativne rasti objektivnih resnic in spoznanj, je namreč tako rekoč sistematično gradila evropska kultura od renesanse naprej zlasti skozi filozofijo. Znanost je tako postajala vse bolj tista forma družbene racionalnosti, ki je v zgodovini pridobivala čedalje večjo avtoriteto in avtonomnost, na neki način je postajala dejavnik in porok napredka hkrati in bila v nekaterih obdobjih povzdignjena tako rekoč skorajda na raven divinitete, ki ji pritiče posebna religija (scientizem) in pripadajoče svečeništvo.¹ Tu nikakor ne mislimo, da so bili ti časi nekaj zgodovinsko preteklega, nekaj daljnega. Nasprotno, reminiscence te idolatrije znanosti so še vedno žive. Ena od posebnih in značilnih oblik čaščenja avtoritete znanosti, ki se skozi otipljive, družbeno validirane oblike specializacije in ekspertize udejanja v specifični formi skrajno dehumaniziranega oz. dekulturniziranega tehnokratskega, odločanja in tehnokratske vizije obvladovanja političnega prostora, je vera v moč znanosti kot

¹ Več o tem v: Pierre Thuiller, *Les savoirs ventriloques*, Seuil, Paris 1983 in J.-M. Lévy-Leblond, *L'esprit du sel*, Fayard, Paris 1981.

odrešilno silo človeštva. Morali so se zgoditi čisto konkretni in za človeštvo usodni dogodki, da se je ta vera v vsemočnost znanosti zamajala in se začela tudi v širših plasteh sodobnih družb umikati bolj ali manj zmernemu skepticizmu in zavestnemu razmisleku o pomenu znanstvene dejavnosti v življenju sodobne družbe.

Podoba znanosti se v zavesti družbe zdaj ne gradi več po nekem idealnem modelu popolne racionalnosti in inteligibilnosti, ki je odmaknjen od realnega družbenega dogajanja in ki se prek institucij poučevanja prenaša kot sklenjena celota v avtoritarno dogmo transformiranih obrazcev in zakonov. Znanosti oz. znanostim je dokončno priznana narava človeške konstrukcije, historično pogojene institucije, ki sodi v celoto drugih človekovih institucij. Znanost je samo ena izmed družbenih praks, resda v mnogih pogledih specifična, samo ena izmed produktivnih dejavnosti, ki ponuja eno izmed oblik vedenja in vednosti. Kot taka je vpeta v kompleksno celoto družbenih relacij, ki odsevajo tako v njeni notranji organizaciji kot tudi v njenih aplikacijah. Kot taka je znanost (so znanosti) daleč od tega, da bi bila (tudi če bi njeni neposredni akterji to hoteli) avtonomna in nevtralna. In kot taka je, končno, kot pravi Pierre Thuiller, »v nasprotju z reputacijo, ki ji jo ustvarjajo nekateri 'racionalisti', dejavnost, ki je v zelo veliki meri prežeta z imaginacijo, tako da se lahko celo vprašamo, ali lahko znanstveno imaginarno z vso svojo opravo spekulacij, analogij, simbolov in fantazem sploh še kaj zavida carstvu umetnosti.«² Seveda vsa ta spoznanja in pogledi na kompleksnost položaja znanosti v življenju in kulturi družb niso popolnoma novi; večinoma gre le za to, da so bili dolgo časa bolj ali manj izrinjeni iz obče, pa tudi čisto konkretne zavesti tistih, ki so se ukvarjali s problemi znanosti in njihovega zgodovinskega razvoja.

Da se je mit o nevtralnosti in avtonomnosti znanosti dokončno zrušil, pri-

čajo tudi prispevki v zborniku *Sens et place des connaissances dans la société*,³ ki ga je izdala skupina raziskovalcev francoskega Nacionalnega centra za znanstveno raziskovanje (CNRS). Pri tem je zanimivo in značilno prav to, da so v seriji predavanj in pogovorov poskusili združiti ne samo med seboj dokaj heterogene teme in vprašanja, marveč tudi povezati v ustvarjalen dialog znanstvenike in raziskovalce z najrazličnejših področij, ki segajo tako rekoč od fizike pa do zgodovine. V tem zborniku je tako vidno, da je dialog med sicer raznorodnimi usmeritvami in problematikami možen, pa tudi, da se vsi zavedajo pomena povezovanja strogo epistemološke problematike posameznih znanosti s sociološkimi in političnimi aspekti statusa znanosti v družbenem življenju. Takšno povezovanje seveda ne bi bilo možno oz. bi ostalo sterilno, če ne bi bila že v tradiciji francoske epistemologije vpisana nujnost historičnega aspekta, če ne bi ta epistemologija že sama teoretsko percipirala konkretne historične pogojenosti produkcije znanstvenih spoznanj in znanstvenih vednosti.

Urednik zbornika François Bailly v kratkem uvodu takole predstavi njegovo osnovno temo oz. misel, ki je služila kot izhodišče za večino prispevkov: »Družba, ki hoče preživeti in se razvijati in ki se želi, za nameček, tudi zavedati same sebe in obvladovati svoje lastno funkcioniranje, se ne more izogniti zastaviti vprašanja o razmerju, ki ga vzdržuje s spoznanjem. Spoznanjem, glede na katero upravičuje samo sebe, s spoznanji, ki jih producira, s spoznanji, do katerih bi se rada dokopala.« (Str. 5.) Ne gre torej samo za način njihove produkcije, za njihovo tehnično in vsakršno drugačno uporabo, marveč in predvsem za smisel, ki jim ga pripisuje in za mesto, ki jim ga v

³ Pričujoči prikaz se za zdaj omejuje samo na prvi zvezek zbornika, ki je sicer izšel v treh zvezkih in zajel predavanja in diskusije, ki so tekle v regionalnem centru CNRS v Meudon-Bellevue, dva semestra v letu 1984; in en semester v letu 1985. Sama izdaja zvezkov je potem sledila v približno polletnih časovnih razmakih od začetka leta 1986 pa do konca leta 1987.

² Pierre Thuiller, *op. cit.*, str. 8.

svoji lastni difuzni predstavi podeljuje. Gre za mesto, ki ga znanstveno spoznanje zavzema v predstavi lastne orientiranosti in organiziranosti družbe, v projektih njenega razvoja in vizijah preobrazbe, ki zajemajo oz. slonijo na samoobvladovanju in avtonomiji družbenih akterjev in njihove celote. Za takšno perspektivo pa ni pomembno samo to, da dobijo državljani, posamezniki in kolektivi maksimum informacij in da se jim kar najbolj omogoči dostop do elementov, ki so podlaga za izbiro in odločanje, marveč da se tudi tistim, ki zaradi delitve dela opravljajo v tem pogledu visoko specializirane naloge, omogoči, da razmišljajo o kolektivnem smislu svojega dela, da dojamajo družbeno vpetost svoje dejavnosti in da lahko to vpetost postavijo tudi pod vprašaj, če hoče kakšen parcialni center družbene moči posredno ali neposredno speljati njihovo dejavnost proč ali proti usmeritvi, začrtani in deklarirani v celotni družbi. Znanstveni delavci, ki dobro poznajo tehnično izrabo spoznanj in ki se bolj ali manj zavedajo tudi kulturnih, političnih in ekonomskih učinkov svojega dela, pa ne poznajo dovolj filozofskih in ideoloških predpostavk, na katerih temelji njihova dejavnost, in nimajo dovolj priložnosti, da bi razmišljali o njih in o implicitnih razmerjih, ki jih bolj ali manj zavestno vzdržujejo z družbeno celoto. Znanstveniki, ki jih še kako zadevajo in prizadevajo vsa dogajanja v družbi, tudi tista, ki se zdijo oddaljena od njihovih problemov, morajo, kakor misli Bailly, postati zavestnejši akterji svoje objektivne vloge, epistemološka vprašanja pa morajo sestavljati del njihovega naravnega intelektualnega obzorja. Naloga epistemologov pri tem je, da pomagajo spodbujati refleksijo in omogočajo navezovati dialog.

Zbornik se začena s prispevkom francoskega fizika Jean-Marca Lévy-Leblonda za naslovom »Iskanje in raziskovanje« (*Cherche et recherche*) in podnaslovom »O modernosti znanosti«. Lévy-Leblond, ki je francoski publiko znan po svojih kritičnih razmišljanjih o kulturnih in političnih razsežnostih mesta in

vloge znanosti v sodobni družbi,⁴ se loteva vprašanja modernosti s kritičnim pogledom na njeno »bližnjo« preteklost in skuša pri tem preseči zgolj epistemološko sodbo in interpretacijo zgodovinskega razvoja. Lévy-Leblond vzame za primer »lastno« znanost, tj. fiziko, in se vpraša, kako je mogoče fiziki, ki naj bi temeljila na epistemološkem prelomu v letih 1900–1910 (torej v času formiranja relativistične in kvantne fizike), po trideset letih še vedno dati predznak *modernosti*. Prvič, ugotavlja Lévy-Leblond, je z epistemološkega vidika sporna že datacija historično-epistemološkega preloma v začetek 20. stol., če vemo, da so temeljni koncepti, kot so npr. pojem polja, pojem invariančnosti, uporaba statistične metode itd., nastali v letih 1860 do 1870 in da se je sredi prejšnjega stoletja začela radikalno spreminjati tudi naša predstava prostora, časa in materije. Vsekakor, meni Lévy-Leblond, je bil razvoj fizike v konceptualnem pa tudi pedagoškem pogledu znatno intenzivnejši v zadnjih petdesetih letih minulega stoletja kot pa v prvi polovici našega, kar je mogoče empirično ugotoviti, če pregledamo fizikalne priročnike. Če torej vzamemo vse to v obzir, je najmanj, kar lahko ugotovimo, meni Lévy-Leblond, to, da pojem modernosti sam na sebi nima nobene evidentnosti.

Ustavimo se za trenutek ob prvem aspektu modernosti, to je epistemološkem. Lévy-Leblondu glede evidentnosti tega pojma seveda lahko pritrdimo, sporne pa se nam zdijo njegove historično-epistemološke sodbe, saj očitno slonijo na docela arbitrarni epistemološki teoriji. Če se namreč opremo na Bachelardovo epistemologijo, potem je jasno, da epistemološkega preloma ne moremo datirati preprosto z nastankom posameznega koncepta, temveč le s trenutkom, ko kaka teorija vse koncepte, tj. nove in stare, poveže v koherentno zgradbo, v kateri vsi, tako tisti »novi« kot tudi oni »malo manj novi«, dobijo zares novo koncep-

⁴ Ta razmišljanja so zbrana v že omenjeni knjigi *L'esprit de sel*, bil pa je tudi sourednik zbornika (*Auto)critique de la science* (Seuil, Paris 1975) in je od leta 1973 naprej tudi urednik zbirke »Science ouverte« (Odperta znanost) pri pariški založbi Seuil, ki jo odlikuje izjemno kvaliteten in aktualen izbor.

tualno vsebino in epistemološki status. Bachelard je dal lep zgled tega dogajanja v delu *Philosophie du non*, v katerem je analiziral konceptualni razvoj fizikalnega pojma mase. Nekaj podobnega bi se dalo storiti tudi s pojmom polja, pri čemer bi se jasno pokazalo, da je tudi ta pojem, ki ga je Faraday uvedel v fiziko 1845 leta, preстал v naslednjih desetletjih temeljito epistemološko predelavo, ki je doživela vrhunec z zlomom mehanicističnega pojasnitvenega modela na prelomu stoletja. Še strožje bi lahko epistemološko opisali to zgodovinsko dogajanje s pojmovnim aparatom, ki so ga na podlagi Bachelardove epistemologije razvili F. Regnault, M. Pêcheux in M. Fichant. Intenzivno dogajanje v zadnjih nekaj desetletjih minulega stoletja, o katerem govori Lévy-Leblond, bi lahko opisali kot serijo epistemoloških prelomov in predelav, ki napovedujejo skorajšnji epistemološki rez (*coupure épistémologique*), kot historično nepovratno točko (*point du non-retour*) začetka oz. moment konstitucije nove znanosti, nove znanstvene teorije.⁵ Samega pojma modernosti pa s temi epistemološkimi detajli in distinkcijami seveda ne moremo nič bolj natančno opredeliti, saj gre pri tem, kot ugotavlja tudi Lévy-Leblond, navsezadnje zgolj za etiketo, ki se bolj ali manj prilega vsebini. S tega vidika — za epistemološko problematiko namreč — potemtakem ni prav nič važno, ali bomo fiziko, ki je svoj novi epistemološki status vendarle dobila z relativnostno in kvantno teorijo, tudi stoletje pozneje še imenovali moderna.

Drugi, neepistemološki oz. nekonceptualni aspekt modernosti, ki pa po Lévy-Leblondu ima svoj konkretni smisel, bi lahko opredelili kot socialno-praktični aspekt. S tega vidika je modernost znanosti rezultat spremembe v njeni praksi, njeno bistvo je v prehodu iz obrtniškega načina organizacije in dela v industrijski. Ta sprememba v načinu ali, bolje, organizaciji dela ima tako svoje pozitivne kot tudi negativne učinke. Če so se z institucionalizacijo znanosti zelo povečale njene »zmogljivosti«, se je s tem obenem povečala tudi njena specializacija in z

njo povezana parcializacija, drobljenje znanosti. Rekompozicija znanstvenih vednosti v celoto, ki bi omogočala tudi nadzor nad koherentnostjo znanstvenega vedenja, je postala problematična. Bolj ko je znanstveno vedenje razpršeno in razdrobljeno, bolj je kot tako tudi krhko in podvrženo npr. škodljivim učinkom mode, ki usmerja pozornost in zanimanje nestrokovne in strokovne javnosti na zelo ozka, t. i. »prodorna« področja in s tem dobesedno pušča ob strani in celo zavira raziskovalno dejavnost vrste drugih predmetnih področij in celih znanstvenih disciplin ali panog. Drugo vprašanje, ki se postavlja pri tem, zadeva tradicijo, vendar ne v smislu ohranjanja nekakšnih starih ali celo zastarelih pojmovanj, temveč v smislu povezovanja, integriranja znanosti v občo kulturo družbe. Kultura namreč tu ne pomeni nič drugega kot most, ki povezuje preteklost s prihodnostjo. Vsako pretirano poudarjanje modernosti pomeni v tem primeru podiranje tega mostu, to pa je navsezadnje siromašenje tistega, čemur pravimo prav znanstvena kultura. Ta zajema in mora zajemati poznavanje zgodovine vsake znanosti. Zgodovinska rast znanstvenih vednosti ni kumulativna. Ne gre torej za to, da bi npr. fiziki leta 1980 vedeli več kot njihovi predhodniki pred stoletjem, meni Lévy-Leblond, temveč za to, da vedo to »drugače«. Ali povedano drugače: »Veliko je tega, kar vemo, kar znamo spoznati, kar znamo narediti, česar oni niso vedeli. Toda veliko je tudi tistega, kar so vedeli oni in mi ne vemo več. In tako naše pridobivanje znanja vedno spremlja neka izguba.« (Str. 13.) Samo zavest o nujnosti in potrebi integriranja hkratne historične in epistemološke refleksije v znanstveno kulturo lahko to izgubo zmanjša na najmanjšo mero in obenem omogoči uzreti kompleksnost relacij, v katere je ujeta znanstvena dejavnost, s tem pa tudi odpreti možnost družbenega nadzora nad tistim in vpliva na to, čemur pravimo politika znanstvenega raziskovanja.

V prispevku z naslovom »Modilizacija psi in znanstvena pretenzija« (*Modélisation psy et prétention scientifique*) Félix Guattari v bistvu načena stari problem razlikovanja med humanističnimi in

⁵ Cf. M. Fichant, M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris 1973, str. 8–12.

družbenimi vedami na eni strani ter naravoslovnimi vedami na drugi, s tem da problem zameji na področje vede o psihičnem, tj. na področje psihologije, in obenem zastavi vprašanje na nekonvencionalen in netradicionalen način. Tako Guattari ne začne najprej naštevati razlogov, zaradi katerih psihološke vede (še) niso znanosti (po vzoru naravoslovnih ved), ali ugotavljati dejstev, zaradi katerih nikoli ne bodo mogle privzeti paradigme naravoslovnih ved, marveč se vprašuje po izvoru in naravi znanstvenih pretenzij v t. i. »območju psi«. Izhodišče za odgovor na zastavljeno vprašanje najde v delitvi korpusa človekovih vednosti na teoretske in znanstvene discipline. Zakaj discipline ali stroke in ne znanosti ali vede? Preprosto zato, zatrjuje Guattari, ker zajema pojem discipline v svojem dragocenem semantičnem ozadju tako specializirano notranje hierarhizirano družbeno skupino, poklic, izobrazbo kot urejen skupek specifičnih vednosti oz. znanj z lastnimi oblikami njihove zgodovinske in družbene transmisije. Na prvi pogled je videti, da Guattari v svojem razločevanju med teoretskimi in znanstvenimi strokami pravzaprav pod drugim imenom ponavlja staro distinkcijo med humanističnimi in naravoslovnimi vedami, pri čemer naj bi bila za slednje značilne pojmovna eksaktnost in strogost, zelo natančna metodologija ter visoka stopnja formalizacije oz. matematizacije teorije, za prve pa, ravno narobe, bolj ali manj nejasni in arbitrarni pojmi, neelaborirana in nenatančna metodologija in razmeroma nizka stopnja formalizacije. Toda Guattarijeva distinkcija se možnosti takšnega očitka izogne s trditvijo ali tezo, »da lahko, da pravzaprav morajo eksistirati teoretske discipline — korpus strukturiranih, organiziranih oziroma celo aksiomatiziranih izjav — ki pa vendarle niso znanstvene« (str. 41).

Kako je torej z modelizacijo, tj. z razvijanjem in oblikovanjem spoznavnih modelov v območju psihičnega, in kaj je z epistemološko paradigmo te modelizacije? Z odgovorom na drugi del vprašanja, ki ga da Guattari, je seveda odgovorjeno tudi na prvi del: epistemološka paradigma, ki dominira v območju psihičnega, je paradigma eksaktne, naravo-

slovne znanosti in ves teoretski korpus ved o psihičnem, vse njegove eksperimentalne in pedagoške prakse posnemajo spoznavne modele teh znanosti, da bi v kar največji meri zadostile znanstvenim pretenzijam. Guattari loči tri modalitete instituiranja razmerja med območjem psi in znanstveno referenco, znotraj katerih se giblje (ali se je v določenem zgodovinskem obdobju gibala) večina ved o psihičnem, od različnih vej psihologije pa do različnih psihiatričnih in psihoanalitskih praks. Prvi način ali prvo pot vzpostavljanja znanstvene reference imenuje Guattari »asketska pot«: bistvo tega načina je, da se postavimo v pozicijo, ki si jo zamišljamo kot pozicijo znanstvenika eksaktnih naravoslovnih ved. V ozadju tega načina je bilo konec 19. stol. živo prepričanje, da je območje psi eno zadnjih, ki ga bodo zavzele matematizirane znanosti, in da je treba le fiksirati dovolj ostro in ozko opredeljene in omejene predmete in nanje aplicirati znanstveno metodo, da bi tako postopoma osvojili prostor za vzpostavitev znanstvenih temeljev v območju psi. Guattari navaja kot zgled Fechnerjevo psihofiziko, omenja pa, da je ta scientistična tendenca, ki se zdaj opira na sistemske teorije, še vedno živa in precej množična v okviru t. i. družinske terapije zlasti v ZDA.

Drugi način je po Guattariju pot »histerične identifikacije«. Pri tem ne gre več za postopno osvajanje terena v prepričanju, da nam bo trdna Arhimedova točka slej ko prej omogočila pogled na celoto, če ne že njenega zaobjetja, temveč gre za gib, s katerim se globalno afirmiramo kot znanost. Temu sledi, kot pravi Guattari, »nekakšen slepilni manever nasproti samemu sebi in okolici, da bi si prisvojili celoto, denimo, vedenjskih ravnanj učenjaka nekega znanstvenega korpusa in da bi ravnali, kot da je zdaj dejansko neko območje psi pod nadzorom znanstvenih referenc, kot sta na primer kemija, fizika itd.« (str. 43) Najbolj značilen zgled te poti je po Guattarijevem mnenju Freudova psihoanaliza, ki je privzela nekatere Fechnerjeve in Helmholtzove fizikalistične poglede, se oprla na elemente, ki jih je ekstrahirala iz nevrologije, biologije, termodinamike, jih

inkorporirala in se začela vesti, kot da premore enako znanstveno konsistenco.

Tretja pot je t.i. »podprtje«. To je srednja pot in po Guattarijevem prepričanju v mnogočem zdajšnji način vzpostavljanja znanstvenosti v vedah o psihičnem. Bistvo tega načina je, da si za to, da bi lahko izkoristili avtoriteto in prestiž znanosti, delno ali v celoti izposodimo znanstvene metode — npr. statistično metodo, metodo matematičnega zapisa — ali pa se globalno opremo na korpus kake znanstvene discipline. Tudi tu služi Guattariju za zgled psihoanaliza. Jasno je, da se to prizadevanje za »poznanstvenje« območja psi ni moglo dogajati brez reakcij in odporov, ki pa so prihajali večinoma s strani filozofije. Guattari omenja Bergsona in zlasti fenomenologijo, saj je zlasti ta ostro nastopila proti takemu načinu znanstvene modelizacije območja psi, češ da s sabo nujno pripelje redukcijonizem, poenostavljanje in univerzalizacijo. Iz Guattarijevih pogledov je očitno, da sprejema fenomenološko kritiko in poudarja primordialnost doživljajskega sveta kot tistega prasneta, iz katerega je prestop v sfero znanstvenosti sploh šele mogoč. Ta svet pa je svet ireduktibilne subjektivnosti, je arhi-eološko urejen svet, ki ga ni mogoče ujeti v okviru (znanstvene) modelizacije, kajti zanj veljajo procesi singularizacije in avtoorganizacije, procesi, v katerih se subjekt konstituira kot neka entiteta, ki ni zvedljiva na serijo in ki je ni mogoče zajeti v analitični vzorec.

Ni torej mogoče sprejeti nobenega od treh modusov identifikacije znanstvene reference v območju psi, marveč je, ravno nasprotno, treba jasno doumeti in spraviti v zavest spoznanje, da se je domena znanosti kot takšna organizirala in radikalno etabilirala v nasprotju s tistim, kar je bistvo območja psi. »To pomeni,« piše Guattari, »da lahko teoretske discipline, discipline kartografiranja tistega, kar so psihična dejstva, ,pojasnjujejo', da so lahko avtentične samo toliko, kolikor se — na radikalno antagonističen način — vzpostavljajo proti znanstvenim metodologijam.« (Str. 50.) K procesom v območju psihičnega, katerih bistvo so ravno singularizacija, konstitucija in formiranje subjekta, torej ni možen znanstveni

pristop, marveč pristop, ki zahteva formiranje z askezo in angažmajem, to pa pomeni radikalno odpoved znanstvenemu duhu; pomeni privzeti določen smisel odgovornosti in etičnosti, odgovornosti, ki jo Guattari imenuje politična, mikropolitična, socialna. S tem se Guattarijevo razmišljanje približa tistemu teoretskemu prostoru, katerega politične razsežnosti je kot mikrofiziko moči oz. oblasti tako natančno analiziral Michel Foucault.

Pri sestavku Edgarja Morina z naslovom »Spoznavanje znanstvenega spoznavanja in podoba znanosti v družbi« se ne bomo ustavljali, saj je zgolj nekakšna bilanca zdaj že popolnoma populariziranih dognanj anglosaških analitičnih filozofij znanosti, ki jih označujejo imena Popperja, Kuhna, Lakatosa, Feyerabenda itd. Zato se mimo Morinovega sestavka napolitimo k prispevku Isabelle Stengers z naslovom »Zgodovina znanosti in kako jo uporabljati« (*L'histoire des sciences et comment s'en servir*). Avtorica se loteva teme, ki je že dolgo časa predmet diskusij v filozofiji in teoriji znanosti. V okviru francoske tradicije je bil problem zgodovine znanosti predmet najglobljega in najstrožjega premisleka v epistemologiji (od G. Bachelarda in Canguilhema pa vse do Foucaulta in Althusserjeve šole), v okviru anglosaške filozofske tradicije pa je postal izborna tema zlasti po objavi Kuhnove *Strukture znanstvenih revolucij*. Videti je, da se razmišljanja in pogledi I. Stengers gibljejo bližje tradiciji francoske epistemologije, čeprav tudi ni mogoče reči, da ostajajo strogo v njenih okvirih. Stengersova začne svoj prispevek s kratko navedbo klasičnih dilem in nasprotij, ob kateri nujno zadene sleherno razmišljanje o problemu zgodovine znanosti: kje so meje zgodovine znanosti? ali sodi v zgodovino znanosti tudi zgodovina znanstvenih institucij, zgodovina znanstvenih instrumentov ipd.? ali so materialni predmet zgodovine znanosti zgolj znanstvena poročila in objavljeni rezultati ali pa tudi drugi bolj individualni (literarni) dosežki znanstvenikov (npr. tipa Newtonovih alkemističnih spisov)? ali je zgodovina znanosti zgolj zgodovina racionalnosti ali pa je tudi zgodovina vsega tistega, kar je zunaj racionalnosti, pred njo, poleg nje ali za njo; ali

je zgodovina znanosti zgodovina nepretrganega napredka ali pa morda tudi zgodovina »stranpoti«, »zablod«, »zmot«, »zastojev«, »ovir« itd.? ali je prava zgodovina znanosti interna zgodovina znanstvene resnice ali morda tista, ki razvoj znanosti in njihove dosežke gleda skozi optiko eksternih socialnih in ekonomskih razmerij, znotraj katerih se znanost razvija? Stengersova vseh teh opozicij, ki bi se, če bi jih natančno proučili, nemalokrat izkazale za navidezna, umetna nasprotja, niti ne razčlenjuje niti ne razrešuje, marveč ugotavlja, da gre pri zgodovini znanosti, ali bi vsaj moralo iti, za odločitev o mejah njenega predmeta. Odločitev zato, ker odgovor na vprašanje, kaj je znanost, ni dan že vnaprej, marveč je ravno »stil zgodovine znanosti, stil argumentiranja, ki ga zgodovinar zahteva za to, da pojasni in opiše znanstveno, sam na sebi neki zastavek odgovora na vprašanje ,kaj je znanost?« (str. 120). Zgodovino znanosti torej vselej vodi neki interes ali je, kar je isto, pisana z natančno določenih stališč, to pa ima za končno posledico tudi očitno kontroverzna sklepanja in razlage ob nekaterih ključnih, prelomnih dogodkih in imenih v zgodovini znanosti (najbolj znan zgled je Galilei). V nasprotju z obćim prepričanjem (obćim brčkone vsaj med samimi zgodovinarji) Stengersova v tem ne vidi nič slabega, marveč ravno nasprotno: produkt zainteresirane zgodovine je interesantna zgodovina, ali kot pravi sama: »... za obćajne zgodovinarje znanosti je vrednost kakega zgodovinskega dela zlasti funkcija ravnodušnosti (detachment) zgodovinarja, njegove objektivnosti, načina, kako skuša ne projicirati lastnih vprašanj na zgodovino preteklega, torej distance, ki jo vzpostavlja. Moj vtis pa je, da pridejo zgodovinarji, ki jih lahko imenujemo »ravnodušni«, do detajliranih opisov in pogledov, ki so dosti bolj profesionalni v smislu poklica, ki zahteva erudicijo, natančnost itd., toda neskončno manj zanimivi od tistih, ki jih žene neka teza in ki bodo šli v zgodovino znanosti iskat snov zanjo.« (Str. 121.) Zgodovina, ki jo vodi neki interes, ki jo usmerja neko pereče, vodilno vprašanje, torej ne ostaja preprosto pri natančnosti rekonstrukcije, marveč poskuša videti izviri-

nost pozicije kakega znanstvenika ali šole v odnosu do drugih znanstvenikov. Tako daje zainteresirana zgodovina znanosti, ki je interesantna v instruktivnem smislu besede, v primerjavi z obćajno eruditivno zgodovino, ki natančno zasleduje kronologijo dejstev in s tem ponuja snov za zgodovinarje znanosti, snov za mišljenje. Samo takšna zgodovina ali, morda bolje rečeno, takšen zgodovinski stil riše zgodovino znanosti, kakršna dejansko je, z vsemi njenimi izgubami, izbirami in spori, meni Stengersova. Pri tem pa se odpre vprašanje funkcionalnosti zgodovine znanosti, katero zajema več aspektov. Najprej in predvsem je tu tisti vidik funkcionalnosti, ki izhaja iz pozicije samega znanstvenika in ki od njega zahteva na eni strani, da si pojasni oz. najde lastno pozicijo v polju znanstvenega vedenja, in na drugi, da skozi zgodovino lastne znanosti racionalizira svoj interes, da bi lahko prikazal objektivno najnost znanstvene dejavnosti in njeno zakoreninjenost v zgodovinskem napredovanju spoznanja. Temu vidiku je soroden tisti vidik, ki v zgodovini znanosti vidi zgolj sredstvo utemeljevanja odločilnosti določenega napredka, ki torej služi zgolj utemeljevanju evidence.

Stengersova je prepričana, da tako razumljena funkcionalnost zgodovine znanosti pravzaprav razveljavlja zgodovino kot zgodovino in dela iz nje zgolj neko diagnostiko napredka. Ali to pomeni, da zgodovina znanosti sama na sebi nima druge namembnosti kot to, da je orodje ali strateško orožje? Ne, ugotavlja Stengersova, poleg t. i. pedagoške funkcionalnosti, v kateri pa vse preveč prevladuje eruditivna zgodovina nad t. i. interesantno zgodovino znanosti, obstaja še funkcionalnost z vidika kulture. Stengersova se na koncu svojega prispevka zavzema za to, da se znanost motri kot del kulture oz. kot kulturno dejavnost človeka, to pa pomeni, da je treba v zgodovini znanosti bolj kot dognane znanstvene resnice in spoznanja iskati in poudarjati izvornost in inovativnost, da je treba znanost dojemati bolj kot področje vprašanj, problemov, težav in ovir kakor pa kot do kraja racionalno, v sebi sklenjeno oz. zaprto polje doseženih znanstvenih vednosti in rezultatov.

Z razpravo Jean-Pierra Dupuya »Logike avtoorganizacije v družbenih vedah: spoznanje in sprevid« (*Logiques de l'auto-organisation dans les sciences sociales: connaissance et méconnaissance*) se od problemov zgodovine znanosti selimo k epistemološkim problemom družbenih ved, natančneje k vprašanju migracije in kroženja metafor, konceptov in modelov med t. i. »trdimi« in »mehkimi« znanostmi. Kot že naslov pove, zanimajo avtorja predvsem teorije avtoorganizacije in z njimi povezani pojmi, ki so po njegovem mnenju v ospredju zlasti v sodobnih naravoslovnih vedah in znanostih o življenju, pa tudi v teoretičnih problemih v zvezi z umetno inteligenco. Gre za koncepte kompleksnosti, reda, nereda, morfogeneze, evolucije, avtonomije, ki jih sodobne znanosti teoretsko razvijajo in razdeljujejo ter poskušajo z njimi misliti in eksplicirati procese, ki uhajajo enostavnim deterministični logiki linearne, tranzitivne in ekspresivne vzročnosti na eni strani, pa tudi globalnejšemu modelu strukturalne determinacije na drugi strani. Dupuy ugotavlja, da so ti koncepti očitno dobili domovinsko pravico prav v osrčju naravoslovnih znanosti, tako da zdaj omogočajo, da postavljamo probleme morfogeneze, evolucije in avtonomije v okviru mehanicizma (resda razširjenega in obogatene) in da obenem problem prehoda od enostavnega h kompleksnemu, od nediferenciranega k diferenciranemu, od nereda k redu ne dojemamo več kot neko nasebno protislovje, ki ga lahko pojasni samo neko parateoretsko, izkrivljeno mišljenje. Seveda pa je Dupuy jasno, da ni mogoč nikakršen linearni prenos teh teorij in konceptov, ki obetajo razrešiti veliko vprašanj v sodobnih znanostih o naravi in življenju, v teorijo družbenega prav zaradi narave družbenega dejstva. Misel o družbenem se namreč ne sme ustaviti samo na fenomenalni ravni dejstva obnašanja (kot pri naravnih fenomenih), marveč mora upoštevati tudi dejstvo vrednote in dejstvo zavesti, ki sta nerazdružljivo povezana oz. vpeta v dejanskost družbenega in jo s tem delata za neko totaliteto. Ravno to dejstvo pozabljajo mnogi moderni aplikativni modeli npr. prostorsko-časovnega razvoja mest, ki slonijo na uporabi

modela disipativnih struktur, ipd. Če torej enostaven transfer pojmov ni možen ali pa je lahko celo škodljiv, se je treba po Dupuyu vprašati: »Ali v mišljenju družbenega ni konceptov in modelov oz. temu mišljenju lastne tradicije, ki bi nastala iz nujne razreševanja problemov, ki so formalno analogni tistim, ki sem jih tu označil z besedama kompleksnost in avtonomija? Potemtakem bi bila koristnost novih idej v znanostih o naravi in življenju v tem, da bi pomagale humanističnim in družbenim vedam, da bi se zavedale potencialnosti tistih modelov in konceptov, ki so jim lastni.« (Str. 151.) Ravno koncepta avtonomije in kompleksnosti, ki ju združuje teorija avtoorganizacije, pa sta pojma, ki v misli o družbenem že obstajata, le da nista dominantna, marveč dominirana epistemološka paradigma. Dominantna paradigma je po Dupuy namreč strukturalizem, ki pa misel o družbenem sili v neko oscilacijo med dojetjem družbenega kot produkta kolektivne volje in dojetjem družbenega kot aktualizacijo neke (predeksistentne) strukture, kar ustreza temeljni ekvivokciji, ki zadeva naravo simbolnega, tj. dvema nasprotujočima si definicijama simbolnega. Če hočejo družbene vede uiti kletki strukturalizma,« pravi Dupuy, »je treba misliti družbeno v okvirih avtoorganizacije, se pravi v okvirih procesov, ki delno uhajajo volji, zavesti ljudi in ki se, na drugi strani, ne reducirajo na branje neke že obstoječe strukture.« (Str. 153.) Toda ti modeli avtoorganizacije, kompleksnosti, avtonomije v misli o družbenem takoj sprožijo neko epistemološko vprašanje, ki se kot tako v naravoslovnih vedah sploh ne postavlja in ki izhaja iz temeljne hipoteze, da se procesi odvijajo toliko, kolikor akterji ne razumejo, kaj se dogaja. »Obstaja torej temeljni sprevid akterjev, ki je nujen pogoj teh avtoorganiziranih procesov v družbenem.« (Str. 154.) Epistemološko vprašanje, ki se pri tem zastavlja, zadeva torej problem spoznanja tega sprevida, tj. problem učinka tega spoznanja: ali spoznanje sprevida zadošča za odpravo sprevida in, drugič, ali spoznanje sprevida onemogoči proces totalizacije? Mesto v družbenem, to je namreč v tem sprevidu zamegljeno, je za akterje druž-

benega eksogene točka, na kateri je simbolizirana družbena enotnost in celovitost (npr. sveto, družbena moč oz. oblast), in je endogena le za teoretike družbenega. Dupuy v nadaljevanju na zgledih Freudove teorije panike iz *Množične psihologije in analize jaza* in Bourdieujeve kritike Lévi-Straussove kritike Maussa podrobno ilustrira svojo trditev, da »sprevid ni manko spoznanja, marveč institucija, ki implicira spoznanje, ki ga je treba prikriti« (str. 163), da torej ni spoznanje sprevida tisto, ki je nezdržljivo s totalizacijo, marveč je to njegovo eksplisitiranje, njegovo razvitje, njegovo javno prikazovanje.

Svoj prispevek sklene s kratkim pregledom nasledkov teorije avtoorganizacije za moderno politično filozofijo in očitno je, da se zavzema za liberalne teorije Adama Smitha in F. von Hayeka.

Naslednji prispevek Philippa Roquepla »Misliti tehniko« (*Penser la technique*) razgrinja pretežno sociološke poglede na problem razmerja družba—tehnika. Pri tem ostaja avtor bolj pri goli deskripciji relacij in se ob sicer dokaj aktualni temi ne spušča v globljo analizo implikacij hitrega razvoja sodobnih tehnologij z vidika njihovega usmerjanja in obvladovanja, pa tudi z vidika praktičnih učinkov na samo strukturo podobne družbe.

Nedvomno je zanimivejši prispevek znanega francoskega medievista Jacquesa Le Goffa, ki na primeru imaginarija srednjeveške fevdalne družbe pojasnjuje »Kaj je to zgodovina imaginarnega?« (*Qu'est-ce que l'histoire de l'imaginaire?*), kot se glasi tudi naslov njegove teme.

Odkar je zlasti francoska zgodovinska šola Analov načela in, lahko rečemo, tudi »odkrila« ali »izumila« celo vrsto novih tem, področij in predmetov zgodovinskega raziskovanja, ne da bi se pri tem odpovedala projektu globalne, totalne zgodovine, je ena od teh postalo tudi imaginarno ali imaginarij neke zgodovinske družbe. Vključitev nove teme v območje zgodovine oz. zgodovinske znanosti pa seveda ni poljubna in samoumevna, saj je treba prej razjasniti oz. odgovoriti vsaj na dve vprašanji: prvo zadeva pojasnitev načelnega teoretskega razloga vključitve no-

vega objekta, drugo pa je epistemološke narave in se nanaša na epistemični status tega zgodovinskega predmeta v razmerju do drugih mejnih in stičnih predmetov in območij. Na prvo vprašanje odgovarja Le Goff s kritiko tako imenovane problematike infrastruktura/supravstruktura, ki pa ni bila značilna samo za zgodovinarje marksistične usmeritve. Le Goffu se zdi ideja, po kateri obstaja najprej določeno število temeljnih dogajanj, ki naj bi bila najpogosteje ekonomske narave in potem epifenomeni mentalnega ali ideološkega značaja, ne samo teoretsko revna, marveč tudi hromeča. Nasprotno: »Dobro poznavanje struktur zgodovinskih družb in njihovega funkcioniranja privede do spoznanja, da se realitete, ki jih zapopademo, in načini, po katerih jih lahko najboljše analiziramo, kažejo drugače: realno in imaginarno sta pomešana. Imaginarno je zvrst realnosti kot druge; družbena realnost, ki je produkt in zastavek zgodovine«. (Str. 219.) Če je cilj zgodovinopisja še vedno globalna ali totalna zgodovina, potem pomeni vključitev območja imaginarnega v horizont zgodovinskega raziskovanja napredek, saj omogoča odkrivati neraziskana polja v družbenih in političnih zgodovinskih bojih, na področju kulture in ideologije. »Ko proučujemo območje imaginarnega,« piše Le Goff, »obenem bolje vidimo, iz česa je narejena zgodovina (narejena pa je tako iz podob in sanj kot iz tistega, kar imenujemo realitete)«. (Str. 221.) Imaginarno torej še zdaleč ni, vsekakor pa ne več, marginalen pojav v zgodovinskem dogajanju, marveč je konstitutiven in značilen del zgodovinske strukture družb, kar je Le Goff na nekem drugem mestu⁶ izrazil takole: »Če bi radi poskusili razumeti, kako deluje kakšna družba in — to je naloga, ob kateri se zgodovinar vselej izpostavi — kako se spreminja in se transformira, si moramo ogledati imaginarij.« Ta imaginarij ali imaginarno določene družbe, ki sicer daje vtis docela amorfnega skupka iracionalnih podob in predstav, pa vendarle vsebuje neko logiko, preko katere je pravzaprav sploh dosegljiv racionalnim metodam.

⁶ Za drugačen srednji vek, *Studia humanitatis*, Ljubljana 1981, str. 17.

Ker je zgodovinsko imaginarno po Le Goffu širši (in zato tudi bolj nejasen) pojem, kot je v novi zgodovini že uveljavljeni pojem mentalitete, ga skuša natančneje opredeliti in s tem tudi epistemološko umestiti v razmerju do dveh bližnjih, če že ne sorodnih pojmov, tj. do ideološkega in simbolnega. Bistveno določilo imaginarnega je, da se izraža v podobah: [ni imaginarnega brez podob, pa naj bodo to realne, konkretne podobe, ki jih predstavljajo figurativna dela, ali pa naj gre za govorico metafor ali pri individualnih psihologijah za podobe, ki jih najdemo le — kadar hočemo izraziti tisto, kar imamo v glavi — če smo ravno prisiljeni zateči se k podobam« (str. 225). Predmet zgodovine imaginarnega je torej mišljenje s podobami.

V nasprotju z imaginarnim ima ideološko oporo v pojmi, v konceptih in se navezuje na neki sistem razlage sveta. Zanj je torej značilna težnja k sistematičnosti in urejenosti v nasprotju z imaginarnim in metalitetami, za katere je značilna določena nekoherentnost in težnja k neredu.

Tretji pojem v tej mreži je simbolno. Čeprav obstaja določena sorodnost ali podobnost z imaginarnim, če stvari zelo poenostavimo, meni Le Goff, tj. da se oba nanašata na mentalne realitete, pa je za simbolno vendarle bistveno to, da napotuje na neki skriti sistem, o katerem se misli, da je prava, resnična realnost, sicer prikrita, a notranje urejena.

Preostane še en pojem, utopično, o katerem Le Goff misli, da bi ga bilo mogoče spraviti v zvezo z imaginarnim, ki pa ga od tega vendarle ločuje ravno njegova u-topičnost (v izvirnem pomenu besede). Za imaginarno je po Le Goffu značilna prav vezanost na neko mesto, neka lokalizacija.

V drugem delu svojega prispevka nato Le Goff razgrne pred nami nekaj primerov ali zgledov iz bogate palete imaginarnega, značilnih za srednji vek, ki pa jih je moč odkriti tudi v poznejših zgodovinskih razdobjih.

Zadnji sestavek v zborniku ima naslov »Znanstvena retorika: kaj je to moč argumenta?« (*La rhétorique scientifique: qu'est-ce que la force d'un argument?*) Bruno Latour, avtor prispevka niza v

njem razmišljanja v podkrepitev svoji trditvi, da je znanost politika z drugimi sredstvi. Ne ukvarja se torej z vprašanjem argumentacije, v ožjem pomenu besede, z argumentacijo znotraj znanosti, marveč ga zanima vprašanje argumentacije v njeni politični razsežnosti, oziroma natančneje, moč znanstvene argumentacije navzven, v družbenem prostoru. Latour namreč ugotavlja, da znanost razpolaga s superiornimi sredstvi mobiliziranja retorike in to ji zagotavlja v razmerju sil določeno premoč, ki se navsezadnje kaže v političnem prostoru, v opiranju politike na argumente znanosti in tehnologije oz. v dejstvu, da se politika predstavlja kot govornik, glasnik znanosti. Dogaja se torej zamenjava »šibke« avtoritete »šibke« politične retorike z »močno« avtoriteto »močne« znanstvene retorike, oziroma povedano drugače, znanstvena argumentacija kontinuirano prehaja v območje politične argumentacije. Iz Latourovega razmišljanja sledi, da ima to dogajanje v vsakem primeru globoke (ne samo pozitivne) implikacije za življenje družbe. V omenjenem kontinuumu se namreč skriva tudi nevarnost izrabe zgolj velike argumentativne moči znanstvene retorike kot take, pri čemer se sama pozitivna vsebina znanstvenih izjav pušča ob strani ali celo prikriva. Zato se Latour zavzema za epistemologijo ali sociologijo znanosti, ki slednje ne bi ločevala in izolirala od družbe, marveč bi v svoj teoretski horizont privzela spoznanje o omenjenem kontinuumu z vsemi nasledki, ki izhajajo iz tega.

*

Kaj bi lahko na koncu rekli o celoti tega zbornika? Avtorji seveda v razmehu kratkih prispevkov niso mogli podati enciklopedične podobe stanja posameznih ved, lahko pa so ponazorili nekatere aktualne probleme in teme in opozorili na odprta teoretska vprašanja. Morda bi lahko kot skupno točko, kljub vsej različnosti pristopov in pogledov, ki jih je videti v objavljenih prispevkih, označili spoznanje, da je za preučevanje in celovito pojasnjevanje dogajanja v sodobnih znanostih nujna določena konvergenca epistemološke in sociološke teorije.

V. Likar

Pietro Rossi*

THEORIE DER MODERNEN GESCHICHTSSCHREIBUNG

Suhkamp Verlag, Frankfurt am Main 1987, 298 str.

Najnovejše razprave v zgodovinski vedi med predstavniki socialne in strukturne zgodovine na eni strani in zgodovinarji vsakdanjega življenja na drugi so nanovo načela različna teoretična in metodološka vprašanja zgodovinopisja. Zato je vedno bolj nujen prikaz različnih raziskovalnih pristopov in metodoloških nastavkov. Pričujoči zbornik prispevkov štirinajstih avtorjev je zastavljen tako, da si lahko ustvarimo sliko o sodobnih prevladujočih teorijah zgodovinopisja.

V prvem, temeljnem delu se s svojimi teksti predstavljajo: Arthur C. Danto (»Historisches Erklären, historisches Verstehen und die Geisteswissenschaften«, str. 27—56) ter Hayden White (»Das Problem der Erzählung in der modernen Geschichtstheorie«, str. 57—106, zagovornika narativne šole; Reinhart Koselleck (»Moderne Sozialgeschichte und historische Zeiten«, str. 173—190), predstavnik pojmovno analitične smeri; François Furet (»Die Methoden der Sozialwissenschaften in der Geschichtsforschung und ‚histoire totale‘«, str. 147—172), mlajši član francoskih Annalov; Wolfgang J. Mommsen (»Geschichte als Historische Sozialwissenschaft«, str. 107—146), zagovornik zgodovine kot družboslovne znanosti in Jerzy Topolski (»Die Wissenschaftlichkeit der Geschichtsschreibung und ihre Grenzen«, str. 191—220), ki se zavzema predvsem za znanstvenost zgodovinopisja.

Drugi interpretacijski del oziroma komentarnje zapisov zgornjih avtorjev dopolnjujejo:

William H. Dray (»Einige Überlegungen zu Problemen der Narrität«, str. 221—229); Jorn Rusen (»Narrativität und Modernität in der Geschichtswissenschaft«, str. 230—237); Wolfgang Kuttler (»Geschichte als spezifisch historisch-materialistische Gesellschaftswissenschaft«, str. 238—247); Karl-Georg Faber (»Cogito ergo sum historicus novus«, str. 248—256); Christian Meier (»Pladoyer für eine Aufhebung der ‚histoire nouvelle‘«, str. 257—265); Aron Ja. Gurevič (»Die Geschichte

als Dialog mit den Menschen vergangener Epochen«, str. 266—273); Massimo L. Salvadori (»Die vielen Historien«, str. 274—281); Peter Winch (»Die Darstellung der Welt in der Geschichte«, str. 282—299).

Toda izbor tekstov, dokončan in objavljen v lanskem letu, ki sega v leto 1982, v čas neposredno po zborovanju zgodovinarjev v Torinu, ni zgolj preprosta predstavitev nasprotujočih si stališč, temveč posreduje različne argumentacije, s katerimi so omenjeni avtorji vzpostavljali in zagovarjali lastna stališča ter kritizirali usmeritve svojih kolegov.

Zato predstavlja malodane vsak prispevek — tu mislim predvsem na prvi del zbornika — hkrati tudi historiat teorij zgodovinopisja zadnjih desetletij.

Tako je zastavljen tudi najobširnejši tekst zbornika, prispevek Haydna Whita, (»Das Problem der Erzählung...«). Avtor se historične obravnave loteva predvsem s stališča pripovedi ter ugotavlja, da je na področju takšne razprave mogoče ločiti osnovne usmeritve, ki jih sam predstavlja z njihovimi nosilci;

Prič: anglo-ameriški filozofi analitične šole Walsh, Gardiner, Dray, Morton White, Danto, Mink, »znanstveniki, ki poskušajo (...) obliki razlage (form of explanation) zgodovinskih dogodkov in procesov zagotoviti epistemološki status narativnosti«.¹

Drugič: družboslovno usmerjeni zgodovinarji, katerim vzor so prav gotovo predstavniki Annales. Avtorji kot Braudel, Furet, Le Goff, Le Roy, Ladurie itd. narativni historiografiji očitajo neznanstvenost in jo *razkrinkava*jo kot »strateškega reprezentanta ideologije, ki ga je v prid vzpostavitev zgodovinske raziskave na ravni prave znanosti treba neizogibno zatreti«.²

Tretjič: semiološko usmerjeni literarni teoretiki in filozofi Barthes, Foucault, Derrida, Todorov, Julija Kristeva, Benveniste, Genette, Eco..., ki so »na različne

* Pietro Rossi je profesor za zgodovino filozofije in filozofijo zgodovine na univerzi v Torinu.

¹ Pietro Rossi: Theorie der modernen Geschichtsschreibung..., str. 62.

² Prav tam, str. 62, 63.

načine raziskovali in obravnavali pripoved kot nekakšen diskurzivni 'Code' znotraj drugih kodov.³ Ugotavljali so namreč, v kolikšni meri je tak *kod* primeren za predstavitev stvarnosti glede na pragmatični namen določenega nosilca diskurza.

Cetrtilč: hermenevtično usmerjeni filozofi, npr. Gadamer in Ricoeur, ki so pripoved dojeli kot diskurzivno manifestacijo svojevrstne zavesti o času (Zeitbewußtsein) oziroma o časovni strukturi (Zeitstruktur).

Peto kategorijo pa je mogoče razbrati iz stališč tistih zgodovinarjev, ki ne pripadajo nobeni določeni filozofski ali metodološki usmeritvi, »temveč raje nastopajo s stališča dogme poklicnega po-

ložaja kot zagovorniki zgodovinske obrti in za katere je pripovedništvo nadvse ugleden način za *opravljanje* (kot je formuliral J. H. Hexten) ali *prakticiranje* zgodovine (kot bi dejal Geoffrey Elton).⁴ Ta skupina pravzaprav ne predstavlja nekega teoretskega stališča, temveč uteleša tradicionalno eklektičnost v zgodovinski vedi, eklekticizem, ki gleda na teorijo kot na oviro dejanski praksi zgodovinske raziskave, katere naloga naj bi bila v prvi vrsti empirično raziskovalno delo.

Preostali avtorji pa seveda gledajo na problematiko s stališč lastne teorije, s stališč, ki so znotraj kratko opisanih usmeritev še posebej razčlenjena.

Oto Luthar

³ Prav tam, str. 63.

⁴ Prav tam, str. 63.

SINOPSIS

UDK 321.01:316.66-055.2

Tomaž Mastnak

FEMINIZACIJA DEMOKRATIČNE REVOLUCIJE

V prvem delu je problematizirana teza, da je M. Wollstonecraft »demokratično revolucijo« s področja politične enakosti razširila na enakost med spoloma. Avtor meni, da je politično enakost med državljani razširila na ženske ter tematizira implikacije te intervencije predvsem s pomočjo teoretizacij Pococka (»feminizacija časa«) in Leforta (»raztelesenje oblasti«); pri tem sklepa, da je zahtevanje žensk demokratična revolucija v »demokratični revoluciji«. V drugem delu podrobneje interpretira *Vindication*, in sicer z vidika treh diskurzov: *rights*, *virtue* in *manners*, ki se prepletajo v tem tekstu. Prva argumentativna linija odpira dostop žensk do produkcije družbenega, druga, ki poveže koncepta materinstva in državljanstva, prestrukturira mejo med javnim in privatnim ter redefinira družinske in spolne vloge, tretja zavrača gospostvo moške želje kot zakona in subvertira fiksne spolne identitete.

UDK 321.01:316.6-055.2

Tomaž Mastnak

DIE FEMINISIERUNG DER DEMOKRATISCHEN REVOLUTION

Im ersten Teil wird die These problematisiert, daß M. Wollstonecraft die »demokratische Revolution« vom Bereich der politischen Gleichheit auf die Geschlechtergleichheit ausgedehnt hat. Der Beitrag vertritt die Meinung, daß sie die politische Gleichheit von Staatsbürgern auf Frauen ausgedehnt hat und thematisiert die Implikationen dieser Intervention vor allem vermittelt der Theoretisierung Pococks (»Feminisierung der Zeit«) und Leforts (»Entkörperung der Macht«). Dabei stellt er die These auf, daß die Forderung nach Frauenrechten eine demokratische Revolution in der »demokratischen Revolution« darstellt. Im zweiten Teil wird näher *A Vindication* interpretiert, und zwar vom Gesichtspunkt dreier Diskurse: *rights*, *virtue* und *manners*, die in diesem Text verflochten sind. Die erste Argumentationslinie öffnet den Zutritt der Frauen zur Produktion des Gesellschaftlichen, die zweite, von der das Konzept der Mutterschaft und des Staatsbürgertums verbunden wird, strukturiert die Grenze zwischen dem öffentlichen und dem Privaten um und redefiniert die Familien- und Geschlechterrollen, die dritte weist die Herrschaft des männlichen Wunsches als Gesetzes zurück und subvertiert fixe Geschlechteridentitäten.

UDK 165.75:11

Rado Riha

RADIKALNA DEMOKRACIJA IN NOVA DRUŽBENA GIBANJA

Prispevek analizira problem konstitucije novih političnih subjektov na osnovi teoretske zastavitve, ki sta jo E. Laclau in Ch. Mouffe razvila v svoji knjigi *Hegemonija in socialistična strategija*. Izhajajoč iz teze Laclaua in Mouffove, da je družba nekaj necelega in nefiksnega, izvorno in ireduktibilno dvoumnega, skuša nato s pomočjo Lacanove teorije razviti nova družbena gibanja kot točko »implozije družbenega«, kot manko-bit, ki mu daje njegovo konsistenco neki košček nesimbolazibilnega realnega.

UDK 165.75:14

Rado Riha

RADIKALE DEMOKRATIE UND NEUE SOZIALE BEWEGUNGEN

Der Beitrag analysiert das Problem der Konstitution der neuen politischen Subjekte im Rahmen des von E. Laclau und Ch. Mouffe in ihrem Buch *Hegemony and Socialist Strategy* entwickelten theoretischen Ansatzes. Von Laclau und Mouffes These ausgehend, das Gesellschaftliche sei als Nicht-Ganzes und Nichtfestes, als ein irreduzibel Zweideutiges und Mannigfaltiges aufzufassen, entwickelt der Beitrag des Phänomen der neuen sozialen Bewegungen vermittelt der Theorie J. Lacans als Punkt einer »Implosion des Gesellschaftlichen«, als Mangel am Sein, dem seine Konsistenz ein Stückchen des nichtsymbolisierbaren Realen verleiht.

UDK 165.75:159.964.2

Slavoj Žižek

GRAF ŽELJE

Na podlagi podrobne razlage »grafa želje«, kot ga je artikularil J. Lacan, se skuša nakazati raven, ki uhaja obravnavanju ideologije v »(post)strukturalizmu«: raven *želje Drugega*, ki izpričuje neko zev, nekonsistentnost Drugega (simbolne ureditve) in *ideološke fantazme* kot načina, kako se subjekt zaslepi za to nekonsistentnost Drugega.

UDK 165.75:159.964.2

Slavoj Žižek

DER GRAPH DES BEGEHRENS

Auf der Grundlage einer detaillierten Erklärung des von J. Lacan artikulierten »Graphen des Begehrens« wird die Ebene umrissen, die sich der »(post)strukturalistischen« Ideologieauffassung entzieht: das ist die Ebene des *Begehrens des Anderen*, das von einem Mangel, von einer Unkonsistenz des Anderen (der symbolischen Ordnung) zeugt; und das *ideologische Phantasma* als Weise, wie das Subjekt für diese Unkosistenz des Anderen blind bleibt.

UDK 7.01:32

Aleš Erjavec

IDEOLOGIJA IN UMETNOST

Avtor izpostavlja v članku nekatere ključne teze svoje knjige *Ideologija in umetnost modernizma* (Ljubljana, 1988) ter jih nekoliko dopolni. Avtor oriše nekatera ključna pojmovanja ideologije v zgodovini ter ugotavlja, da je predvsem modernistična umetnost bistveno zavezana ideologiji, še posebej politični. Kot skrajni primer odnosa ideologije in umetnosti obravnava totalitarno ideologijo in njen odnos do umetnosti. Hkrati razlaga njeno potrebo po »realistični« umetnosti s pomočjo Bourdieujeve interpretacije reprezentativne umetnosti kot populistične umetnosti.

Kot skrajna primera politizacije umetnosti izpostavi obdobje okrog prve svetovne vojne in nato obdobje neoavantgard. Po avtorjevem mnenju sega postmodernistična umetnost že izven konteksta modernizma in tudi zastavitve odnosa ideologije in umetnost, kot je bila značilna za modernizem zadnjih sto let.

UDC 7.01:12

Aleš Erjavec

IDEOLOGY AND ART

In the article the author points to some basic thesis of his book *Ideology and Art of Modernism* (Ljubljana, 1988) and adds a few additional remarks. The author sketches the essential conceptualizations of ideology throughout history and states that especially modernist art was fundamentally tied to ideology, especially the political one. As an extreme case of the relationship between ideology and art is taken the totalitarian ideologz and its relationship towards art. At the same time its demand for »realistic« art is explained with the help of Pierre Bourdieu's interpretation of representational art as populist art. As two extreme cases of politicization of art the period of around the First World War and the period of the neoavant-gardes is given. In author's opinion the postmodernist art already transcends the context of modernism and also the relationships of ideology and art as they were typical for modernism of the last century.

UDK 7.01:14

Vlasta Vičič

SFINGA POSTMODERNE

Prispevek obravnava dva paradigmatiska, a nasprotna diskurza postmoderne in moderne — tekste Jürgena Habermasa in Jeana-Françoisa Lyotarda. Fokusi razmislekov so na eni strani v emancipaciji človeštva in novoveški subjektiviteti, na drugi strani pa v vlogi postmoderne znanosti in družbene organiziranosti. Teoretski naboj Lyotarda kot glasnika postmoderne in Habermasa kot glasnika moderne pa se izteka v teorijo paralogije oziroma v teorijo konsenza.

UDK 7.01:14

Vlasta Vičič

DIE SPHINGE DER POSTMODERNE

Der Beitrag befaßt sich mit zwei paradigmatischen gegensätzlichen Diskursen über Postmoderne und Moderne: mit den Texten von Jürgen Habermas und denen von Jean-Françoise Lyotard. Der Brennpunkt der Theoretisierung ist einerseits die

Emanzipierung der neuzeitlichen Subjektivität, andererseits die Rolle der postmodernen Wissenschaft und der Gesellschaftsorganisation. Die theoretischen Ansätze Lyotards als Verkündiger der Moderne münden in der Theorie des Paralogismus bzw. in der Konsenstheorie.

UDK 165.63:1(091) Descartes
165.63:1(091) Leibniz

Miran Božovič

LE COMMERCE ENTRE LE CORPS ET L'ÂME: Descartes, Malebranche, Leibniz

Avtor v svojem prispevku tematizira tri interpretacije razmerja med dušo in telesom, in sicer medsebojno učinkovanje oziroma vzajemno delovanje pri Descartesu, sistem okazionalnih vzrokov pri Malebranchu in prestabilirano harmonijo pri Leibnizu, s posebnim ozirom na kritični spoprijem s tako imenovanim fizikalnim sistemom okazionalnih vzrokov kot ga je v svojem polemičnem spisu *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles* razvil Bernard de Fontenelle.

UDK 165.63:1(091) Descartes
165.63:1(091) Leibniz

Miran Božovič

LE COMMERCE ENTRE LE CORPS ET L'ÂME: Descartes, Malebranche, Leibniz

Der Autor thematisiert in seinem Beitrag drei Interpretationen des Verhältnisses zwischen der Seele und dem Körper: die gegenseitige Einwirkung bzw. die Wechselwirkung bei Descartes, das System der okkasionellen Ursachen bei Malebranche, die prätabilisierte Harmonie bei Leibniz. Die Thematisierung geschieht vom Gesichtspunkt der kritischen Auseinandersetzung mit dem sog. physikalischen System der okkasionellen Ursachen, das von Bernard de Fontenelle in seiner polemischen Schrift *Doutes sur le Système physique des causes occasionnelles* entwickelt wurde.

UDK 101:001

Vojislav Likar

PROBLEMI TRETJE VRSTE

Članek obravnava Desantijevo analizo problemov, ki nastajajo znotraj znanstvene teorije, vendar vsi v njej niso rešljivi. T. i. »problemi tretje vrste« nastajajo na mestu odprtosti znanstvene teorije proti naravnemu jeziku, kar poraja poskuse zaprtja vrzeli prek nekega sekundarnega diskurza, ki ni homogen diskurzu znanstvene teorije. Eksistenca epistemoloških problemov tako legitimira konstitucijo epistemologije kot filozofskega diskurza o znanosti, njena trajna naloga pa je razkrivanje logike in geneze tega sekundarnega (»slepega«) diskurza in eliminacija njegovih učinkov.

UDK 101:001

Vojislav Likar

PROBLEME DRITTER ART

Der Beitrag behandelt Desantis Analyse von Problemen, die innerhalb wissenschaftlicher Theorien entstehen, in ihnen aber nicht lösbar sind. Sog. »Probleme dritter Art« entstehen dort, wo sich die wissenschaftliche Theorie der natürlichen Sprache öffnet, was zu Schließungsversuchen des Mangels vermittels eines sekundären,

mit dem Diskurz der wissenschaftlichen Theorie nicht homogenen Diskurses führt. Die Existenz epistemologischer Probleme legitimiert so die Konstitution der Epistemologie als eines philosophischen Diskurses von der Wissenschaft, deren beständige Aufgabe die Aufdeckung der Logik und Genese dieses sekundären (»blinden«) Diskurses und die Eliminierung seiner Wirkungen ist.

UDK 130.2:80

Jelica Šumič-Riha

O GOTOVOSTI ALI ODGOVORI SKEPTICIZMU

Članek izhaja iz temeljne aporije skepticizma, da ga namreč na ravni argumentacije ni mogoče ovreči, na njegovem stališču pa tudi ni mogoče vztrajati, kot pokažejo kritike skepticizma: na eni strani kritika skepticizma s stališča zdrave pamet (G. E. Moore), na drugi pa kritika s stališča filozofije navadne govorice (Wittgenstein in Austin). Članek sklene s tezo, da je skepticizem nemogoča, etična pozicija, ki ne pristane na izsiljeno izbiro med gotovostjo in vednostjo. Ker hoče oboje, oboje tudi zgubi. V nasprotju s skepticizmom pa zdrava pamet izbere gotovost (verovanja) in šele na podlagi te zmerom že predpostavljene gotovosti je možna tudi vednost.

UDK 130.2:80

Jelica Šumič-Riha

ÜBER GEWISSHEIT ODER WIDERLEGUNGEN DES SKEPTIZISMUS

Der Beitrag geht von der Grundaporie des Skeptizismus aus, daß er nämlich auf der Argumentationsebene nicht zu widerlegen ist, gleichzeitig kann er aber, wie das die Kritiken des Skeptizismus zeigen, auch nicht verteidigt werden. Es handelt sich einerseits um die Kritik des Skeptizismus vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes (G. E. Moore), andererseits um die Kritik vom Standpunkt der Philosophie der normalen Sprache (Wittgenstein und Austin). Die abschließende These des Beitrags ist, daß der Skeptizismus eine unmögliche, ethische Position ist, die nicht die erzwungene Wahl zwischen Gewißheit und Wissen annimmt. Weil sie beides will, verliert sie beides. Im Gegenteil dazu wählt der gesunde Menschenverstand die Gewißheit (den Glauben) aus und erst auf der Grundlage dieser immer schon vorausgesetzten Gewißheit wird auch das Wissen möglich.

UDK 316.343.34(497.12) »1800/1850«

Oto Luthar

KONSTITUIRANJE TRETJEGA STANU NA PODLAGI REKRUTIRANJA IN SAMOZAVEDANJA DELAVCEV V OSREDNJIH SLOVENSKIH DEŽELAH V PRVI POLOVICI 19. STOLETJA

Prispevek je pravzaprav dvojni uvod v naslovno temo. V njem avtor opozarja na ohlapnost časovnega in strukturalnega okvira nacionalnega zgodovinopisja v obravnavah procesa industrializacije, pri čemer njegova »opozorila« veljajo predvsem problemom terminologije in metodologije. Tako zastavljeno problematiko skuša predstaviti na podlagi konkretnih interpretacij, predvsem tistih, ki jih podajata Jože Sorn v »Začetki industrije na Slovenskem« in Carlo M. Cipolla v »The Fontana Economic History«. Njegov »komentar« usmerjata predvsem dve vprašanji. Prvič, proučevanje in umeščanje »stranskih učinkov« industrializacije v osrednjih slovenskih deželah in drugič, vpliv predindustrijskih produkcijskih načinov na industrializacijo ter iskanje začetkov »modernizacije industrije« na Slovenskem.

UDK 316.343.34(497.12) »1800/1850«

*Oto Luthar*DIE KONSTITUIERUNG DES DRITTEN STANDES AUF DER GRUNDLAGE
DES REGRUTIERENS UND DES SELBSTBEWUSSTSEINS DER ARBEITER
IN DEN ZENTRALEN SLOWENISCHEN LÄNDERN DER ERSTEN HÄLFTE
DES 19. JHR.

Der Beitrag stellt eine doppelte Einführung in das Titelthema dar. Der Autor weist auf die Unbestimmtheit des zeitlichen und strukturellen Rahmens der nationalen Geschichtsschreibung in der Betrachtung des Industrialisierungsprozesses hin. Diese »Hinweise« gelten vor allem dem Problem der Terminologie und Methodologie. Dieser Problemansatz wird dann an Hand von konkreten Interpretationen vorgestellt (vor allem werden die Darstellungen Jože Šorns in »Die Industrieanfänge in Slowenien« und Carlo M. Cipollas in »The Fontana Economic History« einbezogen). Der Beitrag verfolgt hier zwei Fragen. Erstens, die Betrachtung und Einordnung von »Nebenwirkungen« der Industrialisierung in den zentralen slowenischen Ländern. Zweitens, den Einfluß von vorindustriellen Produktionsweisen auf die Industrialisierung und das Suchen nach den Anfängen der »Industriemodernisierung« in Slowenien.

UDK 316.2:930.1

Neda Pagon

O SUVERENOSTI DRUŽBENIH VED

Razmerje moči in obramba ter dokazovanje avtohtonosti posameznih znanstvenih disciplin v okviru družbenih in humanističnih ved se spreminja glede na spremembe in potrebe družbenopolitičnih gibanj prav toliko kot glede na notranji samorazvoj discipline, ki v določenem obdobju postane temeljni, vendar prehodni, referenčni okvir za druge, »sorodne« vede. Prispevek se omejuje predvsem na razmerje nove zgodovine in sociologije v zadnjih petdesetih letih, tudi z omembo učinkovanja marksizma na obe vedi.

UDK 316.2:930.1

Neda Pagon

DIE SUVERENITÄT DER GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTEN

Das Machtverhältnis, die Verteidigung und die Beweisführung für die Autochtonität der einzelnen wissenschaftlichen Disziplinen im Rahmen der Gesellschafts- und Humanwissenschaften verändert sich gemäß den Veränderungen und der inneren Selbstentwicklung jener Disziplin, die in einer bestimmten Periode zum grundlegenden, obzwar nur vorübergehenden Bezugsrahmen für andere, »verwandte« Wissenschaften wird. Der Beitrag betrachtet vor allem das Verhältnis der neuen Geschichtsschreibung und Soziologie in den letzten fünfzig Jahren, wobei auch die Einwirkung des Marxismus auf beide Wissenschaften erörtert wird.

