

9/10-1987

# RAZPOL 3

GLASILO FREUDOVSKEGA POLJA



## Liminaire

### Lacan

La vérité surgit de la méprise

### Clinique

Jacques-Alain Miller, C. S. T.

Michel Silvestre, Sur l'amour

### La psychanalyse avant la lettre

Blaise Pascal, De l'art de persuader

### Cinéma

Marcel Štefančič jr., Le refoulement: le system des *stars* et du genre

Zdenko Vrdlovec, »Plus de cinéma«

Stojan Pelko, La coupe de Méliès

### »La société n'existe pas«

Zdravko Kobe, La lutte des classes et l'antagonisme

Slavoj Žižek, Elements d'autocritique

Milan Balažic, La constitution du champ social yougoslave/slovène

Zoran Kanduč, Le droit programmatique et le principe *ignorantia iuris nocet*

Darko Štrajnc, Quelques directions pour la compréhension théorico-politique de  
SIDA

Renata Salecl, Les actes de parole indirects dans l'école

### Philosophie traversée par la psychanalyse

Alenka Zupančič, *Übermensch* et la vérité pas-toute de Zarathoustra

Gorazd Korošec, Logique comme force inconsciente

Marjan Šimenc, Les chemins de l'argumentation philosophique

Danilo Šušter, Sur Borges, les nombres et la philosophie du langage

### Mehr Licht!

Mladen Dolar, Sujet des Lumières

Jelica Šumič-Riha, La conception des Lumières ches Kant

Rado Riha, Le réel des Lumières de Kant

### La parole est aux psychiatres

Janez Rugelj, La guidance autoritaire et les »solutions du deuxième type« dans  
l'élévation de l'homme aliéné

### L'orientation lacanienne

La quatrième phase

### RAZPOL 3

Publikacija Freudovskega polja

Direktor Freudovskega polja: Judith  
Miller

Izdaja: Društvo za teoretsko psihoana-  
lizo, Ljubljana

Odgovorni urednik: Slavoj Žižek

Uredniški svetovalec: Jacques-Alain  
Miller

Uredništvo: Miran Božovič, Mladen  
Dolar, Rado Riha

### RAZPOL 3

Une publication du Champ freudien

Directrice du Champ freudien: Judith  
Miller

Édité par: La société pour la psycha-  
nalyse théorique, Ljubljana

Rédacteur en chef: Slavoj Žižek

Conseilleur éditorial: Jacques-Alain  
Miller

Comité de rédaction: Miran Božovič,  
Mladen Dolar, Rado Riha

Da Lacan kljub svoji razvpitosti ni postal »moda«, kot so to bili leto ali dve Althusser, Foucault in Derrida, razlog temu je nedvomno dejstvo, da je deloval in še vedno deluje kot neko realno, ki ga polje sodobne kulture ne more »prebaviti«. Obstoja cela vrsta strategij, kako se izogniti neznosnemu jedru, ki ga nakažuje ime »Lacan«; veliko bolj zanimivi od direktnih odklanjanj so seveda tisti odpori — besedi je tukaj dati vso težo, ki jo poseduje v psihoanalitični terminologiji — ki ohranjajo do Lacana pozitivno razmerje in se skušajo izogniti omenjenemu traumatičnemu jedru sklicujoč se na samega Lacana, tako rekoč v imenu Lacana. Naštejmo jih, brez vsake pretenzije na izčrpnost in brez imen, ki jih utelešajo, saj gre za univerzalne tendence, ki jih v presenetljivo podobni obliki najdemo v Angliji in ZDA, v Nemčiji in Italiji, v sami Franciji in pri nas:

— Lacan sam se razglaša za freudovca, za interpreta Freudovih tekstov, svoje podvzetje postavlja pod znamenje »vrnitve k Freudu«; težišče našega dela mora torej biti temeljito branje Freuda — paziti moramo, da nam Lacan ne zasenči Freuda...

— če hočemo razumeti Lacanovo veličino, ga moramo postaviti v širše »gibanje idej«, katerega vrh je, brati ga moramo skupaj s Foucaultom, Derridajem, Lévi-Straussom itd., sicer nam izven tega konteksta njegove misli izgubijo svojo specifično težo...

— Lacan ni bil sam, marveč je bil od petdesetih let naprej vrh širokega gibanja; zato ne smemo zanemarjati del njegovih učencev, ki — četudi so kasneje nemara prišli navzkriž z Mojstrom — včasih jasneje od samega Lacana razvijejo implikacije njegove misli; saj vemo, kako je Lacan »neberljiv«...

— pri Lacanu najdemo mnogo genialnih slutenj, zasnutkov tega, kar je kasnejša (filozofska, jezikoslovna itd.) misel strogo formulirala: tako je Lacan že na začetku petdesetih let s svojo teorijo »točke prešitja« napovedal problematiko performativa. Naša naloga mora torej biti v tem, da damo Lacanovim zasnutkom strogo konceptualno obliko v okviru teorije jezika itd. ...

— Lacan je s svojo »vrnitvijo k Freudu« res prvi privedel do pojma temeljno razsežnost Freudovega odkritja, toda danes se je sama zgodovinska konstelacija spremenila, patologijo, na kateri temelji Freudova teorija (histerija, obsesivna nevroza, psihoza itd.), so zamenjale nove oblike (borderline, »patološki Narcizem«), kar vse zahteva nov pristop onstran še tako stroge »vrnitve k Freudu«...

— Lacan je s svojo strogo konceptualizacijo artikuliral osnovni socializacijski mehanizem, značilen za patriarhalno družbo (falocentrizem, ključna vloga imena-Očeta itd.), in prav v tem je njegova veličina; vse, kar je treba storiti, je torej le to, da vstavimo Lacanov konceptualni aparat v njegov konkretno-zgodovinski okvir...

— s tem ko je Lacan dal psihoanalitični praksi in teoriji njeno definitivno obliko, tj. s tem ko je razčistil z naturalističnimi in drugimi nerazumevanji njenega



postopka, je postavil filozofe pred nalogo, da reflektirajo zgodovinski horizont in predpostavke psihoanalize...

— in končno zadnja, najbolj pretanjena oblika, ki nastopi neposredno v imenu »vrnitve k Lacanu« in ki je praviloma naperjena zoper poskus J.-A. Millerja, da bi strogo artikularno notranjo logiko Lacanovega razvoja in izoliral osnovne stožerje njegove teorije: Lacanov tekst je baročen, bogat, pluralen, ne da se zvesti na toge teoretske sheme, zato je treba zavreči vse poskuse hitre »sistema-tizacije« in ohraniti vso poetsko mnogoznačnost njegovega sloga.

Kaj nam je torej storiti, ko smo soočeni s tovrstnimi obsesivnimi poskusi, rešiti Lacana tega, kar je na njegovi — analitikovi — želji neznosnega, četudi za ceno, da ga uničimo, da zatolčemo sâmo jedro njegovega odkritja? Preprosto vztrajati — ne na Lacanu kot Imenu, kot označevalcu-gospodarju, zastavi, ki naj zbira pravoverne, marveč na tem, kar je »v Lacanu več kot Lacan«, na neznosnem, realnem jedru njegove misli.

In vsakič, v vsaki konkretni situaciji, izolirati tisto obliko odpora, ki pomeni glavno nevarnost, ki »prešije« vse ostale. V našem prostoru je to danes nemara novoromantična ideologija neke brezmejne, neskončne želje, ki jo velja osvoboditi družbenih, jezikovnih itd. mej. Tudi tu Lacan v nasprotju z evangelizmom prinaša slabe novice: človekova želja je radikalno končna, njena opora je reven skelet nekaj fantazmatskih kombinacij — zato nas na koncu analize, daleč od patosa osvobojene želje, vedno čaka nelagodni trenutek »negativne terapevtske reakcije«.

Kaj bi torej vse to pomenilo za položaj pri nas? Zmeda se pri nas zarisuje že na ravni poimenovanja: ob lacanovski psihoanalitični teoriji in nanjo navezujočih »povezavah freudovskega polja« se pojavlja naziv »materialistična teorija« oziroma »ljubljski materializem«, naziv, katerega zastavek je kajpada zameglitev odgovora na vprašanje: gre za Lacanovo psihoanalizo ali ne? Pravi pomen naziva »materialistična teorija« je potemtakem v sami njegovi nespecificiranosti, kar omogoči vsakovrstne teoretske kompromise: enkrat se lahko zatrjuje, da gre »seveda« za Lacana, drugič gre za analitično filozofijo, tretjič za semiotiko, četrtič za historični materializem v obliki ostankov althusserjanstva itd. itd. Naziv »materialistična teorija« zato že kot tak — ne glede na svojo teoretsko neustreznost — pomeni odpoved teoretski etiki: nič čudnega, če »ljubljski materialisti« lacanovske psihoanalitike obtožujejo »mračnjaštva« — »mračnjaštvo« je pač način, kako se ciničnemu politikantskemu povzpnetištvu prikaže dosledna teoretska pozicija.

Ne glede na svojo teoretsko neustreznost, saj je naziv »materialistična teorija«, tako kot deluje pri svojih avtorjih (t.j. v pomenu materializma označevalca, razdelave označevalnih mehanizmov, ki proizvajajo imaginarne učinke), v direktnem nasprotju z osnovno Lacanovo postavko idealizma označevalca. »Materializem označevalca«, to je snov za »post-strukturalistične« pisarije, ki še životarijo po Ameriki, za vse mogoče in nemogoče »analize diskurzov« ipd. — lacanovska pozicija pa je strogi idealizem označevalca: označevalna struktura je idealni red, ki »deluje, čeprav (materialno) ne eksistira«. V sporu (materialističnega) nominalizma in (idealističnega) realizma je Lacan nedvoumno na strani realizma univerzalij. Lacan ni materialist na strani označevalca, marveč na strani objekta: protipol idealizma označevalca je materializem objekta — in obratno, kot potrjuje prikazen »materialistične teorije«, ki pade v idealizem na ključni točki, točki objekta. O tem namreč priča njena uporaba kategorije »subjekta, ki se zanj predpostavlja, da uživa«: kot da je sleherni užitek že tisti, ki ga predpostavimo pri drugem, t.j. kot da ne moremo »neposredno« uživati, kot da lahko uživamo le skozi verovanje v užitek drugega! »Ljubljski materializem« tukaj ideološko univerzalizira kategorijo, razdelano v lacanovski teoriji (pri M. Dolarju in hkrati pri J.-A. Millerju): v lacanovski teoriji »subjekt,

ki se zanj predpostavlja, da uživa\* meri na specifičen ustroj, na ustroj nevrotičnega, bliže vzeto: obsesivnega subjekta. Nasploh pa užitek — za razliko od želje, ki je konstitutivno želja Drugega — nikakor ni užitek Drugega: užitek je natanko tisto isto, kar uhaja dialektiki želje. Če torej — kot to počenja »ljubljski materializem« — uživanje kot tako vežemo na verovanje v užitek drugega, se nam kajpada objet petit a, presežno-uživanje, spremeni v idealistični konstrukt, v himerično entiteto, ki je le kot predpostavljena v drugem, skratka, znajdemo se v idealizmu objekta (za razliko od Lacana, ki mu je — glej še — uživanje edina substanca).

Nič čudnega torej, če se lacanovskim psihoanalitikom očita, da sprejmejo imaginarne entitete (»Slovenci«, »birokracija« itd.) kot spoznavni predmet, namesto da bi razkrili simbolne mehanizme njihove konstitucije, nič čudnega, če »ljubljske materialiste« moti govorjenje o specifičnem uživanju teh entitet: moteče je kajpada dejstvo, da se imaginarnega — kolikor v njem vztraja realno jedro uživanja — ne da razpustiti v simbolnih mehanizmih, moteč je objekt v svoji materialnosti, ki uhaja označevalcu.

Če pa koga kljub vsemu muči potreba, da bi našel zgled užitka, ki ni užitek drugega, naj mu zadošča opozorilo na simptom kot vozle uživanja — več o tem pa bo našel v pričujoči številki RAZPOLA.

Z dovoljenjem Jacquesa-Alaina Millerja objavljamo v tretji številki RAZPOL-a predzadnje (XXI) predavanje *Seminarja I: Freudovi tehnični spisi*. S tem je slovenskemu občinstvu, četudi le s kratkim odlomkom, predstavljen še zadnji med Lacanovimi objavljenimi seminarji.

»Resnica vznikne iz sprevida« je prevedena po: J. Lacan, *Le séminaire I: Les écrits techniques de Freud, XXI: La vérité surgit de la méprise, texte établi par J.-A. Miller*, Editions du Seuil, Paris 1975, str. 287—299; prevedel Miran Božovič.

## Resnica vznikne iz sprevida

*Spodletelo = uspelo.  
Govor onstran diskurza.  
Manjka mi prava beseda.  
Sanje o botanični monografiji.  
Želja.*

Krog vas, mojih poslušalcev, katerih zvestoba ni bila nikoli postavljena na laž, se je danes kljub vsemu nekoliko zmanjšal, tako da bom na koncu te dirke jaz tisti, ki vas bo ujel.

Začeli smo s tehničnimi pravili, kot so prvič podana v Freudovih *Tehničnih spisih*, s pravili, ki so natančno formulirana in obenem skrajno negotova. Po nekem nagibu, ki je bil prisoten v sami naravi predmeta, smo prišli do tega, s čimer se ubadamo že od sredine zadnjega četrletja, namreč do strukture transferja.

Da bi umestili vprašanja, ki se nanašajo na to strukturo, moramo izhajati iz ključne točke, do katere nas je privedla naša dialektična raziskava, namreč iz točke, ki je v tem, da je transfer spoznaven samo kot nekakšna dualna, imaginarna relacija, in da prav govor predstavlja gibalno njegovega napredovanja.

Vse, kar ostaja v mejah neke *two bodies' psychology*, to se pravi, če v igro vpeljemo iluzorno projekcijo ene izmed temeljnih relacij subjekta do analitičnega partnerja oziroma relacijo objekta, razmerje med transferjem in kontra-transferjem, vse to je povsem neustrezno. Prav to nam izkazujejo ne samo teoretske dedukcije, temveč tudi povsem konkretna pričevanja že citiranih avtorjev. Prikličite si v spomin Balintova dognanja o tistem, kar imenuje konec analize — to ni nič drugega kot neka narcisistična relacija.

Izpostavili smo torej nujnost nekega tretjega člena, ki edini omogoča, da si lahko zamislimo zrcalni transfer; ta tretji člen je prav govor.

Analiza kot taka je — kljub vsem poskusom, da bi zanemarili govor oziroma da bi ga razvrednotili na funkcijo sredstva — vselej neka tehnika govora, govor pa predstavlja tisto polje, v katerem se analiza giblje. Različni vzgibi analize se med seboj razlikujejo in privzemajo svoj smisel, svoje določeno mesto prav v razmerju do funkcije govora. Celoten nauk, ki ga bomo razvili v nadaljevanju bo to resnico vedno znova povzema v njenih neštetih oblikah.

### 1

Od zadnjič smo bogatejši za pretres temeljnega Avguštinovega teksta o pomenu govora.

Avguštinov sistem bi se lahko imenoval dialektičen. Ta sistem nima svojega mesta v sistemu znanosti kot je bil konstituiran šele pred nekaj stoletji. Vendar

pa ne predstavlja gledišča, ki bi bilo tuje našemu, tj. gledišču lingvistike. Nasprotno, ugotavljamo namreč, da je nekdo, ki je premišljal o umetnosti govora, to se pravi govoril o tej umetnosti, že precej prej preden se je med modernimi znanostmi pojavila lingvistika, naletel na nek problem, ki ga prav sedaj ponovno odkriva napredek te znanosti.

Ta problem se postavlja na osnovi vprašanja, v kakšnem razmerju je govor s pomenom, kako se znak nanaša na tisto, kar označuje. Da bi namreč dojeli funkcijo znaka, smo vselej napoteni od znaka k znaku. Zakaj? Zato ker sistem znakov, takšnih kot so konkretno, *hic et nunc* postavljeni, sam po sebi tvori neko celoto. To se pravi, da vzpostavlja nek red, ki je brez izhoda. Jasno je kajpada, da mora obstajati nek izhod, saj bi bil sicer to nesmiseln red.

To brezpotje se pokaže le tedaj, ko pretresamo celoten red znakov. Vendar pa jih moramo razumeti prav na ta način, tj. v njihovi celoti, ker se govorice pač ni moč zamisliti kot rezultat cele vrste poganjkov, brstičev, ki bi poganjali iz vsake stvari. Ime pač ni kakor špargljev vršiček, ki bi štrlel iz stvari. Govorico si je moč zamisliti samo kot mrežo, razpeto čez množstvo stvari, čez totaliteto realnega. Govorica namreč na raven realnega vpisuje tisto drugo raven, ki jo na tem mestu imenujemo raven simbolnega.

Primeri seveda še ni utemeljitev in z njo zgolj osvetljuje tisto, kar vam nameravam razložiti.

Iz brezpotja, izpostavljenega v drugem delu Avguštinove demonstracije, izhaja, da nam vprašanje ujemanja znaka, ne pravim več s stvarjo, temveč s tistim, kar znak označuje, predstavlja enigma. Ta enigma je prav enigma resnice — in tu preži na nas avguštinska apologetika.

Smisel lahko ali posedujete ali pa ga ne posedujete. Vselej kadar razumete tisto, kar izražajo znaki govorice, konec koncev razumete prav zahvaljujoč nekemu uvidu, ki prihaja iz zunanosti znakov — bodisi preko neke notranje resnice, ki vam omogoča, da prepoznate tisto, kar nosijo znaki, bodisi preko prezentacije objekta, ki je na nek večkrat in vztrajnosten način postavljen v soodvisnost z znakom. Resnica je namreč zunaj znakov, to se pravi drugje. Ta sprevrnitev avguštinske dialektike nas usmerja k spoznanju avtentičnega *magistra*, učitelja, ki je znotraj resnice.

Zdaj se lahko za trenutek upravičeno ustavimo in pripomnimo, da že samo dialektično napredovanje postavlja vprašanje resnice.

Prav tako kot Avguštin na nekem mestu v svoji demonstraciji pozablja, da je ptičarjeva tehnika, ta kompleksna tehnika — zvijača, past za svoj objekt, za ptiča, ki ga je treba ujeti — že sedaj strukturirana, instrumentalizirana po govoru, tako tudi tu, kot se zdi, ne uvidi, da je vprašanje resnice že sedaj vključeno v samo njegovo razpravljanje, saj govor pritegne v proces s samim govorom in s tem ustvarja razsežnost resnice. Vsak govor, formuliran kot tak, v svet znova vpelje vznik smisla. Ne gre za to, da se govor uveljavlja kot resnica, temveč prej za to, da govor v realno vpelje razsežnost resnice.

Avguštin utemeljuje: govor je lahko varljiv. Sam po sebi lahko znak nastopi in vztraja zgolj v razsežnosti resnice. Da bi bil namreč govor lahko varljiv, se mora uveljaviti kot resničen. To velja za tistega, ki posluša. Od tistega, ki govori, pa samo varanje najprej terja oporo tiste resnice, ki jo hoče prikriti, in čim bolj se varanje razvija, tem bolj predpostavlja neko resnično poglobitev resnice, ki ji — če lahko tako rečemo — ustreza.

— Dejansko, čim bolj se laž organizira, poganja svoje lovke, tembolj je tistemu, ki govori, potrebno korelativno preverjanje resnice, ki jo srečuje na vseh zavojih poti in ki se ji mora izogniti. Moralistična tradicija to pove takole: ko smo se zlagali, potrebujemo dober spomin. Presneto dobro moramo poznati stvari, da bi uspeli ubraniti laž. Nič ni težjega kot zlagati se tako, da ta laž vzdrži. V tem smislu laž namreč, ko se razvija, dovrši konstitucijo resnice.

Vendar to še ni resničen problem. Resničen problem je problem zmote in ta problem se je vedno postavljaval prav v tej točki.

Jasno je, da je moč zmoto definirati samo v mejah resnice. Vendar pa ne gre za to, da bi trdili, da — podobno kot brez črnega ne bi bilo belega — tudi zmote ne bi bilo brez resnice. Stvari so namreč bolj daljnosežne: ni zmote, ki se ne postavlja in izkazuje kot resnica. Skratka, zmota je povsem običajno utelešenje resnice. In če naj bomo povsem dosledni, bomo rekli, da bo — vse dotlej, dokler resnica ne bo popolnoma razkrita, to pa se pravi najverjetneje do konca sveta — pač v njeni naravi, da se širi v obliki zmote.

Da bi v tem videli neko strukturo, konstitutivno za razkritje biti kot take, nam stvari ne bi bilo treba gnati bistveno dlje.

Glede tega vam zazdaj želim le odpreti vratca, ki jih bomo nekoč prestopili. Danes pa ostanimo pri fenomenologiji funkcije govora.

Videli smo, da varanje kot tako vzdrži zgolj v funkciji resnice, in ne le v funkciji resnice, temveč v funkciji njenega napredovanja, da je torej zmota splošno razširjena manifestacija same resnice, da so potemtakem poti resnice po svojem bistvu prav poti zmote. In vendar — porečete — kako bi bila tedaj zmota znotraj govora sploh spoznavna? Potreben je ali pretres izkustva, tj. spoprijem z objektom, ali pa osvetlitev te notranje resnice, kar pomeni cilj avguštinske dialektike.

Ta ugovor gotovo ni brez teže.

Sam temelj strukture govornice tvorita označevalec, ki je vedno materialen in ki smo ga pri Avguštinu prepoznali kot *verbum*, in označenec. Označevalec in označenec sta v nekem razmerju, ki je videti povsem arbitrarno. Če torej žirafa imenujemo *žirafa* in slona *slon*, ni to nič bolj utemeljeno kot če bi žirafa imenovali *slon* in slona *žirafa*. Nikakršnega razloga namreč ni, da ne bi trdili, da ima žirafa rilec, slon pa zelo dolg vrat. Če to v splošno sprejetem sistemu predstavlja zmoto, pa ta zmota — kot pripominja Avguštin — ni spoznavna vse dotlej, dokler niso podane prave definicije. Je sploh kaj težjega kot postaviti prave definicije?

Čeprav svoje razpravljanje o žirafi z rilcem razvlečete v nedogled — in se bo vse, kar boste rekli, popolnoma nanašalo na slona —, bo vendarle jasno, da — pod imenom žirafa — dejansko govorite o slonu. Vaše izraze je treba zgolj uskladiti s tistimi, ki so splošno sprejeti. Prav to Avguštin pokaže glede izraza *perducam*. Tisto, kar imenujemo zmota, pač ni v tem.

Zmota se dokazuje kot zmota na osnovi dejstva, da se v nekem danem trenutku izteče v protislovje. Če sem namreč svoj diskurz začel rekoč, da so vrtnice tiste rastline, ki navadno rasejo pod vodo, in če se zatem izkaže, da sem ves dan prebil med vrtnicami, tedaj v mojem diskurzu — ker je kajpada očitno, da ne morem ves dan ostati pod vodo — nastopi protislovje, ki dokazuje mojo zmoto. Z drugimi besedami, v diskurzu je prav protislovje tisto, ki razmejuje resnico in zmoto.

Od tod tudi heglovska koncepcija absolutnega vedenja. Absolutna vednost je tisti moment, v katerem se totaliteta diskurza — v nekem popolnem neprotislovju, vključno s tistim, v katerem se postavlja, razvija in utemeljuje — zapre sama vase. Da bi s tega mesta le dospeli do tega ideala!

Prav dobro so vam namreč znana vztrajna prerekanja o vseh mogočih temah in predmetih, ki jih v skladu s področji medčloveške dejavnosti odlikuje večja ali manjša dvoumnost, in očiten nesklad med različnimi simbolnimi sistemi — religioznimi, juridičnimi, znanstvenimi in političnimi simbolnimi sistemi —, ki urejajo to dejavnost. Med temi referencami ni niti prekrivanja niti ujemanja, temveč zevi, razpoke in natrganine. Prav zato si človeškega diskurza ne moremo zamisliti kot nekaj enotega. Vsako oddajanje govora je — do neke določene mere — vedno zavezano notranji nujnosti zmote. Tako smo na videz prišli do



nekakšnega historičnega pironizma, ki — v pričakovanju neke prihodnje totalizacije — odreka resničnost vsemu tistemu, kar lahko oddaja človeški glas.

Pa si je moč zamisliti, da bo do te totalizacije tudi dejansko prišlo? Mar si ni moč napredovanja sistema fizikalnih znanosti zamisliti kot napredovanja enega samega simbolnega sistema, ki svojo substanco in snov črpa iz stvari? Čim bolj se ta sistem izpopolnjuje, tem bolj postaja očitno, kako se stvari pod njegovo težo perturbirajo, razkrajajo in razpadajo. Simbolni sistem pač ni nekakšno oblačilo, ki bi se povsem prilegalo stvarem, saj učinkuje tako na stvari kot na človeško življenje. To sprevernitev lahko povsem poljubno imenujemo: osvojitvev, oskrunjenje narave, preoblikovanje narave, hominizacija planeta.

Ta simbolni sistem znanosti stremi k *dovršenemu jeziku*, za katerega bi lahko rekli, da predstavlja njegov lastni jezik, jezik, ki je razbremenjen sleherne reference na glas. Avguštinska dialektika nas pripelje tudi do tega, da se namreč osvobodimo sleherne reference na polje resnice, na polje, v katerem se resnica vendarle implicitno razvija.

Prav tu nas freudovsko odkritje zagotovo osupne.

## 2

K temu problemu, ki se zdi — strogo vzeto — *metafizičen*, freudovsko odkritje, čeprav je empirično, vendarle doprinese nek pretresljiv prispevek, tako pretresljiv, da smo slepi za njegov obstoj.

Značilnost psihoanalitskega polja je, da dejansko predpostavlja, da se subjektov diskurz — to je Freudova misel — povsem normalno razvija v redu zmote, sprevida in celo zanikanja: zanikanje kajpada še ni laž, temveč se nahaja med zmoto in lažjo. Vse to so grobe resnice zdravega razuma. Toda v teku analize — in v tem je novost — se v diskurzu, ki se razvija v registru zmote, primeri nekaj, skozi kar vdre resnica — in to nekaj ni protislovje.

Morajo analitiki subjekte — zato da bi jim razkrili nesmisle, v katerih navadno živijo — res voditi po poti absolutnega vedenja in jih izobraževati na vseh področjih, ne samo v psihologiji, temveč tudi v sistemu znanosti? Gotovo da ne; sami to na tem mestu sicer počnemo, ker smo pač analitiki, da pa bi morali kaj takega početi z bolniki!

Bolnikom tudi ne prizanašamo glede srečanja z realnim, saj imamo z njimi opraviti med štirimi zidovi. Ni naša naloga, da jih za roko vodimo skozi življenje, to se pravi po sledih njihovih lastnih neumnosti. V vsakdanjem življenju lahko vidimo, kako resnica zgrabi zmoto za hrbtom. V analizi pa resnica vznikne skozi tisto, kar najbolj očitno predstavlja sprevid — skozi lapsus, to se pravi skozi dejanje, ki ga povsem neprikladno imenujemo spodletelo dejanje.

Naša spodletela dejanja so namreč dejanja, ki uspejo, naš neuspeli govor pa govor, ki priznava. Ta govor in ta dejanja razkrivajo neko resnico v ozadju. V notranjosti tistega, kar imenujemo proste asociacije, sanjske podobe in simptomi, se namreč izkazuje nek govor, ki prinaša resnico. Če ima Freudovo odkritje kak smisel, tedaj je ta smisel prav v naslednjem: resnica zgrabi zmoto za vrat prav v sprevidu.

Preberite še enkrat začetek poglavja o delu sanj: *sanje*, pravi Freud, so stavek, *rebus*. Tudi v primeru, da Freud te enačbe ne bi eksplicitno formuliral, bi se do nje zagotovo dokopali že po petdesetih straneh *Tolmačenja sanj*.

Ta enačba pa bi prišla na dan že zaradi izjemnega Freudovega odkritja zgotovitve. Zmotno bi bilo domnevati, da zgotitvev enostavno pomeni nekakšno vzajemno skladnost med simbolom in neko stvarjo. Nasprotno, mnoštvo, to se pravi mnoštvo označenih stvari, smislov, je v nekih danih sanjah vzeto kot nekakšna mreža, ki je nikakor ne reprezentira popolno ujemanje, temveč niz vozlišč. Za ponazoritev tega bi zadoščalo že to, da bi izbral ene izmed Freudovih

sanj in na tablo narisal risbo. Berite *Traumdeutung* in videli boste, da Freud to razume prav na ta način: množstvo smislov reprezentira prav množstvo tistega, kar ima pomen. Vsak označevalni element sanj in vsaka podoba se namreč nanaša na celo vrsto stvari, ki jih je treba označiti, in obratno, vsako stvar, ki jo je treba označiti, zastopa več označevalcev.

Freudovsko odkritje nas je potemtakem pripravilo do tega, da v diskurzu prisluhnemo tistemu govoru, ki se izkazuje preko subjekta ali celo njemu navkljub.

Tega govora pa nam subjekt ne izraža zgolj z besedo, temveč z vsemi svojimi izraznimi sredstvi. Subjekt namreč s samim svojim telesom oddaja nek govor, ki je kot tak, kot govor resnice, prav govor, za katerega subjekt niti ne ve, da ga oddaja kot pomenljivi govor. Kar pomeni, da subjekt vselej pove več kot namerava, da vselej pove več kot ve.

Poglavitni ugovor, ki ga formulira Avguštin proti vključitvi območja resnice v območje znakov, je v tem, da subjekti pogosto govorijo stvari, ki so precej bolj daljnosežne od tistega, kar mislijo, in da so celo zmožni izpovedati resnico, čeprav nanjo ne pristajajo. Epikurejec, ki trdi, da je duša umrljiva, navaja argumente svojih nasprotnikov, zato da bi jih ovrgel. Toda tisti, ki znajo odpreti oči, vidijo, da je prav v tem resnični govor, in obenem uvidijo, da je duša pač nesmrtna.

Subjekt s pomočjo tistega, do česar strukture in funkcije govora smo se dokopali, priča o nekem smislu, ki je bolj resničen od vsega tistega, kar lahko izrazi s svojim diskurzom zmote. Če se naše izkustvo ne strukturira prav na ta način, tedaj — strogo vzeto — pač nima nikakršnega smisla.

Govor, ki ga oddaja subjekt, sega — ne da bi subjekt za to vedel — preko meja subjekta diskurza, čeprav seveda ostaja v mejah govorečega subjekta. Brž ko opustimo to perspektivo, nastopi ugovor, pri katerem me preseneča dejstvo, da ni bil bolj pogosto formuliran — *Zakaj ugovor, ki lahko velja za diskurz sprevida, ne bi mogel veljati tudi za tisti diskurz, ki ga odkrivате v ozadju tega diskurza? Če imamo namreč obakrat opraviti z diskurzom, zakaj tedaj diskurz, ki ga odkrivате v ozadju diskurza sprevida, tudi sam ne zapade v zmoto?*

Ta ugovor brezpogojno velja za sleherno koncepcijo v jungovskem slogu, za sleherno koncepcijo, ki iz nezavednega — pod imenom arhetipa — napravi realno mesto nekega drugega diskurza. Kaj je na teh arhetipih, na teh stvarnih simbolih, ki permanentno prebivajo v temeljih človeške duše, takega, da je bolj resnično od tistega, kar se domnevno nahaja na površini? Je tisto, kar se nahaja v kleti, res bolj resnično od tistega, kar se nahaja na podstrešju?

Na kaj meri Freud, ko pravi, da nezavedno ne pozna ne protislovja ne časa? Mar meri na to, da je nezavedno neka dejansko nemišljiva realnost? Gotovo da ne, saj nemišljive realnosti ni.

Realnost je namreč definirana prav s protislovjem. Realnost je tisto, kar povzroča, da tedaj, ko sem jaz na nekem mestu, vi, gospodična, pač ne morete biti hkrati na istem mestu. Ni jasno, zakaj naj bi nezavedno uhajalo protislovju te vrste. Ko torej Freud govori o opuščanju principa neprotislovnosti v nezavednem, meri na to, da se resničnostni govor, ki naj bi ga odkrili — ne z opazovanjem, temveč z interpretacijo — v simptomu, v sanjah, v lapsusu, v *Witz*-u, pač ravna po drugačnih zakonitostih kot tisti diskurz, ki je podrejen zahtevi, da se premešča v zmoto vse dotlej, dokler ne zadene ob protislovje. Avtentični govor pač odlikujejo drugačni prijemi in drugačna sredstva kot tekoči diskurz.

Prav to moramo do potankosti raziskati, če naj količkaj napredujemo v našem premišljanju. Seveda nas nič ne sili v to. Trdim celo, da se večina človeških bitij mišljenju odteguje, da pa tisto, kar morajo napraviti, kljub temu zadovoljivo napravijo. Rekel bi celo, da je moč diskurz in dialektiko privedi izjemno daleč, čeprav se v celoti odrečemo mišljenju. Vendar pa vsako napredovanje v simbolnem

svetu, ki je zmožen konstituirati neko odkritje, terja — vsaj za kratek čas — nek miselni napor. Analiza pač ni nič drugega kot vrsta razkritij, ki so lastna vsakemu subjektu. Verjetno je torej, da od analitika že sama njegova dejavnost terja, da je pozoren na smisel svojega početja in da se od časa do časa vsaj za trenutek posveti mišljenju.

Tako smo prišli do naslednjega vprašanja — kakšna struktura odlikuje tisti govor, ki se nahaja onstran diskurza?

Freudovo novost glede na Avguščina predstavlja prav razkritje tistih subjektivnih, doživetih točk v pojavu, v katerih vznikne nek govor, ki presega subjekt diskurza. Ta novost je tako presenetljiva, da si le stežka predstavljamo, da je ni nihče opazil že prej. Zato, da bi se ta govor manifestiral s tako ostrino, s tako težo in nujo, je bilo brez dvoma potrebno, da se je človeška skupnost že nekaj časa ukvarjala s perturbiranim, nemara celo deviiranim in na nek način nečloveškim, odtujočim diskurzom.

Ne pozabimo, da se je ta govor pojavil med bolnimi bitji in da je do Freudovega odkritja prišlo v obliki neke bolezenske psihologije, v obliki neke psihopatologije.

### 3

Vsa ta razglabljanja prepuščam vašemu premisleku, ker se zdaj želim osredotočiti na naslednje, namreč na dejstvo, da izrazi, ki se jih navadno poslužujemo, ne da bi na to mislili, to se pravi tako kot če bi imeli opraviti z nečim danim, privzemajo svoj smisel in se razporejajo samo v dialektičnem gibanju govora onstran diskurza.

Za *Verdichtung* se izkaže, da ni nič drugega kot polivalentnost smislov v govoricah, njihovo prisvajanje in oženje, zaradi česar se svet stvari ne prekriva s svetom simbolov, temveč je povzet na način, da vsakemu simbolu ustreza nešteto stvari in vsaki stvari nešteto simbolov.

*Verneinung* je tisto, kar kaže negativno stran tega neprekrivanja: objekte je namreč treba vnesti v vrzeli, ker pa se vrzeli ne ujemajo z objekti, zaradi tega kajpada trpijo prav objekti.

Tudi tretji register, tj. register *Verdrängung*, je moč navezati na register diskurza. Kajti ob vsaki potlačitvi — kar lahko opazujete v konkretnem, to je znamenje, pogledajte pa boste videli — ob vsaki potlačitvi v pravem pomenu besede pride vselej tudi do prekinitve v diskurzu, zakaj potlačitev ni ne ponavljanje ne zanihanje. Subjekt namreč pravi, da mu manjka prava beseda.

*Manjka mi prava beseda* — kdaj se v literaturi pojavi ta izraz? Prvi ga je izrekel sv. Amand, ki ga niti ni zapisal, ampak ga je nekega dne povsem mimogrede izrekel na ulici; ta izraz sodi med tiste novotarije, ki so jih v jezik vpeljali gizdavci. Somaize ga navaja v svojem *Slovarju precios*, skupaj z nešteto drugimi oblikami, ki so danes splošno razširjene, ki pa so nekoč prav tako predstavljale domislice, ustvarjene v budoarjih tiste prijazne družbe, ki se je v celoti posvetila izpopolnjevanju govornice. Kot vidite, med zemljevidom kraljestva Miline in psihoanalitsko psihologijo bržčas obstaja neka povezava. *Manjka mi prava beseda* — v šestnajstem stoletju zagotovo ne bi mogli slišati nič temu podobnega.

Znan vam je sloviti primer besede, ki je manjkala Freudu — namreč ime avtorja fresk v Orvietu, Signorelli. Zakaj mu je manjkala prav ta beseda? — če ne zato, ker predhodni razgovor ni bil pripeljan do svojega zaključka, namreč do izraza *Herr*, absolutni gospodar, smrt. Bržčas pa — kot pravi Mefisto, ki ga je Freud pogosto citiral — obstajajo tudi notranje meje tistega, kar je moč reči: *Bog ne more naučiti svojih otrok vsega, kar Bog ve*. Prav to je potlačitev.

Vsakokrat ko učitelj — iz razlogov, ki so zavezani naravi njegovega sogo-  
vornika — na svoji poti zastane, je to že potlačitev. Tudi sam izvajam potlačitev, ko vam podajam slikovite primere, namenjene temu, da ideje postavijo na pravo

mesto, vendar je to nekoliko manj izrazita potlačitev od običajne, ki pripada redu zanikanja.

Vzemite, denimo, prve sanje, ki jih navaja Freud v poglavju o zgostitvi, tj. sanje o botanični monografiji, ki jih je opisal že v poglavju o materialu in virih sanj. Te sanje predstavljajo sijajen prikaz vsega tistega, o čemer vam bom pripovedoval. Ko gre za njegove lastne sanje, nam Freud zagotovo nikoli ne razkrije jedra stvari, ki pa ga ni težko uganiti.

Freud je torej čez dan v izloži videl monografijo o ciklamah, tj. o cvetlicah, ki so bile njegovi soprogi še posebej pri srcu. Gotovo menite, da Freud prav dobro ve, kaj to pomeni, če reče, da večina mož prinaša rože svojim sprogam manj pogosto kot bi se spodobilo, kar kajpada velja tudi zanj. Ob tem Freud omenja razgovor z dr. Königsteinom, očesnim kirurgom, ki je operiral njegovega očeta ob anesteziji s kokainom. Razvpito zgodbo o kokainu seveda poznate — Freud namreč svoji soprogi nikoli ni mogel odpustiti tega, da ga je v sili poklicala k sebi, zakaj v nasprotnem primeru bi bil, kot pravi, s svojimi raziskovanji nadaljeval in bi tako postal slaven. Med asociacijami na sanje se pojavi tudi bolnica z *lepim imenom Flora*, v nekem trenutku pa tudi g. Gärtner — kar v nemščini pomeni vrtnar —, ki ga kot po naključju spremlja soproga, ki se Freudu zdi *blüning*, cvetoča.

Vse je že tu, čeprav zastrto. Freud nam — ne povsem odločen, ali naj prekine s svojo ženo — prikriva dejstvo, da ji rož ne prinaša dovolj pogosto, prav tako pa nam prikriva tudi tisto svojo zahtevo, tisto nenehno zagrenjenost, ki jo občuti v trenutku, ko pričakuje imenovanje za izrednega profesorja. Ob tem ko omenja razgovore s svojimi kolegi, je ves čas zaznaven njegov boj za priznanje, kar je še podkrepljeno z dejstvom, da ga v sanjah prekine g. Gärtner. Prav tako nam je tudi jasno, zakaj sanje svojo snov črpajo prav iz teh dveh ostankov dneva — iz razgovora z očesnim kirurgom in iz dejstva, da je videl botanično monografijo —, namreč zato, ker ta dva ostanka dneva predstavljata doživeti fonematični točki, če lahko tako rečem, na osnovi katerih je stekel govor, ki se izraža v sanjah.

Želite, da ta govor jasno formuliram? Če naj ga grobo izrazim, to enostavno pomeni: *Svoje žene ne ljubim več*. Ali še več, ko omenja svoje fantazije in svoj izbrani okus, to enostavno pomeni: *Družba me ne razume, postal sem suženj lastnih ambicij*.

V mislih imam enega izmed naših stanovskih tovarišev, ki je na nekem predavanju o Freudu dejal: *Freud je bil človek brez posebnih ambicij in potreb*. Kar je kajpada vnebovpijoča neresnica, saj nam za to, da bi se prepričali o nasprotnem, zadošča že, da poznamo Freudov življenjepis, da torej vemo, s kakšno surovostjo je odgovarjal tistim prostodušnim idealistom, ki so prihajali k njemu in ga spraševali po njegovih življenjskih interesih. Petnajst let po Freudovi smrti se nam pač ne bi bilo treba ubadati s hagiografijo. Na srečo so v Freudovem delu ostale nekatere sledi, ki dovolj zgovorno pričajo o njegovi osebnosti.

Navežimo spet na tiste slovite sanje o botanični monografiji. Vsake sanje spremlja potlačitev. Kaj je bilo potemtakem potlačeno v teh sanjah? Mar vas nisem usposobil do te mere, da bi bili sposobni zgolj na osnovi Freudovega teksta uvideti, da je bila tisti dan opuščena neka določena želja, da nek določen govor ni bil izrečen, da ni mogel biti izrečen, ker bi posegel v samo jedro priznanja, v jedro biti?

Vprašanje bom zazdaj pustil na tej točki: je v dejanskem stanju medčloveških odnosov govor, ki je govoren zunaj analitske situacije, sploh lahko popoln govor? Zakon razgovora je namreč prav prekinitev. Tekoči diskurz vedno zadene ob sprevid, ki predstavlja vzgib *Verneinung*.

Če preberete *Traumdeutung* in se ob tem osredotočite na to, kar vas učim, boste videli, do katere mere se koncepti — in celo sam smisel, ki ga Freud podeli besedi *želja* — razjasnijo.

Freud priznava — kar se lahko zdi nadvse presenetljivo zanikanje —, da je treba dopustiti obstoj dveh tipov sanj, namreč sanje kot želja in sanje kot kaznovanje. Če pa razumemo to, za kar pravzaprav gre, lahko uvidimo, da je potlačena želja, ki se manifestira v sanjah, istovetna s tistim registrom, v katerega vas bom poskusil uvesti — bit namreč čaka, da se bo razkrila.

Prav ta perspektiva daje izrazu želja njegovo polno veljavo. Ta perspektiva namreč poenoti območje sanj in omogoča razumevanje tako paradoksalnih sanj kot so sanje tistega pesnika z nadvse nesrečnim otroštvom, pesnika, ki je ves čas sanjal iste sanje, v katerih je nastopal kot krojaški pomočnik. Te sanje prej prezentificirajo razkritje biti kot pa neko kaznovanje. Zaznamujejo namreč enega izmed korakov na poti k identifikaciji biti, prehod biti v neko novo obdobje, v neko novo simbolno utelešenje same sebe. V tem korenini veljava vsega tistega, kar pripada redu pristopa, konkuriranja, izpita, habilitacije — ne veljava preizkusa, testa, temveč veljava investiture.

Za vsak primer sem vam na tablo narisal majhen diamant, ki predstavlja dieder s šestimi mejnimi ploskvami.



Mejne ploskve naj bodo med sabo enake, tri naj se nahajajo nad in tri pod neko ravnino. Ta lik seveda ne predstavlja pravih poliedra, čeprav so vse njegove mejne ploskve med sabo enake.

Zamislimo si, da središčna ravnina, na katero je umeščen osnovni trikotnik, ki to piramido deli na dvoje, predstavlja površino realnega. Nič od tistega, kar je v realnem, te površine ne more prestopiti, zakaj vsa mesta so že zasedena. Na drugem sloju pa je vse popolnoma drugače. Besede, simboli namreč vanj zarišujejo neko vrzel, luknjo, ki omogoča vsakovrstne prekoračitve. Stvari tako postanejo medsebojno zamenljive.

Ta luknja v realnem se — v skladu s tem, kako jo gledamo — imenuje bit oziroma nič. Ta bit in ta nič sta v jedru zavezana fenomenu govora. Tridelnost simbolnega, imaginarnega in realnega, to se pravi tridelnost elementarnih kategorij, brez katerih v našem izkustvu ne moremo ničesar spoznati, se umešča prav v razsežnost biti.

Dejstvo, da gre za tri kategorije, gotovo ni naključno. Potreben je namreč nek minimalen zakon, ki ga geometrija na tem mestu zgolj uteleša, tj. zakon, ki pravi, da za to, da bi — potem ko ste iz ravni realnega izvzeli krilce, ki nastopa v tretji razsežnosti — še lahko sestavili nekaj tridimenzionalnega, potrebujete najmanj dvoje drugih krilc.

Tovrstna shema vam prezentificira naslednje, da se namreč tri temeljne strasti lahko vpisujejo samo v razsežnost realnega; in sicer, tisti prelom, če hočete, tista mejna črta, ki se imenuje ljubezen, se lahko vpiše v stičišče simbolnega in imaginarnega, sovraštvo v stičišče imaginarnega in realnega, nevednost pa v stičišče realnega in simbolnega.

Vemo, da razsežnost transferja implicitno obstaja že pred samim začetkom analize, to se pravi že prej preden jo to priložnostno sproži. Vendar pa ti dve možnosti ljubezni in sovraštva nista možni brez tiste tretje, ki jo navadno spregledamo in je niti ne navajamo med temeljnimi komponentami transferja, tj. brez nevednosti kot strasti. Subjekt, ki pride v analizo, pa se vendarle postavlja na stališče tistega, ki ne ve. Brez te oporne točke vstop v analizo pač ni mogoč —

te nevednosti sicer nikoli ne omenjamo, nanjo nikoli ne pomislimo, čeprav je temeljnega pomena.

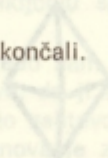
Kolikor bolj napreduje govor, toliko bolj se izgrajuje zgornja piramida, kar ustreza razdelavi *Verdrängung*, *Verdichtung* in *Verneinung*. Bit pa se realizira.

Če ta bit že eksistira v implicitni obliki, tj. na nek virtualen način, pa na začetku analize — podobno kot na začetku vsake dialektike — kajpada še ni realizirana. Za naivneža, za tistega, ki ni nikoli vstopil v nobeno dialektiko in ki si preprosto domišlja, da je v realnem, bit pač nima nikakršne teže. Govor, vključen v diskurz, se razkriva zahvaljujoč zakonu proste asociacije, ki ga postavlja pod vprašaj, v oklepaj, in obenem ukinja zakon neprotislovnosti. To razkrivanje govora je prav realizacija biti.

Analiza pač ni tista obnova narcisistične podobe, na katero jo pogosto zvajamo. Če bi bila analiza zgolj preizkus nekega določenega števila bolj ali manj razumljenih in zahvaljujoč sodelovanju dveh jazov bolj ali manj spretno zasnovanih vedenjskih vzorcev, če bi potemtakem morali zgolj prežati na vznik nevemkakšne neizrekljive realnosti, zakaj bi bila prav ta realnost kakorkoli odlikovana glede na ostale? V moji shemi sega točka O nekam v ozadje in se v svoji biti realizira, kolikor jo simbolizira njen govor.

Za danes bomo na tem mestu končali.

30. junija 1954.



K. P. T.

KPT, te tri črke dajem kot kolofon, ki ga je treba postaviti pod vsak esej o psihoanalitični kliniki, saj povzemajo tisto, kar jo odlikuje, da je namreč *klinika — pod — transferjem*.

Kaj je dejansko psihoanalitična klinika? To je vednost, ki jo podolgem in počez določajo okoliščine, v katerih se proizvaja, torej struktura analitične izkušnje, ki jo že kakih deset let imenujemo analitikov diskurz. Glede tega je, strogo vzeto, psihoanalitična klinika lahko edino transferna vednost, torej predpostavljena vednost, ki v teku izkušnje deluje kot resnica in ki jo je mogoče posredovati tudi po drugačnih poteh in z drugačnimi učinki kot v izkušnji, v kateri se formira. Posledica tega je, da se analitiku klinika zdi antitetična diskurzu, kajti v njej se vednost odlepi od mesta, ki ji pristoji v izkušnji: eksplisirati vednost pomeni, da ta ni več predpostavljena.

Prav tu je treba iskati oporo iluziji, da naj bi psihoanalitična klinika sploh ne mogla obstajati. S to iluzijo, ki je bila dolgo v obtoku v Freudovski šoli, smo obračunali, ampak to ne zadostuje, kadar kliniko s tem odtegujemo psihoanalizi — to pomeni: kadar z izgovorom, da je mogoča samo psihoanaliza partikularnega, tudi kliniko dopustimo samo z istim pogojem. Velja postaviti vprašanje: je semantika simptomov *nekega* subjekta edina klinična vednost? Saj lahko po drugi strani vsakič, ko nekdo o omenjeni semantiki poroča, še posebej po kanalih množične komunikacije, na primer na kakšnem kongresu, zaznamo komični učinek, ki se mu ni mogoče upreti — naj je drugače življenje subjekta, o katerem je govor, še tako tragično. Predlagam, da raziščemo drugačno pot.

Zdi se, da lahko psihoanalitična klinika kot klinika pod transferjem sama po sebi izpostavi tipična sosledja. Saj prav ta klinika v Lacanovem nauku utemeljuje teorijo prehoda. Kaj pa je trenutek prehoda, če ne prav klinični učinek, lasten koncu analize? Ta učinek je Lacan umestil, izhajajoč iz fantazme, kot njeno »prekoračitev«. Ali je na primer mogoče na enak način formulirati klinični učinek, ki konotira vstop v analizo? To je vprašanje, ki si ga postavljam.

Fenomenologija vstopa v analizo je mnogo bolj znana kot fenomenologija konca analize, kajti izkušnja je že taka, da so začetki bolj pogosti kot konci. Vendar ji manjka tako gotov pokazatelj, kot je prekoračitev fantazme. Ali se začetnega koraka analize ne da tako natančno očrtati na ravni klinike?

Če se ga lotimo retroaktivno, izhajajoč iz prehoda, se lahko samo angažiranje v izkušnji na prvi pogled zazdi kot nek *kvazi-prehod*.

Vstop v analizo je najpogosteje motiviran z nekim pretresom rutine, ki vzdržuje subjektovo vsakdanjo realnost. Pri tistih, ki menijo, da so se za vstop odločili premišljeno, sam vstop povzroči ta pretres. V vsakem primeru vstopa imamo opraviti z nekim srečanjem z realnim. Včasih privzame travmatizirajočo obliko: subjekt odkrije nek neznan užitek, svoj ali partnerjev; naleti na željo, ki sega izven običajnih meja, v katerih se vrti njegova; v poklicni karieri se mu

pojavi razpoka; v eksistenco, ki z njo ni računala, vdre smrt: vstop v analizo vedno konotira udarec garanciji, ki jo je subjekt deležen s strani fantazme, ki konstituira matrico vseh pomenov, do katerih ima običajno dostop.

Nadaljujoč v tej smeri bi lahko analizandov korak umestili kot otvoritveni prehod — kolikor institucija subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, takoj prekrije tisto, o čemer kljub temu priča, namreč subjektivno destitucijo. Tu ni nobene prekoračitve fantazme. In čeprav bi se pri analizi, pripeljani s prehodom do konca, za nazaj potrdilo, da je vstop v analizo posledica udarca, prizadejanega temeljni fantazmi, kako naj bi analitik to vedel že skrajja, ko pa sama fantazma po aksiomu vznikne šele s konstrukcijo med analizo.

Prav nasprotno, edini tipični klinični pojavi, ki karakterizirajo vstop v analizo in vodijo analitika, se ne tičejo fantazme, ampak simptoma. Samo na tej ravni lahko iščemo termin, ki ustreza prehodu.

Kdaj se začena analiza?

Sklicevati se samo na zahtevo analitiku bi bilo zmotno. Ta korak ima za subjekt gotovo vrednost dejanja in v vseh primerih je po slogu nek prodor. Nekdo ta prodor občuti kot padec, drugi kot vrsto panike — pri obsesionalcu se včasih uobliči kot agresivna zahteva, pri histeriku se ovije v tematiko strasti, katastrofe ali intrige. Toda če Lacan kvalificira kot »analitično dejanje«  
dejanje analitika, ki avtorizira izkušnjo, in ne dejanje analizanda, ki se v njej angažira, je treba reči, da moramo zahtevo po analizi, če je količkaj poučena o analitični praksi — hočem reči, če ni, na primer, enakovredna zahtevi po relaksacijski terapiji — umestiti kot posledico že zastavljenega transferja. »Na začetku psihoanalize, pravi Lacan, je transfer«, ne zahteva po analizi.

Koraka, za katerega gre, ne smemo zamenjati z ravnanjem subjekta, ko se le-ta obrne na analitika: predhodi mu in povezuje s tistim, kar bom imenoval subjektova pred-interpretacija lastnih simptomov.

Ta pred-interpretacija, ki predpostavlja vzpostavitev subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, se na klinični ravni kaže v tem, da za subjekta določene njegove misli, vedenja, celo njegova celotna eksistenca, postanejo ne-smiselni. Posledica te ne-smiselnosti, ki velja kot srečanje z realnim, je sklicevanje na predpostavljeno vednost. Pa tudi če subjekt na predpostavljeno vednost naleti predhodno, lahko to povzroči ta padec v ne-smiselnost, s tem pa se začne simptomatizacija eksistence, ki je lahko vsesplošna in glede katere analitiku v trenutku, ko se zdravljenje začne, ne bo treba ukreniti drugega kot da ugotovi njeno razsežnost, ne da bi jo skušal okrepiti bolj kot je primerno v teh pogovorih, ki jih tako neustrezno imenujemo *preliminarni* — ko gre vendar prav za *sekundarne* pogovore glede na transfer, ki je že tu. Privid, v katerem pacient postavi Drugega, mesto označevalca, kot subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, privede do tega, kar je Freud izoliral takoj, ko se je lotil Dorinega primera: uobličanje simptoma.

V opredelitvi, ki mu jo da sama analiza, simptom zahteva implantacijo označevalca transferja. Metaforična formalizacija simptoma na začetku analize ustreza prekoračitvi fantazme, ki oznani njen konec. Je posledica vpisa simptoma v analitični diskurz, s tem pa se simptom tudi spoji s subjektom, ki se zanj predpostavlja, da ve, katerega čistejši učinek mu ponuja analitik. In šele tedaj se simptom polno konstituira.

Paradoks je, da to ni trenutek odprtja, preloma, razpočenja, kljub temu, da ga subjekt včasih tako artikulira — kajti že s tem, to ga artikulira za analitika, začepi njegovo zev. Gre torej prej za zaprtje simptoma.

To sosledje je torej mogoče rekonstruirati v treh dobah.

Doba, ko se je simptom kot spregledan identificiral z vsakdanjo realnostjo — o čemer pričajo obsesionalci, ko obujajo spomin na urejeno eksistenco, posvečeno vestnemu izpolnjevanju zapovedi, ki jih je nalagal *vox familiae*, prav tako kot histeriki, ki kot po menuju pripovedujejo o vznemirjajočem neredu svojih strasti,



ki so se postavljale po robu tem istim zapovedim: tu imamo opraviti s simptomom samo za nazaj, ko nam subjekt o njem pripoveduje. Simptom ima tu imaginarni status: subjekt ga identificira s samim svojim življenjem, brez prekinitve kontinuitete.

V drugi dobi vznikne simptom kot prekinitve kontinuitete — prelom v katerem se bo morda za nazaj razkril učinek razmerja z objektom *a*. Na vsak način ta vznik zahteva, da simptomu podelimo status realnega.

V tretjo dobo se vpisuje zahteva analitiku — trenutek dovršitve, ki ga podpira simptom in v katerem ta znova dobi svoj simbolni status, torej status sporočila, ki ga je artikularil Drugi. Tej »transferni nevrozi« postavi najbolj zanesljive koordinate klinika psihoz — denimo da subjekt s pozivom, ki ga ob vstopu v analizo naslovi na nekega subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, v realnosti, in ki je lahko kdorkoli, pride v simbolno opozicijo do subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve, na njegovem mestu v Drugem. Zato lahko razumemo, da začetek analize konstituira nek položaj, ki je še posebno ugoden za sprožitev psihoze.

Ko se simptom ujame v analitikov diskurz, se konstituira kot analitičen, in se s tem, da je postal zahteva, obesi na Drugega. Analitik se doda simptomu in ga dopolni z implicitno namero, da bi mu ponovno našel smisel; zato se simptom zapre, kar ima za posledico histerizacijo subjekta, torej njegovo odprtje želji Drugega.

Histerizacija se kaže v oblikah »odpora«, ki jih povzroča pri obsesionalcu, očitnega, kadar je agresiven, in bolj subtilnega, kadar privzame obliko ubogljivosti, celo skrajne ustrežljivosti, pod katero subjekt obdrži naravnost svoje želje; ker se »odpor« pri histeriku podvoji, sproži to poskuse varanja (Drugega), torej tesnobo, ki opozarja, da je želja Drugega odtlej razgaljena v svoji funkciji uganke; v vsakem primeru predpostavljena vednost o smislu simptoma predstavlja zaslon objektu fantazme, ki mu istočasno tudi določa mesto.

Zdaj se odpre tudi rubrika za robne pojave, prehodne simptome, ki spremljajo vpis simptoma; istemu poglavju pripadajo prve sanje, prvi lapsusi, spodletela dejanja, ki kontrolirajo vpis simptoma v subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve, in v željo Drugega.

Tu je vedno možen dvojen komentar, eden v območju vednosti, drugi v območju vzroka želje, vendar se to drugo področje pojavi šele na nazaj. Edini orientir za analitično kliniko v začetku zdravljenja je označevalce transferja («volčji otrok« Roberta in Rosine Lefort ponuja lep primer transferne metafore v polju psihoze — *Volk/Gospa*).

Funkcijo označevalca transferja bom za konec ponazoril z nečim, kar si bom sposodil od kristalografije.

Da se iz raztopine, ki jo imenujejo metastabilna, naredi kristal, je treba dodati kristalinsko kal. Od porušitve ravnotežja, ki jo uvede ta lokalna posebnost, se razširi verižna reakcija, ki končno vso raztopino pretvori v kristal. Recimo torej, da se simptom skristalizira okrog označevalca transferja.

Ali ni to termin, ki zasluži, da postane protiutež prekoračitvi fantazme: *usedanje simptoma*.

Jacques-Alain Miller, februarja 1982

## O ljubezni

Je psihoanaliza omogočila govoriti o ljubezni na drugačen, nov način?

V *Neki novi ljubezni* — če naj za Lacanom evociramo to Rimbaudovo pesnitev — ne gre za zamenjavo partnerja, ne gre za neki novi objekt ljubezni. Nova ljubezen je preprosto priložnost govoriti o ljubezni. V osemnajstem stoletju je bil prvotni izraz »ljubiti se« (*faire l'amour*):<sup>1</sup> govoriti o ljubezni — dobesedno tako, kot vidimo v slikarstvu tiste dobe angelce, ki izstrelijo svojo puščico v zaljubljenca. Izraz »nova ljubezen« sugerira torej drugačen način govorjenja o ljubezni; je priložnost, da zamenjamo ploščo, se pravi diskurz.<sup>2</sup>

Psihoanaliza nedvomno je takšna priložnost za zamenjavo diskurza o ljubezni. Morda je celo moderen način govorjenja o ljubezni. »Moderen« implicira, da gre prav lahko tudi za modo — ki bo torej minila. V zgodovini človeštva so dejansko vselej obstajali novi načini govorjenja o ljubezni: v nasprotju s tistim, kar o njej pravijo pesmi, ljubezen še malo ni večna. Tako danes npr. nimamo niti najmanjšega pojma o tem, kaj je pri Grkih mogla pomeniti ljubezen enega moškega do drugega — to za nas ostaja popolna skrivnost. Nekoliko bliže, tisto, kar v zgodovini misli imenujejo »dvorska ljubezen«, je še naprej nerazrešljivo poglavje — podobno kot je nerazrešljiv jezik, ki ga izumlja Dante, da bi govoril o svoji ljubezni. V zgodovini lahko torej ugotovimo trenutke, v katerih se način govorjenja o ljubezni spremeni. Mislim, da je odkritje psihoanalize eden izmed takih trenutkov, in veseli smo lahko, da nam je Freud — s tem ko nam je posredoval svoje izkustvo na način, ki omogoča nadaljevanje — ponudil sredstvo, s katerim lahko razumemo nekaj od tega novega načina govorjenja o ljubezni.

Naj smo psihoanalitiki ali ne, v analizi ali ne, glede ljubezni smo vsi — vsaj v zahodnem svetu — Freudovi nasledniki. Toda Freud ni o ljubezni zagotovo iskal ničesar novega, bil je doktor in zanimalo ga je zdravljenje nevroz. Za izhodišče mu je služila hipoteza o infantilni seksualnosti kot vzroku nevrotičnih težav. Toda seksualnost — in še posebej nevrotično seksualnost — je treba razlikovati od ljubezni, četudi je razmerje med njima tako tesno, da so skozi stoletja verjeli, kako ljubezen zdravi nevrose — o čemer priča naslov Molièrovega dela *Ljubezen Zdravnik (L'Amour médecin)*. Mislili pa so tudi natanko nasprotno: da namreč seksualnost lahko ozdravi od ljubezni. Freud je bil sprva mnenja, da je ljubezen nekaj ob robu seksualnosti in da se ji je mogoče v psihoanalizi izogniti: zdelo se mu je torej mogoče, da bi se ukvarjali s seksualnostjo, z nevrotičnimi težavami, ne da bi govorili o ljubezni. Nevrotična težava, simptom, je bila torej zanj svojevrstna uganka, ki jo je treba rešiti, kodirano sporočilo, ki ga je treba dešifrirati. Morda se spomnite Freudovega presenečenja, ko mu je njegov delovni tovariš Breuer povedal, kako se je ena izmed hipnotiziranih pacientk znašla v njegovem objemu. Freud je bil prav blizu misli, da tudi Breuer ni držal križem rok — da se mu je namreč pacientka zdela prav privlačna.

Na začetku odkrivanja psihoanalize je torej Freud v analitiku videl predvsem interpreta. Pravzaprav si je psihoanalitika zamišljal malodane tako, kot so si nekoč predstavljali jasnovidca, osebo, sposobno dešifrirati nebesna znamenja in interpretirati položaj zvezd — le s to razliko, da mora psihoanalitik dešifrirati nekaj,

kar zanima eno samo osebo, da gre torej za zasebno, intimno sporočilo. Namesto zvezdnih znamenj mora dešifrirati tisto, kar je Lacan imenoval formacije nezavednega, znamenja torej, ki jih proizvaja nezavedno. Kajti formacije nezavednega so zares znaki, ki jih oddaja subjekt, kolikor je ta subjekt skrit v nezavednem — neki subjekt je tam, zaprt v nezavednem, in znaki, ki jih oddaja, spremljajo njegovo nevrotično trpljenje. Freudova hipoteza je torej, da je subjekt nekaj potlačil — na primer neki travmatizem — in da mu z dešifriranjem znakov obupa, ki jih oddaja, lahko spet povrnemo svobodo in hkrati zatremo simptom.

To nima nič opraviti z ljubeznijo, ki je sicer lahko prisotna v celi zadevi, a le kot eden izmed tistih dogodkov subjektovega življenja, ki analitika ne zanimajo in ki so le proizvajalci sporočil. Ljubezni kot take ni Freud nikoli imel za travmatično, sposobno potlačitve subjekta. Kar je zanj travmatičnega, je seksualnost, ali še natančneje — tisto, kar le-ta implicira, vednost o užitku.

Toda stvari so se odvijale drugače, kot si je Freud zamislil. Ugotovil je, da je delal zaman — da v zdravljenjih, ki jih vodi, v svojem izkustvu analitičnega razmerja, preprosto ne more ostati nepristranski, objektivni, celo znanstveni interpret. Najsi je Freud to hotel ali ne, toda analizant, »pacient«, tisti, ki se je zleknil na njegov divan, je gojil do njega najrazličnejše občutke. Ni šlo vselej za ljubezen, bilo je lahko tudi sovraštvo — toda analitično razmerje je bilo v vsakem primeru strastno. In prav ta strast je pomenila problem za analitika — najprej je moral iz nje nekaj izvleči, nato pa se je obraniti. Ta strast ni bila nujno vzajemna — saj bi to lahko imelo prav usodne posledice za samo zdravljenje.

### Transferna ljubezen

Lahko bi rekli, da pomeni ta problem Freudovo drugo odkritje. Če je bilo prvo odkritje odkritje nezavednega, potem je drugo prav to, kar običajno imenujemo transfer. Kar si predstavljamo, ko govorimo o »transferju«, je konec koncev prav transferna ljubezen: če o nekom, ki je v analizi, rečemo, da transferira (*qu'il transfère*), ponavadi mislimo prav na njegove občutke do analitika. To je nadeležno, saj analitika zveče v zgodbo, on sam postane njen del — in Freud se še obotavlja avtonomizirati transfer kot koncept. Ko je Lacan postavil transfer in nezavedno kot dva razločena koncepta, je bilo to za psihoanalitični svet presečenje, kajti psihoanalitiki so v celoti menili, da gre za dve povezani stvari, ki se celo implicirata — transfer se pač nanaša na nezavedno (*le transfert s'applique sur l'inconscient*).

Freud je na samem začetku pravzaprav poskusil razumeti transferno ljubezen kot ponavljanje, ki ga proizvaja nezavedno, tisto, kar je potlačeno. Sklepal je torej takole: če analizant ljubi svojega analitika, je to zaradi tega, ker ga ima — na primer — za mater ali očeta, ki jo/ga je imel rad. Zadostovalo bi torej, da analitik preprosto reče svojemu pacientu: »Motite se! Nisem vaš oče (oziroma mati)«, in problem bi bil razrešen. Za odpravo nesporazuma naj bi bilo torej dovolj reči: »Nisem tisti (oziroma tista), za kogar me imate.« Taka interpretacija, tako razumevanje transferne ljubezni je pomembno, saj je Freuda v prvotnem zanosu vodilo k redukciji ljubezni na narcizem.

Tudi termin narcizem<sup>3</sup> se je že ustalil v vsakdanji govorici. Po mojem mnenju je to način, kako povedati, da ljubimo le tisto, kar že poznamo, ter da že poznamo le tisto, iz česar je to narejeno. Sicer pa sem pri nemškem filozofu Brentanu — katerega predavanja je, kot pravijo, Freud poslušal — našel tale stavek: »Nič ne more biti ljubljeno, ne da bi bilo hkrati predstavljeno v zavesti.« Ta definicija bi lahko ustrezala narcizmu, kolikor ljubimo začeniši s tistim, kar je že tu, se pravi, kjer je ljubezen sredstvo, s katerim nekaj *ponovno najdemo*. Tako npr. v vsak-

danjem življenju za enega svojih prijateljev rečete, da si je izbral žensko, ki je podobna njegovi materi. Toda za reči take banalnosti še ni treba biti analitik.

Spoznati moramo, da je tak način razumevanja ljubezni iz nezavednega svojevrstno ponižanje, razvrednotenje ljubezni. Tako zvedemo, če naj se izrazimo v psiholoških terminih, ljubezen na egoizem. Problem, ki se zastavlja ob tem, je epistemološki — kajti če rečemo: »Transferna ljubezen je reprodukcija«, moramo od tod nujno sklepati, da obstaja neki »prvič«. Toda kako lahko ta »prvič« počiva na nekem predhodniku, če le-tega ni bilo? Sicer pa sam Dante pripoveduje, da je ob prvem srečanju z Beatrice omedlel, se pravi ostal brez zavesti<sup>4</sup>: Dante nam na tem mestu opiše nezavedni subjekt. In če ga je prvo srečanje z ljubeznijo spravilo ob zavest, dodajmo, da je moral veliko pisati, da je spet prišel k zavesti. Vsem se to ne posreči: večina ljudi ostaja nezavedna.

Psihoanaliza definira primarni narcizem tako, da izvoru bitja narcizma pripiše neki primarni — recimo gonski — temelj. Prav tak narcizem moramo postaviti pod vprašaj, saj nas dejstvo »ponovnega najdenja« obvezuje, da z Lacanom narcizem definiramo kot nekaj čisto imaginarnega.

Ob Freudovem soočenju s tem fenomenom je transferna ljubezen pomembna le kot ovira psihoanalitični praksi. Njegova prva reakcija je zato narediti iz nje ponovitev, ki bi jo bilo mogoče interpretirati — kar je privedlo do popolnega neuspeha. Analizantu lahko vedno rečemo, da se je zmotil v osebi: še kako dobro ve, da njegov analitik ni njegova mati — toda s tem, ko mu to povemo, ne spremenimo ničesar, pa tudi prepričamo ga ne.

Freud tako odkrije, da se ljubezen med zdravljenjem pojavi kot odpor — to je celo ime, ki ga da transferni ljubezni: prvi odpor */la première résistance/*. Ta izraz je že nekoliko razvrednoten v psihoanalitični terminologiji, saj je za psihoanalitike postal način, kako orisati neubogljivost */la mauvaise volonté/*: analizant, ki se upira, bi naj bil tisti, ki ne uboga, ki ni priden učenec, ki ga tisto, kar mu pove analitik, ne prepriča. S tega gledišča je odpor povsem očitno psihološki termin. Pa vendar ga Freud ne razume tako. Zanj orisuje zelo preprosto zadevo: je tisto, kar zaustavi asociacije, kar prekine govor. Odpor v resnici oriše tisto, česar se ne da reči, kar je nemogoče reči. Oriše jedro, za katerega oris ni besed: je tisto, kar povzroči poraz označevalca, poraz govora. V bistvu je praznina v osrčju človeškega bitja, izpraznjenega sleherne reprezentacije.

Če je že klasično reči, da beseda ne počne drugega kot reprezentira stvar, potem to dejstvo že ob prvi seansi občuti vsak analizant. Ne samo da tisto, kar reče, ni tisto, kar hoče povedati, temveč to, kar reče, tudi na prav uboren način pove, kar je hotel povedati: najsi beseda ni prava ali pa je nezadostna, najsi obstajata dve besedi za isto stvar in, ne vedoč, katero izbrati, raje obmolkne; ali pa govor, enkrat izrečen, postane napačen in spodleti prav tisto, kar je bilo pomembnega povedati. Natanko v ta poraz govora Freud umesti gon in ga označi z nemostjo. Kadar govori o tišini onega, o tišini gonov, pravi preprosto tole: tam, kjer ne najdemo besed, natanko tam se nahaja gon. Njegovo sled, njegovo neposredno manifestacijo je odkril v praksi.

Na začetku je šlo Freudu predvsem za to, da ponovno najde spomin — to je imenoval rememoracija. Kar je treba najti, ne more biti drugega kot tisto, kar to rememoracijo poganja, kar ji daje svoj maksimalni donesek. Toda ugotovil je, da se rememoracija včasih ustavi in odstopi mesto nekemu vedenju, ki ga je imenoval *Agieren* — se pravi, da pacient deluje, ravna, namesto da bi govoril. Tudi ta pojav lahko registriramo že pri prvih seansah, saj gre za nihanje subjekta med govorom na eni in tišino na drugi strani. Dejstvo občutenja govora kot poraza je samo na sebi neko trpljenje — četudi ni nujno občuteno kot tako. To je tisto, kar je Lacan imenoval manko biti. Govoriti v bistvu pomeni opuščati */lâcher/*, razbremenjevati se nečesa — in kadar subjekt ne govori, tedaj deluje.

Analitik se lahko na tem mestu znova odloči, da bo takšno ravnanje razumel kot svojevrsten artefakt, kot tujek, ki ga lahko zanemari oziroma pusti ob strani ter počaka, da se bo manifestiral skozi govor — da bo npr. subjekt, ko se bo zavedel svojega ravnanja, o njem spregovoril. Toda obstaja še drugi način, kako ga razumeti. Če parafraziramo slavni Clausewitzov izrek »Vojna je nadaljevanje politike z drugačnimi sredstvi«, potem lahko rečemo, da je transferna ljubezen nadaljevanje zdravljenja z drugačnimi sredstvi. Gre le za to, da vemo, kaj z njo početi.

### Zahteva po ljubezni

Na eni strani torej rememoracija, drugače rečeno, asociativni govor, ki je način, kako izzvati nezavedno, da proizvede odgovor: to je prosta asociacija — govorimo, dokler ne najdemo odgovora; tisto, kar Lacan imenuje tudi subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve. Na drugi strani pa ljubezen, ki je prav tako izziv, le da ne nezavednega, temveč tiste tišine subjekta, ki bi jo lahko imenovali tišina biti. Umetnost psihoanalitika je torej v tem, da omogoči konvergenco, soobstoj obeh pobočij psihoanalize. Ni vselej enostavno: to je tisto, kar imenujemo obravnava /*maniement*/ transferja. Težava je namreč v tem, da nihče ne more povedati tega, kar je, nihče ne more izreči svoje biti: v trenutku, ko je izrečena, po logičnem zakonu postane atribut. Zato tisto, kar je umestljivo kot bit, pripada redu nekega uživanja, ki se odreka besedam. V skrajnem primeru je bit mogoče doseči v žalitvi — toda vselej se lahko zgodi, da subjekt na žalitev reagira z imponiranjem /*par prestance*/, ne da bi v njej prepoznal resnico tistega, kar je. Prav resnica subjekta pa je tisto, na kar meri psihoanaliza — in ljubezen je sredstvo, kako priti do nje.

Ljubezen v nasprotju s tistim, kar bi morda verjeli, ne kliče po odgovoru. Odkar možje pišejo o ljubezni, je jasno videti, da so preživeli toliko bolje, kolikor dlje je lepota ostala nema, kolikor ni sploh ničesar odgovorila — kar vsiljuje misel, da diskurz o ljubezni sam po sebi nudi neki užitek, da zaznamuje skrajno mejo, na kateri je govor kompatibilen z užitkom, da je celo nekakšen užitek govora samega. Zato bi lahko rekli, da je ljubezen zahteva (četudi ostane brez odgovora), ki se naslavlja na bit — priložnostno sicer na bit tistega oziroma tiste, na katerega je naslovljena — v prvi vrsti pa na neko bit, ki je nedosegljiva, kolikor nima odgovora. Ljubezen se naslavlja na tisto točko govora, v kateri se beseda zaustavi. Subjektu, soočenemu s to preizkušnjo, se ponujata dve rešitvi: točko, na kateri nima več besed, lahko ali poskusi obkrožiti ali pa jo zapolni z zamaškom.

Obstoji način tega obročanja, ki je precej bolj razširjen kot pa psihoanaliza: sublimacija — ki jo je treba ločiti od umetnosti in ki proizvaja zadovoljstvo, ne da bi se dotaknila cilja. Prispeti na cilj bi namreč pomenilo doseči objekt ljubezni. Umetniki so v tej zadevi vendarle nekoliko resnejši, saj si ne delajo nobenih iluzij: nihče med njimi ni nikoli niti pomislil, da lahko pride do cilja, da lahko doseže stvar samo. Na splošno vedo, da ne počno drugega kot to, da se ji le približujejo, jo kar najbližje obkrožijo. V šestnajstem stoletju je obstajala pesniška praksa, t.i. *blasons*, ki si je zastavila za svoj cilj opisati žensko telo: edina rešitev, ki so jo pesniki uspeli najti, je bilo razkosanje telesa ženske, opis koščka za koščkom. To je tisto, o čemer Freud poroča, ko govori o parcialnih gonih, in kar Lacan zariše z izjavo, da ni spolnega razmerja — kar pomeni, da se poskus doseči telo drugega vselej izteče v doseganje drobnih koščkov, ki jim tudi še potem, ko jih poskusimo sešteti, vedno nekaj manjka: nikoli nam ne uspe kompletirati tega telesa. Natanko tisto, kar manjka, pa je vselej bistveno. Enako velja za občutek, da nam tistega, kar smo mislili, ni uspelo povedati tako kot bi bilo treba — vselej je seveda pomembno prav tisto, česar nismo uspeli povedati. Jemati telo spolnega partnerja košček za koščkom, spoznavati, da ga vselej nekaj

manjka, da je spodletelo — prav to navsezadnje služi temu, da si še naprej želimo, da nismo zadovoljni s sabo. Obenem si prav zaradi tega lahko zamišljamo »popoln« užitik: užitik popolnega telesa — toda vselej je neki preostanek, ki spodleti. Komičnost zgodbe je v tem, da prav ta spodleteli preostanek subjekt ponavadi podtakne drugemu — kar predstavlja način sporočanja težav ljubezni, ko je le-ta soočena s spolnim užitkom.

### *Ljubezen do očeta*

Psihoanalitično zdravljenje pušča spolni užitik — vsaj kot prakso — praviloma ob strani. Enako počne tudi s sublimacijo, kolikor ne gre za to, da bi se vse skupaj ustavilo pri neki vmesni zadovoljivosti, temveč hoče subjekta prignati prav do meja tistega, kar lahko reče, do skrajne točke, na kateri se govor ustavi in kjer se pričena njegova bit.

Rekli smo že, da ima subjekt na tej točki dve možnosti: po eni strani sublimacija (obkroženje), po drugi pa zamašek (na mestu manka besed).

Kadar v teku analize rememoracija dobro deluje, kadar ponovitev ostaja na prizorišču in subjekt svobodno govori, je tisto, kar zahteva, vselej neki pomen: hoče razumeti, kaj se mu je zgodilo med njegovim bivanjem, razumeti, kje mu je spodletelo. Ta zahteva po vednosti, ki je sama pot nezavednega, je zahteva po odkritju čvrstih točk znotraj tistega, kar bi lahko imenovali univerzum govora — v katerem je določen kot subjekt, kjer ima določeno gotovost o tem, kar mu je v njegovi zgodbi pripisalo določeno mesto. Išče besede, katerih pomen bi bil ves čas enak. Lacan jih je imenoval točke prešitja (tisto, kar etiketira, kar prekine verigo besed). Za Freuda je bila taka čvrsta točka neka privilegirana beseda: oče — Lacan pa jo formalizira s sintagmo Ime-Očeta. Oče je bil za Freuda način, kako kar najkrajše zapisati tisto, kar lahko podeli pomen biti subjekta. Prav zato je menil, da je ljubezen konec koncev vselej ljubezen do očeta, četudi je priložnostni objekt ženska. Rečemo lahko, da je tak način razmišljanja zvest tistemu delu človeštva, ki ga poganja histerija — zgrajena prav na tem privilegiranem vidiku očeta kot garanta obstoja, celo garanta užitka. Ta z očetom zvezani privilegij je povsem kompatibilen z njegovo nemočjo, saj čuvaji niso nujno tudi že lastniki prostorov, četudi so v njih čvrsto zasidrani.

### *Gon smrti*

Toda sam Freud je moral, potem ko je izkusil oviro, ki omejuje očetovsko referenco, priznati, da oče ni vselej zadosten pripomoček za analitikovo avtoriteto nasproti pacientu. Oče dejansko ostaja pomen, na določen način ekvivalenten kakemu drugemu pomenu, privilegira ga le svojevrstna ubogljivost subjekta — če je npr. veren, postane religija izvrstna opora verovanja v očetovski pomen.

Toda utrditev kateregakoli že pomena ne modificira subjektove biti. Lahko sicer modificira njegove identifikacije, recimo karakteristike, ki si jih pripisuje, nikakor pa ne jedra njegovega odpora. Zakaj analitik meri prav na to jedro? Gotovo ne zaradi kakšne trmoglavosti ali sadizma, temveč ker je prav to tisto, kar subjekta vodi k zahtevi po analizi; tisto, kar se masivno zariše v obstoj kot njegova bit, kamor je torej umestljiv kot subjekt užitka, je namreč hkrati njegov simptom — v analitičnem in ne medicinskem pomenu izraza. Medicinski simptom bi namreč lahko definirali kot tisto, kar se pojavi ob vstopu v igro, v analizo, kot znake, ki jih proizvede nezavedno, kot sporočilo, ki ga je treba dešifrirati. V tem smislu bi interpretacija simptoma ustrezala tistemu, čemur v medicinskem žargonu pravijo patogenost. Toda simptom je — paradokсно — hkrati tudi tisto, kar moramo imenovati užitik: vsak dan vidimo ljudi, ki — karkoli že počno — ostajajo zvezani z neko točko trpljenja, ki je resnično nevrotično trpljenje. In tu je tisto, kar bi lahko imenovali tretje Freudovo odkritje: gon smrti. Nasprotujejo mu mnogi

analitiki in Freud poudarja, da ga je zavrnila tudi večina njegovih učencev, zaradi česar so se — od leta 1930 dalje — razdelili v dve skupini: na tiste, ki so gon smrti sprejeli, in tiste, ki so ga zavrnilli.

### Darilo ljubezni

Zamisel o psihoanalizi kot podjetju, ki meri na pretres subjekta v njegovem razmerju do gona smrti, je ena tistih točk, ki karakterizirajo Lacanovo vrnitev k Freudu. Če naj upamo v prihodnost psihoanalize, potem si moramo za cilj postaviti prav pretres subjekta v razmerju do gona smrti, edini način, da do tja pridemo, pa je upoštevanje vloge transferne ljubezni v analizi. Tako lahko po mojem mnenju razumemo tudi, zakaj Lacan definira ljubezen kot *dati tisto, česar nimamo*. Ta definicija je *a priori* paradokсна. Zares, kako lahko damo nekaj, česar nimamo v posesti? Ugotovimo najprej, da pomeni dati tisto, kar imamo, nekaj, kar je na dosegu vseh: dati tisto, kar imamo, definira darovanje [*l'oblativité*] v pomenu, v katerem npr. materinska ljubezen pomeni dati prsi dojenčku.

Dati tisto, česar nimamo, pa je precej bolj zapleteno — in kaj lahko pomeni darilo tistega, kar smo. Morda gre za neko drugo stvar, dobro znano v ljubezenskih zgodbah z nesrečnim koncem. Morda pa celo ni drugega dokaza za ljubezen kot darilo lastnega življenja. Zato središčno vprašanje ljubezni, kot ga definira Lacan, postane: »Kaj sem zanj? Kaj mu pomenim?« — oziroma: »Kaj se bo zgodilo z njim, če me izgubi?« Zaradi tega mora psihoanalitik grožnje s samomorom vzeti še kako resno, saj ne sme spregledati točke, na kateri si subjekt zastavlja vprašanje o svojem življenju kot zastavku za drugega, se pravi za analitika. Tu ne gre več za besede, temveč za vse kaj drugega.

Analitik, jasno, od svojega analizanta ne zahteva, naj mu daruje svoje življenje. Zahteva le, da mu podari svoj simptom. Toda z določenega gledišča gre pravzaprav za isto stvar: ko analitik zahteva od analizanta, naj se otrese svojega simptoma in mu ga ponudi, pacient tega ne mora razumeti drugače, kot da od njega zahtevajo darilo same eksistence.

Ozdravitev simptoma je zato vse prej kot preprosta zgodba. Seveda, vselej ga je mogoče premestiti, npr. tako, da fobijo vožnje z vlakom transformiramo v fobijo nošenja plašča, eno očitno veliko bolj nadležno od druge... Vedno je mogoče izboljšati pacientovo eksistenco, odkriti v analizi terapevtske učinke, drugače rečeno, ga adaptirati.

Toda resnična težava analize je veliko bolj radikalna; je v tem, da iz simptoma naredimo absolutno darilo.

Ko zahteva analizo, pacient pogosto ne ve, kaj vse lahko zgubi: ne ve, da ga bo to zapletlo vse do darila, ki naj iz simptoma naredi neko vednost, do nečesa takega torej, iz česar ne bo mogel potegniti niti najmanjšega užitka. Freud je to imenoval kastracija: subjekt ne more več izkoristiti svojega nezavednega, v njem ne more več najti ugodja.

Igra je vseeno vredna truda, kajti če analiza privede subjekta do odpovedi užitku, potem je to zato, da bi si ta užitek lahko želel, da bi se lahko zadovoljil s tem, da je — da je subjekt želje.

Michel Silvestre

Pričujoče besedilo je zapis predavanja, ki ga je avtor imel v okviru »Conférences du Champ freudien« v Bologni (Italija), januarja 1985. Prvič je bilo objavljeno v knjigi *Demain la psychanalyse* (Bibliothèque des Analytica, Navarin, Paris 1987). Prevedel Stojan Pelko.

<sup>1</sup> O tem podrobneje v spisu »Drague fin de siècle«; *Demain...*, str. 250.

<sup>2</sup> Besedna igra: *une occasion de changer de disque, donc de discours*.

<sup>3</sup> Francoski *narcissisme* prevajamo kot narcizem; cf. Octave Mannoni, *Freud* (CZ, Ljubljana 1986), str. 154, pa tudi opombo prevajalke na str. 153.

<sup>4</sup> *il est devenu inconscient*; dobesedno: postal je nezaveden.

## **Pascal: O umetnosti prepričevanja**

Umetnost prepričevanja je v nujni zvezi z načinom, kako ljudje pristajajo na to, kar jim predlagamo, in z lastnostmi stvari, glede katerih jih želimo prepričati.\*

Vsakdo ve, da obstajata dve poti, po katerih duša sprejema mnenja, poti, ki predstavljata dve poglavitni zmožnosti duše, tj. razum in volja. Najbolj naravna pot je pot razuma, zakaj vselej bi morali pristati samo na dokazane resnice; najbolj utečena pot — čeprav je v nasprotju z naravo — pa je pot volje, zakaj vsi ljudje skoraj vedno nagibajo k temu, da verjamejo na osnovi ugodja in ne na osnovi dokaza.

Pot volje je nizkotna, nevredna in neustrezna: zato jo vsi obsojajo. Vsakdo namreč razglaša, da verjame in ljubi samo tisto, za kar ve, da je vredno zaupanja in ljubezni.

Na tem mestu ne govorim o božjih resnicah, ki jih nikakor ne bi uvrstil v umetnost prepričevanja, saj so neskončno nad naravo: edino Bog jih lahko položi v dušo, in to na način, ki mu je najbolj pogodu.

Vem, da je Bog hotel, da te resnice vstopijo iz srca v duha in ne iz duha v srce, to pa zato, da bi ponižal tisto oholo zmožnost razuma, ki misli, da mora razsojati o stvareh, za katere se je odločila volja, in zato, da bi ozdravil to nebogljeno voljo, ki se je v celoti spridila zaradi svojih nizkotnih nagnjenj. In v tem tiči razlog za to, da medtem ko — ob govorjenju o človeških rečeh — sami pravimo, da jih je treba najprej spoznati in šele nato ljubiti, kar je prešlo že v pregovorno modrost, pa svetniki — ob govorjenju o božjih rečeh — nasprotno trdijo, da jih moramo ljubiti, da bi jih spoznali, in da nam je resnica dosegljiva zgolj po usmiljenju, iz česar so skovali eno izmed svojih na moč koristnih misli.

Videti je, da je Bog ta nadnaravni red, ki je povsem v nasprotju s tistim redom, ki bi moral biti naraven za ljudi, vzpostavil prav v naravnih rečeh. Ljudje pa so vendarle ta red spridili tako, da so iz posvetnih reči napravili tisto, kar bi morali napraviti iz svetih reči, saj dejansko verjamemo samo tistemu, kar nam ugaja. In od tod izvira naša nepripravljenost, da bi privolili v resnice krščanske religije, ki je povsem v nasprotju z našim ugodjem. »Pripoveduj nam prijetne reči, pa te bomo poslušali«, so Judje rekli Mojzesu; kot da bi prijetnost morala voditi verovanje! In prav zato, da bi ta nered kaznoval z nekim ustreznim redom, je Bog svoje resnice pretil v duhove šele potem, ko je upor volje obvladal z neko povsem nebesno milino, ki voljo očara in pritegne.

Govorim torej zgolj o resnicah, ki so v našem dosegu; in z ozirom na te resnice trdim, da sta duh in srce kakor duri, skozi katera jih duša sprejema, da pa jih kaj malo vstopa preko duha, medtem ko množično vstopajo preko nepremišljene muhavosti volje in brez nasveta razuma.

\* Prevod Pascalovih fragmentov o 'duhu geometrije' bo v celoti objavljen v *Vestniku IMŠ* 1987/2.



Ti zmožnosti imata vsaka svoje principe in prva gibala svojih dejavnosti.

Principe in prva gibala duha predstavljajo naravne in vsem znane resnice kot denimo, da je celota večja od svojega dela, vrh tega pa še večje število posameznih aksiomov, ki jih nekateri sprejemajo in nekateri ne, ki pa — ko so enkrat sprejeti — prav tako učinkovito silijo k verovanju kot najbolj resnični aksiomi, čeprav so dejansko napačni.

Principe in prva gibala volje pa predstavljajo določene naravne in vsem ljudem skupne želje — kot denimo želja, da bi bili srečni —, glede katerih pač nihče ne more, da jih ne bi imel, vrh tega pa še večje število posameznih smotrov, za katerimi vsakdo stremi, da bi bil srečen, ki so prav zato, ker jih odlikuje lastnost, da nam ugajajo, enako učinkoviti, da vzburijo voljo, kot če bi nas zares osrečili, čeprav so dejansko pogubni.

Toliko kar zadeva tisti zmožnosti, ki nas pripravita do soglasja.

Kar pa zadeva lastnosti tistih stvari, glede katerih moramo prepričevati, so le-te precej raznolike.

Nekatere lastnosti z nujnostjo izhajajo iz skupnih principov in priznanih resnic. Glede teh lastnosti je moč zanesljivo prepričati; ko namreč pokažemo na njihovo povezavo s sprejetimi principi, lahko prepričamo z neko neizbežno nujnostjo.

Nikakor namreč ni mogoče, da teh lastnosti duša ne bi sprejela, brž ko smo jih pač lahko uvrstili med tiste resnice, ki jih je že sprejela.

Obstajajo pa tudi lastnosti, ki so tesno povezane s predmeti našega zadovoljstva; tudi te lastnosti duša še sprejema z gotovostjo, zakaj brž ko ji pokažemo, da jo neka stvar lahko privede do tistega, kar sama nadvse ljubi, duša k temu kajpada neizogibno stremi z veseljem.

Tiste lastnosti, ki so povezane tako s priznanimi resnicami kot tudi z željami srca, pa učinkujejo tako zanesljivo, da ni v naravi ničesar bolj zanesljivega.

Kot nam je — nasprotno — tisto, kar ni povezano ne z našim verovanjem ne z našim ugodjem nadležno, neustrezno in povsem tuje.

Glede vseh naštetih primerov ni moč dvomiti. Obstajajo pa tudi taki primeri, pri katerih so stvari, glede katerih želimo prepričati, trdno vzpostavljene na znanih resnicah in obenem povsem v nasprotju z ugodjem, ki nas najbolj neposredno zadeva. Obstoji nevarnost, da se prav ob teh primerih — na osnovi neke nadvse običajne izkušnje — izkaže tisto, kar sem nakazal že na začetku: da namreč ta gospodovalna duša, ki se je postavljala s tem, da se ravna zgolj po razumu, po neki sramotni in nepremišljeni izbiri stremi za tistim, kar si želi sprijena volja, pa naj se razsvetljeni duh temu še tako upira.

V tem primeru namreč pride do nekega dvomljivega nihanja med resnico in strastjo ter do spoprijema med spoznanjem resnice in občutenjem strasti, katerega izid pa je precej negotov, saj bi zato, da bi lahko sodili o njem, morali poznati vse tisto, kar se dogaja v sami človekovi notranjosti, česar pa še sam človek skoraj nikoli ne pozna.

Na osnovi povedanega je videti, da se moramo — karkoli je že tisto, glede česar želimo prepričati —, vselej ozirati na tistega, ki ga želimo prepričati; poznati moramo njegovega duha in njegovo srce, vedeti, katere principe sprejema njegov duh, katere stvari ljubi njegovo srce in zatem pri stvari, za katero gre, dognati v kakšnem razmerju je s priznanimi principi oziroma s prijetnimi predmeti s čari, ki jim jih pripisujemo.

Tako da umetnost prepričevanja sestoji tako iz umetnosti ugajanja kot iz umetnosti prepričevanja; v tolikšni meri se namreč ljudje bolj ravna po muhavosti kot po razumu!

O teh dveh metodah, o metodi prepričevanja in metodi ugajanja, bom na tem mestu podal zgolj pravila prve metode; pa še to v primeru, da smo principe spre-

jeli in da trdno vztrajamo pri tem, da jih je treba priznati: sicer ne vem, če bi obstajala kakšna umetnost, ki bi dokaze prilagodila naši nestanovitni muhavosti.

Toda način ugajanja je neprimerno bolj težaven, bolj pretanjen, bolj koristen in bolj čudovit; če ga torej ne obravnavam, tedaj zgolj zato, ker tega nisem zmožen; tej nalogi se čutim tako zelo nedoraslega, da jo imam celo za nemožen podvzem.

Ne gre za to, da bi menil, da za ugajanje ni enako zanesljivih pravil kot za dokazovanje in da se tisti, ki bi jih zmožel v celoti spoznati in se po njih ravnati, ne bi uspel prikupiti kraljem in vsakršnim ljudem enako zanesljivo kot dokazati elemente geometrije vsem tistim, ki imajo dovolj domišljije za razumevanje njenih hipotez.

Vendar pa sodim, da je ta pravila nemogoče doseči, v kar me nemara prepričuje moja lastna nemoč. Vem vsaj to, da, če je kdo tega zmožen, tedaj so to ljudje, ki jih poznam, in da nihče nima o tem tako jasnih in tako obsežnih spoznanj.

Razlog za to izjemno težavnost je v tem, da principi ugodja (*les principes du plaisir*) niso trdni in stalni. Ti principi so namreč pri vseh ljudeh drugačni in pri vsakem posebej spremenljivi s tolikšno raznolikostjo, da ni človeka, ki bi se bolj razlikoval od sočloveka kot se v različnih trenutkih razlikuje od samega sebe. Ugodje moškega je drugačno od ugodja ženske; ugodje bogataša se razlikuje od ugodja siromaka; ugodje vladarja, vojščaka, trgovca, meščana, deželana, ugodja starih, mladih, bolnih, zdravih se razlikujejo: najmanjša naključja jih lahko spremenijo.

Vendar pa obstaja neka umetnost — in to je umetnost, ki jo podajam —, ki osvetljuje povezavo med resnicami in njihovimi principi, bodisi principi resnice bodisi principi ugodja, če le principi, ki smo jih enkrat sprejeli, ostanejo trdni in niso nikoli postavljeni na laž.

Ker pa tovrstnih principov ni mnogo, in ker zunaj geometrije, ki preudarja zgolj nadvse enostavne like, skorajda ni nikakršnih resnic, s katerimi bi ves čas soglašali, še manj pa predmetov ugodja, ki jih ne bi ob vsakem času spreminjali, nisem prepričan, če je za uskladitev diskurza z nestanovitnostjo naših muh mogoče podati trdna pravila.

Ta umetnost, ki jo imenujem umetnost prepričevanja, in ki — strogo vzeto — predstavlja zgolj vodenje popolnih metodičnih dokazov, sestoji iz treh ključnih sestavnih delov: da z jasnimi definicijami definira vse izraze, ki se jih moramo posluževati; da postavlja razvidne principe oziroma aksiome, da bi dokazala stvar, za katero gre; in da ob demonstraciji definicije v duhu vselej postavlja na mesto definiranih stvari.

Upravičenost te metode je očitna, saj bi bilo nekoristno kot principe postavljati tisto, kar hočemo šele dokazati in se lotevati njihove demonstracije, če nismo že poprej jasno definirali vseh nerazumljivih izrazov; prav tako je potrebno, da demonstraciji predhaja zahteva po razvidnih principih, ki so za demonstracijo nujni, zakaj če ne utrdimo temeljev, pač ne moremo utrditi same zgradbe; in končno je ob demonstraciji potrebno definicijo v duhu postaviti na mesto definiranih stvari, saj bi sicer obstajala možnost, da napačno razumemo različne smisle, na katere naletimo pri izrazih. Zlahka je moč uvideti, da bomo zagotovo uspeli prepričati, če se ravnamo po tej metodi, zakaj učinek neovrgljive moči konsekvenc pač ne bo izostal, ker bodo vsi izrazi razumljeni in z definicijami povsem razbremenjeni dvoumnosti, ker bodo principi sprejeti in ker bomo ob demonstraciji definicije v duhu vselej postavili na mesto definiranih stvari.

Zato tudi nikoli ni bilo moč dvomiti v tisto demonstracijo, pri kateri smo te okoliščine upoštevali; tiste demonstracije, pri katerih jih ne upošteevamo, pa nikoli ne morejo učinkovati.

Potemtakem je precej pomembno, da ta pravila dojamemo in da jih posedujemo, in prav zato, da bi vso stvar olajšal in približal, jih bom v celoti povzel v nekaj pravih, ki obsegajo vse, kar je potrebno za popolnost definicij, aksiomov

in demonstracij, torej za popolnost celotne metode geometričnih dokazov v umetnosti prepričevanja.

*Pravila za definicije.* — 1. Ne lotiti se definiranja nobene izmed stvari, ki so same po sebi znane do te mere, da nimamo nobenih bolj jasnih izrazov, s katerimi bi jih razložili. 2. Ne sprejeti nobenega izmed količkaj nejasnih oziroma dvoumnih izrazov brez definicije. 3. V definiciji izrazov uporabiti zgolj povsem znane oziroma že razložene besede.

*Pravila za aksiome.* — Ne sprejeti nobenega izmed nujnih principov, ne da bi se poprej vprašali, če z njim soglašamo, naj je še tako jasen in razviden. 2. Kot aksiome zahtevati samo tiste stvari, ki so povsem razvidne same po sebi.

*Pravila za demonstracije.* — 1. Ne lotiti se demonstracije nobene izmed stvari, ki so tako razvidne same po sebi, da nimamo ničesar bolj jasnega, da bi jih dokazali. 2. Dokazati vse količkaj nejasne propozicije in za njihov dokaz uporabiti samo nadvse razvidne aksiome ali že sprejete oziroma dokazane propozicije. 3. Definicije v duhu vselej postaviti na mesto definiranih stvari, da nas ne bi zavedla dvoumnost izrazov, ki so jih omejile definicije.

To je osem pravil, ki vsebujejo vsa navodila za trdne in neomajne dokaze. Tri izmed teh pravil niso absolutno nujna in jih lahko opustimo, ne da bi zašli v zmoto; težko in tako rekoč nemogoče se je vselej natančno ravnati po teh pravilih, čeprav bi bilo bolje, da se po njih ravnamo, kolikor je le mogoče. Ta tri pravila sestavljajo prva pravila vsakega izmed sestavnih delov:

*Za definicije:* Ne definirati nobenega izmed povsem znanih izrazov.

*Za aksiome:* Ne dopustiti, da bi se postavilo pod vprašaj katerega izmed povsem razvidnih in enostavnih aksiomov.

*Za demonstracije:* Ne dokazovati nobene izmed stvari, ki so znane same po sebi.

Nobenega dvoma namreč ni, da ni velika napaka, če definiramo in jasno razložimo stvari, čeprav so nadvse jasne že same po sebi, niti če vnaprej postavljamo pod vprašaj aksiome, ki se jih ne da ovreči tam kjer so nujni, niti navsezadnje, če dokazujemo propozicije, ki bi jih sprejeli tudi brez dokaza.

Preostalih pet pravil pa je absolutno nujnih in jih ni moč opustiti, ne da bi napravili ključno napako in pogosto zašli v zmoto; prav zato jih bom na tem mestu posebej povzel.

*Nujna pravila za definicije.* — Ne sprejeti nobenega izmed količkaj nejasnih oziroma dvoumnih izrazov brez definicije. V definicijah uporabiti zgolj povsem znane oziroma že razložene izraze.

*Nujna pravila za aksiome.* — Kot aksiome zahtevati samo razvidne stvari.

*Nujna pravila za demonstracije.* — Dokazati vse propozicije in za njihov dokaz uporabiti zgolj aksiome, ki so razvidni že sami po sebi ali že dokazane oziroma sprejete propozicije. Nikoli ne zlorabiti dvoumnosti izrazov tako, da v duhu ne bi nadomestili definicij, ki jih omejujejo oziroma razlagajo.

To je pet pravil, ki tvorijo vse, kar je potrebno za to, da bi dokaze napravili prepričljive, neovrgljive in — z eno besedo — geometrične; vseh osem pravil skupaj pa jih napravi še bolj popolne.

Zdaj prehajam k metodi reda, v katerem je treba razvrstiti propozicije, da bi jih odlikovalo neko izvrstno in geometrično zaporedje... Potem, ko sem vzpostavil...

V tem torej sestoji ta umetnost prepričevanja, ki jo je moč strniti v naslednji dve pravili: definirati vsa imena, ki jih pripisujemo; dokazati vse, tako da definicije v duhu postavimo na mesto definiranih stvari.

Ob tem se mi zdi umestno vnaprej zavrniti tri poglobitve ugovore, ki jih bo moč nasloviti tej metodi. Prvi ugovor je v tem, da ta metoda ne vsebuje nič novega.

Drugi v tem, da se je prav zlahka naučimo, ne da bi bilo za to potrebno preučevati elemente geometrije, saj sestoji iz dveh pravil, ki sta nam razumljivi že ob prvem branju.

In končno, da je precej nekoristna, saj je njena raba malodane omejena izključno na snov geometrije.

Glede teh ugovorov je potemtakem treba pokazati, da ni nič tako neznanega, nič takega, po čemer bi se še težje ravnali in nič bolj koristnega in bolj univerzalnega.

Za prvi ugovor, ki je v tem, da sta ti pravili, da je namreč treba vse definirati in vse dokazati, splošno znani in da so ju med pravila svoje umetnosti uvrstili že logiki, bi si lahko samo želel, da bi bil resničen, da bi torej ta metoda dejansko bila tako zelo znana, da mi ne bi bilo treba mukoma iskati vira vseh napak v sklepanju, ki so zares splošno razširjene. Vendar pa je ta metoda tako malo znana, da — z izjemo geometrov, ki so tako maloštevilni, da so izjemno redki v določenem narodu in v časovnem razdobju — ni videti nikogar, ki bi jo še poznal. To bo zlahka razumljivo tistim, ki bodo v celoti doumeli to, kar sem o njej na kratko zapisal; če pa si tega niso jasno zamislili, priznam, da se iz tega ne bodo mogli ničesar naučiti.

Če pa so dojeli duha teh pravil, če so ta pravila nanje napravila dovolj močan vtis, da so se v njih ukoreninila in utrdila, bodo uvideli, kolikšna je razlika med tem, kar je rečeno na tem mestu in tistim, kar so nemara podobnega na slepo zapisali logiki na nekaterih mestih v svojih delih.

Tisti, ki se odlikujejo z duhom razmejevanja (*l'esprit de discernement*), vedo, kolikšna je razlika med dvema podobnima mislima z ozirom na kraj in okoliščine, v katerih sta bili izrečeni. Mar bomo res verjeli, da dve osebi, ki sta prebrali in se na izust naučili isto knjigo, le-to poznata na enak način, če jo eden razume tako, da pozna vse njene principe, moč njenih konsekvenc, odgovore na možne ugovore in celotno ekonomijo dela, medtem ko vse to v očeh drugega predstavlja zgolj mrtve besede, semena, ki so — čeprav so podobna tistim, ki so pogrnala nadse plodna drevesa — ostala suha in jalova v neplodnem duhu, kamor so padla v prazno?

Vsi tisti, ki govorijo o istih rečeh, teh pač ne posedujejo na enak način; prav zato neprekosljivi avtor *Umetnosti dogovarjanja* tako vneto vztraja pri dopovedovanju, da sposobnosti nekega človeka ne gre presojeti po veličini misli, ki jo je izrekel: namesto da bi občudovanje dobrega govora prenašali na osebo, poskusimo raje prodreti, pravi, v duha, iz katerega izhaja; preizkusimo, ali jo dolguje svojemu spominu ali pa srečnemu naključju; sprejmimo jo zadržano in s prezirom, zato da bi videli, ali bo začutil, da tega, kar govori, ne povzdiguje nič bolj kot si zasluži: največkrat se bo primerilo, da ga bomo s tem pripravili do tega, da se je bo pri priči odrekel, da ga bomo torej od te misli, ki je boljša, kot si predstavlja, odvrnili in ga pripravili do tega, da se bo oprijel neke druge povsem nizkotne in smešne. Potemtakem je treba preiskati, kako je ta misel nastanjena v tistem, ki jo izreka; kako, po čem in do katere mere jo poseduje: v nasprotnem primeru bo prenatrjena sodba sama veljala za nepremišljeno.

Pravičneže bi rad vprašal, če principa: »Materija je zavezana nekakšni naravni, nepresegljivi nezmožnosti mišljenja« in »Mislim, torej sem«, dejansko predstavljata isto stvar v Descartesovem duhu in v duhu sv. Avguščina, ki je enako misel izrekel že tisoč dvesto let prej.

Nikakor ne želim reči, da Descartes ni resnični avtor obeh misli, pa čeprav bi ju spoznal le ob branju tega velikega svetnika; prav dobro namreč vem, kolikšna je razlika med tem, če nekdo neko misel zapiše povsem po naključju, ne da bi jo bolj temeljito pretehtal, in tem, če nekdo drug v tej misli opazi čudovito zaporedje konsekvenc, ki dokazuje razliko med materialno in duhovno naravo, če iz nje napravi trden princip, oprt na celotno fiziko, kot je to storil Descartes. Ne da bi

namreč preiskoval, ali je Descartes v svoji nameri dejansko uspel, predpostavljam, da je uspel in s to predpostavko trdim, da se ta misel v njegovih spisih prav toliko razlikuje od iste misli v spisih tistih, ki so jo zapisali mimogrede, kakor se mrtev človek razlikuje od človeka, polnega življenja in moči.

Prav zaradi dejstva, da bo nekdo rekel neko stvar sam od sebe, medtem ko bo nekdo drug v njej dojel čudovito zaporedje konsekvenc, lahko vztrajamo pri trditvi, da to ni več ista misel, in da je ne dolguje tistemu, pri katerem jo je prebral, prav tako kakor tudi neko čudovito drevo ne bo pripadlo tistemu, ki bo zasejal njegovo seme — ne da bi na to mislil ali za to vedel — v neko rodovitno prst, ki se bo s semenom okoristila na ta način zaradi svoje lastne rodovitnosti.

Iste misli včasih čisto drugače poženejo v nekom drugem kot v tistem, ki jih je zaplodil: čeprav so v svojem naravnem okolju neplodne, pa brž ko jih presadimo, bogato obrodijo.

Vendar pa se precej bolj pogosto primeri, da nek odličen duh iz svojih lastnih misli pridela vse sadove, ki jih lahko prinesejo, in da jih zatem drugi — potem, ko so slišali, da so v čisljih — privzamejo in se z njimi postavljajo, ne da bi poznali njihovo veličino; prav v tem primeru, ko več ljudi izreka isto misel, je ta razlika najbolj očitna.

Logika je nemara prav na ta način privzela pravila geometrije, ne da bi dojela njihovo moč: iz tega, da so jih logiki na slepo uvrstili med svoja lastna pravila, pač še ne sledi, da so dojeli duha geometrije (*l'esprit de la géométrie*); če logiki ne dajo nobenih drugih znamenj razen tega, da so ta pravila samo mimogrede omenili, pa sam le-tem nikakor ne bi podelil enake teže kot tisti znanosti, ki uči resnično metodo za vodenje razuma.

Ta pravila bi bil, nasprotno, vselej pripravljen iz te znanosti izključiti — in to tako rekoč za vedno. Če jih nekdo samo mimogrede omenja, ne da bi opazil, da je v njih vsebovano prav vse, in se — namesto, da bi sledil tem spoznanjem — v nedogled izgublja v nekoristnih raziskavah, da bi dosegel tisto, kar ta pravila ponujajo in česar ne morejo dati, s tem zares kaže, da ni jasnoviden, to pa v večji meri, kot če jim ne bi sledil enostavno zato, ker jih pač ne bi opazil.

Vsi iščejo metodo, s katero bi se izognili zmotam (*la méthode de ne point errer*). Logiki razglašajo, da jo iščejo, najdejo pa jo samo geometri; in zunaj geometrije in tistih znanosti, ki se po njej zgledujejo, ni nikakršnih resničnih demonstracij. Vsa umetnost demonstracij je namreč vsebovana prav v pravilih, ki smo jih formulirali: sama ta pravila zadoščajo, sama ta pravila dokazujejo, vsa ostala pravila pa so nekoristna in moteča.

Vse to mi je znano na osnovi dolgotrajne izkušnje z vsakovrstnimi knjigami in ljudmi.

Glede tega enako sodim o tistih, ki trdijo, da jim geometri s temi pravili ne nudijo nič novega, ker so jih dejansko že imeli, a pomešana med množico drugih nekoristnih oziroma napačnih pravil, od katerih jih niso znali razmejiti, kakor o onih, ki bi se — ob iskanju dragocenega diamanta v množici nepristnih kamnov, ki pa jih ne bi znali razlikovati — postavljali s tem, da navzlic temu, da jih imajo vse skupaj, že posedujejo pravega, to pa na enak način kot tisti, ki — ne da bi se oziral na to ceneno množico nepristnih kamnov — z roko takoj seže po izbranem kamnu, ki ga iščemo in zaradi katerega pač nismo zavrgli vseh ostalih.

Zmotno sklepanje je bolezen, ki se zdravi prav s pomočjo teh dveh zdravil. Iz velikega števila nekoristnih zelišč pa so logiki sestavili še eno zdravilo, ki sicer vsebuje tudi zdravilna zelišča, ki pa zaradi slabih lastnosti celote ostajajo brez učinka.

Za odkrivanje vsakovrstnih sofizmov in dvoumnosti v zvijačnih sklepanjih so si logiki izmislili barbarska imena, ki zagotovo presenetijo vse tiste, ki jih slišijo; medtem ko lahko vse zanke tega nadvse zapletenega vozla razvežemo le tako, da potegnemo za eno izmed nití, ki so jih določili geometri, pa so logiki označili

večje število niti — le-te vključujejo tudi tiste, ki so jih določili geometri —, ne da bi obenem uvideli, katera je prava.

Tako nam logiki kažejo številne različne poti, za katere trdijo, da vodijo tja kamor stremimo, čeprav tja dejansko pripeljeta le dve poti, ki pa ju je treba znati posebej označiti; tako da bi lahko kdo rekel, da geometrija, ki ti dve poti natančno določa, ne daje nič drugega kot to, kar že imamo od logikov, saj so le-ti dali prav to in še več, ne da bi obenem uvideli, da je to darilo zgubilo svojo vrednost prav zaradi svoje preobilnosti, in da so s tem, ko so dodajali, dejansko odvzemali.

Nič ni bolj splošno razširjenega kot dobre reči: gre le za to, da jih razmejimo; in gotovo je, da so vse dobre reči naravne, da so v našem dosegu in celo vsem znane. Vendar pa jih ne znamo razlikovati. In prav to je univerzalno. Veličine kakršnekoli vrste pač ni najti v izrednih in nenavadnih rečeh. Da bi veličino dosegli se vzpenjamo, vendar se s tem le oddaljujemo od nje: največkrat je zato treba prav sestopiti. Najboljše knjige so pač tiste, za katere bralci menijo, da bi jih lahko tudi sami napisali. Narava, ki je edino dobra, je povsem dostopna in splošno znana.

Potemtakem sploh ne dvomim o tem, da morajo biti ta pravila, ki so resnična, obenem preprosta, naivna in naravna kot tudi so. Sklepanja pač ne tvorita figuri *barbara* in *baralipton*. Duha namreč ne smemo utesnjevati; prisiljeni in togi obrazci ga namreč — zaradi neke vsiljene vzvišenosti in prazne in smešne napihnjenosti — namesto s trdno in krepko hrano, navdajo z abotno domišljavostjo.

Eden izmed poglobitvinih razlogov, ki tudi tiste, ki osvojijo ta spoznanja, odvrtačajo od prave poti, ki bi ji morali slediti, je prav predstava, ki si jo sprva ustvarijo, da so namreč dobre reči nedostopne, tako da jih imenujejo vélike, visoke, vzvišene, sublimne. To je pogubno za vse. Sam bi dobre reči prej imenoval nizke, splošno razširjene, domače: te oznake jim namreč bolj pristojijo; tistih napihnjenih oznak namreč ne prenesem . . .

Prevedel Miran Božovič

## Potlačitev: Zvezdniški in žanrski sistem

V vseh teh letih nas je vzgajala »logika detajla«, logika vsakovrstnih malo verjetnih, komaj verjetnih, pa tudi povsem neverjetnih potez, logika površinskih, skoraj že kar banalnih gibov neizdiferencirane »oralnosti«, »tekstualnosti« in »kinematičnosti«, logika, brez katere je že tako in tako eluzivna »celota« dvakrat izgubljena. Zato bi bilo zdajle to gibanje hierarhije od »uporabnega detajla« proti »nekoristni celoti« preneumno metati skozi okno, pa vendar ne bomo predli o tem, kako je v filmu lahko že vsak »detajl« nova »celota«, prav tako pa tudi ne o tem, kako je v filmu vsaka »celota« vselej manjša od vsote njenih »detajlov«. Precej bolj se bomo morali navduševati za dejstvo, da v zvezdniških sistemih vsak »detajl« vodi k drugemu »detajlu«, ta k spet drugemu in tako vse do končnega »detajla«, ki nas v skrajni instanci pouči predvsem o tem, da s tem, ko zvezdam ne odrekamo krožne strukture, priznavamo da smo prav mi tisti, ki okrog zvezd krožimo, ali kot je rad rekel slavni hollywoodski tycoon Samuel Goldwyn: »God makes the stars. It's up to the producers to find them.«

V vseh teh letih se je definicija zvezd nenehno vrtela okrog stavka: »igrati glavno vlogo v veliki uspešnici« (»a major role in a major hit«). Ko ta verz prevedemo v prozo, dobimo tale imperativ: »biti na pravem kraju v pravem času«. Toda že v prvem požirku se izkaže, da je drugi člen definicije — »v pravem času« — docela tавтоloški, saj v še ne stoletni zgodovini filma in Hollywooda v njem za »rojstvo« te ali one nove zvezde tako rekoč ni bilo »neprilичnega« ali pa »napačnega« oz. »nepravega časa«: prvič, časa brez zvezd ni bilo; drugič, vsakdo je lahko postal zvezda (vzpon od »niča-do-vsega« je bil v Hollywoodu najbolj »neposreden« in obenem tudi »tezen«); in tretjič, vsakdo je lahko postal zvezda v kateremkoli letu svoje starosti (Shirley Temple je postala zvezda pri šestih letih, Marie Dressler pa pri enainšestdesetih). Od tod je potem le še korak do tega, da podvomimo v prvi člen definicije — »na pravem kraju«. Liza Minnelli je imela svojo »glavno vlogo v veliki uspešnici« v filmu *Cabaret*: znašla se je torej »na pravem kraju v pravem času«, toda vsi njeni naslednji filmi, sicer namenjeni za »velike uspešnice«, so udarili mimo (*Lucky Lady*, *A Matter of Time in New York, New York*). Ker pa zvezdi ni treba v vsakem filmu znova postajati zvezda in ker je drugi člen definicije — »v pravem času« — tавтоloški, moramo vsekakor priznati, da je tudi prvi del definicije — »na pravem kraju« — pogreznjen v tавтоlogijo: prvi člen definicije nam — po prevodu v prozo — govori preprosto o tem, da je zvezda ta, ki igra v svojem najboljšem filmu. Ta pa je lahko katerikoli, ali z drugimi besedami, za zvezdo je vsak »kraj« pravi.

Vsekakor pa ne more postati zvezda nekdo, ki se pojavi »v napačnem času na napačnem kraju«. Če nam definicija »biti na pravem kraju v pravem času« ne pove ničesar o tem, kako lahko nastane zvezda, pa nam zanesljivo pove marsikaj o tem, kako zvezda ne more nastati. Že samo dejstvo, da obstajajo tudi filmi, v katerih zvezda ne more nastati, v katerih potemtakem ni elementarnih pojavov za

»rojstvo« zvezde, nas opozarja, da se zvezde ne drži pravzaprav nič eminentno kinematičnega oz. da zvezde niso »notranje« samemu mediju.

In kakšni so ti filmi, ki ne morejo »narediti« zvezde? To vprašanje je dovolj vpadljivo in zahteva odgovor, pravzaprav malce daljši odgovor.

Začnimo s tole povsem naivno ugotovitvijo: marsikateri filmi so nam — vsaj pri nas — ponujani kot »ameriški« (npr. »ameriška komedija«, »ameriška drama«, »ameriški western« ipd.). Pa vendar ti filmi (navedli jih bomo kasneje) niso ameriški, četudi v njih igrajo — vsaj pretežno — ameriški igralci, četudi v njih govorijo — bodisi v živo, bodisi sinhronizirano — amerikanščino, četudi so izdelani, v žanru, ki je ameriški, četudi obravnavajo kako poglavje iz ameriške zgodovine (npr. Vietnam), četudi so narejeni za ameriški denar, četudi so morda celo posneti kje v Ameriki, četudi je celotna ekipa ameriška, četudi je celo proizvodnja zares ameriška, četudi so film zares naredili Američani in podobno. Kljub vsemu temu za te filme še vedno ne moremo reči, da so ameriški. Dopuščati je potemtakem mogoče celo to, da so ti filmi »čiste« ameriške produkcije, pa vendar niso ameriški, ker jim pač manjka prav tisto, kar ameriške filme sploh dela ameriške.

Ta zadnji stavek pa nam nalaga neko previdnost in natančnost, ki jo velja upoštevati, obenem pa kliče tudi po nekakšni historični orientaciji in progresivni centralizaciji ne tega, kar se upira zvezdniškemu sistemu, temveč tega, čemur se sam zvezdniški sistem upira.

Obdobje med letoma 1930 in 1950 velja za hollywoodsko »zlato obdobje« (od vdora zvoka do vdora televizije). Vse niti je v tem času držalo v svojih rokah osem velikih studijev, osem velikih filmskih korporacij: *Columbia, Metro-Goldwyn-Mayer, Paramount, RKO oz. Radio-Keith-Orpheum, Twentieth Century-Fox, United Artists, Universal in Warner Bros.* To je bilo obdobje takoimenovanega »studijskega sistema«; izraz »studijski sistem« pa pomeni, da je obstajala *sistematična vertikala*, ki so jo sestavljali trije členi:

*produkcija — distribucija — predvajanje*  
(production) — (distribution) — (exhibition)

»Studijski sistem« potemtakem pomeni, da je vsak studio razpolagal s svojo lastno produkcijo, s svojo lastno distribucijosko mrežo in s svojo lastno verigo kinodvoran: *vsak studio je imel torej svojo »vertikalo«.* In »studijski sistem« je vse »zunanje škode« svojega časa (velika gospodarska kriza, druga svetovna vojna, antitrustovski pogromi državne administracije ipd.) preživel prav zaradi te »vertikalne« organiziranosti. Kljub temu pa »studijski sistem« anti-trustovskega odloka Vrhovnega sodišča z dne 25. 7. 1949 vendarle ni preživel: *vsaj studiji so morali namreč »predvajanje« oz. sistem kinodvoran odcepiti*, ali natančneje, v petdeseta leta so morali studiji zakoračiti brez svojih lastnih kinodvoran, brez svoje lastne kinematografske mreže, brez svoje lastne verige predvajalnic, kar seveda pomeni *da je v tem trenutku sam studijski — z njim pa tudi »zvezdniški« in posledno »žanrski« — sistem razpadel.*

Kmalu sta seveda tudi »produkcija« in »distribucija« izgubili tisto značilno studijsko odvisnost, ki bo, kot bomo videli, bistvena za naše lociranje členu, ki »ameriške filme sploh dela ameriške«. Lahko bi rekli tudi, da je razpadel sam »sistem« teh treh členov (produkcija-distribucija-predvajanje), sama »enotnost« te »studijske vertikale«, vsak posebej pa so bili ohranjeni v — relativno decentralizirani — »horizontalni«. Vsak izmed teh treh — zdaj »horizontalno« nameščenih — členov je za »ameriški film«, vsaj ko gre za Hollywood, pa tudi sicer, *nujen in bistven.*

In če sta produkcija in predvajanje nekako materialno in fizično samoumevna, čutno-nazorna, vidna, potem za distribucijo tega zagotovo ne bi mogli reči, ker je pač nekakšen »vmesni«, »povezovalni«, »vezni« člen in kot tak praktično »neviden«, »neopazen«. Le vseh osem velikih studijev je razpolagalo s svojo lastno



»nacionalno« in »internacionalno« distribucijsko mrežo: za vse ostale producente (tako za »Monogram« kot »Republic«, tako za Disneya kot Goldwyna) je moral filme distribuirati eden izmed velikih studijev. Noben »outsider« ali pa »neodvisni producent« si ni mogel privoščiti izgradnje svoje lastne distribucijske mreže za tisto prgišče svojih filmov: lažje in ceneje je bilo, če je film distribuirala kaka že vzpostavljena korporacija, kak veliki studio, še toliko bolj, ker so prav ti veliki studiji držali v svojih rokah večino »ključnih« kinodvoran.

Veliki studiji so družno določili oz. fiksirali takoimenovani »run-clearance-zone« sistem za vsako ameriško mesto posebej. Najprej so ta ali oni film nepretrgoma prikazovali v tej ali oni kinodvorani in za vsako dvorano so posebej določili čas trajanja tega nepretrganega prvega prikazovanja (to so imenovali »run« oz. prvo prikazovanje — »first-run«). Temu prvemu prikazovanju (»first-run«) je sledilo »prazno« obdobje (nekakšen odmor oz. »izpraznitev« — »the clearance«), ki je trajalo od enega tedna do enega meseca, preden se je film začel prikazovati drugič (»second-run«) v istem geografskem prostoru (»the zone«). Potem je sledilo spet »prazno« obdobje, da bi se film začel prikazovati tretjič in tako potem do konca (včasih je bilo celo enajst prikazovanj), s tem pa med distributerji in predvajalci ni bilo nobenih nesporazumov: vsaka kinodvorana je imela fiksiran »run-zone-clearance« status, kar je pa seveda minimaliziralo število kinodvoran, ki so jih veliki studiji potrebovali, da so držali vse niti v svojih rokah, obenem pa so bile njihove kinodvorane tudi optimalno izkoriščene.

In leta 1949 jim Vrhovno sodišče ni odvzelo kinodvoran kar tako, prav narobe, njihovo oko je zmotila *prav distribucija*, ta fantomski, s prostim očesom *nevidni, neobvladljivi in eluzivni proces*, ki je omogočal »konspirativno« fiksiranje »run-zone-clearance« sistema. Prav distribucija je s svojo neobvladljivo »konspiracijo« sam studijski sistem držala pokonci in imela potemtakem radikalno strukturirajočo vrednost, funkcijo »odsotnega vzroka«. Samo distribucijo se je s tem odlokom Vrhovnega sodišča očitno skušalo reintegrirati v red simbolnega, v polje kulture, družbenosti, sveta predmetnih pojavnosti in realnega toka (premestitev iz »vertikale« na »horizontalo«).

Kakršnakoli morebitna »odsotnost« distribucije nas potemtakem lahko vselej opozori, da je sam odnos produkcija/predvajanje prepuščen fetišizmu spekularnosti, primarnega narcisizma in »neposrednosti« (film je »produciran«, ker ga pač lahko gledamo v kinodvorani, in narobe, film gledamo v kinodvorani, ker je bil »produciran«: zrcalnost odnosa je v takem primeru morebitne »odsotnosti« distribucije povsem očitna). *Distribucijo moramo slejkoprej dojeti prav kot »proces«, ki odpravlja zrcalnost, imaginarnost in primarni narcisizem odnosa produkcija/predvajanje, kot »proces«, ki filmu v družbenem prostoru šele podeli simbolno oz. krožno strukturo, kot »proces«, ki socializira, kot »proces«, ki film kot troedino bitnost požene v gibanje od »občega« k »posebnemu«, kot »proces«, ki ga izbriše to, česar učinek je, kot »proces«, ki je prav zaradi tega odtegnjen »neposrednosti« gledalčeve zaznave zmožnosti, kot »proces«, ki se krožni oz. troedini filmski strukturi pripne tako, da jo vzpostavi na izničitvi svoje lastne družbene ekstenzije in neposrednosti.*

In zdaj k naši začetni tautologiji: film je lahko ameriški, pa kljub temu ni ameriški. Da bi bil film ameriški, ne zadostuje le, da ga proizvedejo v Ameriki, ampak mora zadostiti še enemu pogoju: *če naj bo film ameriški, potem ga morajo gledati tudi Američani*. Kolikor Američani nekega filma, ki naj bi bil proizveden v Ameriki, niso gledali/prikazovali/predvajali v kinodvorani, potem tak film pač nikakor ne more veljati za »ameriškega«. »Nacionalnosti« nekega filma potemtakem ne moremo in ne smemo določiti le po državi, v kateri je bil proizveden, temveč po tem, če so ga v tej državi tudi prikazovali/predvajali. Če je film ameriški, pa ga Američani niso gledali/predvajali, potem ta film ni ameriški.

In zdaj k zgledom, ki smo jih izbrali poljubno, skupno pa jim je tole: narejeni so skrajno primitivno, diletantsko, bebavo; na film spominjajo zgolj zato, ker jih

lahko gledamo v kinodvoranah; so radikalno nizko-proračunski, morda bi pa lahko rekli, da so celo brez proračuna; so dolgočasni akcijski thrillerji; v vseh je vsaj eden izmed junakov obremenjen z »vietnamsko travmo«. Kakega podrobnejšega opisa niti ne zaslužijo. Najprej naj omenimo bebarijo, za katero so skovali shakespeareovski naslov *Thou Shalt Not Kill, Except*. Zatem lahko navedemo nekaj, kar se je vrtelo kot *The Final Mission*. Končno je tu tudi oslarija, imenovana *The Day of the Assassin*, ki je bila sicer nizko-proračunska na kvadrat, pa vendar lahko v njej z veliko bolečino v očeh gledamo take »bivše« filmske zvezde, kot so, npr., Glenn Ford, Chuck Connors in Richard Roundtree. In še bi jih lahko naštevali.

Vsem tem filmom pa je skupno to, kar jim manjka. In kaj jim manjka? Manjka jim kajpada tisto, kar ameriške filme dela ameriške. Če naj bomo še bolj neposredni in iskreni: manjka jim tisto, kar v vseh pravih ameriških filmih stoji pred najavno špico. In kaj stoji pred najavno špico? Ne, nikakor ne ime producenta. Ime producenta je namreč nameščeno že v najavni špici. Pred najavno špico vseh ameriških filmov stoji vedno ime distributerja, ime korporacije, ki film po svetu distribuira (ko se film prikazuje, npr., v Jugoslaviji, pred imenom distributerja stoji še ime jugoslovanskega distributerja, kar je pa za nas precej nebitven podatek). V vseh navedenih filmih pa ta podatek pred najavno špico manjka, kar pomeni, da *manjka sama točka distributerja*, lahko bi celo rekli, da teh in takih filmov nihče ne distribuira. To pa spet, po drugi strani, pomeni, da teh filmov v Ameriki načeloma ne gledajo/predvajajo/prikazujejo (so ameriški, pa vendar manjka ime ameriškega distributerja), zato nikakor in pod nobenim pogojem ne morejo veljati za ameriške. Film je torej sicer lahko ameriški, pa kljub temu ni ameriški. *Pojavitev distributerjevega imena pred najavno špico je dokaz, da je ta ali oni film prebil »imaginarne« zapore primarnega narcisizma in primitivizma »navlnih« začetkov, da se je integriral v simbolni univerzum in da je postal nespodbilni člen »Velike knjige sveta«.*

Ne more biti ameriški film ameriški, ne da bi ga prej videl Američan. Če te filme vidimo v Jugoslaviji, zato še niso ameriški, kakor tudi mi še nismo Američani, če jih prikazujejo kot ameriške. In vendar lahko med ameriški filmi, pred katerih najavno špico svoji distributerjevo ime, najdemo tudi take, ki povsem ustrezajo opisu filma, ki je ameriški, ne da bi ga prej videl Američan, v resnici in zares pa so dokaz, *kako lahko (zdaj) »horizontala« (prej »vertikala«) produkcija-distribucija-predvajanje funkcionira le na uspešno realizirani »vrvnitvi političnega«, ali natančneje, le na uspešno realizirani »vrvnitvi« potlačenih revolucionarnih pridobitev »studijskega sistema«, se pravi, na uspešni in kontributivni »vrvnitvi« potlačene koordinacije »zvezdniskega« in »žanrskega sistema«, koordinacije, ki jo moramo pač dojeti kot integralni, če ne že kar integrirajoči člen produkcije (torej: tisti člen, ki v »horizontali« nastopa kot »produkcija«) in ki je razpadla oz. bila postavljena na majava in negotova tla z razpadom »studijskega sistema«.*

*Ko pač ta ali oni ameriški film, ki ga je videl tudi Američan oz. ki je narejen tako, kot da bi ga Američan že videl, zataji, potem moramo napako seveda iskati v splošnem na ravni produkcije, v posebnem pa v slabi koordinaciji oz. historizaciji »zvezdniskega« in »žanrskega sistema« (ki sta na začetku petdesetih let razpadla skupaj s »studijskim sistemom«, se pravi, z »vertikalo« produkcija-distribucija-predvajanje). Tako kot filmi, ki so ameriški, ne da bi jih prej videl Američan, propadejo (»so slabi«) zaradi neuspešne reintegracije in reinkorporacije enega izmed treh členov nekdanje »vertikale« v red »horizontale« (tukaj je bila, kot smo pokazali, problematična instanca distribucije), tudi filmi, ki so narejeni tako, kot da bi jih Američan že videl, propadejo zaradi podobne neuspešne reintegracije in reinkorporacije enega izmed treh členov v red »horizontale« (tukaj je bila, kot smo pokazali, sporna instanca produkcije), se pravi, da oba tipa filmov spodletita zaradi neuspešne priključitve distribucije oz. produkcije svoji radikalni preteklosti, svoji zgodovini.*

Če naj navedemo film, ki v kvaliteti ne bo presegal prej omenjenih filmov (ki so ameriški, ne da bi jih prej videl Američan), potem se zdi zelo primeren *Firestarter* (1984, režija Mark Lester), še toliko bolj, ker je, prvič, narejen po zelo ugledni istoimenski literarni predlogi Stephena Kinga, ker je, drugič, distributer sloviti in ugledni »Universal«, ker je, tretjič, producent ambiciozni Dino De Laurentiis (produciral je filme Lattuada, Camerinija, De Santisa, Rosselinija, De Sice, Kinga Vidorja, Fellinija, Monicellija, Johna Hustona, Bergmana, Bondarčuka, Michaela Winnerja, Troella ipd.), ker je, četrtič, izvršni producent prodorni Frank Capra, jr., ker je, petič, montažer cenjeni David Rawlins, ker je, šestič, scenarist profilirani Stanley Mann, ker je, sedmič, glasbo prispevala razvpita skupina »Tangerine Dream« in ker je, osmič, uporabljena cela serija slavnih filmskih zvezd: vse od Georga C. Scotta, Martina Sheena, prek Davida Keitha, Heather Locklear, Louise Fletcher, tja do Arta Carneya in Drew Barrymore (med njimi so kar trije dobitniki »Oskarja«: George C. Scott, Art Carney in Louise Fletcher).

Film dobesedno ni vreden počenega groša, gre pa za nekako zmes »političnega thrillerja« in »grozljivke«, ali natančneje, za zgodbo o Davidu Keithu, ki se je nekoč v slabi preteklosti spričo finančne stiske podvrigel znanstvenemu eksperimentu, s pomočjo katerega je hotel Martin Sheen, vodja posebnega oddelka (»Shop«) ameriške vlade, »tajno« izdelovati ljudi z uničevalnimi, pirotehničnimi sposobnostmi. Med eksperimentom spozna svojo bodočo ženo, Heather Locklear, kasneje se jima rodi hči, Drew Barrymore, ki poseduje neobvladljivo pirotehnično moč. Ženo mu Sheenov plačanci likvidirajo, sam pa s hčerko zbeži. Na sledi mu je Sheenov oddelek, okrepljen z mističnim regulatorjem Georgom C. Scottom. Begunca se za hip zatečeta na farmo nekega »dedka in babice«, Arta Carneya in Louise Fletcher. Potem ju kmalu ujamejo, Davida Keitha ubijejo, da bi Drew Barrymore takoj zatem s svojo pirotehniko pokončala in razsula, predvsem pa požagala vse, kar ji je bilo na dosegu. Na koncu odstopa k »dedku in babici«.

Tako kot za prej navedene filme, ki so ameriški, ne da bi jih prej videl Američan, velja tudi za tega: narejen je skrajno primitivno, diletantsko, bebavo; na film spominja le zato, ker ga lahko gledamo v kinodvorani; je dolgočasen akcijski thriller; tudi tukaj je nekdo (George C. Scott) vidno obremenjen z »vietnamsko travmo«.

Za *oba žanrska sklopa*, tako za »politični thriller« kot »grozljivko«, bi lahko rekli, da se v tem filmu obnašata tako, kot da bi bila sama na svetu, ali z drugimi besedami, drug z drugim sta prepletena tako, da meja med njima ne poteka zunaj filma, temveč znotraj filma na način, da gledalec v vsakem trenutku ve, kdaj gleda »politični thriller« in kdaj »grozljivko«, saj znotraj samega filma dobesedno vidi, kako junaki stopajo iz enega žanra v drugega in potem spet nazaj: dokler je npr., mala Drew Barrymore neobvladljiva kot »naravno« bitje in dokler ji politična konspiracija nič ne more, je junak »političnega thrillerja«, ko pa postane neobvladljiva/obvladljiva kot »nednaravno« bitje in ko jo ukroti lahko le vrač (George C. Scott), postane junak »grozljivke«.

Kmalu pa se izkaže, da pričujoča motnja znotraj žanrskega sistema, izhaja pravzaprav iz neuspešne koordinacije »zvezdniškega« in »žanrskega sistema«, iz *popolnoma napačne uporabe »zvezdniškega sistema«*. David Keith je sicer lahko žrtev, celo zelo dobra žrtev, vendar žrtev »Ojdipovega kompleksa« (kot, npr., v filmih *An Officer and a Gentleman*, *Lords of Discipline* itd.), ne pa kakega »znanstvenega eksperimenta«, ker njegove obrazne poteze in patološka ekspresivnost že same na sebi dovolj jasno zrcalijo enciklopedijo »znanstvenih eksperimentov«, ali z drugimi besedami, njegov obraz je tak, kot da bi povzemal praktične učinke vsemogočih »znanstvenih«, predvsem »psi-« eksperimentov, zato je povsem nesmiselno, nepotrebno in pleonastično, da v tem filmu svojo »naravno danost« še »karakterizira«, podvaja in posebej »uteleša«, saj s tem očitno krši načelo Occamove britve, po katerem je neko »bit« prepovedano pomnoževati brez koristi. Drew Barrymore, ki ji je E. T. v Spielbergovem filmu *E. T.* za slovo rekel

»Bodi pridna!«, je zdaj prav smešna, ko skuša slediti E.T.-jevem priporočilu in »biti pridna«, ko skuša obvladati svojo smrtonosno in nadnaravno pirotehniko, obenem pa za E. T.-jem odfrčati v neko nadnaravno cono, osvobojeno neposrednih družinskih vezi (oče in mati pač umreta), kjer jo čaka idealni, brezkonfliktni, »predzgodovinski« prostor »dedka in babice«, Arta Carneya in Louise Fletcher. Louise Fletcher je pred Formanovim *One Flew Over Cuckoo's Nest* igrala peto banano v natanko le dveh filmih (*Thieves Like Us* in *Russian Roulette*), po »Oskaru«, ki ga je dobila za vlogo zlobne, trde in skrajno negativne sestre Ratched, pa si je bila prisiljena lajšati življenje v raznoraznih izraelskih, belgijskih in kanadskih tretjerazrednih produkcijah. Toda tukaj je tudi ona povsem zgrešena: zlobna, hudobna sestra iz *One Flew Over Cuckoo's Nest* je deset let kasneje že dobra babica. Rehabilitacija njene bivše »negativnosti« nima nikakršne historične zveze s samim tokom žanrskega koda. Tako rekoč isto velja za Heather Locklear: deseta banana iz tretjerazrednih filmov, ki je zaslovela kot brezobzirna, zlobna in ničvredna primahunka Sammy-Joe v TV »soap operi« *Dynasty*, je zdaj nenadoma dobra, ljubeča, požrtvovalna in poštena mati. Rehabilitacija obeh zvezdnic ne uspe, pa vendar ne zato, ker rehabilitacija zvezd nasplošno ne bi bila mogoča, temveč zato, ker ta film (tako kot ves »children-of-the-dark« žanr, kateremu pripada Kingov opus) postavlja družino kot nekaj negativnega, depresivnega, travmatičnega in uničujočega, kot nekaj, zaradi česar otroci zbolijo, se »satanizirajo« in postanejo — kot Drew Barrymore — pirotehnični.

Mimogrede lahko opozorimo, da je v Hollywoodu vedno kar mrgolelo igralcev, ki so briljirali v vlogah vsakovrstnih »negativnih likov«, pa vendar ne bi mogli reči, da so se zaradi tega dokopali do statusa filmske zvezde. Tako je, npr., Humphrey Bogart vse tja do začetka štiridesetih let vztrajno utelešal lik »negativca«, »rehabilitirali« in »pozvezdili« so ga filmi *High Sierra*, *Maltese Falcon* in *Casablanca*, v katerih pa je svojo »tough guy« naturo ohranil v skladu z žanrskim imperativom, kar pomeni, da mu zato, da bi ga naredili »pozitivnega«, niso radikalno in kruto odvzeli vse »negativne« dvoumnosti in ga naredili kar za »preprosto dobrega«. In sploh je v starem Hollywoodu veljalo tole pravilo: *če je hotel ta ali oni »negativec« postati »zvezda«, potem je moral igrati tak »negativni lik«, ki je bil po svoji socialni vokaciji že avtomatično in neposredno »negativen«, se pravi, tak lik, ki ni bil »negativen« zaradi kake posebnosti v pripovedni logiki, temveč zato, ker je sam »negativni lik« (ki ga je igral) vodil interpretacijo žanra, kateremu je neposredno pripadal kot integrirajoča »negativnost«.* Tak je bil, npr., lik »gangsterja« v »gangsterskem filmu« (npr. James Cagney, Edward G. Robinson, George Raft itd.) ali pa »pošasti« v »grozljivki« (npr. Boris Karloff, Bela Lugosi, Lon Chaney, Fredric March, Claude Rains itd.). Po zlomu »studijskega sistema« in vdora Strasbergove igralske »Metode« ter s premestitvijo poudarka iz »zgodbe« oz. »žanra« na »junaka« oz. »značaj« pa so se začeli igralci v filmu obnašati tako, kot da so sami na svetu, to pa je seveda spremenilo tudi pogoje za lansiranje »negativca« kot »zvezdnika«. Žanr in njegov junak sta šla vsak svojo pot, ali natančneje, žanr ni več diferencial pogojev »negativnosti«, ampak je zdaj sama »negativnost« diferenciala pogoje žanra, kateremu se je potem pritikal kot nekakšna »neverjetna«, »patološka« in radikalno »odtujena« poteza, ki kot taka žanru ni več mogla biti »lastna«. »Negativci« niso bili več zvezde, ker bi bili »negativni« ali pa »zlobni« takrat, ko je bilo to tudi mogoče pričakovati, temveč prav narobe, zvezde so postali zato, ker so bili »negativni« takrat, ko tega nikakor ni bilo mogoče pričakovati (npr. Ernest Borgnine, Robert Ryan, Richard Widmark, Lee J. Cobb, George C. Scott, Rod Steiger, Lee Marvin, Jack Palance, Robert Walker, Ed Begley, Ray Milland itd.). Njihovo »negativnost« so oblikovale predvsem »nepričakovane« in »patološke« poteze, ki sta jih v »starem Hollywoodu« racionalizirala zlasti »grozljivka« in »gangsterski film«, torej žanra, ki v »terapevtskih petdesetih« nista imela nobene historične integrativne moči. V sedemdesetih letih tisti, ki so igrali »negativce«, niso nikoli postali zvezde (npr. Rachel

Roberts iz *Mrs. Appleyard*, Shirley Stoler iz *Honeymoon Killers*, Charles Cioffi iz filma *Klute*, Mr. T iz filma *Rocky III.*, Gunner Hansen iz *The Texas Chainsaw Massacre*, David Patrick Kelley iz *The Warriors*, De Veren Bookwalter iz *The Enforcer*, Billy McKinney in Herbert »Cowboy« Coward iz filma *Deliverance*, David C. Billodeau in Johnny David iz *Easy Rider*, Andy Robinson iz *Dirty Harry*, Tony Beckley iz *When a Stranger Calls* ipd.), in narobe, »negativce« so igrali tisti, ki so bili že prej zvezdniki (npr. Gregory Peck v *The Boys from Brazil*, Laurence Olivier v *The Marathon Man*, Marlon Brando v *Godfather*, Robert Shaw v *The Sting*, Edward Fox v *The Day of the Jackal*, Faye Dunaway v *Mommie Dearest*, Bruce Dern v *Black Sunday*, Al Pacino v *Dog Day Afternoon*, Richard Chamberlain v *The Towering Inferno* ipd.). V osemdesetih letih pa naletimo, npr., na Rutgerja Hauerja, ki je postal zvezda prav zaradi svojih »negativnih« vlog. A kako? Mehanizem nam postane jasen, če pogledamo njegove tri najbolj znane »negativne« vloge: v Malmuthovem filmu *Nighthawks*, v Scottovem filmu *Blade Runner* in Harmonovem filmu *Hitcher*. V vsakem filmu je Hauer igral proti enemu zvezdniku: v prvem proti Sylvestru Stalloneju, v drugem proti Harrisonu Fordu in v tretjem proti Thomasu C. Howellu. Vendar Hauer vsakič ujeme »zvezdo filma« v past, jo spravi na kolena in ji potem — prav neverjetno in čudežno — podari življenje le zato, da bi ga lahko pokončala. O življenju in smrti zvezde odloča potemtakem vsakič neposredno on sam, Rutger Hauer. V tem trenutku že tudi spoznamo, da je pač »negativcu«, ki sam odloča o življenju in smrti zvezd, usojeno postati zvezda. Vsaj v osemdesetih je to eden izmed temeljnih mehanizmov. Očitno.

Napačno koordinacijo in historizacijo »zvezdniškega« in »žanrskega sistema« v filmu *Firestarter* pa zasledimo tudi v zvezi z uporabo Georga C. Scotta, enega izmed najbolj doslednih in brezkompromisnih »tough guys«, enega izmed tistih trdih, surovih in nepopustljivih »možakov«, ki se niso nikoli znebili »negativnega« podtona. In v tem filmu je z njim vse v redu toliko časa, dokler uteleša »negativca«. Ko pa nenadoma začne svojo »negativnost« graditi s pomočjo zunanjih pripomočkov (karate udarci, lok in puščica, magija, dolgi lasje, speti v čop itd.), vemo, da je prišel na napačen naslov in ko izusti takele modrosti kot »Deklici bom razbil nos tako, da se ji bo nosna kost zarila v možgane, pri čemer jo bom gledal in morda se bo njena moč preselila vame, da bom na onem svetu močnejši«, spoznamo, da George C. Scott morda sploh ni več zvezda in da se skuša v tem filmu njegovo radikalno preteklost in izgubljeno »negativnost«/»trdost«, po kateri je tako slovel, obnoviti in rehabilitirati. Če bi bil G. C. S. še zvezda, potem njegove »negativnosti« ne bi bilo treba vzpostavljati s pomočjo zunanjih pripomočkov. Njegovo »negativno podobo« se očitno gradi neodvisno od samega filma, in če naj iz vsega tega potegnemo sklep, potem moramo slejkoprej reči, da se v tem filmu pravzaprav vsi zvezdniki nasploh obnašajo tako, kot da bi bili sami na svetu, torej tako, kot da »žanrski sistem« sploh ne bi obstajal, ali natančneje, tako, kot da bi »zvezdniški sistem« obstajal povsem neodvisno od »žanrskega«. Ta film potemtakem temelji na »potlačitvi« koordinacije »zvezdniškega« in »žanrskega sistema«, na izničitvi revolucionarne preteklosti in tradicije »studijskega sistema«, saj namreč predpostavlja, da bo žanr funkcioniral kar sam po sebi, zvezde pa bodo kot nekakšne reference brez organov in brez historične/dialektične zveze s tem, kar se bo dogajalo na platnu.

Sploh velja pristaviti, da v sedemdesetih letih, pa tudi na začetku osemdesetih let thrillerji brez pravih in pravilno uporabljenih zvezdnikov niso vžgali, ker pač tedaj ni bilo več tistega klasično organiziranega zvezdniškega sistema, ki je bil thrillerju pisan na kožo, ali z drugimi besedami, v sedemdesetih letih ni bil več žanr odvisen od zvezdnika, ki je v njem nastopal, temveč prav narobe, zvezdnik od žanra, katerega enciklopedični povzetek je postal. Uspevale so predvsem »komične kriminalke« (npr. *The Sting*, *Dirty Mary and Crazy Larry*, *Murder By Death*, *Cheap Detective*, *The In-Laws*, *High Anxiety* itd.), serije o Jamesu Bondu (vse od *On Her Majesty's Secret Service*, prek *Diamonds Are Forever*, tja do

*Moonrakerja*), Pink Pantherju/inšpektorju Clouzotu (npr. *The Pink Panther Strikes Again*, *Revenge of the Pink Panther* itd.) in »umazanem Harryju« (vse od *Dirty Harry*, prek *Magnum Force*, tja do *Enforcer* in *Gautlet*: vse filme je kakopak krasil Clint Eastwood), vsi ostali thrillerji, ki so se v tem desetletju uvrstili med dvajset najbolj gledanih filmov leta, pa so bili pravzaprav vedno »vehicle« — filmi za to ali ono zvezdo: (npr. *The Godfather* za Marlona Branda in tovarišijo, *The Godfather II.* za Ala Pacina in Roberta De Nira, *Klute* za Jane Fonda in Donalda Sutherlanda, *The Getaway* za Steva McQueena in Ali McGraw, *Serpico* in *Dog Day Afternoon* za Ala Pacina, *Taxi Driver* za Roberta De Nira, *Three Days of the Condor* za Roberta Redforda ipd.). Smeli bi reči, da so bili ti thrillerji natančni, kolikor je bila natančna koordinacija žanrskega in zvezdniškega sistema.

William Friedkin je v svojih thrillerjih vedno uporabljal zvezdnike: v *French Connection* Gena Hackmana, v *Sorcerer* Roya Scheiderja, v *The Brink's Job* Petra Falka, v *Cruising* Ala Pacina ipd. Neuspeh zadnjih treh je temeljil predvsem na veliki diskrepanci med zvezdniškim in žanrskim sistemom: *zvezdniški sistem je v sedemdesetih letih »miroval«, žanrski sistem in z njim thriller pa se je obnavljal.* Transformacija thrillerja je zahtevala nov tip koordinacije in historizacije razmerja med zvezniškim in žanrskim sistemom. Friedkin je to dojel šele sredi osemdesetih let v *To Live and Die in L. A.*, ko pa je bilo za kak velik »box-office«, že prepozno, saj je reaganistična »moralna policija« poskrbela, da se tovrstni »krvavi« filmi (kar thrillerji tudi so!) prikazujejo že po definiciji v omejenem številu kinodvoran (vse te filme blokira cenzorski znak »X«: k temu »zoževanju« prostora je prispevala morda še največ prav tradicija »novega Hollywooda« s svojo »nekrvavo« formulo, usmerjeno na »mladega« gledaca), kar z drugimi besedami pomeni, da friedkinovski thriller temelji prav na *potlačitvi funkcije in vloge kindovorane pri formiranju kinematičnega impakta*, se pravi, na potlačitvi tretjega člana iz horizontale/vertikale produkcija-distribucija-predvajanje. Kljub temu pa je Friedkinu v teh novih historičnih pogojih *uspelo oba momenta prvega člana, žanrski in zvezdniški sistem, spet sinhronizirati, čeravno za ceno izgube tretjega člana.*

V filmu *To Live and Die in L. A.* namreč ni uporabil niti zvezdnikov niti anti-zvezdnikov, temveč *anonimneže*, tako rekoč »neznane« igralce (npr. Williama Petersena, Willema Dafoeja ipd.). Ta »formalna«/zvezdniška subverzija pa ima tudi notranjo »vsebinsko«/žanrsko utemeljitev.

1. Vsak thriller vedno definira neka *napetost* (suspenz), ki ga praviloma organizira *junakovo »gledišče«*.

2. Junaka/zvezdnika (mar ne?) definira *poseben odnos do konspiracije* (spletke, zločina, morilca, skrivnosti ipd.).

3. Junaka v thrillerju oz. junaka thrillerja prepoznamo vedno po tem, da je »*izzvan*«, da reagira šele *potem*, ko je nasprotnik že odigral prvo potezo. To je definicija thriller-junaka/zvezdnika.

4. V Friedkinovem *To Live and Die in L. A.* pa junak na začetku filma *sam potegne prvo potezo, sam izzove konspiracijo*, ne da bi se ta prej kakorkoli sama po sebi vsiljevala (kot se izkaže, se je konspiracija sicer vsiljevala, toda še preden se je film sploh fizično in faktično začel!!).

5. S tem se avtomatično *spremeni junakov odnos do konspiracije*, zato pa so v tem smislu zvezdniki nepotrebni: *zvezdnik namreč nikoli ne »izzove« konspiracije »zahrbtno«, kot prvi.* To ne spada v definicijo filmske zvezde.

Friedkin horizontale produkcija-distribucija-predvajanje ni sinhroniziral, čeravno je prvi člen horizontale (produkcijo) za razliko od filma *Firestarter* spet historiziral in ga podvrgele novim protislovjem (film je bil — pač omejenost predvajanja!! — finančni polom). Zlahka torej ugotovimo, da vsi tisti filmi, ki jim horizontale produkcija-distribucija-predvajanje ne uspe historično realizirati in sinhronizirati, nujno spodletijo.

Marcel Štefančič, jr.

## »Plus de cinéma«

Za Andréja Bazina je bilo filmanje kot tveganje (nevarnosti) etična plat njegovega estetskega postulata: »Za estetsko polnost filma je potrebno, da lahko verjamemo v realnost dogodkov, čeprav vemo, da so potvorjeni« (podčrtal A. B.).<sup>1</sup> To sicer ni edini niti temeljni Bazinov postulat (čeprav mu velja priznanje, da anticipira znano Manonnijevo formulo fetišistične utajitve »Dobro vem... , pa vendar...«, interpretirano kot model raznih oblik verovanj), zato pa je vsaj — in prav — tisti postulat, ki se navezuje na to, kar je film »po drugi strani«, in ki hkrati predstavlja drugo pobočje Bazinove estetike filmskega realizma. Ker pa že sam implicira neki razcep (»verjamemo... , čeprav vemo...«) in je torej na neki način hkrati drugost in dvojnost, ima vendarle privilegirano, izjemno mesto in vlogo zastopnika same razcepljenosti, dvojnosti te realistične estetike. Ta ima torej poleg »druge« tudi svojo prvo stran, ki je hkrati temeljna oziroma »ontološka«: to je »kompleks mumije«, kar je Bazinova metafora za reprodukcijsko naravo fotografske oziroma filmske podobe. Po članku iz leta 1945 »Ontologija fotografske slike«, ki stoji na začetku Bazinovih spisov, zbranih pod naslovom *Kaj je film?*, je za fotografijo opredeljujoče, da je »plastične umetnosti osvobodila njihove obsesije s podobnostjo.«<sup>2</sup> Kolikor so namreč te umetnosti čutile »potrebo po iluziji«, so bile njihove podobe realnih objektov zmerom malce šepave in »sumljive« zaradi »neizogibne subjektivnosti«. V fotografiji pa je »predstavljeni predmet dejansko ponavzočen,« podobnost podobe predmetu je objektivna, ker je mehanska; fotografiji, v kateri »uživamo odsotnost človeka«, se posreči »prenos realnosti s stvari na njeno reprodukcijo«, ki pa prične živeti tudi svoje lastno, fantomsko življenje, saj s tem, ko neki realnosti, zapisani razkroju v času, vzame odtis, to realnost na neki način preživi oziroma jo »reši z videzom«. V tem je »kompleks mumije«, ki si ga s fotografijo deli tudi film, kjer je »podoba stvari hkrati podoba njihovega trajanja in kot mumija podoba spreminjanja«. Film in fotografijo pa najtesneje družijo prav to, da sta »odkritji, ki dokončno in v samem svojem bistvu zadovoljujeta obsesijo z realizmom«. A čisto na koncu tega članka je zapisan osamljen stavek, ki pove, da je film še nekaj drugega: »Po drugi strani je film govornica.«

Ta stavek že s samim svojim mestom v tekstu (tako v tem članku kot celi knjigi) kriči kot simptom, brez katerega Bazinova estetika filmskega realizma ne more obstajati: ves čas živi od tega, da ga po eni strani potrjuje, po drugi (in hkrati) pa se ga skuša znebiti. In to od trenutka, ko ga izreče ali, bolje, ko »se« ji zapiše: in v tem članku, ki govori o ontologiji filmske in fotografske podobe, se že s samim svojim izjemnim in enkratnim mestom v tekstu zapiše kot tisto, kar to ontologijo na vsem lepem razkrije kot ne-celo ali vsaj nezadostno, ko pa je tu še neka »druga stran«. A za to izjavo, ki z odkritjem govornice na drugi strani ontologije filma sklene ta članek, v knjigi ne pride nikakršno neposredno nadaljevanje. To, kar pride za njo, je prav zatajitev te komaj odkrite »druge strani« in reafirmacija prve, ontološke, z nič manj kot mitološko močjo. V članku »Mit totalnega filma« (1946) Bazin invenciji filma oporeka znanstveno naravo in ji prisoja idealistični (»film je idealistični fenomen«) oziroma mitični izvir: tako naj bi se film pojavil kot »izpolnitev vodilnega mita, ki zmedeno vlada vsem tehnikam me-

hanske reprodukcije realnosti od fotografije do fonografa. To je mit integralnega realizma, rekreacije sveta po njegovi podobi.«<sup>3</sup> Skratka, ontologija filma je za-varovana kar z dvema mogočnima figurama — s »kompleksom mumije« in mitom rekreacije sveta — ki z močjo ohranjanja realnosti onstran njene minljivosti podeljuna vrednost biti nečemu, kar se zdi, da je ne-bit: videzu, podobi (kot podobnosti). Bazin namreč v tej brezhibni — ker mehanski — analoški naravi fotograf-ske oziroma filmske podobe zaenkrat še ne vidi nič varljivega: to ni nikakršen *trompe-l'oeil*, ki priča le o »pretiranem okusu za podobnost« in ki ni prav nič »prispeval k napredku optike in fotografske kemije, temveč ju je — če smemo tako reči — le vnaprej opičje posnema!«<sup>4</sup> še več, za Bazina je »estetika *trompe-l'oeil*... prej v iluziji kot pa v realizmu, se pravi, prej v laži kot v resnici«, resnici, ki je potemtakem drugo ime za realizem. To pa je lahko najbrž zato, ker je ideja filma »obstajala že povsem oborožena v glavi, kot na platonskem nebu«, medtem ko so »temeljna tehnična odkritja«, ki so privedla do filma, samo »srečna in naklonjena naključja«. <sup>5</sup> A katera je ta ideja s platonskega neba? To je ideja — včasih imenovana tudi obsesija — »totalne in integralne reprezentacije realnosti«, »popolne iluzije zunanjega sveta z zvokom, barvo in reliefom«. <sup>6</sup> Torej nemogoče samo (če je reprezentacija »totalna in integralna«, kaj lahko sploh še predstavlja?), ki pa je vsaj realno, realno, ki je »več-kot-realnost«: realno fantazme, ki je — po Baudryju — obdelovala dolgo zgodovino invencije filma: »izdelati stroj za simulacijo, ki bi subjektu ponujal predstave, ki se dajejo kot zaznave«. <sup>7</sup> Kar pomeni, da to, kar najdemo v kinu, ni nikakršna (niti »totalna« niti »integralna«) reprezentacija realnosti, temveč reprodukcija »stanja subjekta«, subjekta želje, ki hoče »od realnosti pridobiti stanje, v katerem se zaznava ne bi razlikovalo od predstav«. <sup>8</sup> K temu bi lahko še dodali z Močnikom, da se je s filmom izvršil »prehod od klasične fantazme mehanizma k mehanizmu fantazme«. <sup>9</sup>

Ker pa je v zvezi s filmom kot nekakšno popolnostjo podobnosti že bilo evocirano platonsko nebo, bi veljalo omeniti še samega Platona, ki je v evropski zgodovini vendarle prvi definiral podobo z izrazom podobnosti ter ji s tem atributom podelil tudi njen ontološki status: podoba nima druge realnosti kot te, da je podobnost s tem, kar sama ni, s to drugo in realno stvarjo, ki jo posnema ter je tako njen dvojniki in fantom. Proizvajanje podob je za Platona sodilo v domeno mimitike, posnemovalne dejavnosti, ki pa jo — tu se ravnamo po spisu Jeana-Pierra Vernanta »Rojstvo podob«<sup>10</sup> — že misli v nasprotju s pojmovanjem, ki je vladalo v grški tradiciji. V njej je posnemanje še veljalo za način spoznavanja, za pristop k biti prek njenih vidnih manifestacij, zato to pojmovanje tudi ni poudarjalo odnosa med posnemovalcem in tem, kar posnema, pač pa odnos med posnemovalcem in gledalcem. Pri Platonu pa je poudarek odločno prestavljen na odnos med podobo in stvarjo ter s tem na razmerje podobnosti. Podobo, *eidolon*, definira Platon kot »podoben drugotni predmet« (*Taletet*), dvojniki prvega in pravega, realnega. Tako je podoba razpeta med dvoje kategorij: med kategorijo Istega, ker je zaradi svoje podobnosti ista kot model, in kategorijo D drugega, kolikor se ne more pomešati z modelom, ker jo Platon opiše kot neresnično, zaznamovano s pečatom ne-bitja. In ta igra med Istim in Drugim, med bitjo in ne-bitjo, resničnim in lažnim, začrta podobi prostor fiktivnega in iluzornega: torej neki vmesni prostor, ki odpira možnost zmote, napačne sodbe in pomešanja podobe s tem, česar podoba je. Podoba daje priložnost za pomoto med videzom in realnostjo in je zato — prevara.

Kot stvar podobnosti pa je podoba pripisana tudi redu videza in kazanja, *phainein*: kaže se kot videz tega, kar ni. Iz *phainein* izvira tudi *phantasia*, vendar le-ta Platonu ne pomeni domišljije kot sposobnosti ustvarjanja mentalnih podob, ampak prej duševno stanje, ki se spontano vdaja videzu, v katerem se stvari kažejo (čeprav v popačeni obliki, kot tedaj, kadar jih vidimo v vodi). *Phantasia* tedaj nastopa pri Platonu kot neke vrste dovzetnost (*pathēma*) ali čustveno nagnjenje (*pathos*), ki pristaja na varljivost čutov in iluzionizem podobe; in prav na



ta *pathos* se opira in zanaša vsak »posnemovalec« (slikar, pesnik, sofist), da bi poslušalca ali gledalca pripravil do tega, da bi njegove sence imel za svetilke.

In mar si ne želi tega tudi Bazin, ko deli cineaste na tiste, ki »verjamejo v podobo« — toda v podobo kot nekaj, kar »se dodaja realnosti« in je torej nekaj več ali nekaj drugega od nje — in one, ki »verjamejo v realnost« in za katere je — to lepše od Dudleya Andrewa skoraj ni mogoče povedati — »kamera svetilka, ki z njo režiserji raziskujejo temo v upanju, da bodo v njej našli iskro smisla«. <sup>11</sup> Toda v tej delitvi je že videti, da pri Bazinu tudi podoba lahko postane nekaj varljivega, in to prav kolikor je film po drugi strani govorica. Po tej drugi strani je film malce bolj opredeljen šele v (nekoliko kasnejšem in iz treh člankov sestavljenem) spisu »Razvoj filmske govornice« (iz let 1950—1952), kjer je formulirana tudi ta distinkcija dveh verovanj; le malce bolje, kajti tu bi zaman iskali kakšno definicijo tega, kar je film kot govorica. Še najboljši napotek ponuja prav distinkcija med »verovanjem v podobo« in »verovanjem v realnost«. Za kaj namreč tu gre? Za to, da ta verovanjska principa prevajata razliko med montažo in nemontažo. Montažo pa Bazin takole definira: to je »ustvarjanje pomena, ki ga podobe objektivno ne vsebujejo in ki izhaja zgolj iz njihovega medsebojnega razmerja«. <sup>12</sup> In zdi se, da je v tej definiciji zajeto tudi tisto, kar Bazin razume z govornico. K tej domnevi napeljuje že to, da so med cineasti montažne koncepcije in prakse filma omenjeni prav tisti, ki so v svojih teoretskih spisih zasnovali pojem filmske govornice: torej predvsem Kulešov in Eisenstein.

Bazinov filmski realizem se potemtakem zastavlja kot problem verovanja, seveda v fenomenološkem smislu, saj je Bazina menda močno prevzelo Sartrovo delo *L'Imaginaire* (1940), kjer je »fenomen verovanja« postavljen za »veliki zakon imaginacije: ni imaginarnega sveta. Dejansko gre samo za fenomen verovanja« (podčrtal J. P. S.). Toda medtem ko je za Sartra verovanje »vrsta fascinacije brez pozicije eksistence« oziroma v kateri je »zavest nesposobna zapopasti karkoli realnega v njegovi obliki realnosti«, <sup>13</sup> pa je pri Bazinu možno prav »verovanje v realnost« v filmu predstavljenih dogodkov, in to kljub temu, da »vemo, da so po-tvorjeni«. Bazin je s tem dobro zadel freudovsko formulo fetišistične utajitve, tj. utajitve realnosti oziroma izkustva, da »mati nima penisa«: v utajitvi preživi verovanje, da ga mati vendarle ima, tako da postane fetiš »znamenje zmage nad grožnjo kastracije in znamenje zaščite pred njo«. <sup>14</sup> Ta utajitev materinskega falosa pa po Manonijem začrta model vseh drugih utajitev realnosti in predstavlja izvir vseh poznejših transformacij verovanja.

V bazinovski estetiki pa ne gre le za utajitev realnosti, temveč veliko bolj za utajitev tega, kar je film po drugi strani: govornica. Prav zaradi tega namreč film ne more biti »integralna in totalna reprezentacija realnosti«, kar je Bazinov ontološki sen. Vendar to ne izhaja toliko iz tega spisa o razvoju filmske govornice, pač pa je implicirano prav tam, kjer je Bazin »proizvedel« pojem filmske govornice, ne da bi jo sploh omenil. To je v razpravi »Filmski realizem in italijanska šola po osvoboditvi« (1948), kjer najdemo nekaj prvin, ki dajejo filmu status govornice: to je predvsem simbolna »nujnost abstrakcij in konvencij«, ki so naložene sleherni filmski reprezentaciji; ta nujnost hkrati zahteva »žrtvovanje realnosti« in predpostavlja označevalno arbitrarnost (»isti objekt je lahko predstavljen na različne načine«); naslednja prvina, ki kaže na razsežnost govornice, je »skušnjava zanemarjanja realnosti«, s katero je povezana pogubna možnost, da cineast ne bi znal več »jasno ločiti, kje se začenjajo in kje nehajo laži«, pri čemer mu niti ne bi bilo mogoče očitati, da laže, ko pa je »laž tisto, kar konstituira njegovo umetnost«. Skratka, film bi bil govornica, kolikor je ta nekaj »nedopustnega in nujnega« hkrati ali tisto, kar vzpostavlja možnost »realistične umetnosti« in jo hkrati ogroža, oziroma zaradi česar se lahko filmski realizem meri le po »dobitkih realnosti«, priigranih nad »robom zgube realnosti«.

Ta »dobitek realnosti« je pravi fetiš bazinovske filmske estetike, in to fetiš kot »znamenje zmage nad grožnjo kastracije in znamenje zaščite pred njo«, le da

tukaj to grožnja prinaša govorica, film kot govorica. Kaj je namreč dobitek realnosti? V »Razvoju filmske govorice« je to globina polja, ki so ji pripisane tele značilnosti in zasluge: v njej so celi prizori zajeti z enim samim posnetkom, torej kontinuirano, in s tem je gledalec »v takem odnosu s sliko, ki je bližji tistemu, ki ga ima z realnostjo.« Toda te kvalitete so hkrati opisane v opoziciji z montažo, oziroma t. i. »analitično montažo«, ki je kodificirala določen tip razreza na kadre — Bazin ga imenuje *découpage classique* — predstavlja očnega dogajanja prek fragmentiranja, razkosanja; globina polja pa predstavlja dobitek realnosti, ker posreduje dogajanje v njegovi »fizični enotnosti«. To nasprotje je podprto še na »psihološki« in »metapsihološki« ravni: *découpage classique*, »analitična montaža« naj bi predstavljala neko arbitrarnost in apriornost pomena, »Ki ni v podobi sami, temveč je le njena senca, z montažo projicirana na gledalčevo zavest«; pomen bi bil torej gledalcu tako rekoč vsiljen, medtem ko globina polja dopušča gledalcu vsaj »minimum svobodne izbire«. Na »metapsihološki« ravni pa gre za to, da montaža s svojim »razstavljanjem realnosti na zaporedje kadrov, ki so le niz logičnih ali subjektivnih pogledov na dogodek«,<sup>15</sup> ceфра »smiselno enotnost dramatičnega dogodka« in se zato upira »izražanju dvoumnosti realnosti«; nasprotno pa je globina polja, ki z »enako jasnostjo zajame vse vidno polje«, privilegiran izraz te »dvoumnosti realnosti«. Ta za Bazinovo realistično estetiko dovolj značilen pojem predpostavlja (in zahteva) odsotnost vsakega »predikativnega gledišča«, kot bi dejal Jacques Aumont, ki naj bi pripadalo le montaži, po drugi strani pa sam ne more shajati brez nekega ideološkega gledišča, ki si sposoja sartrovski fenomenološki besednjak, kolikor je pač mogoče presoditi po izjavi, ki takole ovrednoti nekatere italijanske neorealistične filme: ti filmi »ne pozablajo, da svet, preden je vreden obsojanja, čisto preprosto je« (podčrtal A. B.).<sup>16</sup>

A tako »analitična montaža« kot globina polja sta konec koncev oblikovna principa. In čeprav že sam Bazin ve, da se tudi t. i. plan-sekvenca oziroma dolgi kader z globino polja ne odreka montaži — »kako bi se le mogel, ne da bi se vrnil k primitivnem jecljanju« — pa vendarle vidi oblikovni princip in množico »konvencij« le v *découpage classique*, medtem ko je globina polja, ki je stara vsaj toliko kot renesančni kod perspektive, čisti dobitek realnosti. Očitno je torej, da se bazinovski dobitek realnosti določa v razmerju do filmskih konvencij in ustaljenih oblikovnih prijemov, natančneje, kot negacija teh konvencij in prijemov; seveda je tudi sam ta dobitek lahko dobljen le kot forma ali — z Bazinom — kot »dialektični napredek v zgodovini filmske govorice«, a vse tako kaže, da se pri Bazinu nekaj, kar je navsezadnje zgolj napredek, hkrati sprevrže v tak dosežek, ki predstavlja nič manj kot izpolnitev »realistične vokacije filma«. To pa pomeni, da npr. globina polja ni le eden izmed oblikovnih prijemov med drugimi prijemi v »zgodovini filmske govorice«, niti ni zgolj negacija drugih filmskih konvencij, temveč se v njej izpolnjuje samo bistvo filma, ki je za Bazina realizem. S to globino polja kot dobitkom realnosti je potemtakem enako tako kot s tistim Marxovim paradoksom o živalih («kot da bi poleg in razen levov, tigrov, zajcev in vseh drugih dejanskih živali, ki grupirane tvorijo različne rodove, vrste, podvrste, družine itn. živalskega kraljestva, eksistirala tudi Žival, individualna inkarnacija vsega živalskega kraljestva»), ki bi se v parafrazi glasil: kot da bi poleg in razen »nevidne«, »pospešene«, »paralelne«, »analitične« ali »montaže atrakcij« in vseh drugih filmskih konvencij in oblikovnih prijemov obstajal še zastavek, ki bi se mu v igralnici »kinematografske govorice« posrečil »dobitek realnosti« ali zadetek samega bistva filma oziroma tega, k čemur naj film — v luči neke določene estetike — teži. To pa ni nič manj kot: »Nič več igralcev, nič več zgodbe, nič več zgodbe, nič več režije, kar v popolni estetiki iluziji realnosti končno pomeni: nič več filma.«<sup>17</sup>

Tega *plus de cinéma* seveda ni treba vzeti dobesedno, namreč prej v smislu kritike filmske stereotipije, banalne konvencionalnosti, skratka, filmske govorice kot nekakšne protetike in skleroze, kar pomeni, da bi se *c'est du cinéma* nanašalo

prav na te attribute. In na nek način tudi se, le da ne zgolj v slabšalnem smislu. V zgodovini filma dejansko ne najdemo toliko »dobitkov realnosti« in »dialektičnih skokov« kot prav stereotipijo, ki je takorekoč njen konstituens, namreč stereotipija kot prevzemanje, ponavljanje in utrjevanje določenih postopkov, ki so bili plod bolj ali manj naključnih investicij. Filmsko govorico so — tako kot samo kinematografsko napravo — morali izumiti, a vse te iznajdbe elementov, ki veljajo za elemente govorice (tj. invencije različnih velikosti planov, montaže, snemalnih kotov itn.), same še niso formirale filmske govorice. Najpogosteje je bilo tako, da z njimi niso vedeli, kaj početi — kot npr. prav z velikim planom, ki je postal tako ekselentni element filma — ali so vsaj v začetnih poskusih gradnje nekega pripovednega niza učinkovale kot motnje, presenečenja. Različne velikosti planov so, na primer, »izumili« že tedaj, ko je še prevladovala praksa »razgledov«, tableaujev in splošnih planov, vendar je trajalo precej časa, preden se je posrečila integracija bližnjih in velikih planov oziroma preden so ti plani zlomili stereotipijo razgledov in sami postali »stereotipi« ali, natančneje, elementi filmske govorice. In ko so to postali, ko so skupaj z drugimi elementi prišli v register filmskih »izraznih sredstev«, so zgodovinarji, med njimi tudi najbolj eminentni, začeli odkrivati mitične začetke, to je »prve« pojavitve posameznih »izraznih sredstev« (velikega plana, travellinga, montaže itn.). Večinoma so jih tudi našli, a pri tem iskanju mitičnega vzorca so zgrešili prav moment govorice. Iskanje »prvega« velikega plana, »prvega« travellinga itn. predpostavlja, da je veliki plan ali travelling vseskozi isti (dopustne so le tehnične izboljšave), medtem ko se je v filmu uveljavil ne le šele vnažaj, potem ko so ga kot tehniko že odkrili, temveč je nekaj pomenil zgolj v »sistemu razlik...«, kjer gre tako za označevalna protislovja med eno in drugo fikcijo kot za interesna in ideološka protislovja, v katerih se film prakticira in pozitivno ali negativno nosi njihova znamenja.<sup>18</sup>

In podobno je tudi z globino polja, ki ji Bazin pripisuje vrednost dobitka realnosti: globino polja so posredovali že najzgodnejši filmi, denimo, Lumièrov *Príhod vlaka*, toda tej Bazin seveda ni mogel podeliti vrednosti »dialektičnega skoka v zgodovini filmski govorice«. Takšno vrednost prejme šele tam — za Bazina zlasti pri Wellesu — kjer nastopa v »sistemu razlik« oziroma v opoziciji z montažo kot fragmentiranjem prizora. A ta vrednost globine polja prav nič ne varuje pred tem, da ne bi postala skrepenela površina nečesa, kar je vseskozi dejansko bila: forma slepilne razsežnosti podobe. In isto velja tudi za drugi veliki dobiček realnosti — italijanski neorealizem, ki mu Bazin prisoja tele kvalitete: snemanje v realnem, naravnem okolju (v nasprotju s snemanjem v studiu), uporabljanje nepoklicnih igralcev (v nasprotju z »gledališko« igro poklicnih igralcev), scenaristično obravnavanje preprostih oseb in vsakdanjih tem (v nasprotju z izjemnimi junaki v klasičnih fikcijah s sofisticiranimi zapleti), razredčeno dogajanje (v nasprotju s spektakularnostjo hollywoodskega filma) in cenena produkcija (v nasprotju z ameriškimi superprodukcijami).

Že iz tega seznama je lepo videti, da se italijanski neorealizem — vsaj v bazinovski interpretaciji — nanaša bolj na kinematografsko tradicijo kot pa na kakšno realnost. Dobitek realnosti, ki ga je Bazin v njem našel, je pač samo dosežek drugačnih oblikovnih prijemov, ki so prav kmalu sami postali konvencionalni in ki v odnosu do kinematografske tradicije niti niso toliko nekonvencionalni, kot se zdi: tako npr. snemanje v realnih okoljih samo po sebi še ni faktor realizma, ampak mu je treba dodati primerno socialno noto (bedne, zanikrne ambiente, opuščene kraje, klateže, brezposelne ipd.); a tedaj se postavi vprašanje, če so studijski dekorji Strohelmovega *Pohlepa* kaj manj »realistični« kakor naravni, realni ambienti italijanskega neorealizma. In naprej: če so igralci nepoklicni, to še ne pomeni, da jim ni treba igrati, tj. predstavljati neke fikcije, pa čeprav je ta fikcija podoba njihove realne eksistence (sicer pa je nepoklicne igralce uporabljal že Eisenstein v svojih »montažnih atrakcijah«, ki so daleč od vsakršnega realizma); scenaristične osebe in teme iz vsakdanjega življenja res ne zahtevajo prevelikih

dramatskih zapletov in konfliktov, pa so vendar nujno zavezane neki »morali zgodbe«; in končno, siromašnost produkcije, nizkopračunski film, o tem bi nas že ameriški B film lahko podučil, da stiskaštvo ne more šteti ravno za kriterij realizma.

Toda za bazinovsko estetiko ostaja bistveno, da njen glavni kriterij in hkrati postulat — »dobitek realnosti« — temelji na postopkih (Bazin jih sicer skuša zatajiti kot postopke oziroma elemente govornice), ki zagotavljajo celostnost prizora na sproti njegovi montažni razkosanosti in »zlepljenosti«. Celostnost in povezanost nasproti razkosanosti, to je, kot se zdi, temeljna operacija Bazinovega filmskega realizma, kjer je jamstvo realizma vsebovano v prvih členih opozicije. To se najbrž nekako opira na Bazinov bergsonizem, po katerem je realnost nekaj kontinuiranega. Bergson je tudi zavračal vsakršno simbolno reprezentacijo stvari, ker da se oddaljuje od »neposrednega občutenja navzočnosti realnosti«;<sup>19</sup> od tod tudi Bergsonova kritika »kinematografske metode« kot metafore za naravno in celo metafizično in znanstveno zavest: ta metoda je slaba, ker nastalo realnost zajema v negibne podobe oziroma ker je utelešenje reprezentacijskega postopka, ki lahko posreduje le lažno gibanje. Brž ko je bil filmski prizor posredovan v prostorski enotnosti, povezanosti, je to za Bazina pomenilo neskončno več (ali nič manj kot realizem sam), kot pa če je bila navzočnost prostora (in navzočnost oseb v njem) dosežena z montažo ločenih kadrov: tedaj je bila to le »imaginarna reprezentacija«, ki je implicirala možnost goljufije, prevare. Montaža postane pri Bazinu »prepo-vedana« prav zaradi te možnosti goljufije, ki jo je Bazin izganjal toliko bolj, kolikor bolje je vedel, da je »laž tisto, kar konstituira (cineastovo) umetnost«. V tem eksorcizmu je šel včasih celo tako daleč, da je terjal cineastovo glavo: »Pokazati v prvem planu ‚divjaka‘, lovca na glave, ki opazuje prihod belcev, nujno implicira, da ta osebek ni ‚divjak‘, ker snemalcu ni odrezal glave«<sup>20</sup> — kar nemara pomeni, da je bazinovski *plus de cinéma* včasih vendarle treba vzeti tudi dobesedno.

Zdenko Vrdlovec

<sup>1</sup> A. Bazin, »Montage interdit«, v *Qu'est-ce que le cinéma*, Ed. du Cerf, 1975.

<sup>2</sup> A. Bazin, »Ontologie de l'image photographique«, op. cit.

<sup>3</sup> Bazin, »Le Mythe du cinéma total«, op. cit.

<sup>4</sup> Bazin, ibid.

<sup>5</sup> Bazin, ibid.

<sup>6</sup> Bazin, ibid.

<sup>7</sup> Jean-Louis Baudry, »Le dispositif: approches métapsychologiques de l'impression de réalité«, v *Communications*, tematska številka *Psychanalyse et cinéma*, Seuil, 1975.

<sup>8</sup> Baudry, ibid.

<sup>9</sup> Rastko Močnik, »O položaju kinematografije v zgodovini idej«, *Ekran/Problemi*, št. 8/10, 1983.

<sup>10</sup> V *Réligions, histoires, raisons*, Maspero, Pariz, 1979.

<sup>11</sup> D. Andrew, *André Bazin*, Ed. Cahiers du cinéma/Cinémaèque française, 1983.

<sup>12</sup> Bazin, »Evolution du langage cinématographique«, op. cit.

<sup>13</sup> Sartre, »La Vie imaginaire«, *L'Imaginaire*, Gallimard, Pariz, 1966.

<sup>14</sup> S. Freud, »Štirje spisi o psihologiji nezavednega«, v: *Psihoanaliza in kultura*, DZS, Ljubljana, 1981.

<sup>15</sup> Bazin, »Le Realisme cinématographique et l'école italienne de la Libération«, op. cit.

<sup>16</sup> Bazin, ibid.

<sup>17</sup> Bazin, »Voleur de bicyclette«, op. cit.

<sup>18</sup> Jean-Louis Comolli, »Pour la première fois«, *Cahiers du cinéma*, št. 231, 1971.

<sup>19</sup> Henri Bergson, *Evolution créatrice*; slov. prevod *Ustvarjalna evolucija*, CZ, Ljubljana, 1983.

<sup>20</sup> Bazin, »Le Monde du silence«, op. cit.

## Mélièsov rez

Kritiški pristop, ki začetke kinematografije zveže s spektaklesko razsežnostjo filma kot sejemske atrakcije, s to isto potezo hkrati tudi že zabriše obstoj nekega refleksivnega diskurza, ki spremlja film dobesedno od samega začetka. Ne le, da se je »film vse od svojih začetkov — in nemara celo pred njimi — hranil s teorijami«,<sup>1</sup> tudi svojo lastno zgodovino je pisal! Tako lahko že leta 1907 — le dvanajst let po predstavitvi filmov bratov Lumière v Indijskem salonu pariške Grand Café — najdemo spis Georges Méliès, ki ni nič manj kot prav kratka, shematska zgodovina dotedanjega razvoja kinematografije. Méliès loči štiri velike kategorije kinematografskih posnetkov:

- t.i. posnetki na prostem (les vues dites de plein air)
- znanstveni posnetki (les vues scientifiques)
- »zgodbe« (les sujets composés)
- t.i. posnetki s transformacijami (les vues dites à transformations).

Da zgodovinskost ni nekaj, kar bi tovrstni klasifikaciji pripisal šele vzvratni pogled, temveč je vpisana že v sami Mélièsovi nameri, pa priča njegovo pojasnilo: »To klasifikacijo sem namenoma sestavil v tistem vrstnem redu, v katerem so si sledili kinematografski posnetki od prvih pojavitev naprej. Na začetku je šlo izključno za posnetke snovi v naravi; kasneje je bil kinematograf uporabljen kot znanstvena naprava, da bi končno postal gledališka naprava (un appareil théâtral)«. <sup>2</sup>

Tu je izhodiščna točka za vse kasnejše redukcije Mélièsovega dela na »posneto gledališče« in za uvrstitev le-tega v pred-filmske, »primitivne« plasti, ki naj bi svojo osamosvojitve in kinematografsko specifičnost doživele šele s kasnejšimi, predvsem griffithovskimi posegi. Toda naš namen je že v samem Mélièsovem delu — tako v njegovih filmih kot spisih, ki le-te neločljivo podpirajo — registrirati tiste razsežnosti, ki tovrstno teleološkost kinematografskega razvoja sprevačajo, če ne celo radikalno negirajo. Že Mélièsova specifikacija navedenih stopenj kinematografske zgodovine ponuja nastavke za prekoračenje zgolj-gledaliških razsežnosti. Ko v povsem heglovski maniri lastnega dela kot dovršitve zgodovinskega razvoja pride do četrte kategorije, t.i. posnetkov s transformacijami, zapiše Méliès naslednje: »Dovoljujem si — kolikor sem sam ustvaril to posebno vejo — povedati svoje mnenje, da bi bilo ime *fantastični posnetki* veliko bolj natančno. Četudi določeno število posnetkov vsebuje učinke spreminjanj, metamorfoz in transformacij, pa je vseeno med njimi veliko takih, kjer ni nobene transformacije, zato pa toliko več trikov gledališke mašinerije, uprizoritve in optičnih iluzij ter cela vrsta postopkov, katerih celoto ne moremo poimenovati drugače kot *truquage* — s tem prav malo akademskim imenom torej, ki pa nima ustreznega ekvivalenta v izbranem jeziku.« <sup>3</sup>

Zaplete se torej že na ravni poimenovanja. Treba je izbrati novo, drugačno ime, ki bo Mélièsovo delo razločilo od gledališča, kjer bo gledališče le še eden od elementov v sintetični naravi filmske celote. Ta postopek ponovi Méliès še dvakrat: ob naštevanju vsega, kar ta *umetnost truquage* zaobsega in

ko se nasproti gledališkemu dekorju znajdejo preliv (*»dissolving views*, kot so jih poimenovali Angleži«, pravi Méliès); ter ob opisovanju samega kinematografskega dispozitiva, ki ga predstavi kot združenje fotografskega ateljeja in gledališkega odra. Celo na tej ravni — posebej izhajajoč iz slednje zgotovitve dveh medijev — je še vedno mogoče razpravljanje o Mélièsovem delu kot preprostem zrcaljenju gledališkega odra. Kar dokončno prebije to spekularno razmerje, je pojem *gibanja*.

Gilles Deleuze je v svojem delu *L'Image-mouvement* poskusil definirati prvotno, primitivno stanje filma z dejstvom, da je podoba sicer v gibanju, ni pa še podoba-gibanje.<sup>4</sup> Konstitucijo podobe-gibanja, ta proces, v katerem se »gibanje osvobodi oseb in stvari«, pa potem — za Noëlom Burchom — razloži z dvema navzkrižnima postopkoma: s pričetkom premikanja kamere in z vpeljavo montaže. Po tem, ko najprej registrira svojevrstno zgrešeno srečanje — Griffith, ki je kodificiral montažne spoje, je le izjemoma uporabljal mobilno kamero; Pastrone pa je ob redni uporabi le-te praviloma zanemarjal spoje —, presenetljivo razloži obe formi kot realizacijo potenciala, že vsebovanega v »primitivni« podobi. Tako je le-ta vzvratno določena bolj s svojo tendenco kot s svojim stanjem. Mélièsove podobe to Deleuzovo tezo obenem potrdijo in postavijo pod vprašaj, kolikor je v njih že gibanje oseb in stvari filmsko gibanje, kolikor »vsebovanost« montaže že pomeni prisotnost montaže. Če naj se ob razkrivanju te montaže razsežnosti Mélièsovih filmov izognemo tako nevarnosti fetišizacije tistega »prvič«, na katero opozarja Jean-Luis Comolli,<sup>5</sup> kot pripisovanju očetovstva Griffithu in celo Eisensteinu, pred katerim svari André Gaudreault,<sup>6</sup> potem se moramo usmeriti predvsem na same Mélièsove postopke, v samih njegovih filmskih proizvodih moramo razbrati tiste elemente, ki lahko potrdijo tezo o svojevrstni montaži *avant la lettre*.

Danes povezujemo pojem montaže predvsem z dvema učinkoma: z linearnostjo (neprekinjen tok zgodbe) in narativnostjo (konsistentnost pripovednega postopka). Oba sta postala že do te mere samoumevna, da montažo dejansko opazimo šele v trenutku, ko eden izmed učinkov izostane, s čimer se odpre prostor časovnim skokom, zgotitvam in lapsusom. Zgodovinski paradoks pa je, da nam natanko isti momenti, v katerih danes prepoznamo *prisotnost* montaže, služijo kot dokaz njene *odsotnosti* v prvih filmskih proizvodih, kot indic njihove »primitivnosti«. Primer za tovrstno diskreditiranje je prav prizor iz Mélièsovega filma *Potovanje skozi nemogoče* (*Le voyage à travers l'impossible*, 1904). Naloga je naslednja: pokazati nesrečo, ki se zgodi kmalu po pričetku potovanja skupine geografov in v kateri se njihov prototip avtomobila z vsjo hitrostjo zaleti v neki penzion v švicarskih planinah. Poudarek je natanko na tem *pokazati* in zato Méliès isti dogodek pokaže dvakrat: enkrat, kakor je videti od zunaj in drugič, kakor ga doživljajo v penzionu sedeči gostje. Ta dejavnost, v kateri se nesreča znova zgodi, potem ko se je že končala, je seveda neposredno vzpodbujena z zamenjavo gledišča, ima pa tudi daljnosežnejše implikacije, kolikor napotuje na neki imperativ, ki v svojih zahtevah ne pozna prostorskih in časovnih omejitev, celo meja človeškega telesa ne.

Zamenjava gledišča *na en in isti prizor*, hkratnost dveh pogledov istega predmeta, je tista gesta, ki nepovratno loči film od gledališča in ki nujno zahteva montažo. Zanimivo je, da Georges Sadoul prav iz tega prizora — iz njegove ne-kronološkosti — izpeljuje natanko nasprotno konsekvenco: Mélièsovo zavezanost konvencijam gledališča.<sup>7</sup> Toda tisto, kar omenjeni prizor naredi za filmskega, je prav točka prehoda iz zunanosti v notranost, točka, ki ustreza *mestu reza* in ki je gledališče preprosto ne more uprizoriti. Zato bi lahko Mélièsov filmski opus shematsko razdelili na dva dela:

— ko kamera vztraja na enem gledišču, mora Méliès zarezati v samo notranost kadra (cf. pojem »notranjega reza« pri Pierru Jennu)<sup>8</sup> — da je ta zarez pogo-

sto povsem dobesedna, priča celotna problematika *razkosanega telesa*, ki jo sprožajo mnogi njegovi filmi, recimo *Nouvelles luttres extravagantes* (1900) ali pa *Dislocations mystérieuses* (1901).

— ko pa se kamera premakne, in se gledišče razprši, tedaj se rez premesti med posamezne fiksne kadre in jim prav s tem podeli razsežnost gibanja.

Tako zastavljena ločnica problematizira preprosto delitev na Mélièsove »fantastične« in »realistične« filme, saj z *notranjim rezom* zaobseže tako vsakovrstne transformacije in izginotja kot povsem »realističen« posnetek *Kronanje kralja Edvarda VII.* (1902), z *zunanjim rezom* pa tako številna »potovanja« (skozi nemo-goče, na Luno, na Severni pol) kot rekonstrukcijo *Afere Dreyfuss* (1899). Skrajna konsekvence, ob katero zadene tovrstno tematiziranje »montažnih rezov« v Mélièsovem opusu, je potemtakem nezadostnost dvojice fantastično/realistično — dvojice, katere permanentno pervertiranje pomeni prav temeljni zastavek kinematografskega podjetja. Če je Bazinova delitev cineastov na ene, ki verjamejo v realnost in druge, ki verjamejo v podobo, na rojstno mesto slednjih postavila prav Mélièsa, potem je treba že v tem enem polu (drugi sta seveda brata Lumière) razbrati posredovanost obeh ekstremov. Méliès je — kolikor je cineast — fantast in realist obenem.

Morda je prav »realističnost« filma *Kronanje kralja Edvarda VII.* kronski dokaz te Mélièsove hkratnosti. Kar preprečuje, da bi ta film v enem kadru, s precizno scenografijo in obilno kostumografijo, poimenovali »actualité reconstituée«, je droben zgodovinski podatek, ki kronanje angleškega kralja datira z 9. majem 1902. Film pa je bil posnet med aprilom in junijem istega leta! Podoba je torej dobesedno predhodila realnosti, pa vendar je njena kinematična, celo historična, vrednost tako superiorna, da legenda beleži te besede angleškega kralja: »Kako čudovita naprava je tale kinematograf, gospod Méliès. Celo tiste prizore, ki se sploh niso zgodili, uspe predstaviti.«<sup>9</sup>

Izjemen primer tovrstne premoči kinematične nad »praktično« vrednostjo ponuja tudi detajl iz že omenjenega filma *Potovanje skozi nemogoče*. Inženir Mabulov organizira za člane geografskega inštituta potovanje, na katerem naj bi izmenoma uporabili avtomobil, vlak in podmornico. Začetnemu prizoru v Inštitutu sledi ogled tovarniške dvorane, v kateri pripravljajo vsa tri prevozna sredstva. Že tu vidimo tudi nekakšen hladilnik gigantskih razsežnosti. Potovanje se nato prične, prekine z že omenjeno nesrečo avtomobila in nadaljuje z vožnjo z vlakom, ki naravnost z vrha Jungfrau odleti v vesolje in pristane v žrelu Sonca. Spet vstopi v igro hladilnik, saj se vanj potniki zatečejo pred veliko vročino. V trenutku se spremenijo v ledene kipe in Mabulov, ki je edini ostal zunaj, mora zakuriti pod hladilnikom, da bi jih rešil. Pred še večjo vročino se rešijo s pobegom s Sonca in nato s podmornico, opremljeno s padalom, pristanejo v morju, na Zemlji.

Čemu torej služi ta gigantski hladilnik? Njegova praktična vrednost je prav majhna, saj spravi geografe iz ene težave v drugo. Kar mu zagotavlja mesto v Mélièsovem filmu, je ponovno nek spektakelski imperativ, »pokazati«, le da je tokrat naprava, ki naj omogoči transformacijo (ljudi v ledene kipe in nazaj) delegirana na nek objekt znotraj filma, zaradi česar sam hladilnik funkcionira kot svojevrsten presežek — podobno kot se kamera zdi presežek nekega procesa, ki pa ga prav sama poganja. Tu je vrhunec dialektike Mélièsovih rezov, točka, v kateri ne gre več za prehajanje zunanosti v notranost in notranosti v zunanost, temveč za paradokso sovpadanje obeh prostorov, v katerem je tisto zunanje hkrati že najbolj notranje in obratno. V tej točki je Mélièsov rez dobesedno tudi že Mélièsov prevrat, *la coupe* postane *le coup*.

Razpršeno gledišče in razkosano telo sta torej dve temeljni formi Mélièsove montaže. Neposredno soočenje obeh nujno proizvede refleksijo samega kinema-

tografskega postopka, reprezentant je reprezentiran v sami reprezentaciji. Prav v to točko je treba postaviti »rojstvo kinematografskega spektakla«, tu se začne potovanje skozi nemogoče.

Stojan Pelko

<sup>1</sup> Pascal Bonitzer, *Slepo polje*, Studia humanitatis, Ljubljana 1985, str. 9.

<sup>2</sup> Georges Méliès, *Les vues cinématographiques*, Annuaire général et international de la Photographie, Plon, 1907, v Georges Sadoul, *Georges Méliès*, Cinéma d'aujourd'hui, Ed. Seghers, Paris 1961, str. 90.

<sup>3</sup> *ibid.*, str. 94.

<sup>4</sup> Gilles Deleuze, *L'Image-mouvement*, Minuit, Paris 1983, str. 40.

<sup>5</sup> Jean-Luis Comolli, *Technique et idéologie*; cf. srbo-hrvaški prevod *Tehnika i ideologija*, Filmske sveske 1—2/1982, str. 132.

<sup>6</sup> André Gaudreault, »Teatralità« e »narratività« nell'opera di Georges Méliès, v zborniku *Méliès*, Mostra Internazionale del Nuovo Cinema, Pesaro 1987, str. 35.

<sup>7</sup> Sadoul, *op. cit.*, str. 55.

<sup>8</sup> Pierre Jenn, *Georges Méliès cinéaste*, Albatros, Paris 1984.

<sup>9</sup> *cit. po Madeleine Malthête-Méliès, Méliès-l'Enchanteur*, Hachette, Paris 1973, str.



## Razredni boj in antagonizem

V tem prispevku bomo poskušali tematizirati dva zastavka konceptualizacije družbenega in družbe: Althusser in Lacan, oba sta vsak s svoje strani trčila na neko mejo, kar ju je privedlo do tega, da sta družbo opisovala kot razcepljeno, razklano — skratka, nemožno. Vendar pa sama teza o nemožnosti družbe nikakor še ne zadostuje; navsezadnje je to lahko zgolj fraza kakršnegakoli diskurza, tudi totalitarnega. Odločilno je, kje in kako je ta nemožnost utemeljena, od kod je izvedena ter kakšne posledice ima takšna teza za družbo samo, saj po drugi strani prav dobro vemo, da je, da obstaja. Kaj torej nemožnost družbe sploh pomeni? Če se izrazimo s samim Althusserjem, so besede zgolj besede; šele mesto, ki ga zasedajo, in funkcija, ki jo opravljajo, jim podeli smisel.

### Althusser in razredni boj

Laclau očita Althusserju, da je vsemu navkljub še vedno ostal ekonomski esencialist, kar je po njegovem mnenju eden glavnih razlogov nesposobnosti marksizma, da bi lahko pretendiral na v celoti veljavno razlago družbenih procesov. Da bi dokazal zgrešenost vsake oblike ekonomizma, torej tudi Althusserjevega, pa si za paradigmo vzame varianto, ki ne samo ne more biti Althusserjeva, temveč je tako skrajna, da je najbrž v celotni zgodovini marksizma nihče ni resno zagovarjal. Po Laclauu mora ekonomski novi, da bi lahko igral vlogo konstituiranja subjektov hegemone prakse, zadostiti trem natančnim pogojem:

»Prvič, njegovi zakoni gibanja morajo biti dosledno endogeni in morajo izključevati vsako nedoločeno, ki bi izhajala iz političnega ali drugega zunanega posega... Drugič, enotnost in homogenost družbenih dejavnikov (agents), ki je vzpostavljena na ekonomski ravni, mora izhajati izključno iz zakonov gibanja te ravni same... Tretjič, položaj teh dejavnikov v produkcijskem odnosu jih mora obdariti z ‚zgodovinskimi interesi‘, tako da mora biti prisotnost teh dejavnikov na drugih družbenih ravneh v celoti razložljiva na osnovi ekonomskih interesov.«<sup>1</sup>

Laclau nato po zapleteni in nekako redundantni analizi pokaže nevzdržnost prve teze, iz česar po njegovem logično sledi tudi neveljavnost ostalih dveh.

Natanko proti takšni himeri ekonomizma, ki ga je označil za desni oportunizem, pa se je Althusser ves čas boril. V njegovi perspektivi je ekonomizem — in ne resnična marksistična tradicija — tisti, ki enkrat za vselej določi hierarhijo instanc, ki enosmiselno določi igralce in njihovo vlogo v igri. Da bi ga lahko uspešno zavrgel, hkrati pa ohranil vse pozitivno jedro marksistične teorije družbe, na tem mestu uvede cel niz pojmov, ki so med seboj tesno povezani, vendar niso identični: Kompleksno strukturirana celota z dominantno, določeno v zadnji instanci, naddoločeno, neenakost razvoja in protislovij... Najprej proti

preprosti fiksaciji vlog vpelje, navezujoč se direktno na Marxa, pojmovni par determinanta/dominanta. V realni zgodovini je ekonomska instanca res določujoča, vendar samo v zadnji instanci, kar se dogaja tako, da politika, ideologija, ekonomija med seboj permutirajo v vlogi dominante. Ekonomska instanca tako sama sebi še ne zadostuje; da bi se sploh lahko ohranjala in razvijala, da bi sploh lahko sledila imanentnim zakonom svoje narave, ji morajo druge instance, predvsem v skladu z logiko vsakokratne dominante, zagotoviti minimalne eksistenčne pogoje. V tem smislu, da je namreč ekonomija res določujoča in da določa dominantno vlogo neki instanci, da pa v tej igri določanja določa vzvratno tudi sama sebe, da je tudi sama določena z drugimi instancami, da je torej tudi sama zunanje pogojena, v tem smislu je celotno polje družbe neenako določeno ali naddoločeno. Na ta način so dane tudi osnove za zavrnitev teleologizma družbenega razvoja, ki v stalnem napredovanju stanja produkcijskih sredstev vidi garant za stalno revolucioniranje družbenih odnosov, kar bo na koncu po železni logiki nujnosti družbo zapeljalo v komunizem. Do tega namreč pride le s pogojem, da bodo druge instance, ki so si priborile relativno avtonomnost, s svojim delovanjem ekonomiji omogočile, da bo sledila lastnim razvojnim zakonitostim.

Vendar pa: če ima ta pojmovni par svojo eksplanatorno vrednost — pokaže namreč, da razredni boj, ki se je v stari Grčiji kazal predvsem kot nasprotje med državljanji in tistimi, ki to niso, ki se je v zgodnjem in visokem srednjem veku kazal pretežno kot nasprotje med kleriki in laiki, ni v protislovju s standardnim marksističnim pojmovanjem razrednega nasprotja kot nasprotja med izkoriščevalci in izkoriščanimi, saj je bila v antiki dominantna politika, v srednjem veku religija ter v kapitalizmu ekonomija in so torej nasprotja morala priti na plano ravno v takih oblikah; pokaže tudi, v čem je temeljna drugačnost kapitalizma do drugih družbenih formacij, ki jih lahko zato poimenujemo skupno kot predkapitalistične: kapitalizem je namreč edina formacija, v kateri dominante in determinanta sovpadeta, zato v njem ni zunajekonomske prisile, zato tudi ni posebne institucije, ki bi skrbelo za ideologijo in družbeno kohezijo, temveč sistem teče takorekoč sam od sebe, ideologija pa se je razpustila v zgolj formo; ... če torej pojmovni par determinanta/dominanta ima svojo operativno veljavo, pa to še vedno ni dovolj, da bi ji priznali teoretično ustreznost. Odločilnega pomena pri tem je, kako opredelimo odnose, ki vladajo znotraj para, na kakšen način determinanta, torej ekonomija, določi vladajočo vlogo. Če se namreč iz stanja oziroma strukture ekonomske instance same da izpeljati, katera od instanc mora prevzeti in tudi dejansko prevzame vlogo dominante, če naj sistem obstaja, potem je v zgolj ekonomiji zapisana vsa hierarhija in celotna podoba vsakršne družbe. Povedano drugače, če zakoni ekonomske instance za vsako stopnjo razvoja ter za vse možne oblike družb enoznačno določajo dominantno, zaradi česar se te vsakič razvrstijo od prava, religije do ekonomije, potem res ni moč govoriti o naddoločanju, temveč zgolj o določanju: znova smo soočeni z varianto ekonomizma, le da je tokrat bolj posredovana, kar ji omogoča večjo prožnost in uporabnost. Če pa temu ni tako, tj. če samo iz stanja ekonomske instance ni moč direktno izpeljati, določiti, katera instanca bo zasedla mesto dominante, potem ni jasno, katera je tista značilnost, posebna poteza ali presežna kvaliteta, ki jo tako radikalno loči od drugih instanc, tako da je vedno več, kot so druge, in ji je zato v vsaki družbeni formaciji sploh enoznačno pripisana ta izjemna funkcija, da določa v zadnji instanci. V skrajnem primeru ekonomija razpade v dva dela: v prvem figurira kot abstraktna kategorija, ki kot pozitivna ni dana, temveč je njena pozitivnost čisto funkcijska, formalna in določena na docela tavitološki način kot tisto, kar določa v zadnji instanci; drugi del pa tvori konkretna ekonomska instanca, ki v določenih okoliščinah lahko postane dominantna. Težko je reči, kakšen smisel bi imelo zagovarjati takšno shemo,

vendar Althusser igra ravno znotraj področja, ki ga ustvarja dvoumje oziroma nihanje med tema dvema pojmovanema. Tako smo dejansko postavljeni pred nemogočo izbiro: ali vidimo v konceptu zadnje instance verzijo ekonomizma ali pa se nam koncept izprazni.

Podobno izpeljavo bi se dalo ponoviti ob pojmu naddoločenosti, ki se navadno pojavlja v zgornjem kontekstu. Althusser ga je povzel seveda iz psihoanalize. Freud uvede naddoločenost v poglavju o delu sanj in pomeni (v širšem smislu) skupno ime za zgostitev in premestitev, kolikor je ob vsaki zgostitvi (ožji pomen) na delu tudi premestitev. Vendar pa ima pri Freudu ta koncept kljub določenim sorodnostim drugačno vlogo kot pri Althusserju. Najprej — to je po Laclauu njegov glavni in sploh edini smisel, ki bi ga lahko Althusser uporabil, pa ta tega ni storil — gre tu za funkcijo oziroma pojem, ki ima svoje (edino) mesto v simbolnem. In drugič, če so pri Freudu vsi elementi manifestne vsebine sanj naddoločeni, pomeni to, da so določeni večkratno (neenako pri Althusserju), da je med dvema nivojema sanj na delu igra zgostitev in premestitev, zaradi česar je nemogoče od nekega elementa manifestne vsebine direktno oziroma enopomensko preiti na latentno vsebino sanj; med obema obstaja neka zarez. Predvsem pa je pri Freudu naddoločen nek element (pravzaprav je vsak) oziroma je v skrajnem primeru to lahko ime za celotno strukturo, ni pa mogoče najti, identificirati izjemnega elementa, ki bi bil naddoločujoč. To seveda še ne pomeni, da so vsi členi enako (naddoločeni, toda izjemni člen ni že vnaprej fiksiran ter obdarjen z neko ontološko prioriteto, temveč je tudi sama izjemnost rezultat igre naddoločanja. Kolikor pa to pozicijo a priori in nadzgodovinsko zaseda dana (ekonomska) instance, ne moremo več govoriti o naddoločenosti.

Vseeno je, kaj ima Althusser v mislih, ko govori o ekonomiji oziroma ekonomski instanci, dovolj je, da ugotovimo, da jo pojmuje na način naivnega materializma kot neko polno, trdno nevtralnno substanco, ki je vedno enaka sama sebi, ki nikoli ne vara, v čemer je podobna dobremu Bogu in poseduje sploh večino božjih atributov, med njimi tudi pravičnost. Čeprav je nameraval Arhimedu spodmakniti oporno točko, s pomočjo katere je hotel premakniti svet, saj ta v skladu z logiko determinanta/dominanta ni več fiksno določena, je ta nefiksna zgolj navidezna. Dejansko od Arhimeda zahteva zgolj to, da se v kratkem kurzu nauči dialektičnega materializma, pogleda v ekonomsko instance in na podlagi stanja, v katerem se nahaja, ugotovi, katera instance bi naj bila v danem trenutku dominantna in kam je locirana njegova oporna točka. V tej shemi pomeni ekonomija zgolj nujni ovinek, kjer se nahaja kazalo; še vedno pa imamo opraviti, kljub vsemu, z varianto ekonomskega esencializma. V tem ima Laclau prav. Skratka, Althusser potrebuje določenost v zadnji instanci kot tisti zadnji in najmanjši košček objektivno realnega, na katerega bi lahko oprl svojo topiko, da ne bi obvisela povsem v zraku, da se ne bi izgubil v spekulacijah, kakršne očita Heglu. Zagotavlja mu prisotnost nekega vztrajajočega zunanjega, ki gre svojo pot (neodvisno od njegove volje), ki je vedno tam nekje. Ne le da preprečuje njegovemu svetu, da bi se sesul; četudi bi do tega prišlo, bi njegova zadnja instance vztrajala, bolj bleščeča in polna kot kdajkoli. (Na ta način postane še manj jasno, zakaj vztraja prav pri ekonomiji; najbrž zato, ker ima ta že sama na sebi kar največjo trdnost, polnost, stalnost.) Čeprav je v *Elementih samokritike* eksplicitno razglasil, da se zadnji instanci odpoveduje, pa tega ni nikoli zares storil.

Vse do sedaj pa smo se še vedno gibali znotraj prve faze Althusserjevega teoretskega dela, še preden je koncept razrednega boja prišel v prvi plan. Ovinek je bil potreben, da bi prepoznali osnovno zaporo, ki mu je preprečila, da bi razvil do zadnjih konsekvenc vse implikacije novega koncepta, ki mu je šele dovolil, da je lahko mislil na ustrezen način kategorije, ki izhajajo iz naddoločenosti — neenakost razvoja in protislovij, relativna avtonomnost, ... Sedaj namreč njihova osnova ni bila več abstraktna formula, katere nujnosti ni znal utemeljiti,

temveč realni razcep razrednega boja, ki je postal osnovno določilo družbe in je prežeta z njim v vseh svojih porah.

Jedro Althusserjeve samokritike je bilo v tem, da je povsem pozabil na razredni boj, zaradi česar je izgubil pristni stik z marksizmom, saj je Marx lahko proizvedel vsa svoja odkritja samo zato, ker od vsega začetka nastopa iz razrednih pozicij: v Marxovem *Kapitalu* razredni boj ni končni niti osrednji produkt, prisoten je v njem od prve strani naprej, predstavlja njegovo izhodišče. Althusserjeva poanta je, da si lahko marksist le, kolikor zavestno pristaneš na razredni boj — tudi v filozofiji, kajti filozofija je (kakor se da razviti za vsako področje družbenega) v zadnji instanci samo razredni boj v teoriji. Jasno je že, da z razrednim bojem ne meri direktno na delavca, ki je bil odpuščen iz službe in je zato z opeko razbil glavo svojemu nekdanjemu delodajalcu. Pravzaprav sta v tej sintagmi prisotna dva pojma: najprej razredni boj kot izvorni razcep, ki desubstancializira področje družbenega, in šele nato razredni boj v njegovi trdni materialnosti, kakršnega navadno pojmuje, ki pa je zgolj derivat prvega, njegova zgodovinska oblika eksistence. Osnovna Althusserjeva težava pa je v tem, da prepogosto meša ta dva nivoja, med katerima ni legitimnega direktnega prehoda; še več, na nek način se celo izključujeta.

Koncept razrednega boja, motorja zgodovine, se v svoji dobri strani radikalno loči od pojmovanja klasične marksistične tradicije v več točkah, zaradi česar velja še enkrat poudariti, da obeh pomenov ne smemo mešati. Najprej je razredni boj ime za radikalno razcepljenost družbenega polja, ki ga v celoti prežema in preči. Vse instance, od ekonomske pa tja do najvišjih: teorije in ideologije, predstavljajo le poseben prostor, na katerem in skozi katerega se ta boj odvija. Vsaka od njih je tako zgolj ena izmed neštetihih manifestacij osnovne določnice družbe, ki je prisotna tako v njeni celoti kot v vsakem najmanjšem delčku posebej. Razredni boj je tista lastnost (tista unarna poteza), ki je skupna vsemu in tvori na ta način njihovo enotnost, kar pomeni, da je družba sploh strukturirana okoli lastnega razcepa: razredni boj družbi tako, da razdvaja. To ima seveda za neposredno posledico, da ne moremo več govoriti o nekem nevtralnem, temu boju oziroma razcepu izvzetem mestu, saj nek element pripada družbi prav kolikor je v njem razredni boj prisoten, prav kolikor je razcepljen. To pa je znova samo eden izmed mnogih načinov, kako povedati, da ni meta-jezika: ne moremo povedati vsega, ne moremo izreči vse resnice o samemu sebi ne o družbi, zato ker ni nevtralne točke, na katero bi se v izjavljanju lahko postavili. Samo dejstvo, da obstajamo, lahko vzamemo za dokaz, da smo potopljeni v odnose razrednega boja, zaradi česar nam je vsa resnica konstitutivno odtegnjena. Razredni boj dobi tako še dodatno tudi status spolne razlike (kar je, mimogrede, Althusser že vedel): kot ne moremo zapisati spolne razlike same, ker se vedno že nahajamo na eni ali drugi strani razcepa, enako ne moremo izreči, zajeti razrednega boja samega v čisti obliki, saj se z vsako izjavo, z vsakim dejanjem nujno vpisujemo na eno stran v razrednem boju.

»Vendar se, enako, tudi ne more ‚pokazati s prstom‘ na to protislovje kot na vzrok. Lahko se ga zapopade samo znotraj oblik razrednega boja, ki je v pravem smislu njegova zgodovinska eksistenca. Reči, da je vzrok odsoten, pomeni torej v zgodovinskem materializmu, da protislovje v zadnji instanci ni nikoli neposredno navzoče na zgodovinskem prizorišču in da se ga ne da nikoli neposredno zajeti kot ‚prisotno osebo‘.«<sup>2</sup>

Čeprav je razredni boj prisoten v najmanjšem koščku družbenega, saj ga sploh pogojuje, se ga ne da zajeti direktno, v čisti obliki je vedno le odsoten. Čeprav vedno in povsod navzoč, je hkrati kot on sam vedno odsoten — prisoten je na način odsotnosti. Razredni boj ima svojo zgodovinsko eksistenco zgolj v svojih posledicah, ki so realne, ki pa njegovega bistva ne morejo povsem izčrpati.

Druga in vse ostale točke izhajajo iz zgornje; Althusserju je ostalo, da jih samo še dosledno izpelje. Tako se je postavil nasproti konceptiji, ki jo je označil za reformistično, da bi lahko razredi obstajali na nek način pred razrednim bojem in neodvisno od njega ter bi bil realni razredni boj samo nujna posledica, izpeljana iz njihovega obstoja. Kot da bi se razredi lahko formirali v nekem logičnem in homogenem prostoru in času izvzetem iz razrednega boja, ki bi jih obdaril z njihovo identiteto in objektivnimi interesi. Potem pa bi jim preostalo samo še, da stečejo na igrišče, pomerijo moči in zmagajo ali pa se vrnejo ter čakajo boljše forme, ker razmere še niso dozorele. Ker ni nevtralnega mesta v družbi, ne morejo obstajati, niti objektivni zgodovinski interesi, ki bi bili odtegnjeni določanju v polju razrednega boja. Zato tudi sami razredi ne morejo dobiti identitete na podlagi čistih ekonomskih zakonitosti — česa takega ni. »Obstoj razredov in razredni boj je ena in ista stvar.«<sup>3</sup> Razred se lahko konstituira samo v razrednem boju in skozi njega. Ne samo da bi bilo moštvo lahko določeno pred začetkom tekme; igra se je vedno že začela, ne da bi bilo igralcem jasno, kateremu moštvu pripadajo, kakšno igro igrajo, kakšna so njena pravila in na katerem igrišču se bo igralo. Vendar že igrajo, pa če to vejo ali ne, če hočejo ali ne: tudi če se jim uspe dogovoriti za pravila, to ni začetek prave igre, temveč le eden izmed njenih rezultatov, ki že pomeni prednost neke strani. Vse je zalog boja, v njem ni nevtralnih pozicij. Zato, recimo, socialni mir ne pomeni preprosto odsotnost protislovij oziroma razrednega boja, temveč je bolj izraz, da ga na tem področju ena stran zelo uspešno izvaja, da na njem dominira. Neodvisnost neke instance v danem trenutku, njena nevtralnost, je oblika, ki ni neodvisna od razrednega boja, temveč je njen rezultat (kar je Althusser zelo lepo pokazal z analizo IAD). Razredni boj je treba zato izvajati v vsakem trenutku in na vsakem mestu; najprej je to boj za to, da bi do (delavskega) boja sploh prišlo, da bi se (delavski) razred sploh vzpostavil. To namreč ni v ničemer že vnaprej zagotovljeno.

Tretjič. Ker je formacija delavskega in meščanskega razreda tudi sama predmet igre, katere rezultat je nedoločljiv, med njima ni nobene a priori razlike, ontološkega temelja, ki bi ju postavljala v direktno nasprotujoč si odnos. »Kajti delavski razred ni negativ kapitalističnega, kjer bi bil kapitalistični razred označen z znakom manj...« »Nimata iste zgodovine, nimata istega sveta, nimata istih sredstev, ne izvajata istega razrednega boja...«<sup>4</sup> Vsako protislovje je rezultat boja, zato večkrat in različno določeno in zato nečisto. Iz obstoja kapitalističnega razreda ne moremo po logični poti izpeljati delavskega, ki bi mu stal direktno nasproti. Pravzaprav pomenita oba in s tem tudi nasprotje, ki obstaja med njima, (realni) razredni boj, ki ga bijeta, le eden od mnogih možnih izrazov tistega osnovnega razcepa, ki preči družbo in ga Althusser označuje s homonomom. Ne le da ne moremo trditi, da je družba preklana zaradi obstoja dveh nasprotujočih si razredov, kapitalističnega in delavskega, temveč se iz dejstva razcepljenosti ne da deducirati njenega (nujnega) zgodovinskega spopada.

In slednjič so tako družba kot celota kot njeni sestavni deli s konceptom razrednega boja izgubili vsako možno obliko substancialnosti, vsako večno in a priori bistvo, ki bi naj bilo garant njene objektivnosti. Družba kot razcepljena z razrednim bojem ni nič drugega kot ta razcepljenost sama. Ker v njej ni stvari, ki bi lahko bila temu boju izvzeta, ker nevtralne, objektivne stvari na sebi ne more biti, ne more mu predhajati, je objektivnost zgolj rezultat, realna pred njim abstrakten prazen prostor, katerega edina funkcija je, da tvori posledica razrednega boja. Hipotetična družba s svojo razčlenjenostjo bi bila zorišče za ta boj, za premikanje te nične sledi, katerega učinki so realni. Družba, kakor jo pojmuje v njeni objektivni polnosti, je že proizvod, proizvod, ki se ne neha na novo proizvajati. Družba ni objektivna sama na sebi, njena objektivnost je produkt tega boja, ki je pogoj in forma njenega obstoja. Ker je ta razcep

konstitutiven, je zapisan v vsakem delu, ki tako znova razpade na dvoje, kar skupaj predstavlja novo prizorišče, kamor se razlika ne bo nehala zapisovati, katerega edino bistvo je mesto te razlike. »Potemtakem je res zgodovina v filozofiji, vsekakor prej kot zgodovina filozofije: zgodovina premestitve nedefiniranega ponavljanja nične sledi, katerega učinki so realni.«<sup>5</sup> In v tem smislu res lahko zatrdimo, da je celotna zgodovina zgodovina razrednih bojov. Ne, da zgodovina ima substanco; ne, da so vsebina zgodovine bitke, ki so se odvijale med sužnji in njihovimi lastniki, med kmeti in graščaki, med delavci in kapitalisti, temveč je zgodovina zgolj mesto, v katerem se je realna razlika, razlika realnega, vpisovala v različnih oblikah.

A tako daleč si Althusser, čeprav je to vse eksplicitno ali implicitno v njegovih delih že prisotno, ni drznil, ker tega preprosto ni smel, kolikor je hotel ostati dialektični materialist, kakor je to pozicijo sam razumel. Tako se je znašel v paradoksnem položaju, da je, izhajajoč iz stališča delavskega razreda, s konceptom razrednega boja proizvedel več kot bi bil smel, saj bi se moral ob soočenju s vsemi njegovimi posledicami odreči sami poziciji, ki mu je vse to šele omogočila. Kajti če je razcep konstitutiven in družba nima nasebne pozitivnosti, potem je pač imenovati ta razcep z razrednim bojem arbitrarno dejanje, ki ne more imeti objektivne utemeljitve: razredni boj (proletariata) je zgolj eden od neštetihi možnih načinov manifestacije izvirnega razcepa, ki nima ne ontološke ne vnaprejšnje moralno-politične prioritete. Zato je nemogoče biti militantni komunist in teoretik na istem mestu — obe poziciji se med seboj izključujeta. Kolikor vemo, ne moremo delovati; kolikor delujemo, smo nujno zaslepljeni, resnica nam je odtegnjena.

Althusser je zato svojo zgradbo moral nekako zakrpati, za kar je znova uporabil zadnjo instanco, tokrat v nekoliko modificirani obliki. Če je namreč hotel vztrajati na domnevni nearbitrarnosti razrednega boja, je moral poiskati izvor tega razcepa, mesto njegove vzpostavitve, in pokazati, kako protislovja, ki iz njega sledijo, ne morejo biti nič drugega kot razredni boj. V ta namen je zadnjo instanco, ekonomijo, ki je prej nastopala v precej abstraktni in nediferencirani obliki, nekoliko bolj razčlenil: mesto določanja v zadnji instanci je nek odnos, in sicer produkcijski odnos. Ker pa v nobenem trenutku ta odnos ni čist, saj lahko obstaja samo znotraj nekih družbenih odnosov, ti pa so hkrati odnosi razrednega boja, je v zadnji instanci določujoč razredni boj. »In ker je produkcijski odnos odnos razrednega boja, določa v zadnji instanci razredni boj odnose suprastrukture, njene kontradikcije in naddoločenost, s katero zaznamuje infrastrukturo.«<sup>6</sup> Nekdanji pojmovni par determinanta/dominanta je razpadel na tri dele. Ker ekonomska instanca ne more določati v zadnji instanci, saj ne more biti povsem čista in ona sama, je to funkcijo prevzel odnos razrednega boja. Ekonomija oziroma produkcijski odnosi pa so postali zgolj mesto, kjer ima to določanje izvor. A to še ni dovolj: ko je namreč razredni boj proizveden, stvar lahko steče sama od sebe, vendar pa zaenkrat še ni jasno, zakaj mora priti do njega, kako iz nekega odnosa rezultira razcep. V tem trenutku vprašanje ni več kje, pač pa kako in zakaj se rojevajo razredi.

»Produkcijski odnos je, pravi Marx distribucijski odnos, ki razdeli ljudi v razrede v istem trenutku in s tem ko podeli produkcijska sredstva enemu razredu. Razredi se rojevajo iz antagonizma te razdelitve (distribution), ki je hkrati prisvajanje (attribution).«<sup>7</sup>

Zgradba, ki bi jo lahko opisali kot sklop, sestavljen iz mesta določanja, determinante in dominante, je tako popolna: v produkcijskem odnosu se, kolikor so ti odnosi nepravični, tj. kolikor je razdelitev neenaka, kolikor torej ne gre za razdelitev temveč za prisvajanje, rojevajo antagonizmi, protislovja, proizvede se razcep razrednega boja, ki od tega trenutka naprej preči celotno družbo in jo desubstancionalizira v zgolj izraz samega sebe. V skladu s stanjem

razrednega boja prihaja do premestitev dominante na točke, kjer je boj najbolj zgoščen.

Pa vendar nekaj ni v redu; takoj se bo pokazalo kaj in zakaj. Ni dovolj reči: »Če je razredni boj zgolj ena izmed strukturnih determinacij sistema, potem ne teži k temu, da bi se sistem spremenil. Če pa prihaja od zunaj sistema, kje se potem konstituira?«<sup>8</sup> Očitno je namreč, da je razredni boj družbi notranji ter da prav on pogojuje vso njeno dinamiko torej tudi spremembe. Sicer z obstojem antagonizma med razredi kot takim še ni določeno, da bodo ta nasprotja in izkoriščanje sploh kadarkoli odpravljena. Prav razredni boj je tisti, ki nam preprečuje kalkulacije za vnaprej, saj je v igri dobesedno več kot vse. Indic neustreznosti se pokaže drugje.

»Marx... ni imel drugega objekta kot boja razredov, da bi pomagal delavskemu razredu narediti revolucijo in na koncu (*au terme*) komunizma odpraviti razredni boj in razrede.«<sup>9</sup>

Althusserjev diskurz je nekonsistenten (strogo vzeto nemožen) natanko v točki, ko mu ni dovolj, da bi razcep, ki preči družbo, opisoval zgolj v njegovih posledicah, temveč poskuša zajeti ta razcep sam, kot da bi lahko bil nekaj na sebi pozitivnega. To je tudi edino mesto, na katerega se lahko usmeri kritika. Najprej pride to do izraza, ko izvede prehod iz nekega danega produkcijskega odnosa do razrednih nasprotij, ko neke tipe razdelitve označi za nepravične kot odnose prisvajanja, iz česar se potem porodi antagonizem in razredni boj. To bi bilo namreč možno le, če bi se kategorijo prisvajanja dalo specificirati v nekem nevtralnem, nadzgodovinskem prostoru, ki bi sam bil izvzet razrednemu boju oziroma bi mu predhodil. Če kateri, potem je prav pojem pravičnosti tisti, v katerem se zgodovinska določenost kaže na kar najbolj jasen način, zato more še najmanj pretendirati na vlogo razsodnika, ki naj bi po svoji presoji sprožil razredni boj ali ga odpravil. Med odnosi distribucije in razrednimi nasprotji ne more biti logičnega prehoda: isti odnosi se lahko kažejo zdaj kot pravični, drugič zopet kot skrajno krivični, kar je zgolj dokaz, da je tudi ta kategorija (kot vse ostale) sama zalog razrednega boja, da je vedno že artikulativno posredovana, kolikor naj sploh obstaja. Zato torej niti ekonomija ne more biti mesto, v katerem bi se določalo, ali naj do razcepa šele pride. Althusser tukaj zapade v direktno kontradikcijo s samim seboj, saj naredi natanko tisto, kar je sam označil za nemogoče: postuliral je namreč neko mesto, ki ima lastno nasebno pozitiviteto, ki ni rezultat določanja razrednega boja. Gre za tisti minimalni košček realnega, ki smo ga opisali kot osnovno funkcijo zadnje instance in mu sedaj pripisuje zmožnost nevtralnega spoznanja, direktnega vpogleda v stvari same, neuklonljivo prezenco polne biti. Tako se znova pokaže, da je prav zadnja instanca tista, ki mu preprečuje, da bi razvil ves teoretski domet koncepta, ki ga je proizvedel. Vendar pa jo hkrati tudi nujno potrebuje; če bi se ji odpovedal, bi namreč izgubil vsakršno osnovo, da bi lahko razcep imenoval razredni boj, s čimer bi postala tudi teoretsko neutemeljena njegova pozicija na strani delavskega razreda. Althusserjevo paradoksnost pa se da pokazati še na en način. Že sam je razvil, da znotraj družbenega polja, ki ga preči razredni boj, ne more biti nevtralnega mesta. Edina resnica družbe, razcep razrednega boja, je vedno odsotna, razredni boj kot tak je čista razlika, vedno drugačna od same sebe. O njem ni moč govoriti objektivno, saj vsaka izjava prejme svoj smisel zgolj kolikor se nahaja znotraj razrednega boja, zgolj kolikor se vpiše na eno stran razcepa, zgolj kolikor je razredna. V primeru razrednega boja ni metagovorice, ravno on je tisti, ki vsak smisel šele omogoča (jezik?) — to je boj, »ki v filozofiji ni imenljiv.«<sup>10</sup> Če pa resnica razrednega boja ni možna, če resnica nikoli ne more biti vsa, saj lahko obstaja šele s pogojem, da vzame nase breme razrednega boja, ki »ni imenljiv«, od kod potem lahko Althusser tako

suvereno govori o izvoru, o bistvu, o odpravi le-tega? Sama izjava o obstoju razklanosti razrednega boja spodbija možnost izjavljanja, izrekanja kakršnekoli trditve o njem samem. Ko je razcep enkrat postuliran, se o njem samem preprosto ne da več govoriti, zato je vsaka izjava, ki zadeva razredni boj v njegovi prisotnosti, dobesedno nemožna in torej tudi neveljavna. Ni je. Odgovor, ki bi ga na to utegnil dati Althusser, bi bil verjetno zelo preprost, a nezadosten: ker razredni razliki ne morem ubežati, se zavestno vpišem na delavsko stran, in sicer zato, ker se na tej strani nahaja resnica. Habemus enim ideam veram. Ravno v tem grmu pa zajec tiči. Ne moremo se namreč nahajati znotraj razcepa in posedovati resnice — enemu se moramo nujno odpovedati. Kot teoretiki o razrednem boju ne moremo reči nič drugega kot to, da obstaja, da je realen, in ga poskušati loviti v njegovih učinkih. Ko pa govorimo o razcepu samem, teoretiki več ne moremo biti. Iz tega sledi nujna, ki smo jo izpostavili na začetku, da je treba med teoretičnim in političnim diskurzom potegniti ločnico.

Ko smo tako s tem dejanjem iz Althusserjevega diskurza črtali izjave o pozitiviteti razrednega boja, ker so nične, lahko ugotovimo, da je koncept družbe kot izvorno in konstitutivno razcepljene pravzaprav že v celoti proizveden. Hkrati pa se pokaže, da ni več nobene osnove, zakaj naj bi ta razcep krstili z razrednim bojem. Na ta način bi mu samo še dodatno podelili navidezno pozitivnost, ki je ne more imeti (s čimer bi objektivno že zastopali reakcionarne pozicije). Čeprav je (realni) razredni boj posledica (ena izmed posledic) izvornega razcepa oziroma možen način njegove manifestacije, pa gre tu za radikalno različna nivoja, ki se na nek način celo izključujeta. Razcep sam na sebi ni nič oziroma je ravno ta nihil iz katerega je možna kreacija. Razcep je tisto, kar je vedno drugo samega sebe. Da je pri Althusserju dobil ime razrednega boja, je zgolj naključna posledica okoliščin, v katerih je bil proizveden; proizveden je bil namreč lahko samo tako, da je bil razcep v obliki razrednega boja postuliran. Ko pa se nam družba z razvijanjem posledic tega razkola pred očmi razblinja, izgublja svojo pozitiviteto, je treba storiti še ta zadnji minimalni korak in se odpovedati razrednemu boju. Družba nima substance, temveč je skoz in skoz simbolna ureditev. Zato je razcep lahko samo razcep.

V našem prispevku smo nekako po krivem zapostavili vprašanje ideologije. Althusser je tudi tu izvedel dva bistvena premika v odnosu do tradicionalne marksistične teorije, ki ga pravzaprav izvržeta iz njenega polja. Najprej ideologija ni neka sprevernena ali napačna zavest. Resnica se lahko vzpostavi le preko izključitve nekega števila idej, ki se jih opredeli za napačne, zato tudi točka, kamor je ta meja postavljena, resnici kot taki vedno uide. Ravno to je ideologija: nič več nek skup idej, temveč forma, ki šele vzpostavi celoto. Kot resnica ne more biti vsa, ker se nikoli ne more v celoti zajeti (uhaja ji forma tega zajetja), je tudi ideologija kot formalni odnos večna. Ne da se je odpraviti, saj ni le skup sprevernjenih idej, ki bi se jih dalo razjasniti, temveč ravno ta odnos med resničnim in napačnim, nek način življenja. Ljudje svojo ideologijo dobesedno živijo in jim je kot matrica za razumevanje nujno potrebna, da bi proizvedli smisel. Ideologija je forma in ne vsebina in ravno zato bo obstajala v vseh družbenih formacijah, ideologija nasploh je večna ravno zaradi presežka forme nad vsebino. Kot ni metagovorice, je tudi ideologija, ki ni sposobna popolne samorefleksivnosti, neodpravljiva. Razcep je trajen. In drugič, ideologija ni preprosto nek umislek v glavah ljudi, ideologija ni zgolj del nadgradnje, temveč preči celotno družbeno stavbo: ideologija ima materialno eksistenco. S tem je odpravil tradicionalno razlikovanje med materijo in idejo, med bitjo in ničem. Povedano drugače, razširil je polje diskurzivnosti na celotno družbeno področje. Dokazati se da, da je to nujna posledica opredelitve ideologije kot forme.

Posebno vprašanje, ki pri Althusserju ni povsem razjasnjeno, je odnos med razrednim bojem in ideologijo. Tako kot razredni boj, ki ima dva nivoja pomena — enkrat kot razcep, drugič kot objektivni odnos boja —, je tudi pojem ideologije na zelo podoben način razdvojen. Najprej je ideologija opredeljena kot forma, kot nek odnos, ki se ne more nikoli povsem zajeti. Nato pa predstavlja neko objektivnost kot določen skup idej in pojmovanj. Ta dvojnost se pri Althusserju manifestira v razlikovanju med ideologijo nasploh in neko (meščansko, delavsko ...) ideologijo. Kakor pa smo opozorili ob razrednem boju, med obema nivojema ne more biti enoznačnega prehoda. Če bi trdili, da je razredni boj ime za razcep kot tak, za realno, ki ga poskuša ideologija nekako zamaskirati, bi storili



natanko to, namreč odpravili bi razlikovanje med formalnim in objektivnim nivojem. Sam objektivni razredni boj je tisti, ki poskuša zamaskirati nemogoči razcep. In tudi ideologija v svoji formalni opredelitvi tega razcepa ne maskira, sama je ta razcep. Njene totalizacije ne preprečuje nek objektivni razredni boj, temveč je to posledica njene lastne nezmožnosti popolne samorefleksivnosti. Sicer pa ideologija niti v običajni vsebinski opredelitvi ni vedno mesto maskiranja objektivnega razrednega boja, ampak ta lahko pride v njej najbolj radikalno na dan. Razredni boj in ideologija tako nista komplementarna temveč povsem homologna pojma, ki oba izražata isti razcep, isto nemožnost popolnosti družbe, resnice in biti sploh. Z enako mero veljavnosti bi torej lahko dejali tudi, da je (objektivni) razredni boj tisti, ki maskira nemožnost (odprave, samospoznanja) ideologije.

### *Laclau in antagonizem*

Kakor nam pri Althusserju ni šlo za to, da bi izčrpali vso zalogo njegovih idej — osmerili smo se skoraj izključno na koncept razrednega boja ter poskušali razviti njegov domet, ki ga Althusser sam ni eksplicitno izrazil — tako bomo tudi pri Laclauu pustili ob strani večji del izvajanj iz njegove zadnje knjige (opozoriti velja na izvrstno analizo nekaterih poglavij iz zgodovine marksizma) ter se ukvarjali izključno s konceptom antagonizma, ki tudi sicer predstavlja njeno jedro. Ob tem bomo poskušali pokazati na nekatere dvoumnosti in nedorečenosti, ki tudi njemu ne dovoljujejo, da bi prikazal povsem veljavno logiko družbenega. Kljub temu namreč, da operira pretežno s pojmi simbolnega, antagonizma, kontingentnosti in nemožnosti, ki jih je na pretanjen način povezal v skupno polje ter iz tega izvedel nekaj zelo zgoščenih in jasnih zaključkov, ki so povsem plavzibilni, pa se je v samem poteku analize prikradlo preveč heterogenih elementov, da bi bilo moč njegove glavne rezultate pojmovati docela konsistentno. Drugače kot Althusser, ki je svoj koncept razvil povsem veljavno, ne da bi pravzaprav res vedel, kaj je proizvedel, oziroma se je moral izdatno potruditi, da si je to prikril, Laclau (skoraj?) natančno ve, kaj hoče, kje je njegov cilj, vendar pot, čeprav zastavljena v pravi smeri, le ni povsem ustrezna, kar za nazaj nekoliko zmanjša težo njegovih dosežkov.

To pa še zdaleč ne pomeni, da se mu velja odreči; prav nasprotno, brez njega se danes skorajda ne da več delati teorije družbe. Izhajali bomo iz ugotovitve, da se pri Laclauu družita dva nekompatibilna diskurza, poststrukturalistični (Foucault in Derrida) in lacanovski. Dodali pa bomo, da dodatna težava izvira iz tega, da igra vlogo mediatorja med njima še nek tretji diskurz, ki je po svoje celo pred-poststrukturalističen. In nadalje ta v sebi že heterogen teoretski diskurz večkrat preskoči v politični projekt, ki se ga iz prvega ne da logično deducirati. Zaradi tega več kategorij, ki figurirajo skozi knjigo združuje po dve ali več pojmovanj, ki so si često nasprotujoča in se gibljejo na različnih ravneh. Navidezna koherentnost, ki je rezultat menjavanja pomena iste kategorije tekom analize, prenašanja rezultatov iz enega na drugi nivo, kar je pogojeno z večkratno razcepljenostjo njegovega diskurza, pa je mestoma le subvertirana v obliki paradoksov in nezmožnosti, da bi ustrezno tematiziral nekatere odnose. Naj še enkrat poudarimo, da se večino očitkov, ki jih bomo postavili, da (s pravšnjo mero potrpežljivosti in dobre volje) uspešno zavreči z Laclauom samim, da je ta, skratka, že podal nastavke za odpravljanje nekaterih paradoksov. Menimo zgolj, da tega ni v celoti izpeljal, zato se je moral v nekaterih (ključnih) točkah zateči k izvajanjem, ki se ne skladajo z njegovo splošno orientacijo.

Laclau začne s tezami, ki bi, kot smo poskušali pokazati, lahko bile končni rezultat Althusserjeve koncepcije družbe (zaradi česar mu je veliko bolj zavezan, kot to sam priznava), namreč, da družba nima lastnega bistva, lastne objektivnosti, da je tako imanentno simbolni konstrukt ter da družba ni možna. Slednja trditev je že prva, ki nima enoznačnega pomena. V najbolj splošni obliki Laclau z njo zaznamuje, da ni možna družba, ki bi bila povsem transparentna, samorazvidna, enotna, družba, ki bi bila povsem identična sama s sabo, brez

protislovij in negativnosti, ki jo subvertirajo in tako zastopajo njeno nemožnost. Vendar pa se že tu pokaže vsa Laclauova dvoumnost. Ker je družba simbolna ureditev, izvede nemožnost njenega konstituiranja kot popolne identitete iz nepremostljivega razcepa, ki ločuje označevalca in označenca. Ko pa bi od njega pričakovali, da utemelji to razdvojitvev in nemožnost njenega presejanja v naravi simbolnega samega (na kar na nekaterih mestih sicer aludira), se mu v diskurz vrinejo tako problematični (vsaj v teoriji) pojmi, kot so presežek pomena (*surplus of meaning*), bogastvo pojma, nezmožnost označevalca, da bi v celoti izčrpal referencialnost in empiričnost, večpomenskost označenca in kar jih je še podobnih. Vsi pa imajo za osnovo neko bistvo, ki bi naj ležalo v globini pod pojavi in se ga ne da nikoli v celoti izreči, predpostavljajo ravno tisto neizrekljivo. Laclau tako sicer res izvede nemožnost družbe iz trajnega razcepa med označencem in označevalcem, vendar stori to tako, da podredi slednjega primatu prvega. Da ne more iti samo za neko naključno ali stransko trditev, priča že dejstvo, da se kategorija presežka pomena, ki v sebi združuje vso teoretsko vprašljivost polja, iz katerega izhaja, pojavlja skozi celo knjigo, ter nadalje, da je nemožnost družbe razvita oziroma 'dokazana' po našem mnenju zgolj na tako pojmovanem razcepu med označevalcem in označencem, sicer pa se vedno pojavlja kot že rezultat analize ali kot hipoteza, ki je bila dokazana drugje. Laclauova teza, kakor jo vidimo do sedaj, je torej ta, da družba ni možna, ker ni možna sploh nobena identiteta, saj se za vsako dobesednostjo, ki jo poskuša vzpostaviti, odpira neizčrpano bogastvo pomena, ki ta nestalni poskus fiksacije vedno znova subvertira. Vsak pomen je sestavljen iz nekega dobesednega, izrečenega pomena, ki je ujet v označevalcu; poleg tega pa je v njem prisoten še nek dodatni, presežni pomen, ki ne more biti nikoli zares v celoti zaobsežen, zaradi česar je vsaka identiteta le navidezna, labilna, vedno ogrožena iz neke zunanosti, ki ji preprečuje, da bi bila (samo) to, kar je zapisano v označevalcu. To polje presežka pomena, ki preplavlja vsako možno dobesednost, je tisto, ki ustvarja s svojim biti-vedno-več-kot-sem polje diskurzivnosti, v katerega se vpisujeta artikulacija in hegemonija. Naj se sliši še tako paradokсно, je tako prav bogastvo, presežek pomena temelj družbene vezi, ki se vzpostavi kot skupen napor premostiti ta razcep, to je, vzpostaviti identiteto in dobesednost. Ker pa je vsak označevalec, ki poskuša fiksirati pomen, izvorno pomanjkljiv z ozirom na zaslepljujoče bogastvo pomena, ga to premetava znotraj svojega polja. Zato označevalec ne more označevati neposredno; da bi se vsaj deloma ustalil, potrebuje nujno posredovanje nečesa tretjega, zunanjega. Neposredna identiteta ni možna, zato je vsaka identiteta zgolj relacijska, določena oziroma naddoločena znotraj diferencialne mreže označevalcev. S tem pa se med označevalca in označenca dodatno vrine še tretji člen, ki s svojo prisotnostjo znova preprečuje, da bi lahko med njima prišlo do odnosa sovpadanja, dobesednosti. Družba je tako že takoj na začetku nemožna na dva načina, ki oba izvirata iz absolutiziranja abstraktne, kot predpostavka zelo problematične kategorije pomena. Najprej je nemožna zaradi nemožnosti neposrednega sovpadanja označevalca in označenca, katerih enotnost neprestano subvertira bogastvo pomena. Nato pa prav elementi, ki se postavijo med njiju, da bi bila kakršnakoli identiteta sploh možna, subvertirajo njeno pozitivnost in objektivnost, ki tako postaneta čisto relacijska. V tem procesu naddoločanja tako označevalec dobi lebdeč status (*floating signifier*) ne zato, ker bi bil izvorno prazen, brezpomenski, temveč ravno obratno zato, ker je prenabit s pomenom, ker ga bogastvo pomena dobesedno pokoplje pod sabo. A tudi relacijske identitete ne morejo prekriti celotnega polja. Če namreč znotraj diferencialne mreže le pride do parcialnih fiksacij, to začetnega nasprotja med ubogostjo označevalca in bogastvom pomena ne odpravi, temveč zgolj premesti, zaradi česar se antagonizem prebije na površino v vsej ostrini in zgoščenosti na nekem tretjem mestu. Kakorkoli že poskušamo zajeti pomen, nam to vsled njegovega neizčrpljivega bogastva ne more nikoli v celoti uspeti, nekaj ga vedno ostane tam nekje

zunaj, onstran meje. Ta presežek nato s svojo neomejeno in gibljivo prisotnostjo deluje subverzivno nazaj na celoto, ki tako ne samo ni vsa, temveč tudi kot necela ne more imeti stanovitnosti. Fiksacije so zato nujno zgolj delne in nestalne. Presežek pomena z neutrudno vztrajnostjo razbija vsako celoto, pa naj bo še tako majhna, in je tisti motor, ki žene igro, ki ne more imeti konca.

Presežek pomena je seveda možno misliti tudi v smislu, da ni metagovorice. Absolutno spoznanje ni možno, obstaja še nek pomen, ki ga ne moremo zajeti, ker pač ne moremo spoznati tudi same forme spoznavanja, ker ne moremo zajeti načina zajemanja. Presežek pomena bi tako izražal ravno tisti presežek forme nad vsebino, zaradi katere resnica ne more biti vsa.

Kakorkoli bi že bilo res, da je naša interpretacija le malo pretirana, pa vseeno ni napačna. Čeprav bi gornji način branja bil lahko veljaven za večino primerov, pa le ne bi izčrpal vseh. Laclau namreč ob presežku pomena (večkrat tudi eksplicitno) predpostavlja neko nasebno zunanost, iz katere prihaja. Ta pa je s presežkom kot presežkom forme nad vsebino nekompatibilna, saj slednja pomeni ravno to, da zunanosti ni. Laclauu razcep ni vzrok, temveč posledica.

Dotadni argument za naše izvajanje bi lahko bilo tudi dejstvo, da Laclau ni uporabljal Althusserjevega koncepta ideologije kot forme, ki izraža natanko isto. Na nek način ga sploh ni dojel v celoti, saj ga še vedno izrecno povezuje s parom baza/nadgradnja, kar bi lahko pri Althusserju dvakratno odpravili.

Izhajajoč iz nemožnosti identitete med označevalcem in označencem, ki pa je pri njem posledica primata slednjega, ki nekako po definiciji prvega vedno presega, je Laclau nehote ustvaril obliko esencializma, ki ima v razviti formi poleg običajnih še tri druge fantazmatske lastnosti: ogromno velikost, fluidnost in neprenehno gibanje. Vse pa se bi dalo zreducirati na minimalno formulo »nečesa, kar je več«, za kar Laclau na nekem mestu uporabi ime znak. Zanimivo je, da je s takšnim pojmovanjem zabredel v probleme, ki jih je poststrukturalizem na svoj način že uspešno odpravil. »Pluralnost področja družbenega ni pojav, ki bi ga naj razložili, temveč začetna točka analize.«<sup>11</sup> Prav obratno; ne moremo izhajati iz nekega abstraktnega bogastva pomena, ki bi predhajal družbi ter omogočal njeno identiteto, ni bogastvo pomena tisto, kar te identitete stalno subvertira in zaradi nezmožnosti označevalca, da bi ga v celoti zajel, omogoča različne artikulacije. Nasprotno; navidezno bogastvo pomena (sploh vsak pomen) se vzpostavi preko različnih diskurzov, ki ga poskušajo uveržiti v svoje polje, znotraj katerih je pomen šele mogoč. Različne artikulacije pa so možne ne zato, ker bi bil (lebdeči) označevalec nabit, preplavljen s pomenom, temveč preprosto zato, ker je izvorno prazen, ker je sam na sebi brez vsakršnega smisla sploh. Bogastvo pomena je tako zgolj vzvratni učinek radikalne votlosti, ničevosti, manjkavosti samega označevalca. Pri njem bi se analiza lahko samo zaključila, nikakor pa z njim ni moč začeti. Vse to Laclau prav dobro ve. In vendar to počne.

Preko tega nemogočega ovinka reference na bogastvo pomena, ki je Laclau nikoli zares ne zavrže, saj je na delu vsakič, ko je treba misliti neko zunajdiskurzivno realnost, ki preprečuje identiteto, da bi se povsem vzpostavila, pa le lahko potegnemo nekaj sklepov, ki so povsem ustrezni, čeprav je bil ovinek nepotreben in moteč. Še enkrat smo prispeli do točke, ko se pokaže nujnost, da je treba družbo obravnavati kot simbolno tvorbo. Če namreč ni možna fiksacija pomena v označevalcu z direktno naslombo na označenca, ker ga ta vedno subvertira, se lahko vsaj delne identitete vzpostavijo le preko igre določanja in naddoločanja, le znotraj neke diferencialne mreže označevalcev. Označevalec tako nima več svojega temelja v nekem bistvu, s čimer družba kot simbolna tvorba izgubi svojo pozitivnost. To radikalno praznost družbe (ki ima pri Laclauu na paradoksen način svoj vzrok v svojem nasprotju — polnosti pomena) poskuša sedaj preseči logika difference, ki s svojim delom ustvarja delne fiksacije, in smo jo v grobem že opisali. Iz elementov (prostih, lebdečih označevalcev), to je iz razlik, ki niso diskurzivno vzpostavljene, se s pomočjo artikulacije, ki označuje vsako diskurzivno prakso, ki spremeni identiteto elementov, poskuša le-ta transformirati v momente,

tj. v diferencialne člene neke označevalne mreže (diskurza). Pri tem se postavi vprašanje, kako misliti elemente, katerih diferencialne lastnosti niso diskurzivno posredovane, če pa ima vsak del lastnosti in pozitiveto le kolikor je integriran v nek diskurz. Laclau namreč nekje drugje odpravi možnost kakršnekoli zunajdiskurzivnosti.

Foucault sicer uspe več paradoksov, ki se pojavljajo pri Laclauu, povsem ustrezno odpraviti. Predvsem zato, ker njegova analiza operira z dvema elementoma, ki sta med seboj pogojena in ne moreta biti brez preostanka zvedena eden na drugega. Poleg diskurzivnosti in diskurzivnih praks figurira pri njem tudi neka zunajdiskurzivnost oblastnih odnosov, ki tvorijo s svojim diagramom sil zgodovinski a priori kot pogoj, da se lahko neki diskurzi pojavijo. Ti pa vzvratno spreminjajo oblastna razmerja, tako da bi se dalo reči, da je odnos med diskurzivnostjo in zunajdiskurzivnostjo sam diskurziven. Pomembno je opozoriti, da so odnosi sil prisotni v vsakem delčku družbe, da pa vseeno niso neka dana pozitiviteta, ki bi se jo dalo prisvojiti, temveč objektivne družbene odnose, ki so lahko tudi odnosi gospodstva oziroma to vedno tudi so, šele omogoča. Hlapec postane hlapec, in gospodar gospodar zgolj tako, da se najdeta na nekem mestu, ki se odpre zanju, znotraj družbenega diagrama sil in diskurzov. Ker je sploh vsaka oblika oblastnih odnosov neodpravljiva, saj sta skupaj z diskurzivnostjo njen pogoj, je tudi pri Foucaultu družba na nek način nemožna. To pa še ne pomeni, da je vsak upor proti zatiranju nesmiseln, saj nas na drugi strani čaka novo zatiranje. Predvsem gre za to, da je totalen projekt družbe, kjer bi vladala popolna enakost in odsotnost oblastnih odnosov, nemogoč. To pa našo dejavnost usmerja prav na partikularne cilje, ti pa so v celoti dosegljivi. Laclauu se prav strogi monizem večkrat maščuje.

Če torej elementi imajo neke diferencialne značilnosti, potem so te lahko vzpostavljene le diskurzivno ter se zato nahajajo znotraj nekega diskurza. Torej so tudi sami momenti in ne elementi ter imamo tako opraviti z zgolj momenti, čemur pa se je treba izogniti, saj bi bila v tem primeru sleherni artikulacijska praksa nemogoča, soočeni bi bili s popolno mrežo identitet. Če pa je ta razlika diskurzivna, od kod potem prihaja, na katerem nivoju je vzpostavljena? Znova smo zelo blizu reference na bogastvo pomena in tudi boljša varianta rešitve, namreč, da ločimo posamezne diskurzivne formacije od splošnega polja diskurzivnosti, v katerem se vzpostavijo diferencialne lastnosti elementov, še preden dobijo svoje mesto v točno tem diskurzu in postanejo njegovi momenti, tudi ta varianta je v skrajni točki lahko utemeljena le v presežku pomena, ki to polje diskurzivnosti šele odpira. »Vsak diskurz obstaja kot delna omejitev presežka pomena, ki ga subvertira.«<sup>12</sup> To subvertiranje je trajno, zato prehod od elementov v momente ne more biti nikoli dokončen, vsak poskus preseči kontingentnost družbenega ter jo vzpostaviti kot objektivno je zato le delen, trenutek dokončnega šiva, dokončnega zaprtja družbenega nikoli ne uspe.

Vendar pa, če družba ni povsem možna, ni niti povsem ne-možna, saj bi tudi to predstavljajo že vzpostavljeno identiteto, zaradi česar lahko rečemo, da isti vzrok predstavlja tako zgornjo kot spodnjo mejo družbe. Če bi se namreč nek člen lahko izključil iz družbe in obstajal zunaj nje, bi to pomenilo, da ima neko lastno identiteto, ki ni relacijska, kar pa je ravno tako nemožno. Vsak objekt obstaja le kolikor pripada nekemu diskurzu znotraj splošnega polja diskurzivnosti. Področje družbenega je zato polje, ki se nahaja med mejama popolne polnosti in popolnega ničā, polje, v katerem se elementi ne morejo povsem transformirati v momente, ne momenti povsem razpustiti v (pred-diskurzivne?) elemente.

Če prehajanje elementov v momente, tvorbo omejene objektivizacije, zastopa logika difference, pomeni njeno nasprotje, ki poskuša dokončno subvertirati vsako pozitivnost sploh, logika ekvivalence. To je tista logika, ki poskuša vzpostaviti enotnost med različnimi diferencialnimi ali subjektivnimi pozicijami. Da bi to dosegla, jih mora postaviti v nek odnos enakosti ali ekvivalence, za kar včasih zadostuje že preprosto naštevanje, ki to enotnost vzpostavi. Takšna artikulacija v družbo vnese dvojno negativnost: najprej s postavljanjem enačaja

med različnimi diferencialnimi pozicijami subvertira njihovo navidezno pozitivnost, ki je obstajala zgolj, kolikor so bili momenti. Vsa njihova identiteta je bila čisto relacijska, zato z razpadom označevalne mreže pade tudi njihova pozitiviteta in postanejo čisti lebdeči označevalci, ki so brez kakršnega koli lastnega pomena. Objektivnost je tako subvertirana v točki, na kateri so momenti razpuščeni v elemente, s čimer izgine vsak dobeseden pomen. Drugič pa je pozitivnost subvertirana zato, ker lahko dobi nova celota svojo opredelitev le preko nečesa, kar ti elementi sami niso, preko negativnosti, ki pa je lahko določena samo s strani nekega zunanje elementa v njegovi pozitivnosti. Ta zunanji člen je tako pogoj za obstoj celote, zato tudi na ta način družba ne more biti povsem vsa, vedno ji uhaja vsaj en element, ki ji, čeprav negativno, šele lahko podeli identiteto, kar je še eden od pomenov nemožnosti družbe. Če logika difference ne more odpraviti vse pozitivnosti, pa tudi logika ekvivalence le-te ne more povsem razpustiti; če ni možna polnost, enoznačnost pomena, pa enako ni izvedljivo njeno nasprotje, čista izpraznjenost pomena. Že pri logiki difference je Laclau zapadel v protislovje, ko je moral — zato, da bi označevalni mreži preprečil, da bi se povsem zaprla, s čimer bi si spodmaknil teren za nadaljnjo analizo — operirati z neko zunanostjo, ki jo neprenehoma subvertira, zunanostjo, ki pa si jo je prepovedal. Ta zunanost je zelo preprosto bogastvo pomena, ki se ga ne da nikoli povsem izčrpati. Pri logiki ekvivalence pa se je ujel v drugi paradoks, delno povezan s prvim, saj ima na nek način znova mesto v bogastvu pomena. Ni mu namreč uspelo zares ogroziti pozitivitete, kar je zgolj kazalec tega, da se niti sam, čeprav je velik del izvajanj posvetil ravno obračunavanju z njim, ni v celoti odrekel esencialističnim primesem. Znotraj Laclauove perspektive se objektivnosti preprosto ne da odpraviti. Logika difference, ko jo pogledamo od blizu, družbi dejansko ne grozi, da bi jo razblinila, temveč le s tem, da bi jo radikalno razcepila v dva dela. Tako bi bilo bolj primerno trditi ne, da družba ni povsem nemožna, temveč da tudi dve nista možni. Ravno to pa se je zgodilo, kot pravi, v primeru milenarističnega gibanja. Naša osnovna teza je, da Laclau, čeprav je z logikama difference in ekvivalence podal točno tista dva elementa, iz katerih se da razviti tako polje simbolnega kot njegovo notranjo razklanost, le-teh ne zna misliti skupaj. To namreč, da trdi, da se družba vedno nahaja med tema skrajnima poloma, ki nobeden ne more povsem izničiti drugega, da se torej družba vedno nahaja nekje vmes med vsem in ničem, kontinuiteto in diskontinuiteto, med dobesednostjo in izpraznjenostjo pomena, je bolj posledica postulata nemožnosti tako zgornje kot spodnje meje družbe, posledica definicije, ki je bila utemeljena edino na mestu presegevanja označevalca s strani označenca. Absolutiziranje razlike, ki pa vseeno le ni povsem absolutna (ni ne eno ne drugo, temveč je vedno nekje vmes), je tako bolj varianta slabe neskončnosti, ki operira z analogijami, kot pa dosleden teoretski koncept. Laclau namreč ne razvije tega, da ti dve logiki, čeprav delujeta v nasprotnih smereh, druga drugo pogojujeta, ena brez druge bi ne bila možna. To bo imelo pozneje za posledico, da antagonizem pojmuje predvsem v negativnem smislu kot tisto, kar družbo zaprečuje, ovira, ne pa tudi v njegovi pozitivni dimenziji, saj je družba ravno skozi antagonizem sploh šele možna. Zato tudi družbe ne more misliti kot suturirane. Ko ti dve logiki razvija ločeno in njun nujni soobstoj izvede iz nekega tretjega vzroka, implicitno predpostavlja, da je možno govoriti o delih, ki se ne bi nahajali znotraj neke celote, oziroma da med obema nivojema ni nujne prepletenosti. Logika difference se giblje tako zgolj na ravni členov, ki so sposobni le punktualnih identitet, ne more pa proizvesti celote v simbolnem smislu. Tako si, da bi pokazal nemožnost družbe, postavlja ovire, ki so pravzaprav nepotrebne. Zakaj četudi bi se diferencialna mreža v celoti vzpostavila, četudi bi prišlo do popolnih in trdnih identitet, tako da bi vsak ozna-

čevalec povsem enoznačno kazal na označenca, katerega pomen bi, recimo da, v celoti zajel, bi s tem še ne mogli govoriti o celoti. Da bi namreč iz množice momentov, ki sicer imajo vsak svojo identiteto, sploh naredili množico v pravem pomenu, celoto in ne zgolj zbirko, jo je treba še naknadno vzpostaviti tako, da se ji pripiše neko ime, ki jo kot tako šele konstituira. Za vzpostavitev celote samo nasebje momentov z določenimi in stabilnimi identitetami še ni dovolj, potrebna je dodatna minimalna simbolna gesta, ki bi pri Laclauu morala biti na nek način zunanja. Ker pa hipotetična podoba popolnih identitet in polnost označevalcev zunanost izključujeta, tudi celota in s tem družba sploh ne bi mogli obstajati. Največja polnost in popolna negativiteta tako sovpadata. Mitični cilj, h kateremu naj bi težila zgolj logika difference, mogoče res pomeni družbo kot povsem transparentno, vendar pa bi bilo to njeno izničenje. Nasprotje delom brez celote predstavlja možnost celote, ki ne bi bila celota nečesa, ki bi bila opredeljena čisto tavnološko kot pač celota, ki jo s svoje strani zastopa logika ekvivalence. Prehod od momentov v elemente (ali obratno) dobi tako paradokсно obliko transformacije delov, ki imajo lastno pozitivnost in označujejo, ne da bi bili v strogem smislu deli neke celote, v celoto, ki nima nobene pozitivnosti in smisla, ki torej ni celota delov. Ali drugače, ta prehod bi pomenil transformacijo vsebine, ki ne bi imela forme, v formo, ki ne bi imela vsebine. Pojmovati logiki difference in ekvivalence ločeno pomeni nekaj podobnega kot pojmovati sovpadanje materije in forme v stvareh kot posledico naključja.

Zaradi ločitve imajo lahko isti pojmi na obeh ravneh drugačne ali celo nasprotujoče si pomene, kar pride najbolj do izraza pri kategoriji lebdečega označevalca. Znotraj logike difference dobi, kot smo videli, označevalec lebdeč status zaradi presežka, polnosti pomena, medtem ko je pri drugi to izraz njegove radikalne praznosti, nemožnosti, da bi se o njem prediciralo karkoli pozitivnega. Če logika difference predstavlja tako polnost (dobesednega) pomena in zastopa označevalca z označencem, pa pomeni logika ekvivalence tisto votlost, ki s svojo radikalno izpraznjenostjo pomena (njegova edina vrednost je v funkciji) subvertira polnost pomenskega polja ter tako zastopa označevalec brez označenca, ki pa šele s svojo prisotnostjo omogoča celoto. Pred tem bi imeli opravičiti z označevalci, ki bi sicer na nekaj referirali, vendar bi bili nujno izpraznjeni smisla, ki ga lahko dobijo zgolj znotraj nečesa, kar je na sebi prazno. Kakor je stvar na sebi pravzaprav nič, ki se vzpostavi kot rezultat formalne geste, ki je sama na sebi znova nična, pa skupaj tvorita naše veselje.

Logika difference in ekvivalence tako druga drugo pogojujeta in prav v tem — da je namreč pogoj vsakega smisla sploh šele nekaj, kar je samo brez pomena, da je pogoj polnosti sama praznost, da se družba sicer res lahko suturira, vendar le s pogojem, da je nevsa — v tem je treba videti ključno mesto antagonizma. Laclau je pripeljal svojo analizo vse do zadnje točke, na kateri bi moral samo še pojmovati polnost in praznost kot pogojeni, česar eksplicitno ni storil. Najbrž zato ne, ker bi iz tega sledilo, da je zašitje družbenega možno, kar pa enači z možnostjo transparentne družbe. Kot da ne pomeni suturacija možnost prav na način nemožnosti, prav preko odpovedi polnosti kot take.

Šele sedaj se bomo lotili koncepta antagonizma samega. Kaj predstavlja Laclauu antagonizem oziroma antagonistični odnos? Najprej ne moreta biti to ne realna opozicija ne kontradikcija, saj obe predpostavljata polnost biti, možnost identitete, obema je skupno tisto, kar antagonizem subvertira, in to je kategorija objektivnosti. V obeh primerih odnos rezultira iz nečesa, kar objekta že sta, antagonizem pa je prav ime za nemožnost popolne prezentnosti samemu sebi, saj mi »prisotnost Drugega prepreči, da bi bil povsem jaz«.

Antagonizem je ime za nemožnost vzpostavitve popolnih identitet, je ime za tisto, kar vnaša v družbo kontingentnost in ničnost, ki jo stalno subvertirata.

Z njim gre nekaj trajno v izgubo, pomeni možnost izničenja. Ni pozitivna danost, temveč izkustvo nemožnosti končne objektivnosti, izkustvo nemožnosti izpeljave končnega šiva. Ker so namreč vse identitete relacijske, le-te pa niso nikoli v celoti vzpostavljene, ker je družba simbolni sistem in nima lastnega bistva, je antagonizem tista meja, ki preprečuje družbi, da bi bila povsem ona sama, je stalni izraz njene ničnosti. Družba obstoji le kot stalni in temeljno neuspešni napor, da bi preseгла lastno nemožnost, ki jo subvertira. Družba je tako strukturirana okoli lastne nemožnosti, ki jo v celoti prežema. Družbeno je artikulacija, kolikor je družba nemožna. Ravno to izkustvo ničnosti stalnega odlašanja končnega šiva, ki bi družbo vzpostavil v njeni transparentni totalnosti, končna nemožnost kakršnekoli trdne razlike in s tem kakršnekoli »objektivnosti«, je meja družbe kot objektivnega reda, to izkustvo je antagonizem.

Čeprav se Laclau s tem zelo približa konceptu družbe kot nemožne, strukturirane okoli realnega, ki jo preči, se vendar od njega v nekaj točkah radikalno loči. Bistveno pri stvari je znova, kako razumeti Drugega, ki mi prepreči, da bi bil povsem jaz, kje in kako je ta nemožnost določena, kako družbo kot nemožno razumeti. In kaj naj pomeni, da »strogo vzeto antagonizmi niso notranji temveč zunanji družbi«, da tvorijo njeno zunanjo mejo? V zvezi s tem bomo postavili tri teze, ki so bile deloma razvite že zgoraj.

Laclauu pomeni nemožnost družbe predvsem nemožnost, da bi se lahko kdajkoli vzpostavila kot povsem transparentna identiteta, ki bi bila enaka sama sebi in tako dobila formo popolne objektivnosti. Ta pa je izpeljana — z ozirom na to, da družba nima bistva, ampak je simbolna tvorba — iz nemožnosti sovpadanja med označevalcem in označencem, kar se lahko manifestira na več načinov, vendar pa se to zgodi vsakič na račun primata slednjega, na račun nekega bogastva pomena, ki v skrajni točki subvertira sleherno identiteto. Ničnost in radikalna kontingentnost družbe tako na paradoksen način izhajata iz njene polnosti. Takšno pojmovanje znaka oziroma odnosa med označevalcem in označencem je njegova prva slaba točka, ki pa ni lahko opazna, saj jo Laclau uporablja predvsem zato, da bi potrdil trajnost razcepa, ki je potem osnova za dokaj uspešno logiko simbolnega. Vendar pa se ta pomanjkljivost kaže v nekaj drugih posledicah, ki imajo vse nek esencialističen podton, ki je bolj moteč kot pri Althusserju. Zato ima antagonizem nekatere lastnosti, ki pomenijo korak nazaj v primerjavi z razrednim bojem. Najprej je bolj vsebinski kot pa formalen odnos: ima te lastnosti, da se pojavlja ali ne, da se ga da deloma odstraniti ter prestaviti, da je prisoten ali odsoten. Ključna razlika pa je v tem, da je razredni boj razcep, ki je absolutiziran na način, ki predstavlja pogoj in formo vsake objektivnosti, medtem ko predpostavlja antagonizem razcep, ki je posledica neke sile, ki se pojavlja v družbi in jo najeda.

Ker Laclau enači med nemožnostjo družbe kot povsem polne družbe in kot suturirane, ne more misliti logiki difference in ekvivalence kot medsebojno pogojenih, zato tudi ne more pojmovati družbe kot zašite. Tu je druga ključna točka. Zašita struktura namreč ni struktura, ki bi bila v vsakem svojem elementu napolnjena s smislom, temveč se struktura zašije ravno na način, da svojo nemožnost utelesi v nekem paradoksnem elementu, ki s svojo praznostjo ravno zastopa nemožnost popolne prezenca in transparentnosti. Struktura se zašije tako, da se nič šteje za ena, da sama nemožnost strukture postane konstitutivni element in pogoj za njeno vzpostavitvev. Če kaj, potem bi lahko bil antagonizem izraz za to paradoksnost, da je za to, da bi lahko označevalec sploh kaj označeval, potreben nek drugi označevalec, ki je sam radikalno prazen. Vsekakor je družba tako nujno necela in netransparentna, vendar to ni izvedeno iz bogastva empirije ali pomena, ki je vedno več, kot lahko to označevalci zajamejo, iz razcepa med označevalcem in označencem, temveč iz razcepa med označevalcem samim. Zato ker je področje simbolnega v sebi že razcepljeno, ker je porok sploh vsakega pomena nek element, ki je sam popolnoma brezpomenski, prazen, ki ravno uteleša

to svojo manjkavost, zato ker je že simbolno luknjičavo, zato je čista identiteta, popolna polnost, nemožna. Iz te dualnosti, pred katero je vsako označevanje nemogoče, šele naknadno rezultira bogastvo pomena in je tako zgolj izraz izvorne praznosti. Ker namreč družba nima svojega bistva, v njej vloga elementa, ki bo zastopal njeno nemožnost, ni vnaprej določena, tj. ker se družba lahko suturira na več načinov, tudi smisel označevalca z označencem ni dan vnaprej. Zato je pravi boj znotraj socialnega boj za to, kateri element bo zašil polje, torej kateri bo tisti diskurz, ki bo okoli sebe integriral polje družbenega, kakšna logika bo privzela vlogo matrice družbenega. Ker Laclau izpelje nemožnost družbe iz nemožnosti identitete, mu ubeži pozitivna razsežnost antagonizma. Pri njem predstavlja antagonizem, čeprav tudi notranji, predvsem zunanjo mejo družbe, ki ji od zunaj, iz neke zunanosti preprečuje, da bi se povsem objektivizirala. Če bi bil antagonizem odpravljen, če bi bil odstranjen, bi se družba lahko vzpostavila, objektivnost in identiteta bi končno zasedli celotno polje. Objektivnost in antagonizem predstavljata na nek način par, ki je hkrati izključujoč in komplementaren, saj bi lahko trdili, bolj ko je nekje prisoten antagonizem, manj je objektivnosti, in obratno. Pri njem antagonizem identiteto zgolj omejuje in preprečuje, ni pa tudi njen pogoj; celo več, identiteta se lahko vsaj deloma fiksira le kolikor nam uspe antagonizem preusmeriti drugam. Tako je tudi tezo, da je družba strukturirana okoli lastne nemoči, znotraj Laclauove koncepcije strogo vzeto možno razumeti samo na način antagonizma kot zunanje meje, namreč kot poskus zajeti ves presežek pomena, ki subvertira družbo, ki tako ne bo mogla nikoli biti zares ona sama. Bistveno pri tej shemi pa je, da sila, ki subvertira družbo, prihaja od zunaj ter predstavlja takorekoč neko pozitivnost. Nasprotno pa je antagonizem, pojmovan kot notranja meja družbe, ki izvira iz neenakosti, razcepljenosti simbolnega, ne samo meja objektivnosti, ki tej preprečuje, da bi se totalizirala, temveč hkrati tudi njen pogoj. Družba se mora zato, da bi sploh obstajala, odreči polnosti smisla. Družba obstaja zgolj kolikor ni polna, kolikor ni ona sama oziroma to sploh je ona sama: družba je možna tako, da ni možna, in skozi lastno nemožnost.

In tretjič se pri Laclauu in Mouffovi kaže nedoslednost tudi tako, da pojem antagonizma figurira v dveh precej različnih pomenih. Najprej mu pomeni mejo družbenega v smislu odnosa, ki ni nikjer pozitivno prisoten, pomeni prav nemožnost pozitivnosti, drugič pa nastopa kot neka realna relacija, ki poseduje vse atribute pozitivnosti. Do takega antagonističnega odnosa pride, ko se odnosi subordinacije preoblikujejo v odnose zatiranja. Kolikor se to razume kot izraz ugotovitve, da boj proti subordinaciji ne more biti rezultat samega stanja podrejenosti oziroma da je pogoj, da pride do upora, ta, da so neki odnosi artikularni kot zatiralski in nepravični, da torej stvari same ne morejo govoriti, saj so vedno že govorjene, če to razumemo tako, potem sproduciramo paradokсно trditev, da mora biti antagonizem, da bi postal to, kar že je, šele proizveden. Naša teza pa je ravno nasprotna. Dokler je antagonizem realnega investiran v nek konkreten (razredni) boj, nezmožnost družbe še ni dobila statusa polne prisotnosti. Antagonizem še ni prišel do svoje zavesti. Vse dokler obstaja nek realen (razredni) boj, je nemožnost družbe uspešno zakrita: čeprav je vsak realen (razredni) boj izraz antagonizma, je še v večji meri uspešen način njegovega maskiranja. Da bi ubežali razcepu realnega, uprizarjamo boje v realnosti. Zato ni moč reči: »Ker kmet ne more biti kmet, obstaja antagonizem med njim in zemljiškim lastnikom, ki ga poskuša pregnati z zemlje.«<sup>13</sup> Najprej antagonizem ne more biti nek objektivni odnos, saj ni pozitivna sila, ne da se ga pozitivno identificirati: antagonizem je razcep, razkol kot tak, zato se ga ne da vsebinsko opredeliti. V realnosti nastopajo le kontradikcije in bolj ali manj ostra nasprotja, ki poskušajo prav zakriti to radikalno negativiteto, hkrati pa že s svojo prisotnostjo sami kažejo na lasten neuspeh. Kraj, kjer se antagonizem prebije na površino v vsej radikalnosti, zato ni nek realni (razredni) boj, pač pa je to



trenutek, ko spoznamo, da je bil sam boj zgrešen, da smo se hoteli prav izogniti radikalnemu spoznanju antagonizma, zato smo lastno nemoč investirali v ta boj. Recimo da je to trenutek, ko kmet premaga svojega gospoda in uvidi, da ni bil ta tisti, ki mu je preprečeval, da bi bil kmet, da to tudi sedaj ni, da nikoli sploh ni bil kmet. Ko spozna, da je izgubil nekaj, česar nikoli sploh ni imel, da je v zemljiškega gospoda prestavil nemožnost, ki je bila njemu samemu notranja. Dokler se bije boj, antagonizem še ne more priti do svoje zavesti, kajti na ta način se še vedno ohranja iluzija, da je prav trenutni nasprotnik še tista zadnja ovira, ki nam preprečuje, da bi bili mi sami. V tem smislu ne more biti niti razredni boj ime za realno, temveč je le eden od načinov njegove manifestacije. Kolikor gre za boj v realnosti, pomeni prej uspešen način maskiranja nemožnosti in zato prav nasprotje realnega.

Do podobnega sklepa je prišel tudi Laclau. Ker je vsaka pozitivnost družbenega rezultat določitve znotraj družbenega polja artikulacijskih praks, ne moremo nobenega boja ali njegovih nosilcev a priori postaviti v privilegiran položaj. Iz istega vzroka ne moremo vnaprej določiti mesto in pomen nekega konkretnega boja. Kot teoretiki si zato ne moremo izbrati svojega boja ali nosilca, že vnaprej nam je prepovedana izjava, ki bi se opredeljevala do nekih vsebinskih ciljev. Na politične in družbene boje lahko gledamo kot na igro, v kateri so vsi igralci enakovredni; edino, kar lahko poskusimo tematizirati, so pravila igre, čim začnemo navijati za nekoga, smo že izpadli iz teoretskega diskurza. Zato se nekega političnega projekta ne da logično razviti iz teoretskega polja, od koder lahko govorimo o njem zgolj formalno. Kjer se Laclau in Mouffova zavzemata za konkretne politične cilje, je to dokaz, da ne moremo več govoriti o konsistentnem teoretskem diskurzu. S tem ko je postavil tezo, da je kapitalistični odnos izkoriščevalski, mu je pripisal neko preddiskurzivno objektivnost, ki je v protislovju predvsem z njegovim diskurzom. V osnovi lahko izbiramo, ali naj takšne izjave pripišemo teoretskemu ali političnemu diskurzu, pa protislovja ne bomo odpravili: če je izjava teoretskega značaja, potem so se mu prikradle esencialistične primesi, če pa je izjava politična, potem nima kaj početi v teoriji. Zato se v teoriji ne da utemeljiti projekta radikalne demokracije: natanko v točki, kjer se artikulacija prevesi v hegemonijo, prestopita iz teoretičnega v politični diskurz. »Splošno polje hegemonije je polje artikulacijskih praks, kjer se elementi še niso kristalizirali v momente. V zaprtem sistemu relacijskih identitet, v katerem je pomen vsakega elementa popolnoma fiksiran, ni nobenega prostora za hegemono prakso.« Paradoks je seveda v tem, da je vsako polje diskurzivnosti, ki ne more biti nikoli povsem zaprto, zato že po definiciji polje artikulacijskih in hegemonih praks. Laclau torej poskuša preprečiti nekaj, kar že po definiciji ni mogoče. Če pa že vztraja na razliki med artikulacijskimi in hegemonimi praksami, je točka, kamor bomo postavili ločnico, povsem arbitrarna, zaradi česar hegemonija pri njem nima strogo teoretskega statusa. Hkrati pa daje slutiti nek soroden pojav, ki je znotraj Laclaua skoraj nemišljiv, čeprav ga zelo dobro opiše. Gre namreč za pojav totalitarizma, ki predstavlja prav neko suturirano nemožno družbo. Družba torej je možna, čeprav ne more biti transparentna, saj se lahko vzpostavi le tako, da se strukturira okoli lastne nemožnosti, in sicer na dva načina, ki ju bomo po Laclau označili za totalitarnega in demokratičnega. Med seboj se razlikujeta v dveh tipih odnosa do antagonizma kot realnega nemožnega oziroma v načinih njegove pozitivizacije. V prvem, totalitarnem primeru se poskuša antagonizem preseči na način izvrženja, tako da se ga locira v nekem delu ali podsistemu družbe, ki pomeni njegovo pozitivizacijo, in iz družbe izpade. Antagonizem je pozitiviran in hkrati zamaskiran z materialnim bojem proti nekemu sovražniku. Paradoksnost totalitarne pozicije je v tem, da se lahko ohranja samo dokler boj obstaja, dokler člen, ki ga je treba izvržiti, ni povsem izvržen. Na nek način tak projekt

traja samo toliko časa, kolikor obstaja njegov sovražnik, saj dobesedno sloni na stalnem procesu njegovega izvračanja. Zato je na nek zanimiv način samomorilski, saj recimo nacizem z uničevanjem Židov uničuje tudi pogoje lastne eksistence, nacizem lahko vzdrži le s pogojem, da je ostalo še kaj Židov. Totalitarizem je tako *never ending process*, ki si mora zato, da bi se ohranjal, stalno izmišljati nove zunanje in notranje sovražnike, katerih obstoj je pogoj za obstoj celotnega projekta, ki si mora tako kontinuirano postavljati ovire na poti do cilja, ki ga ne sme doseči, saj takrat prav propade. Resnica totalitarizma je njegova pot, ne cilj.

Dodatni paradoks totalitarizma je v tem, da mora ravno družba, ki se hoče vzpostaviti kot transparentna, homogena in organska družba, to plačati na način, da divja v vedno hujša uničevanja. Demokratični način vzpostavitve družbe pa je *never ending process* v radikalno drugačnem smislu. Dobesedno ne vodi nikamor, saj se zaveda, da je vsak poskus izgraditve homogene družbe, ki zanika antagonizem, potencialno totalitaren. V njem je iluzija cilja odpadla. Antagonizem pride do svojega pojma in je sedaj razumljen tudi kot pogoj družbe in družbenega, zato je pozitiviran na način, ki je prisoten v samih formalnih osnovah, in že vnaprej preprečuje, da bi bila družba sploh lahko mišljiva kot polna. Polje družbenega se torej zašije tako, da je njena nemožnost pozitivirana na način, ki je zgolj formalen. S tem konkretni boji seveda niso odpravljeni. Vendar pa je že v začetku onemogočen vsak projekt, ki bi druge boje poskušal odpraviti ali si jih podvreči. Ni privilegirane boja in prav zato so ti boji veliko bolj svoji in uspešni.

Gre za to, da se mora družba sprijazniti z lastno nemožnostjo in jo dojeti kot pozitiven dejavnik. Najbolj razvito obliko družbe zato predstavlja taka, ki je lastno razcepjenost pripoznala kot trajno in izvorno ter jo zato institucionalizirala. Največ, kar se da povedati o projektu, ki hoče biti demokratičen je, da bi si prizadeval za formalno priznavanje družbe kot razdvojene, sicer pa bi se naj usmeril na parcialne cilje, ki ne morejo biti specificirani vnaprej, temveč se lahko vzpostavijo le znotraj nekega diskurza, ki pa si ne bi smel delati utvar, da bi lahko razcep dosegel. »Ta moment napetosti, odprtosti, ki daje družbenemu njegov bistveno nedokončan in nestalen značaj, bi moral vsak projekt radikalne demokracije poskusiti institucionalizirati.«<sup>14</sup>

Kakor je možno izreči resnico resnice zgolj na formalen način, da je namreč vedno drugo, kot je ona sama, je tudi resnica družbe zgolj ta, da je izvorno drugo, kot je. In če je »družbeno artikulacija, kolikor družba ni mogoča«,<sup>15</sup> je treba dodati: prav družbeno je družba, prav to, da družbe ni, je družba. Družba je možna le zaradi svoje nemožnosti; če bi bila možna kot ona sama, je sploh ne bi bilo.

Zdravko Kobe

<sup>1</sup> E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, str. 76.

<sup>2</sup> L. Althusser, *Elementi samokritike*, str. 27—28.

<sup>3</sup> (isti), *Réponse à J. L.*, str. 29—30.

<sup>4</sup> (isti), *Positions*, str.

<sup>5</sup> (isti), *Lénine et la philosophie*, str. 40—41.

<sup>6</sup> (isti), *Positions*, str. 182.

<sup>7</sup> (prav tam), str. 180.

<sup>8</sup> Laclau v *Vestniku IMS* 1—2/1986, str.

<sup>9</sup> L. Althusser, *Positions*, str. 183.

<sup>10</sup> (isti), *Lénine et la philosophie*, str. 36.

<sup>11</sup> E. Laclau, Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, str. 140.

<sup>12</sup> (prav tam), str. 111.

<sup>13</sup> (prav tam), str. 134.

<sup>14</sup> (prav tam), str. 190.

<sup>15</sup> (prav tam), str. 114.

## LITERATURA

- Louis ALTHUSSER, *Lénine et la philosophie*, F. Maspero, Paris 1975
- Louis ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis*, F. Maspero, Paris 1973
- Louis ALTHUSSER, *Elementi samokritike*, BIGZ, Beograd 1975
- Louis ALTHUSSER, *Positions*, Éditions Sociales, Paris 1982
- *Ideologija in estetski učinek* (zbornik) CZ, Ljubljana 1980
- Rastko MOČNIK, »Zgodovinski materializem in sociologija kulture«, *Problemi* 192—193 (1979), 26—34
- Jacques-Alain MILLER, »Šiv«, *Psihoanaliza in kultura* (zbornik), DZS, Ljubljana 1980
- Ernesto LACLAU, Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, London 1985
- »Hegemonija in radikalna demokracija, *Vestnik IMŠ* (1—2 1986), Ljubljana 1987
- Slavoj ŽIŽEK, »Težave z realnim«, *Problemi* 4—5 (1986), 14—28
- Razprava z Ernestom Laclauom in Chantal Mouffe ob knjigi *Hegemony and Socialist Strategy*, (prav tam), 126—135
- Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Editions Gallimard, Paris 1969
- Rado RIHA, Slavoj ŽIŽEK, *Problemi teorije fetišizma*, DDU Univerzum, Ljubljana 1985
- Mladen DOLAR, Slavoj ŽIŽEK, *Hegel in objekt*, DDU Univerzum, Ljubljana 1985

## Elementi samokritike

Zdravko Kobe je v svojem strogo izpeljanem prispevku razvil nekaj elementov, ki avtorja pričujočih vrstic zavezujejo k temu, da natančneje formulira oziroma kar preformulira svojo kritiko Laclaua (v *Problemi teorije fetišizma*, Analecta 1985, str. 95—118).

Če naj pustim ob strani vrsto prodornih zapažanj (npr. opozorilo na dejstvo, da Laclau ne more misliti *sovlsnosti* logike diference in logike ekvivalence oz. antagonizma, ne more misliti tega, kako sta ti dve logiki druga drugi notranji, marveč ju jemlje kot dve skrajnosti, dva pola zunanjega nasprotja — na eni strani čista razlika, na drugi čisti antagonizem), se mi zdi ključen doselek Kobeta njegova precizacija pojma antagonizma. Laclau umesti antagonizem v triado opozicija-protislovje-antagonizem: tako opozicija kot protislovje ostajata vsak na svoj način zavezana prvenstvu identitete, medtem ko je antagonizem razmerje dveh polov, v katerem vsak izmed polov drugemu preprečuje, da bi dosegel svojo identiteto, da bi »postal to, kar v resnici je«. Tako postane razmerje med kmetom in njegovim gospodarjem antagonistično, ko kmet izkusi, kako zaradi gospodarjevega pritiska »ne more biti kmet«, ne more živeti polno življenje kmeta. Kobe k temu ustrezno pripominja, da imamo v tako definiranim antagonizmu še vedno opraviti z neko *zunanjo* mejo, oviro, ki mi — kmetu — preprečuje, da bi realiziral svojo polno identiteto: sovražnik je tam zunaj, zato se lahko grem zoper njega boj v realnosti. Kar ostane tukaj prikrito, je dejstvo, da je tako definirana zunanja ovira (antagonistični nasprotnik) zgolj povnanjenje neke notranje avtoblokiranosti: s tem ko kmet oviro, ki mu preprečuje, da bi v polni meri postal kmet, umesti v zunanjšega nasprotnika, se zaslepi za dejstvo, da v resnici že sam v sebi ne more biti kmet, da je blokiranost, nemožnost, notranja njemu samemu. To bi izkusil, denimo, tedaj, ko bi končno premagal gospodarja: v tem trenutku, ko bi v *realnosti* en pol antagonizma zničil drugega, bi se pokazal »čisti« antagonizem, tj. antagonizem v svoji *realni* razsežnosti. Pokazalo bi se, da tistega, za kar se je zdelo, da nam blokira oz. odvzema antagonistični nasprotnik s svojim pritiskom, že sami v sebi nikoli nismo imeli: da npr. kmet že sam v sebi nikoli ni bil kmet.

Ključna je torej razlika med antagonističnim bojem v realnosti in med »čistim«, realnim antagonizmom: gremo se boje v realnosti zoper zunanjšega nasprotnika, zato da bi si zakrili realni antagonizem, tj. našo imanentno avtoblokiranost. To bi lahko najjasneje ponazorili ob Heglovi dialektiki gospodarja in hlapca: kot sta pokazala v svojem podrobnem komentarju Jarczyk in Labarrière, smo predolgo živeli v senci kojèovsko-marksistične interpretacije, ki je dala neupravičen poudarek dejstvu, da je »resnica na strani hlapca«; pri Heglu to nikakor ni mišljeno v smislu, da hlapec na koncu preprosto premaga gospodarja, marveč nasprotno tako, da hlapec prav v svojem triumfu izkusi svojo »resnico«, svojo nemoč oziroma avtoblokiranost. Lacanovsko rečeno, če naj se skličem na lastno bežno analizo (*Jezik, ideologija, Slovenci*, str. 75—76): Gospodar je izmislil hlapca, je način, kako si hlapec skozi povnanjenje v liku

Gospodarja zakrije imanentno blokiranost lastne želje; iluzija hlapca je zato, da bo potem, ko bo premagal Gospodarja, »dobil tisto«. Še drugače povedano: gospodar je *simptom hlapca*, je tvorba, ki si jo hlapec konstruira, da lahko »popusti glede svoje želje«. — Edino, na kar bi morali tukaj paziti, je, da to razliko med »čistim« realnim antagonizmom in antagonističnim bojem v realnosti ne bi zvedli na preprosto klasifikatorično distinkcijo, na predmet preproste izbire, kjer bi nato šlo za to, da ne zapademo iluziji antagonističnega boja, da vztrajamo v »čistem« antagonizmu; paradoks je v tem, da antagonistični boji v realnosti resda prikrivajo »čisti« antagonizem, toda hkrati antagonizem kot »čist« *nikjer ni dan*, tj. lahko ga le naknadno skonstruiramo kot točko spodrsrljaja oziroma prikrito »resnico« antagonističnih bojev v realnosti. Drugače povedano, v tem, da Althusser »čisti« antagonizem zamaže s »patološko« empirijo (kajpada »patološko« v Kantovem pomenu), tj. da se mu njegova definicija veže na »košček realnega« v obliki ekonomije, ni že njegova pomanjkljivost: antagonizem lahko zadobi konsistenco le preko navezave na patološki »košček realnega«, brez tega ga preprosto ni, tako kot ni ontološkega brez ontičnega. Če ostanemo na ontološki ravni, je edina »ontologija«, ki jo lahko izvlečemo iz Lacana, ontologija praznine, manka, subjekta kot luknje v Drugem (§); toda temeljna Lacanova teza je prav, da to ontološko praznino zmerom zapolnjuje neka inertna, objektna »ontična« danost:  $\S \diamond a$  — če je ontologija zmerom negativna, ontologija manka, pa nam pozitivno razsežnost lahko da le ontično. Pomanjkljivost Althusserja torej ni preprosto v tem, da se mu »čisti« antagonizem zamaže s patološkim »koščkom realnega«, marveč v tem, da ta »košček realnega« spremeni v neko neposredno-substancialno danost, tj. da ne vidi, kako ta »košček realnega« zgolj zapolnjuje praznino »čistega« antagonizma.

Od tod postane nemara jasneje, zakaj je pri Laclau čutiti tak odpor do Hegla, zakaj si Laclau tako obupno prizadeva, da bi Heglovo dialektiko zvedel na okvire logike protislovja, tj. prvenstva identitete: to, kar Hegel ve, je prav dejstvo, ki si ga Laclau prikrije, dejstvo, da je antagonistični boj zgolj maska realnega antagonizma kot imanentne avtoblokiranosti — daleč od tega, da bi heglovsko dialektično »protislovje« bilo zvedljivo na prvenstvo identitete (kot to napak misli še Adorno), pomeni prav orisano izkustvo »čistega« antagonizma kot imanentne blokiranosti. In od tod lahko izpeljemo tudi dve nadaljnji kritični pripombi Laclauu.

Prva zadeva status subjekta pri njem. V *Problemih teorije fetišizma* sem že razvil, kako ostaja Laclauovo pojmovanje subjekta na post-strukturalistični ravni »subjektnih-pozicij«, modusov, kako se individui izkušajo kot akterji-agentje zgodovinskih procesov, tj. kako Laclau še ni prišel do lacanovskega pojma subjekta označevalca. Na podlagi omenjene nedomišljenosti njegovega pojma antagonizma lahko jasno formuliramo *teoretski razlog, zaradi katerega* Laclau ne more priti do subjekta označevalca. Nekoliko poenostavljeno povedano: dokler se giblemo na ravni antagonističnega boja v realnosti, dokler se gremo akterje tega boja, pač zavzemamo različne subjektne pozicije, se izkušamo kot »feministi«, »demokrati«, »ekologi«, »socialisti« itd. — Althusserjevsko rečeno, naša subjektivnost je učinek ideološke interpelacije, Stvar, za katero nam gre, nas interpelira v različne subjektne pozicije. Ko pa izkusimo »čisti« realni antagonizem, ko izkusimo, kako zunanji antagonistični boj maskira imanentno blokiranost, se »subjektna pozicija« prevesi v subjekta označevalca: »subjekt označevalca« je prav ime za praznino, za avtoblokiranost, nemožnost, ki zeva v osrčju simbolne strukture, tj. dejstvo, da se ne more realizirati, da ne more doseči polne identitete s sabo, ni negativna ovira, marveč je njegov pozitivni pogoj.

V čem je potemtakem ideološka iluzija, lastna subjektivni poziciji? Prav v tem, da je kapitalist, ta zunanji nasprotnik, tisti, ki mi preprečuje, da bi dosegel identiteto s sabo, tj. v tem, da bom potem, ko ga bom premagal, zničil, ukinitel antagonizem in dosegel končno identiteto s sabo. Isto bi lahko izpeljali ob antagonizmu oziroma nemožnosti spolnega razmerja: ženska se gre feministični boj zoper patriarhalna razmerja, boj, ki ga nosi sturkturno-nujna iluzija, da bo potem, ko bodo ta razmerja odpravljena, končno dosegla polno istovetnost s sabo. Če hočemo dojeti pojem antagonizma v vsej njegovi radikalnosti, pa je treba tukaj razmerje tako rekoč obrniti: ni zunanji nasprotnik tisti, ki mi preprečuje doseči istovetnost s sabo, marveč je sleherna identiteta že v sebi blokirana, zaznamovana z nemožnostjo, in je zunanji nasprotnik prav tisti, v katerega projiciramo-povnanjimo to imanentno nemožnost. To je zadnji poudarek Freudovega vztrajanja na tem, da se potlačitve ne da zvesti na ponotranjenje zunanje represije: je neka avtoblokada želje in zastavek fascinante moči zunanje avtoritete, njene »represije«, je prav, da nas zaslepi za to avtoblokiranost. Drugače povedano, hlapec se osvobodi gospodarja šele tedaj, ko izkusi, da je blokirani v sebi: ko izkusi, da tistega, kar naj bi mu Gospodar s svojo represijo odvzemal oziroma onemogočal realizirati, sploh nikoli ni imel. Temu momentu Hegel pravi »negacija negacije«: »čisti« antagonizem pomeni prav točko, ko je negacija prignana do samonanašanja, tj. ko ne gre zgolj — kot v antagonističnem boju z zunanjim nasprotnikom — za to, da je vsa pozitivnost, vsa konsistenca naše pozicije v negaciji nasprotnikove pozicije in *vice versa*, marveč za to, da izkusimo, kako je negativnost drugega, ki nam preprečuje, da bi dosegli identiteto s sabo, *avtonegativnost*. L/M trditvi, da v antagonizmu negativnost kot taka dobi pozitivno eksistenco, je treba zato dati še nek drug poudarek: ne gre le za to, da je pozitivnost »naše« pozicije zgolj pozitivacija našega negativnega razmerja do drugega (do antagonističnega nasprotnika), marveč za to, da je sam drugi (nasprotnik) v svoji pozitivnosti le pozitivacija naše avtoblokiranosti. Simetrija dveh antagonističnih pozicij je namreč s tem zrušena: medtem ko je v antagonističnem boju v realnosti vsaka pozicija le negativno razmerje do nasprotne pozicije (gospodar onemogoča hlapcu, da bi dosegel polno identiteto s sabo, *in obratno*), pa — če razmerje radikaliziramo do »čistega« antagonizma — sicer velja, da je Gospodar v svoji pozitivnosti le pozitivacija avtoblokiranosti, tj. samonanašajoče se negativnosti, imanentne nemožnosti hlapca, *ne pa tudi obratno*. Če antagonistični boj radikaliziramo do čistega antagonizma, se zmerom izkaže, da je en sam moment tisti, ki skozi pozitivnost drugega stopa v negativno razmerje do sebe. Če naj uporabimo heglovski termin, bi lahko rekli, da je v čistem antagonizmu en izmed elementov zmerom »refleksijska določitev« /*Reflexionsbestimmung*/ drugega: Gospodar je zgolj refleksijska določitev Hlapca, pozitivacija njegove nemožnosti, da bi dosegel identiteto s sabo, tako kot je pri spolni razliki/antagonizmu moški zgolj »refleksijska določitev« ženske, njene nemožnosti, da bi dosegla istovetnost s sabo, da bi eksistirala. Prav ta zagata opredeljuje maoistični radikalizem razrednega boja: maoizem (in po njem Althusser) implicitno priznava, da je »razredni boj večni« (spomnimo se na maoistične fraze o »večnem boju dveh linij«), toda od kod razrednemu sovražniku večna moč regeneracije?)

Meja družbenega, kot jo definira L/M, ta paradokсна meja, ki naredi, da družba ne obstoji — kot L/M parafrazirata slavno Lacanovo »La Femme n'existe pas« —, onstran katere pa kljub temu ni nič, ta meja ni le nekaj, kar omejuje in subvertira sleherno subjektivno pozicijo, sleherno istovetnost subjekta s sabo, marveč obstoji neko specifično izkustvo te meje kot take, izkustvo tistega nemogočega jedra, antagonizma, ki avtoblokira realizacijo družbenega, to izkustvo avtoblokiranosti pa je natanko tisto, ki konstituira subjekt, kot ga konceptualizira Lacanova psihoanaliza. Subjekt je izkustvo meje kot take, kolikor se ta meja ne izkusi kot zunanja omejitev, marveč kot avtoblokiranost.

S tem pa smo prišli do druge kritične pripombe, ki jo najdemo že v Kabetovem prispevku: Laclauov poskus, da bi neposredno iz svoje teoretske pozicije izpeljal projekt »radikalne demokracije«, je v temelju nekonsistenten, tj. prikrije si radikalen razcep oziroma *vel* med teoretsko in politično-dejavno pozicijo. Teoretska pozicija, pozicija izkustva »čistega« antagonizma kot realnega, pozicija subjekta označevalca, se nam odpre le skozi zlom politično-dejavne pozicije; kolikor se gremo boje v realnosti, strukturno-nujno pademo v »subjektno pozicijo« in se zaslepimo za razsežnost »čistega« antagonizma kot realnega. Tako se nam Laclauove pomanjkljivosti strnejo v enotno verigo: ne more priti do »subjekta označevalca«, ker zgreši realno antagonizma, ker antagonizem zvede na antagonistični boj z nasprotnikom, to pa mora storiti zato, ker hoče »enotnost teorije in prakse«, tj. ker hoče iz svoje teoretske pozicije neposredno utemeljiti praktični projekt. V nasprotju s tem moramo reči, da je — če pojem antagonizma domislimo do kraja — v skrajni liniji edini možni odnos med teorijo in politično prakso *negativen*: teorija lahko le začrta neko mejo antagonističnim bojem v realnosti, izpostavi strukturno-nujno iluzijo, na kateri ti temeljijo, in tako relativizira, partikularizira domet politične prakse. Dokaz *per negationem* temu bi bila vsebinska revščina projekta »radikalne demokracije«, tj. nemožnost, da bi na njem utemeljili dejansko konkretno politično prakso: vse, na kar se v zadnji instanci zvede ta projekt, je zatrevanje, da ne smemo nobene instance družbenega absolutizirati v »resnico« vseh ostalih, marveč da moramo težiti k vzpostavitvi ne-totalizirane serije ekvivalenc, tj. artikulacije, kjer vsak partikularni boj prek svojega metaforičnega presežka pošilja v ostale, ne da bi zato katerikoli boj zavzel mesto »garanta« pomena ostalih bojev. Kolikor pa hočemo biti v politiki dejavni, moramo *a priori* privilegirati neki boj, tj. nam mora neki boj nastopiti kot »točka prešitja« vseh ostalih — pokazati bi se dalo, da je to pri samem Laclauu demokratski politični projekt, saj poudarja, da se vse ostale boje (feministični, ekonomski itd.), da izpeljati kot aplikacije »demokratske invencije« na nova področja.

Tradicionalni marksistični ugovor bi tu kajpada bil, da praktičnost teorije ni stvar naše izbire: če se tega zavedamo ali ne, igra teorija določeno ideološko-praktično vlogo, ima določene socialne učinke in je hkrati z njimi pogojena, tj. je miselni izraz in moment dejanskih bojev — gre le za to, ali to »praktično posredovanost« reflektira, vzame zavestno nase, ali ne. Naš odgovor na to je lahko le paradoks: seveda ta marksistična trditev na dejstveni ravni »drži«, seveda je avtonomija teorije fikcija, toda edini način, da v teoriji kaj realnega proizvedemo, je, da zaupamo tej fikciji, da ravnamo, »kot da« je teorija avtonomna, da se zaslepimo za njeno »družbeno posredovanost« — edino skozi to »fikcijo« se lahko dotaknemo *realnega* sredi družbene *realnosti*, tj. lahko začrtamo realno mejo samega ideološko-praktičnega polja. Stvari bi tu bile podobne Heglovemu razmišljanju ob t. im. »mišljenjskem deliktu«: nastopanje proti »mišljenjskemu deliktu« je strogo vzeto iluzorično, saj temelji na naivni zoperstavitvi »mišljenja« oz. »govorjenja« in »delovanja« — reče se »obsodijo naj se le tisti, ki so proti državi res kaj naredili, ne pa tisti, ki so le govorili oz. izražali svoje mnenje«. Hegel k temu upravičeno pripominja, da država ni zunanji predmet kot miza, marveč npravna skupnost: miza ostane miza, če o njej govorimo karkoli, država pa je še kako ogrožena, če ljudje preveč govorijo zoper njo, saj država v substancialnem pomenu niso le zunanje-materialne institucije, marveč hkrati in predvsem skupek simbolnih pravil in npravnih drž, te pa lahko z govoričenjem še kako zamajamo; drugače povedano, če ljudje v državo ne verjamejo več, države v substancialnem pomenu več ni, ostaja le ogrodje zunanje prisile. (Gre kajpada za to, da ima govorenje zoper državo performativno moč: saj je sama država predvsem simbolna skupnost in kot taka učinek »govora« o sebi.) »Totalitarni« sklep iz tega

bi bil, da je treba zato strogo nadzorovati, kaj ljudje govorijo oz. mislijo; demokracijski pa nasprotno, da se je treba preprosto obnašati, kot da obstoji razlika med »govorjenjem« in »delovanjem«, tj. kot da govorjenje proti državi, kolikor ne postane direktno organiziranje nasilnih akcij, ni že delovanje — rečeno v jeziku Kantovega »Kaj je razsvetljenstvo?«, ravnati moramo, kot da obstoji razlika med izražanjem javnega mnenja s strani učenjakov, ki naj bo svobodno, zato pa brez družbene »učinkovitosti«, in med govorom oblasti, ki je po naravi nujno »dogmatičen«, kjer smo le element stroja, ki mora »ubogati«. — Konec koncev imamo z isto fikcijo opraviti v pravu: na dobesedni ravni ima marksistična kritika prav, nevtralna forma prava je zmerom iluzija, zanjo se skrivajo partikularni interesi — toda iz tega prehitro povleče sklep, da se je treba odpovedati tej iluziji. Kot da ni ta »iluzija« edini branik pred »totalitarizmom«: prostor »pravni državi« odpre prav to, da ravnamo, kot da pomeni zakon nevtralno formo, četudi vemo, da ni tako.

In zadnji paradoks bi bil, da je verovanje v »iluzijo« samostojnosti teorije v zadnji instanci v korist sami njeni »praktičnosti«: če hoče biti teorija neposredno »praktična«, »orožje v boju«, zgreši prav prakso, tj. intendirano enotnost sebe in prakse; edini način, da teorija proizvede nekaj dejansko relevantnega za družbeno prakso, je, da se zaslepi za lastno praktičnost.

Slavoj Žižek

\_\_\_\_\_

Tekst je sestavni del raziskave »Moralno delovanje in družbeni razvoj«, ki jo financira Mestna raziskovalna skupnost.



# Konstitucija jugoslovanskega/slovenskega družbenega (I. del)

Namen pričujočega teksta je obdelati simbolno konstitucijo slovenskega in s tem seveda deloma tudi jugoslovanskega družbenega. Pot, ki jo bomo sledili, pa je pot teoretske zastavitve proizvodnje družbenega, kot sta jo v svoji knjigi »Hegemonija in socialistična strategija« obdelala Ernesto Laclau in Chantal Mouffe.<sup>1</sup> Znotraj omejitev, postavljenih z didaktično-analitičnim smotrom razprave, bomo korakoma prehodili naslednjo Ariadnino nit:

1. Produkcija (slovenskega) družbenega
2. Kardeljanski neantagonistični antagonizem,
3. delavski razred — edini revolucionarni subjekt?,
4. razredno nacionalno slovenskega družbenega,
5. nove oblike družbenosti,
6. civilna družba in država v SR Sloveniji in
7. slovenski družbeno politični subjekti in njih na(v)loge.

## 1. Produkcija (slovenskega) družbenega

Začnimo z dovolj elementarnim mestom iz omenjenega dela — bralec nam bo oprostil, če ga zaradi ključnosti navajamo v celoti. Za branje pa uvedbeno podajamo tele »grobe« definicije:

artikulacija — vez med ideološkimi elementi, katera (vez) spremeni njihovo identiteto.

hegemonija — artikulacija, ki elemente uveriži v serijo ekvivalenc znotraj antagonističnega boja

diskurz — strukturirana totalnost, ki rezultira iz artikulatorične prakse

moment — diferencialna pozicija, artikulirana v diskurzu

element — razlika, ki ni artikulirana diskurzivno

»Če sprejmemo, ... da diskurzivna totalnost nikoli ne obstoji v obliki preproste *dane in razmejene* pozitivnosti, potem bo relacijska logika nepopolna in prežeta z naključnostjo. Prehod od 'elementov' k 'momentom' ni nikoli povsem izvršen. Tako vznikne nekakšna nikogaršnja zemlja (*no-mans land*), ki omogoči artikulatorično prakso. V tem primeru ni nobene družbene istovetnosti, ki bi bila povsem zaščiten pred diskurzivno zunanostjo, ki jo deformira in ji preprečuje, da bi postala povsem suturirana. Tako istovetnosti kot relacije izgubijo svoj nujni značaj. Relacije kot sistematična strukturalna množica ne morejo absorbirati istovetnosti; toda ker so istovetnosti čisto relacijske, je to zgolj drug način, da rečemo, da ni nobene istovetnosti, ki bi bila povsem konstituirana. (...) Ker je tako, postane vsak diskurz fiksacije metaforičen: dobesednost je dejansko prva med metaforami. (...) Tukaj pridemo do odločilne točke našega argumentiranja. Nepopolni značaj sleherne totalnosti nas nujno pripelje do tega, da opustimo kot področje analize premico 'družbe' kot strukturirane in samoopredeljene totalnosti. 'Družba' ni veljaven objekt diskurza. Ni nobenega posameznega osnovnega načela, ki bi fiksiralo — in s tem konstituiralo — celotno polje razlik. Nerazrešljiva napetost notranjosti zunanosti je pogoj sleherne družbene prakse: nujnost obstoji zgolj kot parcialna omejitev polja naključnosti. Na tem področju, kjer nista možni niti totalna notranjost niti totalna zunanost, se konstituira družbeno.«<sup>2</sup>

Potegnimo prvi sklep: *Družba ne obstaja, obstaja pa družbenost* — in ga argumentirajmo. Po Laclauu družba ni »strukturirana in samoopredeljena totalnost« temveč neveljavni, nemogoči in netotalizabilni objekt. Družbeno je nezvedljivo odprto, zato *naddoločeno*, se pravi avtonomno simbolno določeno. To pa pomeni, da imamo pred seboj diferencialni arbitrarni simbolni sistem s prvenstvom sinhronije nad diahronijo, tj. sinhrono paradigmo, ki ji je temeljna poteza zgodovinska označevalca vselejšnje konkretne določenosti občega in označevalskost zgodovine, zgodovine kot dejavnega — bivšega.<sup>3</sup> V družbenem kot diferencialnem sistemu pa je identiteta posameznih elementov radikalno določena zgolj v spletu razlik oz. diferencialnih potez, uverženih v heterogene artikulacije. Heterogenost omogočajo elementi, od katerih je vsak nosilec »dobesednega« in metaforičnega pomena — ne v smislu: najprej dobesedni pomen, nato in naknadno še metaforični; gre za dve hkratni pobožji istega. Metaforičnost elementov tu funkcionira v vlogi poskusa zapolnjevanja neke praznine, ne-celosti in manjkavosti »dobesednega«, enako kot od tod izhajajoča naddoločena, skuša zakrpati in suturirati temeljno ne-celost, *odprtost* družbe. V nasprotnem primeru, kolikor bi bila družba konsistentno zaprt sistem, ne bi imeli opravka z naddoločeno in potem bi imel vsak od elementov natanko določeno enoznačno »dobesedno« mesto.

Dejali smo, da je družba *ne-cela*. Termin ne-celosti Laclau potegne iz lacanovske tradicije, v kateri je ne-celost eden osnovnih strženov označevalne logike — na kratko: imamo univerzalnost falične funkcije —  $Vx.\phi x$ . — kar beremo kot »celo«, to pa vzpostavlja vsaj EN element, ki negira  $Vx.\phi x$ , ki kot izjema s svojo *ex-sistenco* —  $Ex.\phi x$ . — uhaja univerzalnosti funkcije  $\phi x$ . Kot te izjeme, vzpostavlja joče celost strukture, in se »celo« razprši v ne-celo množico —  $Vx.\phi x$ . — z lastnostmi nezavednosti in nekonsistentnosti. Ne-celo je torej »brezmejno«, medtem ko celo vzpostavlja meja/izjema ENEGA.

Področje družbenega kot področje simbolne artikulacije/strukturacije (diskurzivnosti s sebi lastno metaforičnostjo: »označenec drsi pod označevalcem« — Lacan), se v svoji ne-celosti strukturira okoli neke manentne meje, z Laclauom poimenovane *antagonizem* (o antagonizmu in ne-antagonističnem antagonizmu razmerja birokracija-tehnokracija-delavski razred jugoslovanske družbe bo govora v drugi točki). Antagonizem je ime za nemožnost zaprte, totalizirane družbe, ta nemožnost pa pogojuje/omogoča *poskuse* konstituiranja enotnosti družbe skozi simbolno artikulacijo — čeprav in zaradi tega, ker je družba nemogoča in je družbeno artikulacija — precizneje, skozi hegemonijo. Ideološka hegemonija skuša ne-celost in odprtost družbe *prešiti/suturirati*.

Šiv (suture)<sup>4</sup> je ravno tako lacanovski pojem, ki v »izvornem« pomenu označuje razmerje med subjektom in DRUGIM/simbolnim: »subjekt se rodi, kolikor v polju DRUGEGA vznikne označevalec. Toda prav zaradi tega tisto — kar poprej ni bilo nič, le subjekt, ki še pride — skrepeni v označevalec.«<sup>5</sup> Subjekt kot učinek označevalca vznikne na mestu DRUGEGA, tj. v polju produkcije označevalca se sicer pojavi subjekt označevalčevega pomena, a ga (subjekta) ponovno/povratno takoj zvede na označevalec, priklic subjekta je v sebi že petrifikacija, ali drugače, je že izginevanje, bolje, presihanje, aphanisis — rudimentarika Lacanove sintagme: označevalec reprezentira subjekta za neki drugi označevalec. Veriga diskurza torej proizvede subjekta, toda ne kot polno prezenco (govorimo o razcepljenem subjektu —  $\$$  in temu korelativnemu zaprečenemu DRUGEMU —  $\mathcal{A}$  — toda... to je že druga zgodba). Relacija subjekta do DRUGEGA, subjekta, vključenega v diskurzivno verigo na način prisotnega manka ali nadomestnika (J.-A. Miller), ta relacija se imenuje šiv; spoj/razcepitev relacije subjekt-DRUGI polju nezavednega kot *roba*. Ker pa gre hkrati za spoj in razcepitev, točka prešitja deluje kot »psevdo-identifikacija« (S. Heath).

Vse to so kajpak dovolj znane stvari. Laclau prenese točko prešitja na področje politike, v katerem zadobi širšo modulacijo: »Hegemone prakse so suturira-

joče, kolikor je polje njihovega delovanja opredeljeno z odprtostjo družbenega, z nazadnje nefiksiranim značajem slehernega označevalca. Natanko ta izvorni manko je tisti, kar skušajo zapolniti hegemonne prakse. *Povsem* suturirana družba bi bila tista, v kateri bi ta zapolnitev bila izpeljana do konca in bi se ji tako uspelo poistovetiti s transparentnostjo zaprte/sklenjene (closed) simbolne ureditve. Kot bomo videli, takšno zaprtje družbenega ni mogoče.<sup>6</sup> Čemu je zaprtje družbenega nemogoče? Pojdimo lepo po vrsti: generalno rečeno, točka prešitja s svojim izjemnim položajem totalizira celoto. Prešitje se izvrši, ko se izvrševalec —  $S_1$ , tj. zastopnik subjekta v označevalni verigi — znajde v označencu, s tem pa je v prešitje nemudoma zajet sam subjekt. Lansiranje »novega« označevalca ( $S_2$ ) v označevalno verigo navkljub enačnosti vseh ostalih označevalcev vnačaj vbrizga pomen označevalne verige, povedano z drugimi besedami, ta unarna poteza položi v verigo označevalcev (drugačno) berljivost. Tisto, kar je poprej nastopalo kot heterogena, kaotična (brez)pomenskost, kar je v svoji arabeskn (dis)kombinatoriki recimo delovalo političnim subjektom kot »idejna zmeda«, fiksacija unarnega označevalca prižene do dometa harmoničnega reda.

Npr.: heterogeni ideološki ustroj slovenske družbene krize s pojavi anarhičnih ekonomskih razmerij, vse močnejše politične in ekonomske dominacije birokracije nad razdruženim združenim delom, z vse večjo koncentracijo odločanja, enormnim odlivom sredstev v druge dele Jugoslavije, monetaristično »ekonomsko« politiko itd., vsa ta konfuznost se je ob izidu 57. številke Nove revije s prispevki za slovenski nacionalni program, od razprav o problematiki slovenskega naroda in njegovega soobstoja z drugimi jugoslovanskimi narodi, pa do »subjektivnih« tem slovenske »malodušnosti«, množičnega izseljevanja in samomorilnosti — nenadoma fascinantly preobrazila (konfuznost) v nenavadno koherenten način branja navedene fenomenologije: naenkrat je postalo jasno, da so to zgolj posledice osnovnega gibal družbene krize prek točke prešitja uverženega v serijo ekvivalenc, ki jih naj bi zastopala slovenska »uradna« politika: anacionalizem-avtoritarnost-etatizem... Protitočka prešitja kajpak ni izostala: že prej na seji predsedstva CK ZKS, nato pa še na polemikah RK SZDL se ob začetnih presenečenjih, zmedenostih in iracionalnih reakcijah izoblikuje razbistritev — točka prešitja — sama brez pomena, a ga omogočujoča, »proizvedba« označevalca brez označenca, ki preobrne zmeden »na-sebni«/neposredni pomen prispevkov za slovenski nacionalni program, vnačajsko podeli harmonično berljivost partikularne heterogenosti tekstov v Novi reviji in na ta način prek ideološke interpelacije (Althusser), preko performatizacije označevalne verige »na nov način vpotegne v tekst samega subjekta, radikalno spremeni njegov diskurzivni status, njegovo subjektivno pozicijo izjavljanja«<sup>7</sup>: točka prešitja kot čist primer *kreacije* transsubstancivira isto označevalno verigo ( $S_2$ ), ki je poprej povzročala zmedo in sejala nemir v novo družbeno vez zavračanja »prispevkov« z le-teh novim branjem, branjem tistega, kar se je do sedaj skrivalo za heterogenimi partikularnostmi tekstov in reakcij nanje, s serijo ekvivalenc: nacionalizem-(meščanski) konservativizem-antikomunizem...

Videli smo, kako točka prešitja — pravzaprav točke prešitja, saj jih vsled nemožnosti poslednje fiksosti pomena lahko koeksistira več hkrati, kjer vsaka od njih znotraj pluralnosti zadobi del politične eksistence in zagrablja del politične subjektivnosti — s fiksacijo izjemnega označevalca (»vozelnega«) totalizira celotno verigo označevalcev in ji stabilizira pomen, čeprav je sama v sebi prazno mesto brez pomena: skozi samonanašujočo se performativnost označevalca brez označenca označuje manko in pozitivira manko označevalca — od tod indikativna nemožnost družbene strukture. Kajti iz povedanega izhaja, kako družbeno obstoji le kot *napor*, ponavljanje (wiederholen) in predelovanje (durcharbeiten) truda skozi niz parcialnih poskusov kolektivnih političnih subjektov — ZKS, SZDL Slovenije, sindikata, ZSMS, ZB, itd. — vzpostaviti nemožni objekt, namreč družbo.

»Neke diskurzivne strukture ne dezartikulira revščina označencev, marveč nasprotno, večznačnost. Ta je tista, ki vzpostavlja naddoločeno, simbolno razsežnost sleherne družbene istovetnosti. Družbi nikoli ne uspe, da bi bila istovetna s sabo, ker je vsako vozlišče vzpostavljeno znotraj intertekstualnosti, ki ga preplavlja. *Praksa artikulacije po temtatem sestoji v konstruiranju vozlišč, ki parcialno fiksirajo pomen; parcialni značaj tega fiksiranja pa sledi iz odprtosti družbenega, ki je s svoje strani rezultat nenehne preplavljenosti slehernega diskurza z neskončnostjo polja diskurzivnosti.* (...) Nemožnost zadnje fiksnosti pomena implicira, da mora priti do parcialnih fiksacij — sicer ne bi bil mogoč sam tok razlik. Tudi če naj se pomen odlaga, subvertira, mora biti tukaj neki pomen. Četudi družbenemu ne uspe, da bi se fiksiralo v inteligibilnih in vzpostavljenih formah družbe, pa družbeno obstoji zgolj kot napor, da bi konstruirali ta nemožni objekt. Vsak diskurz je vzpostavljen kot poskus, da bi obvladali polje diskurzivnosti, da bi zaustavili tok razlik, da bi konstruirali središče».<sup>8</sup>

Točka prešitja kot privilegirana diskurzivna točka parcialne fiksacije tako uteleša mejo družbe oziroma nemožnost družbene strukture, neeksistenco družbe. Vselej gre zgolj za (neuspešne) poskuse strukturacije družbe, za poskuse, da bi polje družbenega zaprli, ideološka hegemonija kolektivnih političnih subjektov pa je tista, ki poskuša z raznoterimi ideološkimi interpelacijami od »delovnih ljudi in občanov« do nacionalnih identifikacij zapreti, zadelati, zamašiti radikalno odprtost družbenega. Kako subverzivni mehanizem ideološke interpelacije razrednega karakterja ali Slovenca uspe?

Rekapitulacija Althusserjeve teorije ideoloških aparatov države ponudi polovico odgovora: ideologija interpelira posameznike v subjekte, tako da ideološki »nagovor« vzpostavi subjekta kot

- a) aktivnega-odgovornega-svobodnega samodejavnika skozi
- b) subjektovo »svobodno« podvrženje, »svobodno« sprejemanje podrejenosti subjektu — Razredu, Narodu, Državi, Partiji, Družbi itd. skratka, postane subjekt s podvrženjem polju DRUGEGA v obliki avtonomije. Toda zakaj ni uspešna vsaka interpelacija, čemu nekatere propadejo ali se realizirajo zgolj delno?

Ta, drugi del, odgovora, moramo poiskati pri Lacanu<sup>9</sup> — v telegrafskem stilu: subjekt kot subjekt želje (lacanovski subjekt ni polna bit, temveč čista razlika in nima lastnega označevalca) je poklican od DRUGEGA s spojitvijo pulzije in zahteve. Spoj, matemsko  $\$ \diamond D$ , imenujemo klic. V tem spoju subjekt presiha po logiki »še ne — ne več«: če izberemo bit subjekta, subjekt izgine v nesmislu, če izberemo smisel (v DRUGEM), izgine ne-smisel tj. nezavedno. Izbira je statusa *vel* (ko nekaj izgubimo, dobimo nekaj drugega in obratno, lahko pa v odločitvi izgubimo oboje — ilustrirajmo z znanim primerom: »denar ali življenje«) in najdemo se v operaciji odtujitve/ločitve. Zanj je značilen presek dveh mankov, manka v subjektu ( $\$$ ) in manka v DRUGEM (A), pri čemer slednji »kliče« subjekta; kolikor imamo opravka z DRUGIM brez manka (A), smo postavljeni pred monstruozno prezentifikacijo vsemogočnosti DRUGEGA (npr. boga). Poklicanost subjekta po manku v DRUGEM sproža zahteva DRUGEGA, ki zadobi funkcijo objekta, kar pa je zopet osnova fantazmi kot opori želje, ki *maskira luknjo* v DRUGEM. Subjekt tu proizvede iz sebe objekt neke druge volje, volje DRUGEGA, in interpelacija je uspešna s sprožitvijo manevra ekonomije *presežnega uživanja*, toda uživanja v *odpovedi* uživanja v podreditvi ideološki zahtevi. Le na ta način ideološka interpelacija tudi uspe. Potem ni kolektivnemu političnemu subjektu več potrebno govoriti o povišanju produktivnosti, marveč je zadosti že klic »bodi Slovenec«, ki je recimo uveržen v serijo ekvivalenc priden, delaven, marljiv — spoštuje oblast — individualizem itd., in prav tako ni več nujno prepričevati o družbeni krizi, zategovanju pasu, temveč zadostuje že klic »bodi proletarec«, uveržen v ekvivalenčno serijo slabo živeti — dobro delati — spoštovati — spoštovati »razredno« oblast — biti pripravljen na odrekanja za boljšo prihodnost ipd.

Cilj ideološke hegemonije kolektivnih političnih subjektov je torej prešitje realnega razcepa — *razrednega boja* — ki onemogoča konstituiranje družbene totalnosti, saj šele maskiranje ali izključitev razrednega boja dovoljuje *misliti* druž-

bo kot hvale vredno totalnost. Parcialnost teh poskusov in nemožnost poslednjega transcendentalnega označenja, fiksirajočega pomen, pa zagotavlja permanenco družbene asuturiranosti, nikoli povsem prežitosti, odprtosti ter neizvedljive nedoločnosti družbenega polja. Zato le-to ostaja polje boja za to, kateri od (kolektivnih) političnih subjektov si bo uspel prisvojiti elemente in jih uveržiti v svojo serijo ekvivalenc.

## 2. Kardeljanski neantagonistični antagonizem

Dokopali smo se do kastrativne razsežnosti parcialnih poskusov vzpostavljanja družbenega, sedaj pa sestopimo v srčiko Laclauove degradacije družbe v rehabilitacijo diskurzivne ne-»naravne« konstitucije antagonizmov, kjer Laclau hkrati seže dovolj daleč, a je še vedno malenkost prekratek. Laclau sicer lepo pokaže, da ne-strukturiranosti, ne-določenosti, ne-celosti in odprtosti družbe ni jemati v smislu pomanjkljivosti — ravno obratno — ta »minus« je »plus« družbenega v obliki antagonizmov, vendar pa artikuliranost družbenega še vedno jemlje po revidirani post-strukturalistični tradiciji za nekaj »izvornega« in izjemno avtentičnega. Njegova teoretizacija je analizabilno šepava na mestu povzemanja »dialektike« prave mere alternance izvorne razpršenosti družbenega ter totalizacijskih poskusov oblasti, saj se tu obotavlja storiti preboj zadnjega, mitičnega zatočišča, ki elegantno sterilizira storjeno proizvodbo *realnega*, družbenega. Realnega: nemo-gočega, asimbolizabilnega jedra — zasedbe (besetzung) immanentno notranje meje — ki ga antagonizem *predstavlja* in tako onemogoča družbo kot zaprto, sklenjeno celoto. Zgovorni zastavek je torej v naslednjem spotikljaju: ne neka izvirna razpršenost, marveč učinkovanje travmatike Realnega sondira vzmet nemožnosti totalnosti in ne-celosti, razpršenosti ter pluralnosti družbenega, saj pluralnost funkcionira kot pozitivizacija blokade po Realnem, drugače nemožnosti obvladovanja antagonizma (v funkciji reprezentacije Realnega) po ideološki totalizaciji. Realno je tisto immanentno-notranje jedro, zastopano z antagonizmom, ki se upira/izogne simbolni strukturaciji, zato družba nikoli ne doseže delirija sklenjenosti, tega, da bi bila »ona sama«.

Nekoliko poenostavljeno rečeno, antagonizem ni niti shematizem »čistega« mišljenja, niti ne poseduje atributa neke »pozitivne« realnosti, niti ni dozdevek niti konsubstancialnost »dejanskosti« — je način prisotnosti negativnosti v simbolni strukturi. Kajti

»antagonizem uhaja možnosti, da bi ga zajeli skozi govorico, zanj govorica obstoji le kot poskus fiksirati tisto, kar antagonizem subvertira. (...) Antagonizem še zdaleč ni objektivna relacija, marveč je relacija, v kateri se *pokažejo* sleherne objektivnosti — v smislu, v katerem je Wittgenstein imel navado reči, da lahko tisto, česar se ne da reči, *pokažemo*. Toda, če, kot smo dokazali, družbeno obstoji le kot parcialni poskus konstruiranja družbe — se pravi, objektivnega in zaprtega sistema razlik — pa je antagonizem kot izpričevanje nemožnosti končnega šiva »izkustvo« meje družbenega. Strogo rečeno, antagonizmi niso *notranji*, marveč *zunanj* družbi, ali, bolje, tvorijo meje družbe, njeno nemožnost, da bi se v polni meri izpostavila.«<sup>11</sup>

(Kolektivnim) političnim subjektom, presihajoče in neidentitetno formiranim skozi govorico, antagonizmi kot taki preprosto *niso* *prezentni*, *saj niso objektivni: ne obstoji pozicija »izven«, s katere bi lahko presojali razredni boj kot objektivno dejstvo in s katere bi obvladovali družbo*. Politični subjekt je vedno že »v«. V pozitivaciji negativnosti; in »ker je družbeno prežeto z negativnostjo — se pravi, z antagonizmom — ne doseže statusa transparence, polne prezence, objektivnost njegovih istovetnosti pa je nenehno subvertirana.«<sup>12</sup>

Kardelj iz klasične marksistične metodološke osnove riše razredni boj v Jugoslaviji na dva med seboj sprta načina (v časovnici treh faz: 1. povojno obdobje razredne analize — Kardelj je tu »pred časom«, *prezgoden*; nato vmesno obdobje ničanja razrednih nasprotij; in končno sedemdeseta leta »vratitve potlače-

nega», ponovne preokupacije z razredno strukturo družbe — tu je Kardelj že *prepozen*, ne da se več konsistentno zajeti jugoslovanske družbe samo z instrumentarijem klasičnega marksizma):

1. vse kontradikcije so razrešene in razen posamičnih primerov naknadnih mazanj in packanj je družba skladna, homogena, transparentna ter

2. bolj ali manj previdno »priznanje« razčlenjenosti družbe, interesnega pluralizma, vsakovrstnih neskladij, nad- in pod-rejenosti ter nehomogenosti, pri čemer se Kardelj ves čas ustavosmero-razvojnega obdobja bori proti aspiracijam ali grožnjam ortodoksne ekstravagance delov vrhov Zveze komunistov, ki nenehno iščejo možnost razglasitve znotraj antagonizmov z generirano uporabo represije, saj po predhodni razglasitvi posamezni upori proti podrejenosti postanejo *nelegitimni*.

Največja Kardeljeva teoretska zasluga pa je tematizacija konvergentnega razrednega boja v političnem sistemu socialističnega samoupravljanja, kateri ne poteka več na relaciji delavec — kapitalist, temveč znotraj kompleksnih oblik odtujevanja presežne vrednosti in upravljalskih monopolov: razlastitev kapitalističnega razreda v socialistični revoluciji ne pomeni obenem odprave *funkcije*, ki jo je imel ta razred v produkcijskem procesu. To funkcijo zasede del delavskega razreda na bazi družbene delitve dela in s tem reproducira nova antagonistična nasprotja. Osvojitev politične oblasti po delavskem razredu v Jugoslaviji/Sloveniji nerazgoljeno variira v prepletanju buržoazno-demokratske in socialistične (r)evolucije, dopuščajoč zgolj nadaljnje tkanje mreže spopada med kapitalom in delom, kjer je dominacija slednjega zaznamovana le *potencialno*. Nova antagonistična nasprotja med frakcijama kapitala in delavskim razredom zdaj reverzibilno preplavi, prepreda, prepika drugačen karakter: znotraj antagonističnih spopadov se tem inherentno-notranje odpira polje družbenih spopadov, ki so *neantagonističnega značaja*. Oglejmo si to поблиže.

Za gospostvo nad delom se spopadata birokracija in tehnokracija. Prva frakcija kapitala svojo dominacijo dosega s centraliziranim prisvajanjem in razporejanjem kapitala na državnem/»družbenem« nivoju prvenstveno preko kreditno monetarne politike; to je prisiljena početi, saj bi si v nasprotnem primeru — če ne bi posežno monopolizirala presežne vrednosti in bi ta ostajala pod nadzorstvom partikularnih kapitalov ter le-teh reprezentance, tehnokracije, — nujno rušila temelje svoje politične oblasti. Tehnokracija, ki jo birokracija po državnih/»družbenih« mehanizmih drži v nenehni odvisnosti z zastopanjem blagovne produkcije z vsako točko nadzora nad akumulacijo kapitala v posameznih OZD razlašča birokratsko samoupravno-substifikantno upravljanje, toda v lastni omejenosti na razvitejša območja, panoge in sektorje ter vsled papirnato-tigraste partikularne politične aficiranosti (še) ne more zavladati jugo-kapitalu, večinoma ujetem v aktualno reminiscenco prepotrebne etatističnega intervencionizma.

V eskalaciji družbene krize, ki se najbolj tehtno in pereče ogleduje v stavkah, po eni strani raste (politična) moč delavskega razreda — samoupravni interesi ugovorno brazdajo neposrednost: delavci »negativno« odločajo o presežni vrednosti, tako da je ne proizvajajo — po drugi strani pa se pozorno dozira in vsiljuje represivnejša delavska zakonodaja. Rečenemu epigona dialektika moli ven tudi na, denimo, vse manj izginljivem kapitalskem protipolu: s stavkami in drugimi oblikami upora slabi kontrola državno-partijske birokracije nad družbeno reprodukcijo, vendar se obenem v (dis)koalicijski »pogajalski« pozi birokracija vse bolj krepi: vse slabše materialno zaledje združenega dela naravnost potrebuje državne posege, v družbi pa se krepijo zahteve po močni roki, ki bo uredila kaotična razmerja politično-ekonomske sfere, rezultira z »uporabo« tehnokratske variante »socialistične blagovne produkcije«. Kakorkoli že, na najslabšem funkcionalnem mestu je tu tehnokracija: spremembe normativnih aktov jim sicer dajejo prostejše

roke v upravljanju OZD, a »splošno svetlobo« pravne mreže zopet določa birokracija, da bi tehnokracijo obdržala v poziciji odločanja znotraj odločenega in jo tako še nadalje subordinirala na zgolj »tehnična« opravila.

Sleherna relacija je na moč zapletena: vsakodnevno, negotovo, bežno in dolgoročno ničevno tehnokracija sklepa koalicije z delavskim razredom proti občemu političnemu in ekonomskemu monopolu birokracije, ta frakcija kapitala skuša zopet realizirati koalicijo z delavci proti tehnokraciji s tem, da se bori za uveljavljanje »samoupravnih« odnosov na temeljni ravni, v OZD, interesi delavskega razreda — samoupravljanje, neposredno odločanje o družbeni reprodukciji — pa so v konfliktu in z interesi tehnokracije. Obe frakciji kapitala se medsebojno povezujeta v identitetni interesni univerzalistiki kontrole produkcijskega in od delavskega razreda odtujenega monopoliziranja ter odločanja o presežni vrednosti.

Tako delavski razred zastopa proti eksploataciji in odtujenemu odločanju o presežni vrednosti po birokraciji in tehnokraciji *samoupravljanje*, proti dejanskemu odločanju o presežni vrednosti delavskega razreda združeni frakciji birokracije in tehnokracije zastopata *samoupravljanje*, proti oblastnim težnjam birokracije tehnokracija zastopa *samoupravljanje* in proti podobnim interesom tehnokracije birokracija zastopa — *samoupravljanje*, »nevtralno« formo razrednega boja znotraj težavne koeksistence prebojnih točk, ki jih (ne vedno) reprezentira delavski razred in ambivalentno tudi tehnokracija ter ohranjanje pravic in zahtev vsake posamezne frakcije kapitala in skupnih interesov birokracije in tehnokracije. Socialistično samoupravljanje je skupni imenovalc delavskega razreda in obeh frakcij kapitala, ki jima zagotavlja zgledni teren medsebojne rivalitete in obrambe skupnih interesov, t. j. kontrole nad produkcijskim procesom. Ta pa je koherentno omogočena z diskrepanco prisiljenosti obeh frakcij kapitala, da razvijata samoupravljanje, saj šele to garantira *tudi* nadzor nad politično-ekonomskim poljem Jugoslavije/Slovenije. Naš sklep mora biti torej naslednji: »forma« (nekaj še kako »vsebinskega«), socialistično samoupravljanje, ima primatno obeležje *ne-antagonističnega*, medtem ko »vsebina«, razredni spopadi med birokracijo, tehnokracijo in delavskim razredom nosijo primatno obeležje *antagonističnega*. Zgoščeno lahko to elementarno in imanentno dialektično pletenje, odvržbe, prihranke, zgrabitve, zatike, tamponiranja itd. imenujemo s pomočjo Kardeljevega teoretskega aparata *neantagonistični antagonizem*.

Po tej katarzični digresiji retroaktivno formulirajmo zgoraj naznačeno v smislu Laclauovega politološkega kopernikovega obrata. Pluralnemu paralelogramu interesov neantagonistični antagonizem negira bogastvo diferencialnosti in jih zvaža/nivelizira na dva antagonistična bloka: birokracijo/tehnokracijo in delavski razred. Med blokoma poteka boj za hegemonijo, vendar ta boj vladajočega bloka proti delavskemu razredu — in v. v. — ni boj dveh konstituiranih identitet, vnaprej zagotovljenih skoz neko striktno infrastrukturo, boj pa naj bi zdaj odločal le še o zasedbi vmesnih lebdečih področij — kaj je to? — če ne običajni »als-ob-marksistični« substancializem.

Tu Laclau napravi pravi epistemološki rez: identiteta blokov ni dana a priori: ta mora biti skozi boj šele *konstruirana*. Pri neantagonističnem antagonizmu relacije birokracija/tehnokracija — delavski razred pač ne gre za »zunanje« nasprotje dveh apartnih polov, temveč za »notranjo« protislovnost, za razmerje dveh sil, kjer

a) neantagonistično področje antagonizma insistira v »skladni celoti« pozicij birokracija = birokracija (kot Obči delavski razred) in delavski razred = delavski razred (kot Partikularni delavski razred), ter

b) antagonistično pobočje antagonizma, ko dojamemo razmerje birokracija — delavski razred kot reverzibilno razmerje, v katerem birokracija — recimo, zaradi globalne krize, ki je vanjo trasirala pot birokratska varianta razvoja ju-

goslovanske/slovenske družbe — *preprečuje, da bi delavski razred bil delavski razred* — npr. — ko ga na mikro in vse bolj tudi na makro-nivoju birokracija s političnimi ekonomskimi investicijami bankrotov »osvobaja« — ome-nimo samo enormno nezaposlenost — celo *možnosti izkoriščanja*, postavke, kjer gre do socialističnemu samoupravljanju nedvomno *največje zasluge*; delavskemu razredu je preprosto onemogočena realizacija njegove legitimne družbe-no-simbolne identitete.

Za že na kratko naznačeno politično artikulacijo antagonizmov je bistveno naslednje:

»V zaprtem sistemu relacijskih istovetnosti, v katerem je pomen vsakega momenta absolutno fiksen, ni prostora za nikakršno hegemono prakso. Popolnoma uspešen sistem razlik, ki izključuje vsak ledbeči označevalec, ne bi omogočil nobene artikulacije; princip ponavljanja bi dominiral nad vsako prakso v tem sistemu, in tako ne bi bilo česa hegemonizirati. Tako je zato, ker hegemonija predpostavlja nepopoln in odprt karakter družbene-ga, ki se lahko vrši samo v polju, v katerem prevladujejo artikulacijske prakse. (...) Torej, dva pogoja hegemonie artikulacije sta prisotnost antagonističnih sil in nestabilnost sil, ki jih ločujeta. Zgolj prisotnost obsežnih področij gibljivih elementov in možnost njihove artikulacije v nasprotno taboro — ki implicira nenehno redefinicijo teh taborov — je tisto, kar konstituira teren, ki nam dovoljuje definiranje praks kot hegemonih. Brez ekvivalentnosti in brez mej je nemogoče strogo govoriti o hegemoniji.«<sup>13</sup>

Branje navedenega mesta deduktivno podaja dva ekvivalentna pogoja hegemonie artikulacije, prvega, v socialističnem samoupravljanju ekskluzivnega ne-antagonističnega antagonizma razmerij birokracija (interesni abstractum: maksimiranje *oblasti*) — tehnokracija (interesni abstractum: maksimiranje *profita*) — delavski razred (interesni abstractum: maksimiranje *mezde*), in drugega, *nestabilnosti mej*, ki implicira interese, slojevske in razredne zveze/koalicije ter hegemonie politične artikulacije *intra* in *inter* značaja glede na kolektivne politične subjekte. Primer *intra*-hegemonie artikulacije je seveda Zveza komunistov, znotraj katere se bržčas vsakodnevno sklepajo in razstavljajo taktične zveze med levimi in desnimi silami z namenom doseganja relativne družbenopolitične poenotenosti prek posameznih simbolnih — inherentno ideoloških — vzpostavitev tendencialnih relacijskih identitet ni ciljem ohranitve hegemonije tega (ZK) kolektivnega političnega subjekta. Primeri *inter*-hegemonie artikulacije pa so poskusi povezav *med* kolektivnimi političnimi subjekti (v ali ob SZDL) — med ZK in SZDL (SZDL v njej lastni »feminilni« specifični povzeta vseh razlik vase), med ZK in ZSM, med ZK in sindikati, med ZK in ZB, med ZSMS in novimi družbenimi gibanji (zopet v gibanjih izražene posebnosti »neformalnega« kolektivnega političnega subjekta: disperzivnega in konkretno-akcijsko-integrativnega) itd. — *na osnovi progresivnih ali konservativnih političnih orientacij: neinstitucionalizirano stopajo v interesne zveze »levi« deli v ZK, SZDL, ZSM itd.* (nota bene: te povezave so v SFRJ v veliki meri blokirane zaradi nacionalnih identifikacij »levega« ali »desnega«) *in prav tako v enakšne zveze vstopajo socialistično-konservativne sile znotraj posameznih kolektivnih političnih subjektov.*

Inter-hegemonie politične artikulacije so v jugoslovanski/slovenski družbi še vedno v stadiju »poskusov«, saj se realno obstoječi ekstremni politični interesni pluralizem z velikimi težavami — in zgolj v momentih večjih političnih kriz (stavke, »afere«) — tendencialno konstituira v relacijske identitete, v tisto, kar je za progresivne sile v družbi Gramsci imenoval *zgodovinski blok*. Identiteta »levice« znotraj ZK, SZDL, ZSM, sindikatov itd., torej zvezave različnih elementov zgodovinskega bloka — v Jugoslaviji validnega kot projekta — se pravi, relativno inter-DPO-jevsko poenotenje »levice«, pač ni dano apriori, temveč mora biti — kot je to delno uspelo inter-DPO-jevski »desnici« v polletnih pripravah na, s stališča pričakovani le-te, neuspeli ideološki plenum — vzpostavljena: ne gre za enotnost v neki fascinantni obliki historične apriornosti, ampak



za »regularnost v disperziji« (Laclau); prav tako ne gre za paradigmatško predpostavko delitve družbenega prostora na dva — »levega« in »desnega« — tabora, kajti ta razcepljenost znotraj jugoslovanskih/slovenskih kolektivnih političnih subjektov je vselej že *učinek* hegemone artikulacije.

Če pa imamo pri hegemoni artikulaciji opravka z regularnostjo v disperziji, potem ta konfiguracija družbenega terena — ne v smislu dodatnosti, marveč implikativnosti — že vsebuje *mobilnost pozicij, polj, vozlišč in mej(e)*. Ker »meja variira s fluktuacijami v ‚pozicijski vojni‘, se identiteta dejavnikov v konfrontaciji tudi spreminja, in tako tudi v njih ne moremo najti tistega zadnjega sidrišča, ki nam ga ne ponuja nobena suturirana totalnost«.

in dalje,

»pozicijska vojna *predpostavlja* delitev družbenega prostora v dva tabora in prikazuje hegemono artikulacijo kot logiko mobilnosti mej, ki ju ločujejo. Toda očitno je, da je ta predpostavka nelegitimska: obstoj dveh taborov je v nekaterih primerih lahko *učinek* hegemone artikulacije, nikoli pa njen apriorni pogoj — ker če bi bil, potem teren, na katerem se vrši hegemono artikulacija, sam ne bi bil produkt te artikulacije.«<sup>14</sup>

Od tu lahko lepo navežemo na Althusserjevo teoretizacijo ideoloških aparatov države (IAD):<sup>15</sup> ko Laclau pravi, da je v »pozicijski vojni« ne le hegemono artikulacija, temveč tudi sam *teren* hegemone artikulacije, produkt te artikulacije z drugim besediščem radikalizira Althusserjevo aproksimacijo — IAD. Namreč, IAD — za razliko od represivnih aparatov države (vlada, uprava, vojska, policija, sodišča, zapori, itd.), ki delujejo s silo fizično in ne-fizično (možnostjo fizične) — funkcionirajo preko simbolne dresure z ideologijo, boj med vladajočimi in vladanimi pa ne poteka več znotraj IAD za posamezne permutacije pozicij, t. j. za same pozicije v IAD (v političnem, pravnem, šolskem, informacijskem, kulturnem, verskem, družinskem IAD), »pozicijska vojna« pomeni hkrati simultani boj *za* IAD, za teren vzpostave IAD kot proizvoda hegemone artikulacije. In ker so (neantagonistični) antagonizmi konstituirani diskurzivno, zopet ne moremo govoriti samo o diskurzu kot referenčnem mediju bojev, diskurz »ni enostavno le to, kar prevaja boje ali sisteme dominacije, ampak se *zanj* in prek njega bojujemo, je moč, ki se je želimo polastiti«<sup>16</sup> (podčrtal M. B.).

Za kontrolo diskurzov se uporablja več nizov postopkov — naštejmo nekatere: določitev pogojev uporabe diskurza, definiranje pravil uporabe, instalacija mehanizmov preprečitve ali omogočanja dostopa do diskurza in kvalifikacije oz. merila izpolnitev zahtev, ki dovoljujejo vstop v diskurz z odprtjem prej prepovedanega. »Kvalifikacijo definira ritual« (Foucault), sestavljen iz bric-a-brac gest, obnašanj, okoliščin, učinkovitosti besed, mej prisil, vlog in znakov. V tem ritualnem zbiralniku je arbitrarna kajpada diskurzivna realnost, odlikovana po političnih *doktrinah*: te determinirajo vzajemno pripadnost in sprejemljivost pravil za inicirane individue — diskurz le-te veže, obenem pa ločuje/prepoveduje druge diskurze, kateri napoveduje oženje ob lastnem širjenju. Doktrine izključujejo; če kdo krši sprejeta pravila, *ne podvržejo, ampak izvržejo* subjekta določenemu diskurzu. Doktrine ohranjajo že »posredovane« pozicije ali organizirajo diskurzivne »prilastitve« novih z uveritvenji »dodatnih« elementov v serijo ekvivalenc.

Kaj to pomeni pred našo konkretno prakso družbenega? Če kaj, potem to, da jugoslovanskim/slovenskim neantagonističnim antagonizmom sfiga pomena ni lastna, zakaj ta (pomen) je elementarno naddoločen po družbeno-simbolni strukturi, torej invariantno odvisen od artikulacije v verigo ekvivalenc, zgoščeno: za hegemonoga kolektivnega političnega subjekta v prvi slovenski socialistični republiki, za ZKS — in za relativizacijo epifenomenalno in pogojno uporabljenih »klasičnih« terminov »levega« in »desnega« v socialističnem sa-

moupravljanju — za ZKS to pomeni, da je njena politična učinkovitost moč, odmevnost, širina in podpora iz družbenega signifikantno odvisna od strukturalne kombinatorike artikulacije/včlenjenosti »prostih«, »mejnih« elementov, se pravi, ostalih bojev v »svojo« serijo ekvivalenc.

Poglejmo nekaj primerov veriženja: ZKS se lahko zavzema za etatistični ali anti-etatistični koncept socialističnega samoupravljanja; etatistični koncept je zopet lahko (preživelo) »levo« obarvan z zastopanjem sintagme »država kot orodje oblasti delavskega razreda« ali pa zadobi »desno« konotacijo v (neo)stalinski tradiciji vse moči državnega; anti-etatistični koncept je možno nominirati za »levega«, v kolikor gre za širjenje polja samoupravnega odločanja in s tem povezanega odpiranja razlike med socialistično civilno družbo (seveda na fonu althusserjanskih IAD) in državo (tu se politika/serija ekvivalenc ZKS uveriži z v slovenski družbi relativno močno zastopanimi prizadevanji za vzpostavitev civilne družbe), lahko pa anti-etatizem figurira v »desni« podobi razvoja samoupravljanja kot odločilnega pogoja za nadaljnjo ohranitev/perpetuiranje nevarjalgičnih točk (vse)moči države. ZKS lahko zagovarja centralizacijo ali federalizacijo jugoslovanskega družbenega; v prvem primeru pri centralizaciji, le-ta lahko evocira »levost« pozicije skozi zavzemanje za tržne zakonitosti in po njih za »naravno«/ekonomsko učinkovito centralizacijo in koncentracijo »družbenega« kapitala (s tem se ZKS — strogo vzeto — postavi v vlogo akterja širjenja prostora za delovanje progresivne frakcije kapitala v SFRJ, t.j. tehnokracije in proti — v povojnem obdobju »levega« in zdaj »desnega« — političnega koncentriranja »družbenega« kapitala po birokraciji); centralizacija pa je »desna«, če ta implicira uverženje političnega unitarizma. V drugem primeru ob zavzemanju ZKS za federalizacijo se kot »leva« pozicija fiksira pretenzija politične in ekonomske suverenosti SR Slovenije oz. vseh narodov/republik v SFRJ (tu ZKS artikulira v serijo ekvivalenc tla, ki v Sloveniji funkcionirajo kot stožer en-erovske »kulturniške (o)pozicije« in spodbije argument o svoji anacionalni usmerjenosti), »desno« federalizacije pa bi v tej mreži bilo adaequatio političnemu separatizmu in ekonomski balkanizaciji jugoslovanskega družbenega. ltd.; skratka, v politiki »je vse mogoče« (Lacan), vsaka pozicija ni nikoli zgolj »ona sama«, vsaka dobi — ne v smislu naknadnosti, vsaka je — konotativni/metaforični pomen.

Milan Balažič

<sup>1</sup> E. Laclau — Ch. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a radical Democratic Politics*, Verso London 1985.

<sup>2</sup> E. Laclau, »Onstran pozitivnosti družbenega: antagonizmi in hegemonija«, iz nav. dela, objavljeno v *Razpol* 1/1985, str. 89.

<sup>3</sup> S. Žižek, *Hegel in označevalca*, str. 39—40, DDU Univerzum, Ljubljana 1980.

<sup>4</sup> prim. J.-A. Miller, »Šiv. Elementi logike označevalca«, v *Psihoanaliza in kultura* str. 257—273, DZS, Ljubljana 1981.

<sup>5</sup> J. Lacan, *Seminar XI. Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, str. 263, CZ, Ljubljana 1980.

<sup>6</sup> E. Laclau, prav tam, str. 103 (op. ++)

<sup>7</sup> S. Žižek, »Pet predevanj o problemih teorije fetišizma iz šole Sigmunda Freuda«, v *Problemi teorije fetišizma*, str. 86, DDU Univerzum, Ljubljana 1985.

<sup>8</sup> E. Laclau, prav tam, str. 99.

<sup>9</sup> J. Lacan, prav tam, str. 277; prim. tudi J. Lacan, *Ecrits II.*, str. 186, Points du Seuil, Paris 1971.

<sup>10</sup> Površna homologija presežnega uživanja s presežno vrednostjo ni le slučajna, sam Lacan priznava, da si je osnova za termin »sposodil« / ga uzrl pri Marxu.

<sup>11</sup> E. Laclau, prav tam, str. 100.

<sup>12</sup> E. Laclau, prav tam, str. 101.

<sup>13</sup> E. Laclau, prav tam, str. 101—102.

<sup>14</sup> E. Laclau, prav tam, str. 103.

<sup>15</sup> prim. L. Althusser, »Ideologija in ideološki aparati države«, v zborniku *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980.

<sup>16</sup> M. Foucault, »Red diskurza« (odlomek), objavljen v *Problemi-Razprave* 2/1987, str. 1.

## Programsko pravo in načelo *ignorantia iuris nocet*

Da je jugoslovansko pravo predmet številnih analiz in kritik, kajpak ni nič posebno presenetljivega, simptomatsko pa je dejstvo, da večina lamentacij — včasih sestavljenih v naravnost ganljivem tonu — prihaja prav iz ust pravodajalca samega (npr. skupščine in njenih teles, ki je paradokсно sama postulirana kot najvišji organ oblasti in samoupravljanja). Tovrstne ocene opisujejo aktualno stanje in funkcioniranje pravnega sistema v najbolj črnih podobah. Govor je o destrukciji pravne države, ignoriranju zakonov, izgubi pravne varnosti, *via facti* uzakonitvi nekakšnega — jugoslovanskim razmeram prilagojenega — naravnega stanja<sup>1</sup> itd.

Pričujoči tekst v celoti izhaja iz takšnih empiričnih spoznanj, ki so večinoma predmet občega konsenza, želi pa izpostaviti nekatere momente, ki naj pojasnijo, KAKO je do takšnega stanja sploh lahko prišlo. Na tej točki se namreč mnenja pričnejo radikalno diferencirati.

Tu puščamo ob strani kritično analizo apologetsko naperjenih ideoloških postavk, ki jih izrekajo vladajoče skupine (gre kajpada za splošno znane floskule: nespoštovanje dogovorjenega, ostajanje pri besedah, nedoslednost pri realizaciji v praksi itd.), pač pa poskušamo osvetliti nekatere vidike, ki so navkljub banalnosti in očitnosti ostali večinoma spregledani in tako povsem netematizirani. Gre predvsem za vprašanja, ki so povezana z notranjim funkcioniranjem prava samega. Izhajamo namreč iz teze, da razloge za fiasko pravnega reda ni treba iskati zunaj njega (v nedozorelih družbenih okoliščinah, egoističnih posameznikih, permanentnem gnitju kapitalizma v svetovnih razsežnostih itd.) ampak v njegovi lastni strukturiranosti.

Večina pravnoteoretskih refleksij se problema loteva bodisi na napačnem koncu bodisi z nezadostnim konceptualnim aparatom ter tako ostaja (kljub kritičnim intencam) zunaj polja resnične problematike. Njihov diskurz temelji zlasti na pojmi kot: objektivna neuresničljivost pravnih norm, prevelik razkorak med deskriptivno in preskriptivno ravni pravnih norm, med dejanskostjo in redom normativnega, utopičnost samih propozicionalnih postavk itd., ki pa največkrat ostanejo prekratki za zapopadenja tega, kar se običajno zaznamuje s sintagmo programska narava jugoslovanskega prava (PNJP).

PNJP ni teoretski koncept, ampak ideološki konstrukt *par excellence* in bi ga lahko v analogiji s pojmom označevalec MANA iz registra Levi—Straussa opredelili kot »presežek«, ki se distribuira med dane elemente pravne zgradbe, zaradi česar pravo ni več pravo v »dobesednem« pomenu, ampak nekaj več.

Temeljno protislovje jugoslovanskega prava ni vsebinsko (nedosegljivost programskih ciljev), niti samo formalno (nezadostnost danih oblik), ampak svojevrsten kratek stik med enim in drugim. Stožer problemov jugoslovanskega prava je prav v tem, da je programsko. Težave vzniknejo, ko se določene vsebinske postavke v pravnih aktih začnejo izrekati KOT program. Kot bomo videli v nadaljevanju, z vdorom programskosti (v smislu nove ilokucijske moči izjav pravodajalca) v pravno zgradbo izgubimo pravo samo in s tem tudi programskost kot tako, saj pravo, ki to ni, ne more služiti kot opora za revolucioniranje obstoječe družbene konstelacije v smeri progresivnega razvoja. Jugo-

slovansko pravo v svoji programski izpeljavi predstavlja paradokсно zvrst prava, ki negira samo sebe, ki je v svojem samoizničevanju, ki zaobseže svojo drugost, vendar za ceno izgube svoje lastne pravne narave.

Hegel nas v *Filozofski propedeutiki*<sup>2</sup> pouči, da je pravo pravzaprav sistem samih prepovedi. Heglova teza ima izjemno daljnosežne teoretske posledice, hkrati pa pomeni izhodišče za interpretacijo znamenitega pravnega načela: vse je dovoljeno, kar ni prepovedano. Misel o pravni normi kot prepovedi (kar je njena ilokucijska moč) je treba razložiti tako, da je temeljna funkcija prava v tem, da opredeli in abstracto določena stanja / posledice naših dejanj kot prepovedana in s tem indicira kot taka tudi dejanja sama, ki so jih povzročila (sam nastanek prepovedane posledice v sistemu subjektivne / krivdne odgovornosti seveda ne zadostuje: stanje mora biti povzročeno krivdno). Pri tem pa je jasno, da pravo ne izreka svoje vsebine v eksplicitni obliki: »prepovedujem, da p.«

Prepovednost prepovedi v polju pravnega diskurza namreč pomeni, da storilca, ki je (krivdno) realiziral prepovedano stanje, strukturno nujno čaka sankcija. Sankcija je kot sklepni in ključni moment funkcioniranja prava resnica prepovedi. Hegel sam se je tega dobro zavedal, saj prav njegova (retributivna) teorija kazni pomeni hkrati klimaks meščanske pravne filozofije in že tudi transcendiranje njenega tematskega polja. Narava pričujočega prispevka žal ne dopušča širšega prikaza,<sup>3</sup> opozorimo naj zgolj na Heglovi temeljni tezi o kazni kot pravici prestopnika in kot negaciji negacije (tj. kot *Aufhebung* kršitve obveznosti), ki sami kajpada zahtevata obravnavo v celoti Heglovega sistema. Na tem mestu opozarjamo zgolj na določene strukturne vidike teze o sankciji kot »ukinitvi«<sup>4</sup> kršitve.<sup>4</sup> Ugotovili smo že, da pravno prepoved lahko povzemamo v formuli:

če A, potem B

Pravo opiše A (kot prepovedano stanje), ki mu strukturno sledi B (sankcija). Lahko tudi rečemo: »B, torej A«

Pravna prepoved se izraža na vljuden način, ne v obliki direktiva, pač pa kot deklarativ, če uporabimo Searlov pojmovni register klasifikacije ilokucijskih moči glede na smer ustrezanja. Deklarativna narava pravne prepovedi se kaže v tem, da performativni učinek (vzpostavitev meje dopustno / nedopustno) dosega preoblečena v formo konstativa. Prepoved konstituira omenjeno dihotomijo tako, da ugotovi, da je itak že vzpostavljena z neko (hierarhično) višjo normo. Pravni sistem lahko potemtakem uzremo kot sistem prepovedi, ki se sklicujejo druga na drugo: vsaka zase trdi, da ne prinaša nič novega, da le opiše že vzpostavljeno razmejitev, da je na nek način nepotrebna. Dejansko pa se z vsako novo prepovedjo znaka oži in konkretizira.

Iz prepovedi vedno izhajata obveznost in njen nujni korelat, pravica. Bistvena razlika med pravno in moralno pravico (in obveznostjo) je v tem, da za pravo garantira država, ki je tudi njen avtor. Logična povezanost pravice in obveznosti (naša pravica do osebe X, da naj ravna na določen način, sovpada s obveznostjo osebe X, da naj ravna tako in ne drugače) zahteva tudi logično povezavo med prisilo (sankcijo) in pravico. Če ni prisile v primeru, ko je obveznost kršena, tudi o pravici v pravnem pomenu ne moremo govoriti.

Hegel<sup>5</sup> je pokazal, da pravo obstaja najprej na sebi in kot nekaj neposrednega. Kot dejansko in veljavno pa se konstituira tako, da negira lastno negacijo, ki jo Hegel označi kot privid (Schein) in ničnost ter se tako preko / skozi proces posredovanja neposrednega nasebja vrne k sebi. Tako se vsaj grosso modo pokaže notranja logična prepletenost in soodvisnost med deklaracijo prepovedane posledice, ki involvira določeno prepoved delovanja pod grožnjo sankcije v primeru njenega (krivdnega) nastanka, ter obveznostjo in pravico (kot njenim korelatom). Če umanjka katerikoli člen, se izniči imanentna normativna funkcija ostalih. Členi normativnega diskurza so močni le v medsebojni artikulaciji, vzeti abstraktno pa povsem nemogoči. Namenoma pa smo zaenkrat postavili v oklepaj status

subjekta v normativni strukturi (vprašanje bomo zastavili kasneje), ki zaznamuje prav točko notranje nemožnosti strukture kot take, kraj njene nujne spodletelosti in manjkavosti.

Programsko pravo pa se konstituira prav skozi izključitev ali vsaj onemogočanje posameznih strukturnih elementov in s tem od znotraj blokira učinkovanje celote. Natančneje rečeno, programsko pravo ne določi prepovedane posledice ampak zaželeno posledico, s čimer pa v temeljih zamaje in pervertira shemo tradicionalnega prava. Če odvzamemo izhodiščni moment, tj. opredelitev prepovedane posledice, izgubimo kriterij za ocenjevanje (ne)dopustnosti samih dejanj ter tudi možnost določitve vsebine obveznosti / pravice, ugotavljanja njunih kršitev in v zadnji instanci interveniranja s prisilnim instrumentarjem pravnega reda. Ker programsko pravo ne definira kriterijev za ocenjevanje prepovedanosti dejanj hic et nunc, postane ocena o tem popolnoma iracionalna in arbitrarna. Kot edini možni kriterij preostane samo vera / prepričanje v programske cilje, kar pa je v zadnji analizi tudi vse, kar programsko pravo zahteva od svojih adresatov. Pravovernost (glede na postavljeni ideal) napravi vprašanje (ne)dopustnosti in s tem prava v strogem pomenu sploh nepotrebno, saj slednje pomeni samo še anahronizem meščanske ureditve in cirklo v razvoju dinamičnih odnosov samoupravne družbe. S prenosom zanimanja iz zunanosti dejanja v notranjost prepričanja se konstituira situacija, analogna tisti, ki jo Hegel tematizira v okviru analize odnosa med državo in religijo.<sup>6</sup>

Vedeti je treba, da pravo primarno zanima ilokucijska razsežnost dejanj v okviru dihotomije dovoljeno / prepovedano, s čimer dopušča pravnim subjektom prosto izbiro na ravni propozicionalnih vsebin samih dejanj. Cena, ki jo plača subjekt za svojo svobodo, pa je dejstvo, da pravni red spregovori skozi usta pravnih subjektov kadarkoli in kjerkoli se izpostavi vprašanje (ne)dopustnosti.<sup>7</sup> Pravo, strogo vzeto, nič ne zahteva od subjekta, ne govori mu: »stori to in to, sicer...«, pušča mu popolno svobodo (kajpak v mejah historično pogojene paradigme možnih izbir), le opozori ga — bolj ali manj vpljudno — da bo sankcioniralo dejanja, ki jih bo kompetentni subjekt označil kot prepovedane zaradi (krivdno) povzročene nedovoljenega stanja. Svoboda samodoločanja vsebinskih komponent (v osnovi simbolnih) dejanj pravnih subjektov je kontrolirana na ravni njihove ilokucijske moči in v tem oziru vnaprej obsojena na postavljeno alternativo, glede na deklarirane pogoje pravnega reda.

Programsko pravo tudi v tej perspektivi preokrene smer delovanja tradicionalne pravne logike: ne zanima ga vprašanje (ne)dovoljenosti, ki ga lahko mirno abstrahira, fascinirano je od aure Ideala, ki mu je edino podložno, in tako kot centralni problem zastavi ugotavljanje, ali se dejanja subjekta odvijajo v smeri proklamiranih ciljev. Pravilnost / primernost smeri pa zagotavlja vera v pravilnost orientacije. S tem ko pravo spušča iz vajeti kontrolo ilokucijske moči dejanj pravnih subjektov, poskuša na drugi strani omejiti njihovo svobodo pri izbiri pozitivnih vsebin samih dejanj in s tem obvarovati subjekte pred možnimi zmotami pri iskanju poti, ki vodi k Idealu.

Od tod lahko tudi razložimo hiperprodukcijo normativnih aktov kot pojav, ki ni deformacija, ampak izhaja iz najglobljih intenc programskega prava: vsa (nepregledna) množica predpisov meri izključno na to, da bi opisala in čim natančneje določila postopanje subjektov, ki bo glede na svojo pozitivno vsebinsko razsežnost zagotavljalo zvestobo Idealu in njegovo bližnje srečanje. Prav tam, kjer tradicionalno pravo pušča svobodo izbire subjektu, skuša programsko pravo postaviti čimbolj natančne kriterije, merila, normative itd. Intendira se k racionalni (glede na merila programskih Idealov) reglementaciji delovanja (sedaj že lahko rečemo: samoupravnih) subjektov v smislu natančne vsebinske determiniranosti, ki naj tudi prepreči moment naključja, ki bi utegnilo zamajati varnost napredovanja po začrtanih in (skupno) dogovorjenih poteh in

povzročilo (četudi začasen) razpad strukture. Tako se paradokсно prav samoupravni subjekt, ki naj bi bil v luči programskih scenarijev tisti, ki zares avtentično izbira in odloča o lastni usodi, sedaj v imenu realizacije istega scenarija obravnava kot bitje, ki mu je treba čimbolj jasno in določno zarisati pot, ki naj ga privede v končno carstvo samoupravljanja.

Če poskusimo umestiti<sup>a</sup> programsko pravo v Lacanovo matrico štirih diskurzov, ga lahko označimo kot diskurz histerika. Na mestu dejavnika je razcep-ljeni subjekt, Birokracija, ki jo preči protislovna pozicija v družbeni totaliteti. Na mestu resnice je samoupravljalna baza, ki Birokraciji omogoča organizacijo lastnega uživanja in ji kot konstitutivni moment fantazme podeljuje lastno identiteto. Vendar pa samoupravljalci kot Realno Birokracije predstavljajo entiteto, ki manjka na lastnem mestu. Njeno odsotnost / manko zapolnijo fantazmatski konstrukti same Birokracije. Na levi strani najdemo tako členu, ki konstituirata fantazmo, ki pa sama potrebuje za svoje delovanje še nekaj več od same sebe. Kot opora ji na mestu drugega nastopi iluzorični Ideal, ki je kajpak označevallec, čista razlika, ne pa istovetnost stvari same. Na mestu produkcije se znajdejo pravila programskega prava, ki naj bi opredelila položaj samoupravljalcev, ki bi čimbolj ustrezal razvojnemu idealu. Množica samoupravnih predpisov kot samoupravljalna vednost par excellence kajpak ne more doseči objekta, a ne zaradi njegovih imanentnih kvalitet, ki ga napravijo nedosegljivega, ampak zato, ker je spričo svoje fantazmatske narave samo pozitivacija praznine, ki je notranja sami simbolni strukturi. Subjekt programskega prava je torej objekt v strogem psihoanalitskem pomenu. Tesnoba Birokracije je prav znamenje strahu, da bi se ji ta preveč približal, da ne bi uspela do njega vzpostaviti distance, ki se sicer ustvari prav skozi posredovanje programskega prava.

Tako smo s pomočjo — sicer grobega, a zaradi širine predmeta neizogibnega — modela komparacije tradicionalnega in programskega prava ugotovili, da je na eni strani prav programskost prava imaginarni poskus reševanja zagate Birokracije, ki izkusi, da tradicionalno pravo nikakor ni ubogljivo sredstvo v rokah njegovih avtorjev, ki bi ga bilo mogoče poljubno obračati in sprevrčati v razrednih bojih, ampak primarno zavezuje — v kolikor pretendira na učinkovitost — prav pravodajalce same. Na drugi strani pa predstavlja programsko pravo tisti odlikovani mehanizem, s pomočjo katerega Birokracija blokira demokratične potenciale, ki jih je sama prisiljena sproščati, da bi si zagotovila minimum legitimitete. Programsko pravo je tudi modus njenega distanciranja od njenega temeljnega Realnega, od samoupravljalne baze, ki obstoji samo v njenih fantazmagoričnih scenarijih.

Za konec pa pogledjmo (da se izognemo očitkom glede pristranskosti in favorem tradicionalnega prava), kje se zatakne tudi »normalnemu«<sup>a</sup> pravnemu diskurzu, za katerega smo že ugotovili, da je njegova temeljna funkcija definiranje ločnice (ne)dopustnosti dejanj družbenih subjektov. Da to nikakor ni enostavna naloga, je vedel že slavni rimski pravnik Cicero,<sup>9</sup> ki jo je primerjal z risanjem zemljevida, ki naj določi mejo med morjem in kopnim. Na zemljevidu je ločnica jasna in določena, že pogled na morsko obalo pa zadostuje za spoznanje, kako krhka je v dejanskosti.

Pravo pač postavlja svoje določbe in abstracto, toda kako naj subjekt ve, katera njegova dejanja so prepovedana in concreto. Odgovor je na videz enostaven: prepovedano mu je tisto, kar rezultira prepovedane posledice. A vendar stvari ne tečejo tako gladko: kako naj vemo, ali je sintagma »Oficirji JLA so debeli in leni«<sup>a</sup> takšna, da jo je mogoče označiti kot žalitev oboroženih sil, kar bi potem tudi izrekanje omenjenega stavka indiciralo kot nekaj prepovedanega. Subjekt strogo vzeto ne more zagotovo vedeti, dokler stavka ne bo izrekel in mu bo potem na zagato odgovoril sodnik. Ta bo ugotovil, da izjava »Oficirji JLA so debeli in leni«<sup>a</sup> je žalitev oboroženih sil, da se je subjekt za-

vedal posledice (da je vedel, da bo z izgovarjanjem stavka nastala izjava z določenim pomenom), da jo je hotel, da je imel zavest o protipravnosti ter da je prišteven. Na koncu bo ugotovilo, da je subjekt storil kaznivo dejanje po tem in tem členu, v čemer je involvirana njegova krivda.

Toda kaj če subjekt trdi, da ni imel nikakršne zavesti o protipravnosti, skratka, če insistira, da sploh ni vedel, da dela nekaj prepovedanega — da je bil torej v pravni zmoti? S tem smo se dotaknili nevrvalgične točke pravnega diskurza. Centralni problem ni v tem, da subjekt ne ve, kaj je (ne)dovoljeno, pač pa v tem, da Pravo / Zakon sam ne ve, kaj sploh hoče od subjekta. Subjekt išče skrivnost o meji dovoljenega v Pravu, spregleda pa, da tu skrivnosti ni, da sredi samega Zakona zeva luknja in subjekt pade prav vanjo, prav skozi nemožnost Prava kot takega je vselej že vštet vanj. Subjekt išče pravo, a ga je pravo vselej že samo našlo, prav skozi svojo konstitutivno nemožnost in spodletelost. Subjekt ve le to, da pravo nekaj hoče od njega (in prav to je že vse, kar mora kot subjekt vedeti), ne more pa z gotovostjo trditi, kaj konkretno mora storiti. Približno se mu dozdeva, gotov pa vendarle ne more biti.

Ko subjekt deluje in ustvari določeno stanje, se šele zgane pravni red in mu zažuga s prstom, češ to pa ni dovoljeno. Sodba o prepovedanosti dejanja pride vedno prepozno, subjekt vedno le za nazaj dobi servirano resnico o svojem dejanju.

Toda s tem še nismo izčrpali problema pravne zmote, ki je eno izmed najbolj kontraverznih vprašanj v polju epistemološkega interesa pravne teorije.

Vprašanje ima različne teoretske in legislativne razrešitve, vendar v bistvu ostaja njegova funkcija v logiki pravnega diskurza vseskozi nespremenjena.

Če smo ugotovili, da je temeljna zagata pravnega reda kot simbolne strukture njegova imanentna manjkavost in nezadostnost, potem lahko rečemo, da je temeljni paradoks Prava v tem, da samo v sebi ne ve, kaj hoče od subjekta. Paradoks pa se razreši tako, da se MANKO znotraj polja pravnih norm reflektira in rezultat te operacije je pravilo: *Ignorantia iuris nocet*, ki šele omogoči totalizacijo vseh ostalih pravnih določb v sklenjeno celoto. Pravilo je staro toliko kot pravo samo in prav toliko so stare zmotne interpretacije o njegovem pomenu in vlogi v pravni strukturi. Običajno pa se spregleda prav njegovo brezdanjo tautologičnost in konec koncev neumnost, saj je njegova vloga samo v tem, da služi kot iluzorična opora fantazmi polnega velikega Drugega, t. j. polja pravnih norm, ki je celo, ki vsebuje odgovor na vprašanje subjekta. Pravilo zgolj predpostavi, da je pravo mogoče spoznati (ker je pač polno, celo), in ta predpostavka popolnoma zadostuje, da je pravo vedno mogoče (četudi retroaktivno) spoznati, t. j. in concreto začrtati mejo prepovedi. Pravo predpostavi sebe kot celo, subjekta pa kot necelega, a vendarle sposobnega ugotoviti, kaj pravo je (ker je prišteven in ker je pravo celo in razumljivo in ga je mogoče enoznačno interpretirati). Če subjektu to ne uspe, pa mu je vedno na razpolago dobrohotna asistenca sodnika.

Pravo torej mora — če hoče biti Pravo, t. j. Zakon, ki se postavi po robu subjektu in ga sooči z neko brezpogojno dano zahtevo — zase (v samem sebi) predpostaviti, da je pravo, da ga je mogoče dojeti kot tako. Polje pravnih norm se zapolni tako, da na njegovo prazno mesto stopi zastopnik družbene avtoritete, ki zaslepi subjekta s fascinantnostjo svoje inertne danosti. Ob tem lahko mimogrede tvegamo hipotezo, da ima izguba avtoritete jugoslovanskega pravodajalca, njegova radikalna nemoč, vzrok prav v temu, da mu neka močnejša avtoriteta (državna/partijska birokracija) ne dopusti, da bi pozitiviral prazno mesto strukture, ali pa je omenjena praznina že zapolnjena s fantazmo samoupravne baze, ki sprejema svoje lastne predpise (bržkone pa je treba oba možna razloga brati skupaj: birokracija onemogoča demokratično izbranemu pravodajalcu, da bi se umestil na prazno mesto, tako da vanj že prej investira

svojo fantazmatsko vizijo samoupravne oaze, ki se približuje programskim idealom).

Pravu je sicer popolnoma vseeno, ali je pravni subjekt v zmoti ali ne, dokler kompetentni subjekt ne subsumira posledic subjektovega dejanja pod ustrezen člen in ne izpostavi vprašanja njegove krivde.

Če sodnik ugotovi, da je subjekt storil prepovedano dejanje v pravni zmoti, pa je ta zakriviljena, t.j. odvrnljiva in zato neopravičljiva, bodo za storilca načeloma konsekvence take, kot če bi jasno vedel, da počne nekaj prepovedanega. Pravna zmeta lahko subjektu le škodi, ker je pač v principu vedno neopravičljiva. Da bi pravna zmeta postala opravičljiva, mora postati faktična, torej posredovana z zmotno glede okoliščin, ki nastopajo v kontekstu dejanja. Opravičljiva zmeta pa ni pravna zmeta, saj se subjekt tu glede prava sploh v ničemer ne moti, njegovo dejanje je neoporečno, storil je vse, kar pravo zahteva od njega, kljub temu, da bi bilo abstraktno gledano posledico njegovega dejanja mogoče subsumirati pod določen zakonski člen (vendar pa možnost zaradi odsotnosti krivde odpade).

Programsko pravo načela *ignorantia iuris nocet* ne potrebuje, saj namesto iz predpostavke, da je pravo mogoče spoznati iz pozitivnih določb, izhaja iz hipoteze, da je pozitivne določbe mogoče določiti iz programskih Ciljev/Idealov. Pravo, ki ne potrebuje refleksivnega pravila, ki bi reševalo (sicer iracionalno, a vendar kot Izjema v sistemu norm) vprašanje zmote pravnega subjekta, postane samo zmotno. Programsko pravo je tako zmotno in iracionalno pravo.

Zoran Kanduč

<sup>1</sup> Glede koncepta naravno stanje in kritike le-tega glej: G. W. F. Hegel, *Filozofijska propedeutika*, str. 57, Beograd, 1985.

<sup>2</sup> Glej: *ibidem*, str. 44—45.

<sup>3</sup> Glej: G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 92—101, Sarajevo, 1964. Odličen komentar Heglove teorije kazni in spisek dodatne literature najdemo v: Primorac, I., *Prestup i kazna*, str. 37—95.

<sup>4</sup> »Na večini mest, kjer je govor o kazni kot ukinjenju prestopka, Hegel govori tudi o kazni kot ponovnem vzpostavljanju prava. To ni naključno: teza o reafirmaciji prava s kaznijo, ki je prav tako ena od temeljnih v Heglovi teoriji kazni, predstavlja nadaljnjo eksplikacijo teze o ukinitvi prestopka s kaznijo. Kazen ukinja prestopok predvsem zato, ker ga negira. Ker je prestopok negacija prava, kazen kot negacija negacije ni preprosto negacija nečesa pozitivnega ampak negacija negacije. Z negacijo negacije dobimo tisto, kar je s prvo negacijo negirano. Zato se s kaznijo ponovno vzpostavlja tisto, kar je prestopok negiral — namreč pravo in zakon. Seveda s to dvojno negacijo prvotna pozicija ni vzpostavljena v smislu identitete, kot npr. v matematiki. Pravo in zakon sta zares ponovno vzpostavljena, toda po kršitvi in kazni sta sedaj nekaj drugega. V prvotni, neposredovani obliki, izražata samo neko najstvo, ki je postulirano, ..., ki je utemeljeno v avtoriteti, katere moč še ni udejanjena, ... Po konfrontaciji s prestopkom ter ponovni vzpostavitvi s kaznijo pa pravo in zakon zadobita dejavno izkušeno in potrjeno, zrelo obliko.« (Primorac, *Prestup i kazna*, str. 63).

<sup>5</sup> Glej: G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, str. 89.

<sup>6</sup> Hegel opozori na konsekvence, ki sledijo iz aplikacije religioznih form na državno-pravno vsebino. Objektivna in obča narava zakona se umakne subjektivizmu in voluntarizmu. Hegel jasno reče: »... pravičniku ni dan nikakršen zakon; bodite pobožni, pa lahko delate kar hočete — lahko se prepustite lastni samovolji in strasti, druge pa, ki zaradi tega trpijo krivico, lahko napotite na tolažbo in upanje v religiji, ali še slabše, zavnete jih kot nereligiozne.« (G. W. F. Hegel, *ibidem*, str. 218.)

<sup>7</sup> Opiramo se na tekst: Močnik, R., *Beseda besedo*, str. 134—146.

<sup>8</sup> Problematika je natančneje razvita v tekstu: Korošec, G., »Matrična vaja«, *Problemi*, št. 2, 1987.

<sup>9</sup> Povzemamo po: Močnik R., Predavanje 21. 11. 1984, *Problemi*, 7/1985, str. 68.



## Nekaj smernic za idejno-politično razumevanje AIDSa

Zadeva z aidsom se nedvomno lepo razvija, tako da mora zbuditi vsaj nekaj teoretskega interesa. Predvsem zato, ker imamo pred seboj svež primer specifično novega ideološkega dogajanja, ki ga je težko kritično dešifrirati brez vsaj minimalne uporabe »lacanovskih« kategorij *realnega* in *imaginarnega*.

Vsekakor je treba posvetiti pozornost vprašanju kakaj ima aids drugačen status kot druge nalezljive smrtonosne bolezni? Govorimo kajpak o statusu, ki ga je aids pridobil skozi ideologijo glede na dejstvo, da se je formiral v simptom socialne in politične patologije. Že ob začetku medijske histerije spričo aidsa smo, skupaj s poročili o »grozotah te bolezni«, zasledili poročila o demonstracijah proti aidsu, ki so jih prirejali tako homoseksualci, kot nasprotniki »pervertirane seksualnosti«. Od začetka torej (ob hkratnem temeljnem hollywoodskem prispevku s smrtjo Rocka Hudsona) aids ni bil »samo« medicinsko dejstvo, za kakršno npr. lahko štejemo raka, ali srčni infarkt, pri katerih je ideološki efekt bistveno manj očiten. Če bi aids namreč bil takšno dejstvo, bi demonstracije proti aidsu bile bolj ali manj nemogoče, ali pa bi vsaj njihov objekt bil jasnejši, če bi npr. šlo za zahteve po oskrbi bolnikov v primeru nemarnega odnosa socialnih institucij. Toda ni šlo za to. Šlo je za politični akt proti nečemu političnemu. Aids torej ni prišel na svet kot zgolj dejstvo, ampak kot *politično-ideološko dejstvo*. Da pa se je konstituiral v takšno dejstvo, so nujno pripomogli ideološki mehanizmi, ki jih je sprožilo nekaj specifičnega pri aidsu.

V seveda bizarnem smislu je pojav aidsa razveseljiv za psihoanalitično teorijo. Ker je aids povezan s seksualnim, je na dlani možnost dokaza za klasično Freudovo konstatacijo o temeljnosti seksualnega za patologijo subjektivnega. Spričo aidsa gre za travmo na veliko, v masovnih (medijskih) razsežnostih, simptomi, s katerimi imamo opraviti pa so po svojem značaju družbeni: ksenofobija, rasizem, nacionalizem in še veliko drugih, ki jih še ne moremo kondenzirati v enoznačne pojme, sodijo pa na področje fobij.

Dialektika realnega in imaginarnega je v konkretnem primeru aidsa izredno nazorna in zapletena. Prav na tej konkrekciji vidimo, da ideologija ne črpa svoje moči iz »iluzij«, »izmišljotin«, »prividov«, ampak ravno iz »trde realnosti«. Kar je mogoče izločiti o aidsu kot pozitivno dognano medicinsko dejstvo, nam govori o tem, da je aids zares nevarna bolezen, za katero ni zdravila in ga tudi ni mogoče kaj kmalu pričakovati. To dejstvo je kajpak prezentirala medicina, oz. posebne vede v njenem območju (virologija, imunologija . . .), pri čemer je poleg tehnologije na izčiščenje pozitivnih dognanj vplivalo že akumulirano znanje o virusih. Tako je gotovo, da denimo kakšnih petdeset let nazaj aids sploh ne bi bil takšno dejstvo, kakršno je danes, ampak bi bil kvečjemu neka bolezen z določenim imenom in neznanim povzročiteljem, čeprav je verjetno, da bi tudi v tistem času identificirali poti prenašanja bolezni. Vendar to ni bistveno za naš namen. Pomembno je le, da lahko ugotovimo, da je aids, tako kot je pač prezentiran, dejstvo iz reda realnega.

Kakor smo opozorili, pa to dejstvo že od začetka ni nastopilo v »čisti« formi, ki jo lahko naknadno izluščimo, ampak je takoj že odsevalo ideološka razmerja. V kontekstu neokonservativizma je dejstvo aidsa kot bolezni znanih rizičnih skupin

(homoseksualci, zadržanci, biseksualci, promiskuitetneži...) nemudoma upravičilo »življenjski nazor« moralne večine, torej množične ideološke baze reaganovske politike. V tej ideološki optiki je bil aids »dokaz« zgrešenosti liberalizma šestdesetih in sedemdesetih let, bolezen seksualne revolucije itn. Seveda v tej ideološki optiki nenadoma izgleda, da je homoseksualnost proizvod seksualne revolucije, čeprav je že iz Kinseya znano, da je homoseksualnost vselej obstajala v podobnih odstotkih kot pozneje, ko je pač prišlo do politizacije in javnega izpostavljanja homoseksualnega vprašanja. Hkrati s tem, ko je bilo ugotovljeno, da je najboljša preventiva proti aidsu »klasično monogamno razmerje«, se je nekako sama po sebi vsilila »samoumevnost«, da je razdobje trendov razbijanja patriarhalne družine, formiranja feminizma in drugih na politizaciji seksualne razlike utemeljenih gibanj, nekako »proizvedlo« uničujoči retrovirus. Kdor je sledil strukturiranju »ideološkega univerzuma«, čigar konstituiranje je bilo sproženo z aidsom, je lahko opazil, da se je osnovna »antirazvrtniška« mentaliteta razširila na mnoga druga področja. Že od prej sociološko izmerljivi »prikriti in odkriti« rasizem, strah pred imigrantskimi skupinami in razširjeni stereotipi o tretjem svetu so z aidsom pridobili izrecni seksualni predznak. Za povsem političnimi zahtevami po kontroli okuženosti z aidsom priseljencev ali obiskovalcev iz določenih dežel, se nakazujejo fantazme o seksualni agresivnosti prišlekov. Četudi so te ksenofobične fantazme obstajale že pred »ero aidsa«, pa so se sedaj lahko afirmirale v na prvi pogled racionalni zahtevi po preventivi pred rastjo večanja števila okužb z aidsom. Kako aids učinkuje kot podpora in revitalizacija latentnih in manifestnih ideologemov, lahko lepo vidimo tudi v lastnem okolju. Zahodnjaška »razuzdanost« je tudi neprikrito označena kot razlog širjenja aidsa. Skupaj z namišljenimi zastopniki ideje o obnovi večstrankarskega sistema, oz. »zahodnjaškega liberalizma«, aids malodane pomeni grožnjo samoupravnemu socializmu. Kar torej na Zahodu pomeni strah pred imigranti iz tretjega sveta, na Vzhodu pomeni grozo pred boleznijo zahodnjaške »seksualne dekadence«. Konkretnih primerov izražanja psihoze spričo aidsa v ideoloških formah je seveda še veliko več, vendar jih pa najbrž ni treba navajati kdo ve koliko, da bi si bili na jasnem kakšno je učinkovanje aidsa.

Bolj zanimivo je vprašanje o tem, kaj nam ta družbena simptomatika pojasnjuje? Vprašanje, ki si ga zastavljamo, se nanaša na vlogo seksualnosti, na kakršno opozarja aids kot ideološki fenomen. V tem smislu je bistveno predvsem vprašanje, ali se je od Freudovih časov do danes v tem polju izvršil kakšen pomemben premik? Spomnimo se, da je koncept *potlačitve* (seksualnega nagona) že samemu Freudu in še bolj nekaterim njegovim naslednikom služil za razlago fašistične ideologije. (V kolikšni meri so različni prispevki na to temo dosegli zadovoljivo teoretsko raven, ni predmet tega zapisa.) Iz poskusov aplikacije psihoanalize na področje družbene patologije je sledila možnost razlage imaginarne podlage fašistične ideologije in razlage njenega uspeha na podlagi koncepta represivne desublimacije. Sklep, za katerega ne bi mogli obtožiti samega Freuda (z večjo gotovostjo Reicha, še ostreje pa Fromma), je bil na kratko takšen: organizacija družbe, ki temelji na potlačitvi seksualne želje, je poglavitni krivec fašizma in drugih represivnih redov. Strategija seksualne svobode, kot cilja heterogenih gibanj v okviru seksualne revolucije, je na podlagi takšne premise merila na »detabuiziranje« seksualnosti, na ukinjanje potlačevanja »naravnih človeških nagonov« itn. V določenem smislu je seksualna revolucija povsem uspela: seksualnost je postala takorekoč javna stvar, nič več ni »predmet, o katerem se ne govori«... Lahko bi še govorili o pozitivnih političnih učinkih politizacije homoseksualnosti, ženskega vprašanja, pornografije in cenzure itn.

Toda, kar je bilo resnemu psihoanalitskemu teoretiziranju jasno veliko pred pojavom aidsa, zdaj postaja empirično preverljivo. Realiteta neobvladljive nove spolne bolezni očitvidno prikazuje dejstvo, da se, kljub uspehu seksualne revolucije od Freudovih časov sem, ni nič bistveno spremenilo. Seksualnost ob vsej

odkritosti ostaja »temna sila« v ozadju fantazmatike, ki napolnjuje celo povsem »klasične« ideologije (od rasizma do boljševizma). Medicinski opis prenašanja bolezni usmerja malomeščansko imaginacijo na od nekdanje znane »prepovedane predstave«. In povsem po klasičnem obrazcu je v tej imaginaciji opravljen preskok iz imaginarnega nazaj v realno (ki se zdaj kaže v ideološki formi), kjer se spojijo fantazme razvrata in tisti, ki jim je razvrat pripisan, ker po kakšni od karakteristik pripadnosti družbeni skupini reprezentirajo drugačnost v območju danega (seksualnega) reda.

Do podobnih sklepov o učinkovanju seksualnosti skozi imaginarno na ideološko realiteto bi lahko prišli, če bi analizirali nedavno zvezno partijsko konferenco o Kosovu. Dokaj očitno se je kazalo, da je pglavilni element »ogroženosti srbske nacije« demografski, torej visoka albanska nataliteta. V luči tega »argumenta« se je potem zdelo, da je nujna pot zdravljenja »kosovskega sindroma« prav »seksualno razsvetljevanje«, torej uporaba »pridobitev moderne civilizacije« na Albancih (kot se je tudi izrazil eden izmed govornikov). Konferenca je tako povnanjila prastrah pred »neobvladano seksualnostjo« kot tisto »realno temno silo« v ozadju »albanskega iredentizma«. Obrnjeno isto formulo bi lahko aplicirali tudi na slovenski nacionalizem, ki vidi eno od groženj naciji v prenizki nataliteti, torej v »seksualnosti usmerjeni zgolj v užitek«, namesto da bi bila namenjena prokreativnim namenom.

Na koncu pa ugotovimo še nek paradoksn učinek aidsa. Hkrati z agresivnimi ideologijami, ki temeljijo na rasno-nacionalistični paradigmi, se kot dominantna »smer« v boju proti aidsu uveljavlja humanistična preventivna seksualna pedagogika. Kljub vsem dosežkom seksualne revolucije, ki je propagirala seksualno prakso kot »svetlo plat človeškega doživljanja«, se vobče uveljavlja potreba po seksualnem razsvetljevanju: opisovanje »najkočljivejših« praktik spolnega občevanja tudi otrokom, svetovanje zaščite v obliki kondoma itn. do končnega sklepa, da je ves »nevarni razvrat« nenevaren v monogamnem razmerju vzajemno znanih si partnerjev. Tistim, ki to vedo, ni treba razlagati, da je tu na delu logika označevalca.

Darko Štrajn

## Indirektna govorna dejanja v šoli

Posledice levčarskih napadov na šolo in njeno represivno funkcijo iz šestdesetih in sedemdesetih let je mogoče zaznati še danes v sodobni, običajno strukturalistično-marksistično naravnani pedagoški teoriji. Tako na eni strani sodobna pedagoška teorija še vedno kroži okoli problematike permissivne šole, modificirane z marksistično obarvanimi vzgojnimi cilji, na drugi strani pa se vrsta pedagoških teorij načeloma oprijema strukturalističnega modela razmišljanja, s katerim skuša oblikovati vizijo upora šolski hierarhiji in njenemu disciplinarnemu učinku.

V potrjevanje teze o disciplinarnem in nadzorovalnem namenu vzgojnega procesa avtorji najnovejših del s področja pedagogije uporabljajo poleg Foucaultovega instrumentarija tudi teorijo govornih dejanj. Tako npr. McLaren<sup>1</sup> meni, da je performativna razsežnost govornih dejanj v šoli nov mehanizem kontrole v pedagoškem procesu. Performativi naj bi ustvarjali in potrjevali učencev hierarhičen položaj, z njimi naj bi učitelj oblikoval takšen moralni red, kot ga določa neka zunanja družbena moč. Tezo o zunanjem vplivu institucije na govorna dejanja je zagovarjal že Bourdieu,<sup>2</sup> katerega teorija o simbolnem nasilju v šoli se prav tako opira na vlogo performativa v šoli. Njegova teza je, da je delovanje performativa odvisno izključno od institucije, ki določa pogoje nekega govornega dejanja. Institucija obdari govorca z avtoriteto, posreduje mu »simbolni kapital«, ta pa skozi komunikacijo posreduje simbolno nasilje. Moč besed je torej posredovana v jezik od zunaj, s strani institucije, ki določa avtoriteto govorca. Bourdieu<sup>3</sup> s to tezo nasprotuje Austinovemu pojmu ilokucijske moči, po kateri imajo govorna dejanja lastno moč, po kateri je torej govor delovanje. Bourdiejeva kritika Austina se sklicuje na pozabljenost zunaj-jezikovnega izvora moči in njenega vpliva na govorno dejanje. Toda v tej kritiki gre Bourdieu tako daleč, da izključi celotno polje vsakdanjih govornih dejanj ter jezik zvede na vlogo posrednika med institucijo in poslušalcem.

Po Bourdieuu je prav učitelj s performativnimi govornimi dejanji postavljen v vlogo tega posrednika par excellence: učitelj, ki je postavljen od institucije šole in preko nje zavezan vladajočemu redu in razredno določenim razmerjem moči, je v vlogi posrednika, ki ta zunanji red skozi pouk prenaša na učence in jih podreja simbolnemu nasilju. Bourdieu sicer venomer poudarja, da šola ni enostavna preslikava zunanjih družbenih razmerij, ampak ima svojo lastno strukturo, ki deluje po lastni notranji strukturalni logiki, toda prav pri postavitvi performativov kot prenašalcev, posrednikov institucionalnega simbolnega nasilja, spodkoplje prejšnje zatrjevanje o lastni logiki šole in jo naivno marksistično naredi za instrument oblasti. Prav pri analizi govornih dejanj v šoli pade pod nivo Austinove in Searlove teorije govornih dejanj oz. to teorijo naivno marksistično poenostavi. Kajti prav performativ je tudi po Austinu in Searlu vselej vezan na avtoriteto: samo govor avtoritete ima jezikovno moč nad drugimi, nikakor pa ni vezan izključno na institucijo. Performativno moč imajo tako tudi vsakdanja govorna dejanja in ne le dejanja, ki so vezana na moč institucije.

Če po Bourdieuu in McLarenu performativi izražajo neko jasno vidno razsežnost moči in prisile, ki jo posreduje oblast, pa naj bi nasprotno indirektna govorna dejanja to razsežnost prikrivala, tajila. Učitelj naj bi z indirektnimi govornimi dejanji zameglil običajno formaliziranost in prisilo, ki jo odkrito izražajo performativi. Z izjavami: »Slišim prišepetavanje.«, »Nekdo ne posluša.«, ali npr.: »Ali bi lahko bili tiho?« ... naj bi učitelj samo prikril dejansko intenco — grožnjo. Po McLarenu tako učitelj z indirektnimi govornimi dejanji v obliki vljudnostnih izjav samo prikriva dejansko intenco in tako onemogoča prepoznanje učiteljeve avtoritete, maskira dejansko prisiljevalno funkcijo jezika ter z navidezno liberalnim govorom izvaja še večje nasilje.

V nadaljevanju bomo prikazali, zakaj je takšno sklepanje neustrezno; skozi prikaz Searlove<sup>4</sup> teorije indirektnih govornih dejanj bomo pokazali teoretsko neosnovanost takšnih sklepanj, hkrati pa bomo skušali odgovoriti na vprašanje, zakaj so prav indirektna govorna dejanja v šoli običajen način komunikacije med učiteljem in učencem.

Preprosti primeri pomena izjave so tisti, v katerih govorec, ki izjavlja določen stavek, misli dobesedno to, kar je rekel. Obstaja pa cela vrsta izjav, pri katerih sta govorni in stavčni pomen različna; primer takšnih izjav so metafora, ironija, indirektna govorna dejanja ... Tovrstne izjave imajo dve ilokucijski moči: tako je lahko izjava, ki vsebuje ilokucijsko moč ene vrste govornega dejanja, uporabljena za izvrševanje druge vrste govornega dejanja. Bistvena značilnost nekaterih indirektnih govornih dejanj je, da so stavki, ki imajo sicer videz vprašanja (torej vprašujejo o poslušalčevih zmožnostih) v resnici postavljeni kot zahteve. Searlov primer takšnega dejanja je vprašanje: »Ali mi lahko podaš sol?« Govorec s tem vprašanjem sicer vprašuje o poslušalčevi zmožnosti, da mu poda sol, toda dejansko je pomen izjave zahteva.

Searle si ob analizi indirektnih govornih dejanj postavlja izhodiščno vprašanje, kako je mogoče, da poslušalec razume, dojamne neko govorno dejanje kot zahtevo, če je v resnici to dejanje postavljeno kot vprašanje ali trditev, katere dobesedni pomen ni zahteva. Pri indirektnih govornih dejanjih v šoli bi se torej lahko vprašali, kako je mogoče, da npr. učenec razume učiteljevo vprašanje: »Ali bi lahko bil tiho?«, kot zahtevo in ne preprosto kot vprašanje o učenčevi zmožnosti, da ugodí govorničev želji? Drugi primer te vrste je učiteljeva izjava: »Ali lahko takoj zapustiš razred?« Zakaj učenec na to vprašanje ne more preprosto odgovoriti: »Tega trenutno ne morem storiti, ker bom še malo klepetal s sošolcem.«, ali pa: »Ne morem oditi, ker še ni zvonilo.«? Indirektno govorno dejanje pa je tudi v primeru, ko učitelj vpraša učence: »Ali ste naredili domačo nalogo?«, pa učenci odgovorijo: »Včeraj smo imeli športni dan.« V tem primeru učenci s svojo izjavo izjavljajo neko trditev, ki razumljena dobesedno ni odgovor na zastavljeno vprašanje. S to izjavo so tako učenci indirektno sporočili, da niso naredili naloge, čeprav so dobesedno samo izjavili neko trditev, namreč to, da so imeli športni dan. Podobni primeri so običajen način komuniciranja v neki jezikovni skupnosti. Z zadnjim primerom smo želeli pokazati, da tovrstna govorna dejanja v šoli nikakor ne potekajo samo v smeri učitelj — učenec, marveč tudi obratno. Toda v tem prispevku se bomo omejili le na indirektna govorna dejanja, ki jih izreka učitelj, ker jih prav on najpogosteje uporablja in ker, kot bomo pokazali kasneje, jih nujno mora uporabljati.

Za ilustracijo bomo poleg Searlovih primerov najbolj tipičnih indirektnih govornih dejanj našli še nekaj primerov iz šolske prakse:

1. Stavki, ki zadevajo poslušalčevo (P) zmožnost za izvršitev dejanja (A):

*Ali mi lahko podaš sol?*

*Si lahko malo bolj tiho?*

*Lahko si malo bolj tiho.*

*Ali lahko sedaj odideš?*

2. Stavki, ki zadevajo govorčevu željo ali hotenje, da bi P naredil A:

*Rad bi videl, da ne delaš več tega.*

*Želim, da sedaj greš.*

*Upam, da boš to naredil.*

3. Stavki, ki zadevajo to, da P dela A:

*Bi lahko stopil z moje noge?*

*Ali ne boš nehal klepetati?*

4. Stavki, ki zadevajo P hotenje ali pripravljenost narediti A:

*Ali bi ti bilo težko, da mi vrneš denar naslednjo sredo?*

*Mi lahko podaš radirko?*

5. Stavki, ki zadevajo razloge za opravljanje A:

*Lahko bi bil bolj vljuden s svojo mamo.*

*Bolje bo, da mi daš denar sedaj.*

*Zakaj nisi tiho?*

6. Stavki, ki umestijo enega od teh elementov v drugega; tudi stavki, ki umestijo nek določen direktiven ilokucijski glagol v enega od teh kontekstov:

*Te lahko prosim, da snameš klobuk?*

*Upam, da ne boš zameril, če te prosim, da nas pustiš same.*

*Zelo bom vesel, če si lahko bolj tiho.*

*Bi zameril, če te prosim, da mi vrneš denar?*

Searle ugotavlja, da imajo indirektna govorna dejanja dve propozicionalni vsebini: v njih govorec misli tisto, kar dobesedno reče (prva propozicionalna vsebina), hkrati pa misli tudi neko drugo ilokucijo z drugo propozicionalno vsebino. V primeru izjave: »Ali ste lahko tiho?«, je torej izjava postavljena hkrati kot vprašanje in kot zahteva, toda govorčeva intenca je, da jo poslušalec dojame izključno kot zahtevo. Indirektna govorna dejanja so torej tiste izjave, v katerih je en ilokucijski akt izvršen indirektno, skozi izvrševanje drugega. Vprašanje torej je, kako lahko poslušalec razume ta govorna dejanja (njihov indirektni pomen), če dejansko sliši nekaj drugega. Prvi Searlov odgovor na to vprašanje je, da se pri razlagi indirektnih govornih dejanj ne moremo opirati na neka lingvistična pravila, ki določajo globlji pomen izjave, ali na neke konverzacijske postulate ter skrite imperativne sile v govornem dejanju. Poslušalec mora biti sposoben sklepati: 1. da je dejanski (primarni) ilokucijski namen izjave različen od dobesednega, in 2. ugotoviti mora, kaj je primarni ilokucijski namen.

Bistveno za indirektna govorna dejanja torej je, da nimajo neke imperativne ilokucijske moči kot del svojega pomena, kljub temu pa so običajno uporabljana kot direktivi. Toda v primeru, ko so te izjave uporabljene kot zahteve, še vedno imajo svoj dobesedni pomen in so tudi izjavljane, kot da imajo ta pomen. To pomeni, da nikakor ne moremo vsa vprašanja z »Ali bi lahko...?« zvesti na indirektna govorna dejanja, ampak je to odvisno od konteksta, v katerem so izjavljena. Bistven pogoj za razumevanje indirektnih govornih dejanj ni poznavanje nekih pravil govornih dejanj, ampak predvsem poznavanje splošnih principov konverzacije in ozadnih informacij. Bistvena ozadna informacija je npr. poznavanje poslušalčeve zmožnosti, da ugotovi zahtevo, hkrati pa mora iz teh ozadnih informacij poslušalec sploh ugotoviti, ali je govorčev vprašanje resnično le vprašanje o določeni zmožnosti ali pa je zahteva.

V vseh naštetih primerih mora poslušalec iz konteksta, v katerem je izjava izrečena, sklepati, ali izjava vprašuje o njegovih zmožnostih, da izvrši dejanje, ali pa je postavljena kot zahteva. Tako mora poslušalec poznati pravila konverza-

cije med dvema osebama, ki se posebno nanašajo na njun družbeni položaj (hierarhično lestvico): v odnosu med učiteljem in učencem, med šefom in delavcem, je npr. vsaka tovrstna indirektna izjava mišljena kot zahteva.

Pogoj za razumevanje indirektnih govornih dejanj torej je, da poslušalec dojame obstoj nekega drugega ilokucijskega namena za ilokucijskim namenom, ki je vsebovan v dobesednem pomenu izjave, in da je zmožen sklepati, kaj ta drugi ilokucijski namen pomeni. Ker indirektna govorna dejanja tako niso vezana na neko posebno sintaktično formo, njihovo razumevanje ni vezano na poznavanje aksiomov, ampak le na poznavanje principov konverzacije in ozadnih informacij. Searlov končni odgovor na vprašanje, zakaj se sploh uporabljajo indirektna govorna dejanja, če bi v istem primeru lahko uporabili direktive, ali v našem primeru zakaj učitelj reče: »Ali ste lahko tiho?«, namesto da bi le ukazal: »Bodite tiho!«, je konvencija *vljudnosti*.

Izhodiščno vprašanje za Searla je bilo postavljeno na ravni *pomena*: zanj je na eni strani problem pri govorniku — vprašuje se, kako je možno, da govorec govori nekaj, kar dobesedno pomeni nekaj drugega kot indirektno, ter hkrati, kako je možno, da poslušalec razume to indirektno intenco izjave. Kot smo pokazali, se Searlu odgovor v zadnji instanci izteče v ugotovitvi, da obstaja konvencija vljudnosti, zaradi katere govorec običajno uporablja indirektna govorna dejanja; zaradi iste konvencije vljudnosti, ki je del poslušalčevih ozadnih informacij, ta to intenco pravilno razume.

Prav ob analizi govornih dejanj v šoli pa nam je Searlov odgovor prekratek. Lahko bi seveda rekli, da igra vljudnost v šoli bistveno vlogo v komunikaciji med učiteljem in učencem, toda o tem bo podvomil vsakdo, ki je kdaj prestopil šolski prag. Glede na celo vrsto indirektnih govornih dejanj v šoli se bomo upravičeno vprašali, ali je šola res najbolj vljudna institucija v družbi. Nezaodnost Searlove teorije pri analizi govornih dejanj v šoli se pokaže že pri njegovem izhodiščnem vprašanju; prav to vprašanje je potrebno pri analizi šolske situacije radikalno obrniti: vprašanje v šoli ni, kako to, da učitelj in učenec razumeta oziroma uporabljata indirektna govorna dejanja, ampak zakaj jih nujno *morata* uporabljati, zakaj šolski diskurz *mora* potekati prav skozi indirektna govorna dejanja in ne skozi direktna. Problem je torej radikalna neznosnost direktivov, nemožnost njihove prevlade v šolskem diskurzu.

V luči lakanovske teorije lahko rečemo, da odnos med učiteljem in učencem vselej temelji na transferju, da je učitelj »subjekt, za katerega se predpostavlja, da ve«. Toda učitelj nikakor ni v poziciji gospodarja; vednost ( $S_2$ ) in gospostvo ( $S_1$ ) sta po Lacanu zoperstavljena. Učitelj ni v poziciji gospodarja, ki ukazuje, zahteva; učitelj namreč ne more reči: »Tako je, ker jaz tako pravim.«, ampak mora vselej dati zadostne razloge, vselej se mora sklicevati na vednost, ki je *izven* njega. To dokazuje tudi Lacanova shema diskurza univerze — gospodarja na mestu resnice namreč določa vednost na mestu dejavnika, ki šele poganja v tek celoten diskurz.<sup>5</sup> Učitelj zato ne more ukazovati, ampak lahko šele preko ovinka, preko sklicevanja na vednost in Zakon postavi sebe kot prenašalca vednosti in izvrševalca oblasti. Učitelj ni vljuden v odnosu do učenca, ampak do Drugega vednosti, ki mu je zavezan. Indirektna izjava: »Ali bi lahko poslušal?«, zato ne pove le preproste vljudne zahteve: »Poslušaj!«, temveč indirektno še: »Ker je to dobro zate.«, »Ker šolske oblasti tako zahtevajo.« ... se pravi: »Ker tako hoče veliki Drugi.«

Učiteljev govor, kolikor je vezan na položaj učitelja kot avtoritete, ki posreduje vednost, je za učence obligatoren. Performativ v šoli je zato za učenca vselej poročilo o vednosti, prav tako pa ima v šolskem diskurzu tudi konstativ performativno razsežnost. Tako je izjava: » $5 \times 5 = 25$ «, sicer konstativ, toda v šoli

prejme performativno razsežnost, ker dobi šele skozi učiteljev govor status občega vedenja. Prav ob indirektnih govornih dejanjih pa postane razvidno, da je učiteljeva avtoriteta zavezana vedenju izven njega, da torej učiteljeva beseda ni beseda gospodarja, marveč vazala. To seveda ne pomeni, da je učitelj samo posredovalec zunanje institucionalne moči, da je torej njegov jezik le jezik institucije, ki skozenj govori, temveč da se njegov jezik, kolikor je indirektnen, opira na vednost v Drugem. *Učitelj je vljuden do Drugega in ne do učenca.*

Oboji, tako Searle kot McLaren in Bourdieu, spregledajo isto — razsežnost velikega Drugega, simbolne strukture, v katero je subjekt skozi jezik vselej že vpet. Searle ostaja ujet v psiholoških paradigmah jezika: na eni strani mu je določujoča intencionalnost (notranja igra, imanentna logika pomena), na drugi pa konvencija in ozadne informacije. Nasprotno pa McLaren in Bourdieu velikega Drugega neposredno povnanjita: zvedeta ga na institucije v družbeni realnosti. Oboji tako zgrešijo isto — da je že sam jezik institucija, ki od znotraj drži subjekt.

Renata Salecl

<sup>1</sup> McLaren, P.: *Schooling as a Ritual Performance*, London, Routledge and Kegan Paul, 1986, str. 105.

<sup>2</sup> Bourdieu, P. in Passeron, J.-C.: *Reproduction in Education, Society and Culture*, London, Sage Publications, 1977, str. 200.

<sup>3</sup> Bourdieu, P.: *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1981, str. 107—109.

<sup>4</sup> Searle, J.: *Expression and Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, str. 30—57.

<sup>5</sup> Lacan, J.: *Še, Ljubljana, Analecta*, 1985, str. 17.



## Übermensch in ne-versa resnica Zaratustre

Nazadnje, človek ljubi svoje želje in ne tisto, kar je predmet želje.

F. Nietzsche

### 1. Nekaj uvodnih opomb

Razvpita je že modrost, da knjige »Tako je govoril Zaratustra« ni mogoče razumeti brez poznavanja ostalih Nietzschejevih tekstov. V isti sapi pa se trdi tudi to, da je »Zaratustra« temeljno in najboljše Nietzschejevo delo, ki zavzema v celotnem njegovem opusu izjemno mesto, v obeh pomenih besede. Z drugim delom te trditve se povsem strinjamo, prvi pa se nam zdi nekoliko vprašljiv. Zanimivo je namreč, da Urbančič v svoji spremni študiji k slovenskemu prevodu<sup>1</sup> vztraja na tem razumevanju s pomočjo drugih del, vendar pa ga to v zadnji instanci pripelje do tega, da »Zaratustre« kljub poznavanju vseh ostalih tekstov ne razumemo kaj bistveno bolje kot sicer, da ostaja UGANKA. Kakorkoli že, tu se bomo omejili izključno na »Zaratustro«, in če nam bo s tem ušlo »razumevanje«, za njim ne bomo preveč žalovali, ker to niti ni namen tega teksta. Stavimo pač na to, kar Nietzsche sam pove o tej knjigi v *Ecce homo*, da namreč »to delo stoji povsem zase«. Sam teoretski domet »Zaratustre« v večih točkah seže daleč preko nekih utečenih »slikanj« Nietzscheja, še posebej, kadar ta merijo na »celoto-njegovega opusa oz. »splošni prikaz« in neproduktivno ponavljanje običih topsov na podlagi nevemkakšnih »samoumevnih« predpostavk, torej opletanja z »nadčlovekom«, voljo do moči, ...

Če torej ta tekst že ima kakšen »namen«, potem je ta predvsem v tem, da se pokaže, kako paradoks ni nujno nekaj, kar je treba za vsako ceno mistificirati, da bi avtor ostal na nekem piedestalu. Tako npr. Urbančič v svoji spremni študiji, ki je sicer v več pogledih zelo produktivno branje, podleže tej »skušnjavi«, če lahko tako rečemo, in na mestih, kjer paradoksov in protislovij teksta enostavno ni več moč spregledati, zapiše UGANKA. — Nietzsche je vedel nekaj tako nezasičanega, da nam to lahko nastopa le v obliki paradoksa, vendar pa, ker Nietzsche je vedel, ta paradoks postane uganka, njena »rešitev« pa se odlaga nekam v prihodnost. Tako podoba Nietzscheja kot »grandomana in narcisoidneža« ne ostaja le njegova lastna zasluga. Če že je kje kakšna »uganka«, potem je njena »rešitev« prav v »Zaratustri« in nikjer drugje, le da — to je naša izhodiščna teza — do nje ne pridemo, če sledimo posameznim konceptom na neki linearni liniji, če torej predpostavimo, da so že od vsega začetka na »pravem« mestu in da je naša naloga le, da registriramo posamezne izjave o njih. — S tako predpostavko se zapletemo le v protislovja. Tako imenovana »teoretska (oz. filozofska) resnica« pač ni nujno nek pozitivum, nekaj, kar se izide do kraja brez preostanka in brez primanjkljaja. Zelo zanimiva in indikatorska je že sama struktura Urbančičeve študije, ki govori o STVARI, ZADEVI Nietzschejeve filozofije. Tekst je namreč strukturiran po principu »podlasice«, STVAR nam torej spolzi iz rok. — V tem je zadevna študija nedvomno konsekventna. Vendar pa je treba tu iti še korak dalje, ta »manko« vzeti za konstruktiven in se vprašati, kaj je tisto, kar prebije neko

»celost« »Zaratustre« in odpre luknjo v strukturi tega teksta. Nek imanenten razvoj nam je v govoru o preobrazbah navržen že na začetku, tako rekoč kot predpostavka celotne knjige. Vendar pa, če naj se ta navidez neproblematični proces preobrazb sploh zgodi, če naj pridemo do cilja, se mora v tekstu kar nekajkrat prelomiti linearna os procesa, prelomiti do te mere, da vsi koncepti in predvsem sam cilj radikalno spremenijo status. To vmesno »spotikanje«, »lomljenje« nam nastopa kot indikator tega, da je Nietzsche pripravljen neko neproblematično linijo lastnega teksta žrtvovati teoretski konsekvencnosti stvari, ki jo razvija. — Ali kot se temu pravi, da problem »diktata realnega simbolnemu« vzame v vsej njegovi resnosti.

Praden začnemo s tekstom, velja spregovoriti še nekaj besed o obsegu tukajšnje zastavitve. Ta je vsaj tolikšen, da lahko zbuja vtis tendence v smeri »hotenja vsega na enkrat«. Res bomo šli skozi »celo« knjigo, vendar pa bo ta ekskurzija omejena v nekem drugem smislu. Izpostavili bomo štiri momente in jim sledili predvsem na ravni ključnih zasukov v tekstu. Čeprav bo precej »vsebine« in citiranja, pa se ne mislimo spuščati v razdelavo in analizo posameznih konceptov drugače kot posredno. Ne bomo se spraševali, kaj je »volja do moči«, kaj pomeni »večno vračanje« itd., temveč bomo skušali slediti nekemu sistemskemu razmerju, ki ostaja kot učinek njihove »odnosnosti«. Šele od tod bomo nato nekaj ključnih potez teh konceptov odčitali s same »formalne« konstrukcije teksta.

Kar pa zadeva t. i. metaforičnost Nietzschejevega pisanja; samo poveličevanje stila in »pričaranega vzdušja« prepuščamo ekspertom, prav tako na drugi strani zmrdovanje nad poimenovanji kot so lev, kamela, otrok, zmaj..., ki da nikakor ne dosejajo ravni teoretskega koncepta. Glede na ti dve postavki bomo zavzeli dialektično stališče in dejali, da resnica seveda ni nekje vmes, temveč je natanko tisto, kar ostane, če od drugega odštejemo prvo. V prostor te razlike torej umeščamo teoretskost Nietzschejevih »metafor«.

## II. Kako je govoril Zaratustra

Übermensch (nad/čez/človek), Wille zur Macht (volja do moči) in Ewigwiederkunft (večno vračanje) so tri kategorije, za katere vemo, da predstavljajo jedro Nietzschejeve filozofije. V »Zaratustri« nastopijo vse, zato lahko pričakujemo razdelavo vsake in hkrati opredelitev razmerij med njimi. Dodamo lahko še četrto kategorijo, ki je Die Lust, slast, na katero običajno vežejo Nietzschejev pojem »dionizično«. Naše izhodišče je, da npr. volja do moči, kot nastopa v prvih dveh knjigah »Zaratustre«, nikakor še ni pravi zaratustrovski koncept volje. To pa natanko zato, ker mesto od koder govori Zaratustra, ne ostaja skozi vso knjigo isto, hkrati pa je edinole on tisti, ki lahko kaj pove o omenjenih kategorijah. Že Urbančič opozarja, da Zaratustra ni tisti, ki bi že od vsega začetka vedel, »kako je s stvarmi v resnici«, prav narobe, prehaja skozi vrsto zmot in (konstitutivnih) zaslepljenosti, na svoji poti šele »postaja to, kar je«, s tem pa je tista resnica, za katero se žene, izpostavljena isti poti. Zaratustra je sam subjekt procesa preobrazb, o katerih govori na začetku prve knjige, v govoru »O treh preobrazbah duha«. Ker je ta govor v nekem smislu zasnova celotnega dela, si ga bomo v grobem izpisali. Prva preobrazba je iz duha v (duha-)kamelo. Ta duh je težaški, pripravljen sprejeti in nositi vse, kar mu natovorijo, zna se ponižati, da zadane svoj napuh, zaradi resnice je pripravljen trpeti lakoto na duši itd.... Naslednja preobrazba se zgodi v puščavi, tu se kamela preobrazi v duha-leva. Ta hoče zagospodariti v tej puščavi in si zato išče zadnjega gospodarja, da bi se z njim boril za zmago. Najde ga v obliki zmaya, ki uteleša vse vrednote dosedanjega sveta, ki so seveda različne in zmaj ima tisoč vratov in glav. Zmaj se reče tudi »dolžan si!«, »ti moraš!«, lev pa nasprotno trmasto vztraja na »hočem!« in sve-

tim NE tudi pred dolžnostjo. Zadnja preobrazba pa je iz leva v otroka, ki je »nedolžnost in pozaba, začetek od kraja, igra, iz sebe se vrteče kolo, prvi gib, sveti JA«. Preden se spustimo v komentar te zaslove, pogledjmo, ali lahko na začetku navedenim kategorijam najdemo kakšen korelat v tem govoru. Rečemo lahko najmanj to, da je Übermensch v tesni zvezi s tem, kar nastopa kot zadnja preobrazba, z otrokom. Ne prvi ne drugi ne nastopita nikdar, v nobenem delu knjige, kot pozitivni predmet raziskave, čeprav je jasno, da se okoli tega vrti tako rekoč vse. Rečemo lahko celo, da bi težko našli tekst, kjer je nazorneje nakazana funkcija tega, kar se v lacanovski terminologiji imenuje objekt-razlog želje, objet a. Kar zadeva otroka, bi lahko rekli, da njegova v strogem smislu mitična opredelitev, ki smo jo v celoti navedli, ne more služiti ničemur drugemu kot evokaciji odsotnosti, ki sproži željo. Übermensch, čez-človek (zdi se nam nujno vztrajati na tem prevodu) pa označuje natanko tisti več (čez), presežek, tisto v človeku več kot on sam. Hkrati pa uporaba oziroma neuporaba tega imena nakazuje še nekaj, namreč dvojno naravo objekta a. Njegova imaginarna »plat« je lepo ohranjena v izrazu Übermensch, kjer gre za neko odnoso razmerje človeka do njegovega lastnega »več«, »čez«, v tretjem delu pa nastopa tudi kot »brezimni«, kar nakazuje realno razsežnost objekta. (O velikem hrepenenju) Prav tako ne gre spregledati relacije tega izraza do nekega drugega, ki ga nosi svojevrstna parola krščanstva, mislimo seveda na izraz Nebenmensch, bližnji, ki ga je treba za vsako ceno ljubiti. Nietzsche namreč očita krščanstvu nič manj kot to, da je ceno ljubezni, ki jo je bil deležen Nebenmensch, vedno plačeval kdo, ki *bi lahko bil* Übermensch: »Ta večvredni tip je bil navzoč dovolj pogosto: toda kot srečno naključje, kot izjema, nikoli kot hoten. Marveč so se ga ravno najbolj bali, bil je pravzaprav *tisto strašno* (podčrtala A. Z.); in zaradi strahu so hoteli, vzgajali, dosegli obraten tip: domačo žival, čredno žival, bolno žival, človeka — kristjana.«<sup>2</sup> To je, glede na ustaljeno pojmovanje precej sprevrnjena optika, kjer ni šibko tisto, kar je v zgodovini spodletelo, na stvarni oblasti pa bi bil »uspeh«, temveč prav nasprotno, svetu vlada »ponesrečena sodrga«, ki jo »traumatizirajo« vsi tisti, ki so »več« kot je dobro za vzdrževanje neke homeostaze in se jih zato najbolj boji. Navzoči so, vendar kot »izmečki«. Naj bo to dovolj, da potegnemo prvo korelacijsko os: *otrok — Übermensch — brezimni — objekt razloga želje a*.

Zmaj je izrecno opredeljen kot gospodar, kot tisti, ki zapoveduje in ki določa, kaj je dobro in kaj ne, uteleša vrednote. To je tisti gospodar, ki mu v obliki »izločka« venomer uhaja nek presežek, a, Übermensch. Nietzsche zelo lucidno opazi, kaj obvladuje tega gospodarja. Pogledjmo si daljši odlomek iz govora »O zaničevalnih teles«:

»Telo sem in duša, tako govori otrok. In zakaj ne bi postali kakor otroci? Ampak prebujeni, vedoči pravi: Skoz in skoz sem telo in nič zunaj tega; in duša je samo beseda za nekaj na telesu. Telo je velika umnost, množica z enim smislom, vojna in mir, čreda in pastir. Orodje tvojega telesa je tudi tvoj mali um, brat moj, ki mu praviš 'duh', majhno orodje in igrača tvojega velikega uma. 'Jaz' praviš in si ponosen na to besedo. Ampak večje je — v kar nočeš verovati — tvoje telo in njegov veliki um: ta ne pravi jaz, ta je jaz. (...) Za tvojimi mislimi in občutki, brat moj, stoji mogočen zapovednik, neznan mislec — ki se imenuje sam (das Selbst). V tvojem telesu živi, tvoje telo je. (...) Tvoj sam se smeje tvojemu jazu in njegovim ponosnim skokom. 'Kaj so mi ti poskoki in poleti misli?' si pravi. 'Ovinek' k mojemu namenu. Jaz sem povodec jaza in šepetalec njegovih pojmov.' Sam reče jazu: 'Tu čuti bolečino!' in potem ta trpi in premišljuje, kako ne bi več trpel — in ravno zato naj bi mislil. Sam reče jazu: 'Tu čuti slast!' Tedaj se veseli in premišljuje, kako bi se še pogosto veselil — in ravno zato naj bi mislil. (...) Snujoče telo si je ustvarilo duha kot roko svoje volje.«<sup>3</sup>

Ta odlomek smo izbrali, ker je tu na enem mestu zbrano vse, kar nam bo omogočilo natančnejšo opredelitev zmaja in leva, prvega in drugega gospodarja. Da

je zmaj, gospodar tu to, kar se imenuje »zaničevalec telesa« je jasno iz prej omenjene navezave na krščanstvo, ki nastopa »v imenu Duha in duš« ter jim daje prednost pred telesom. »Linijo« zmaja torej lahko izpišemo takole: *zmaj — gospodar — vrednotenja — jaz* (instanca v subjektu). To, kar predstavlja nekakšnega velikega Drugega tega gospodarja, ta »mogočen zapovednik«, »neznan mislec«, »šepetalec njegovih pojmov«, ta vednost, »modrost« — »velika umnost« pa je tisto, kar lahko v raztegnjenem zapisu opredelimo takole: *lev — telo — sam* (instanca v subjektu) — *volja*. Če kdo še dvomi o pravilnosti te sheme, navržimo še dva citata: »In kdo neki ve, zakaj je tvojemu telesu potrebna ravno tvoja najboljša modrost?«<sup>4</sup> »O, da bi se moja *levinja modrost* naučila nežno rjoveti!«<sup>5</sup> Ostane nam le še kamela. Ta je spoznanja željni subjekt, pa tudi »duh teže« — to sledi neposredno iz govora o treh preobrazbah. Izpišimo zadnjo linijo takole: *kamela — duh teže — spoznanja želni subjekt — \$*. Res je, da umestitev tega \$, razcepjenega subjekta želje na to mesto ni zadovoljivo pojasnjena oz. utemeljena, vendar pa se bo ta zapis pokazal kot pravilen »za nazaj«, z nekega mesta interpretacije, na katerem pa zdaj še nismo. Zaradi korektnosti ga torej postavimo raje v obliki hipoteze.

»Stanje stvari«, proti kateremu se dvigne Nietzsche/Zaratustra, bi torej lahko opredelili takole: Gospodar (zmaj) nastopa kot dejavnik nekega procesa, ki se vzdržuje s stalnim kopičenjem vrednost, »čednosti«, dobrega in zlega, ki se odlagajo na mesto Drugega. Ta Drugi, volja do moči (in seveda vse, kar smo vpisali v to linijo) od tod obvladuje gospodarja, je »pravi« gospodar: »Staro voljo do moči mi izdaja kar ljudstvo jemlje kot dobro in zlo«.<sup>6</sup> Ta Drugi je tisti, iz katerega so naredili boga in »zlo oko«: »O, tudi njihovo vpitje se vam je prebilo do ušes, vi čednostni: ‚kar *jaz* nisem, to , to mi je bog in čednost‘ (..) tako imenujete čednost svoj hudobni pogled«.<sup>7</sup> »Resnica« tega gospodarja pa je razcepljen, histeriziran subjekt želje (kar je, kot bomo videli, v prvi knjigi natanko Zaratustra), »zaljubljen« v gospodarjev izmeček, naključni proizvod, objekt *a*, v (tisto) čez-človeka.

Sedaj se lahko vrnemo k govoru »O treh preobrazbah duha«. Ta se nam kaže kot »kreationistični« projekt par excellence: radikalno poseči v Zgodovino (ki so jo pisali zmaji) in izničiti njen dosedanji tekst (vrednote, dobro, zlo), ter zapisati novega, s katerim bi »odrešili« otroka, čez-človeka. Navrženo nam je le nekaj opredelitev akterjev (kamele, zmaja, leva), medtem ko o sami poti, poteku teh preobrazb ne zvemo prav ničesar. Poleg tega pa zvemo za Cilj, ki je predpostavljen v tem »dozdevku«, otroku/čez-človeku. Ta je v uvodnem govoru natančno označen kot tisti »blisk«, ki naj sproži, poganja proces preobrazb. Zaratustra se torej ne odpove predpostavki tega Cilja, čeprav hkrati ve tudi to, da pot, ki jo bo prehodil, ko bo iskal rešitev/resnico — ustreznost mesta štirih osi, ki smo jih že izpisali, da je torej ta pot že sama tudi Cilj, da si »letanja ne priletaš« (O starih in novih tablah). Zdaj lahko rečemo, da smo si zadovoljivo pripravili teren, po katerem bomo sledili poti Zaratustre in iz nje izpeljali določene konsekvence.

Omenili smo že različnost, oz. spremembe pozicij, mest, s katerih govori Zaratustra. Na samem začetku knjige vidimo, da je v času, ki ga je preživel v »svojih gorah«, doživel prvo preobrazbo, postal »kamela«: »Prezasičen sem s svojo modrostjo, kakor čebela, ki je nabrala preveč medu, potreben sem rok, ki se stegujeje«.<sup>8</sup> To »podarjanje« je v grobem tudi poslanstvo Zaratustre na njegovi prvi poti, saj jo zaključuje prav govor »O darujoči čednosti«. Zaratustra se torej poln modrosti spusti z gora med ljudstvo. Govori ljudem, kako naj dosežejo stopnjo duha-leva, »veliko zaničevanje«. Nato spozna, da je govoril mrliču (= ljudstvo), in da »ni usta za ta ušesa«, da potrebuje sopotnike, tiste, ki hočejo slediti sami sebi, njihov cilj pa je skupen cilju Zaratustre. Poglejmo zdaj, kam je v prvi knjigi položena os volje (sledimo jim na ravni vseh metafor, ki smo jih postavili na to os):

»Vaša volja reci: nadčlovek bodi smisel zemlje« (Uvodni govor), je tista, ki bo razbila table vrednot (ibid.), zanikala truplo, ki je na oblasti (O lecah čednosti), je »hotenje poti, ki jo je slepo hodil človek in jo imeti za pravo, ter ne plaziti se več stran od nje kakor bolni in odmirajoči« (O onstrancih), v »obliki« sama, das Selbst nastopi kot veliki um, vladar jaza, njegov povodec in šepetalec njegovih pojmov (O zaničevalcih teles), dobro in zlo človeka kot glas volje po moči (O tisoč in enem cilju), svoboda leva, ki si voljo obesi nase kot zakon (O poti ustvarjajočega), preobrat vseh nuj, ki se imenuje nujnost in kot novo dobro in zlo (O darujoči čednosti).

To seveda ni vse, kar se da najti, a nam bo zaenkrat zadostovalo. Zaratustra spozna, kaj obvladuje gospodarje/zmaje — o tem smo že govorili — in to v kontekstu »levje domene« prestavi z mesta drugega na mesto dejavnika. Zdaj je gospodar volja do moči (novo dobro in zlo), vendar pa je ta gospodar za razliko od prejšnjega pravi totalni/totalitarni gospodar, ki nastopa neposredno v imenu »velikega uma«. Edini govor, kjer Zaratustra že zasluti brezizhodnost tako dualistične zasnove tega koncepta, saj se volja prikazuje kot absolutna le v razmerju do svojega nasprotja, je govor »O prijatelju«. Tu pravi: »Jaz in sam se zmeraj preveč vneto pogovarjata: kako bi se to zdržalo, če ne bi bilo prijatelja? Za samotarja je prijatelj zmeraj tretji: tretji je zamašek, ki onemogoči, da bi pogovor med dvema potonil v globino«. <sup>9</sup> Vendar pa se zdi, da je zdaj prijatelj, tretji tisti, ki je ujet v imaginarno-dualni odnos: »Si že kdaj videl spat svojega prijatelja — da bi zvedel kakšen je? Kaj je vendar sicer obraz tvojega prijatelja? Tvoj lastni obraz na raskavem in nepopolnem ogledalu«. <sup>10</sup> Gre torej za metaforo zrcaljenja, podobnika. Toda Zaratustra potegne funkcijo prijatelja še dalje, saj malo kasneje pravi: »Ne učim vas bližnjega, temveč prijatelja. Prijatelj vam bodi praznik zemlje in slutnja nad (čez)-človeka!« <sup>11</sup> Ta »zamašek« je torej natanko Übermensch, ki na tej stopnji dejansko še »polni« voljo do moči, jo dela za »celo« in Zaratustrova terminologija je tu zelo dosledna. Pravi namreč »slutnja«, kar že lažje razumemo. Če naj bo Übermensch — a — sploh misljiv, je nujno da nastopi v podobi te imaginarne »slutnje«. V tretji knjigi pa se Zaratustra niti za to več ne trudi, objekt a mu postane »brezimni« (O velikem hrepenenju).

Koncept volje prve knjige pa je strogo povezan z dejstvom, da je Zaratustra še zaslepljen za svoj bodoči »največji nauk/spoznanje — večno vračanje. Že v uvodnem govoru mu živali (orel-ponos in kača-modrost) »rišeta« to »resnico«, ko orel s kačo ovito okoli vratu v velikih krogih kroži nad njim. Zaratustra sicer spozna svoji živali, ne dojame pa »znamenja«, ki mu ga dajeta.

Na začetku *druge knjige* se z Zaratustro spet zgodi sprememba. Kot zvemo v prvem govoru (Otrok z ogledalom), je njegov »duh« že preobražen v leva, ve tudi, da to še ni zadnje in pravi: »O da bi se moja levinja modrost naučila nežno rjoveti. In marsičesa sva se že naučila skupaj«. <sup>12</sup>

Če je izhodišče, oz. »poslanstvo« volje do moči, da naj premaga ves nihilizem, pa se zdaj pokaže tudi notranja meja nje same. Skozi celotno drugo knjigo se namreč na teritoriju volje vleče neka dvojnost, ki se na koncu zaostri v neprekoračljiv razcep. Tako imamo na eni strani kot »podaljšek« iz prve knjige voljo kot totalnega/totalitarnega gospodarja, ki si sam ustvarja partikularno, da ga lahko nato preseže in izvrže: »Naj ustvarim ne vem kaj in naj to ne vem kako ljubim — brž moram postati nasprotnik temu in svoji ljubezni: tako hoče moja volja!« <sup>13</sup> Volja kot lastnost »posebnega kova«: »Ja, na meni je nekaj neranljivega, nepokopljivega, nekaj, kar razgalja skale: temu se reče moja volja«. <sup>14</sup> Na drugi strani pa se že zarisuje »slutnja tega, kar mora priti«. Problem in možnost rešitve sta prvič nakazana v govoru »O čednostnih«, razvita pa sta, kar ni naključje, prav tako kot v prvi knjigi na ravni posameznika — subjekta: »To je vaš najboljši sam, vaša čednost. V vas je žeja kolobarja: da bi *samega* sebe spet dosegel, zato se kolobari in vrti vsak kolobar. Da je vaša čednost vaš sam in ne tujek, koča, ogrinja-

lo: to je resnica iz jedra vaše duše, vi čednostni! (...) Tako imenujete čednost svoj hudobni pogled. (...) Da je vaš sam v dejanju, kakor je mati v otroku: to mi bodi vaša beseda o čednosti.«<sup>15</sup> Das Selbst, sam, ki je kot vemo »na liniji« volje do moči, je tu najprej pokazan kot imanenca tega, kar se je z imeni boga in zlega (moralnega) očesa postavljalo na neko človeku izvzeto mesto. Zaratustra ta sam postavi nazaj v subjekta kot njegov »proizvod«, ki pa še ni spoznan niti pripoznan kot tak, kot »euer Selbst in der Handlung«, kot »premaganje« dejanja. To pripoznavanje ni več na »področju« leva, ali natančneje, prav v trenutku tega spoznanja, lev tudi že »opravi svojo nalogo« na mestu dejavnika: »Njegovo dejanje je samo še senca na njem: roka temni delujočega. Ni še premagal svojega dejanja. (...) Tudi svoje junaške volje se mora še odvaditi (...). Lepo je neosvojljivo vsem silovitim voljam.«<sup>16</sup> Na to »drugo stran« volje se umeščajo tudi še naslednje Zaratustrine besede: »In še besedo rečem podiralcem kipov (levom, ki podirajo zmaje). Gotovo je največja neumnost metati sol v morje in kipe v blato. Kip je ležal v blatu vašega zaničevanja: ampak ravno to je njegov zakon, da mu iz zaničevanja spet zrasteta življenje in živa lepota! Potem vstane z bolj božjimi potezami in trpeče zapeljivi! Še zahvalil se vam bo, da sta ga podrli, vi podiralci.«<sup>17</sup> Samo zaničevanje, »metanje s prestolov« torej ne vodi nikamor, razen v slabo neskončnost, v vase spodvito gibanje: »O, kdor bo uganil mojo voljo, bo gotovo uganil tudi, po kakšnih *krivih* (krume) potih mora hoditi.« (O samopreseganju) Ali: »Ampak moje besede so še majhne, zaničevalne (= levje), krive (krume) besede!« (O brezmadežnem spoznanju).

Volja do moči je torej edino mesto za odskok, dvig iz »vseprisotnega nihilizma«, možnost za njegovo »preseganje« — toda kaj se zgodi? Pojdimo po vrsti. V poglavju »Vedež« Zaratustra sanja o ponovnem vdoru nihilizma ki ga s smehom razpiha nek piš. Sanje mu (kar ni nepomembno) razloži eden učencev — sopotnikov, ki prav Zaratustro postavi na mesto tega piša. Nato Zaratustra obljubi Vedežu (nihilistu), da mu bo »pokazal še eno morje, v katerem lahko utone«. Vrne se mu pogum in sledi govor »O odrešitvi«, kjer prižene stvari najdlje, natančno do notranjega roba:

»Odrešiti pretekle in vse, je bilo' preustvariti v 'tako sem hotel' — temu bi šele rekel odrešenje! (...) Volja — tako se reče osvoboditeljci in prinašalki veselja. Ampak zdaj se naučite še tole: volja sama je še ujetnica. Hoteti osvobajta: ampak kako se reče tistemu, kar še osvoboditelja vklepa v verige? (...) Volja ne more hoteti nazaj; ne more streti časa in poželenja časa — to je najsamotnejša bridkost volje. (...) Vse, je bilo' je drobec, uganka, srhljivo naključje, dokler ustvarja joča volja ne reče k temu: 'ampak tako sem hotela!' Pa je že tako spregovorila? (...) Kdo jo je naučil tudi še hotenja nazaj? Ampak na tem mestu njegovega govora se je zgodilo, da je Zaratustra mahoma umolknil in je bil čisto tak kakor kdo, ki se na vso moč prestraši.«<sup>18</sup> Na tem mestu se nam zdi najbolje priklicati v spomin Urbančičevo interpretacijo tega nenavadnega dogodka: »In ob tem izrečenem vprašanju se, v neposredni zvezi s prej govorjenim zabliskne iz ozadja misel večnosti vračajočega kroženja vsega, ki spravi Zaratustro s svojo neznoznostjo zanj v muko, grozo in obup. Tako da sredi govora prestrašen umolkne.«<sup>19</sup>

To je torej trenutek, ko je krog sklenjen, ko *sam* doseže samega sebe, pa na tem mestu najde nekaj povsem »tujega«, »nemogočega«, »grozljivega«. Iz kakršnekoli »globine« že prihaja ta misel pa je jasno, da se vpiše na samo »površino« in od tod se je Zaratustra ustrašil. Pri svojem zadnjem stavku se namreč »zagovori«, pove nekaj več kot je »hotel«. Ne vpraša namreč, kdo *bo* voljo naučil tudi še hotenja nazaj, ampak kdo jo *je* naučil tega. Preteklost torej ni tisto, kar voljo še vklepa v verige, temveč je vsa prekletost in z njo ves nihilizem na delu že v samem »realnem jedru« volje. Volja do moči to vselej že počne, vselej že govori »ampak tako sem hotela«, vselej že producira vse najnižje, gnusno, nizkotno, ostudno, vse »srhljive primerke«, sodrgo. Če na to ne pristane je spet na najboljši poti v nihi-

lizem, nesmisel vsega. »Ta muka in gnus in naveličanost so torej prihajali od zunaj, iz sveta, od drugega. Zdaj pa se je razodelo nekaj mnogo strašnejšega. To, da je izvir vse najhujše muke in gorja in bolečine v samem bistvu človeka, namreč v njegovi lastni volji...«<sup>20</sup> Zaratustra očitno še ni vedel, kakšne muke si bo nakopal na glavo s postavitvijo tistega *sama* nazaj v človeka in napotkom, da ga je treba prepoznati v lastnem dejanju. Če se je prej zdelo, da lahko s svoje pozicije zanika ves svet, pa zdaj pridemo do tega, da zanikanje v končni konsekvenci pripelje do negacije lastne negacije, lastne pozicije izjavljanja, s katere negiramo, bolj ko dosledno zanikujemo, bolj se nam majejo tla pod nogami. Skoraj odveč je poudariti, da smo tu naleteli v čisti obliki na to, kar Hegel opredeli za paradoks, slepo pego »lepe duše«. Tu se volji do moči in vsej kulturi v »progressu« zarisuje neka meja, zazija njena lastna šepava resnica.

»Retroaktivna« gesta volje, ki naj prinese »osvoboditev«, se izkaže za vselej že dejavni modus njene konstitucije. Ali drugače povedano, volja v teku svoje reprodukcije vselej proizvede nekaj »več« ali nekaj drugega kot je »hotela«. Če naj kot taka ostane, mora pristati tudi na to, sicer je »obsojena« na v slabo neskončnost raztegnjen proces »samorazlikovanja«.

Če nihilizmu zoperstavimo voljo do moči kot dejavnik, dobimo nihilizem vedno kot njen lastni produkt, kot njej lastno notranjo mejo in hkrati kot pogoj njenega vzdrževanja, »reprodukcije«. V teku je nenehna produkcija razcepljenih (med obe komponenti volje razpetih — torej nihilističnih) subjektov. Sama volja se izkaže za v sebi podvojeno, zaznamovano z nekim neznosnim razcepom, ki ga ves čas presega in prekoračuje, da ga lahko vsakič znova spet vzpostavi. Da se prekine to »paranoidno« vrtenje v krogu je potrebno ta razcep vzeti nase, tega pa Zaratustra za enkrat še ni pripravljen storiti, kar je zelo slikovito izpostavljeno v govoru-dialogu »Najtjšja ura« ki zaključuje drugo knjigo:

»Potem je spregovorilo: ‚ti veš Zaratustra?‘ In zakričal sem od strahu in kri mi je izginila z obraza: vendar sem molčal. Spet je spregovorilo: ‚ti veš Zaratustra, vendar ne govoriš!‘ (. . .) ‚Nočeš Zaratustra, je to tudi res? Ne skrivaj se za svojo kljubovalnostjo!‘ In jokal sem in trepetal kakor otrok in govoril: ‚O, hotel sem že, ampak kako bi mogel! Samo to mi odpusti! To presega moje moči!‘ Tedaj mi je spet spregovorilo brez glasu: ‚Kaj pa ti mar, Zaratustra! Izgovori svojo besedo in se zdrobi!‘ (. . .) In zadnjič mi je spregovorilo: ‚O, Zaratustra, tvoji sadovi so zreli, vendar ti nisi zrel za svoje sadove! Zato moraš spet v samoto: moraš se namreč še zmediti!«<sup>21</sup>

Zaratustra se torej ustraši lastne resnice in se obrne od nje stran, da se lahko začne *tretja knjiga*. Ta se začneja takole: »Odtelke je čas, ko so me še smela doletavati naključja: in kaj bi me zdaj še moglo doleteti, kar še ne bi bilo moje lastno. (. . .) Vrh in prepad, to je zdaj sklenjeno v eno! (. . .) Zdaj je postalo tvoje zadnje pribežališče, kar se je do zdaj imenovalo tvoja zadnja nevarnost. (. . .) Tvoja noga je sama zbrisala pot za teboj in nad njo je napisano: nemogočnost.«<sup>22</sup>

Zdaj nastopi znameniti govor »O prikazni in uganki«. Tu se na nek način vrnejo sanje iz »Vedeža«, ki očitno niso bile zadovoljivo raztolmačene in ki tudi tokrat ostanejo uganka, ki se reši v poglavju »Zdaraveči se« in sklene v »Pijani pesmi«. To je trenutek ko ta, ki ga je Zaratustra nosil na plečih, »duh teže« izreče besede o večnem vračanju, da lahko iz tega vse zanika (nič se ne splača, čas je samo krog) in spet pade v nihilizem. Zaratustra ga nadere, da si je stvari preveč olajšal in temu nenadoma sledi podoba s pastirjem, ki mu je zlezla v goltanec velika, gnusna črna kača (= velika naveličanost). Urbančič poudarja, da je ta »nauk vseh naukov« na tej ravni podan z nekim zadržkom, preko nekega ovinka, v neki že minuli podobi, ki je zdaj podana kakor v ogledalu. »To srečanje z bistveno resnico svoje misli je bilo torej takšno, da je bila ta prisotna ravno kot odsotna.«<sup>23</sup> Ta stavek pove tako rekoč že vse. Kaj ni to »lastnost« objekta, da je namreč »prisoten ravno kot odsoten«? Kar torej manjka Zaratustri do končnega »sklepa« je, da v tem »prisotnem

kot odsotnem» prepozna sebe kar tudi stori, vendar že prehitavamo stvari. Govoru »O prikazni in uganki« sledi še vrsta drugih, preko katerih se Zaratustra »kot reka, ki teče z veliko ovinko nazaj k izviru«, vrne domov, kjer naj bi tisto »prišlo do besede«: »Tu se odkrivajo besede in skrinje besed vsega bivanja: vse biva-joče hoče tu postati beseda, vse postajanje se hoče tu naučiti govorenja od mene.«<sup>24</sup> In malo dalje: »O, človeško bistvo, ti čudoviti! Ti trušč na temnih ulicah! Zdaj si spet za menoj: moja največja nevarnost je za menoj.«<sup>25</sup>

Pridemo do poglavja »O starih in novih tablah«, kjer Zaratustra v 2. razdelku pove marsikaj o svoji dosedanji poti: »Kjer se mi je ves čas za trenutek dozdeval blažen posmeh, kjer je bila nujnost svoboda sama (podčrtala A. Z.), ki se je srečno igrala z želom svobode. Kjer sem tudi svojega starega hudiča in smrtnega sovražnika spet našel, duha teže in vse, kar je ustvaril: silo, postavo, stisko in posledico in namen in voljo in dobro in slabo.«<sup>26</sup> Tam sem namreč s poti prebral besedo nadčlovek, besedo o velikem poldnevu, (...) in kar sem sicer še obesil nad ljudi kakor škrlatne druge večerne zarje.«<sup>27</sup> In v istem razdelku: »Da namreč govorim v prispodobah in šepam in jecljam kakor pesniki: in resnično: sram me je, da moram biti še pesnik.«<sup>28</sup>

Njegov govor torej ni svobodni, »objektivni« govor meta-pozicije, temveč se povsem »zaveda«, da je skozenj sam neizbežno vpisan v strukturo tega, o čemer govori, in to prav tam, kjer njegov govor »šepa«, »jeclja«. Pomembno je, da temu poglavju neposredno sledi »Zdraveči se«, ki predstavlja nekakšen vrh knjige.

»Neko jutro, nedolgo po vrnitvi v jamo je Zaratustra planil z ležišča kakor neumen, zakričal s strahotnih glasom in se obnašal kakor da še kdo leži na ležišču in se noče vzdigniti z njega. (...) Na plan, ti brezdanja misel, iz svoje globočine! Jaz sem tvoj petelin in jutranji svit: pokonci! (...) Blagor meni! Prihajaš — slišim te! Moje brezno govori, svojo zadnjo globočino sem zavihtel na dan! Blagor mi! Le sem! Daj roko — — — ha! Nehaj! Ha-ha! — — — Gnus, gnus, gnus — — — gorje mi!«<sup>29</sup> Po teh besedah Zaratustra pade po tleh in sedem dni leži kakor mrlič. »Na mestu rešitve se torej nenadoma odpre še hujši pekel.«<sup>30</sup> Ko nato Zaratustra prihaja »k sebi«, se Urbančič upravičeno sprašuje, če ni to prej prehajanje k drugemu sebi.<sup>31</sup>

Tu sta zdaj njegovi živali na mestu interpreta in govorita o večnem vračanju, in čeprav ju Zaratustra ozmerja za lajni, pa vendarle prizna, da dobro veda, kaj se je moralo dopolniti v sedmih dneh. In res, eno je nedvomno bistveno: (živali): »(govoril bi bil) jaz sam pripadam vzrokom večnega vračanja«.

To je torej mesto subjekta, način njegove vpetosti v simbolni krogotok, ta mu ni izvzet in se ne poigrava z njim na ravni zunanje instrumentalnosti. »Ko se torej pristno vzpostavi to *posredovano*, *neposredno razmerje* človeka do bistvene resnice onega načina kako je vse in vsako, namreč kot večnost vračanja enakega: oz. ko človek sam in scela stopi v to bistveno resnico kot v tisto, v čemer že zmeraj je, a mu ostaja skrito (...), je to, kar zdaj zazija in zareži nasproti silovito in strašno, da človeka podere. (...) Tu zija neizrekljivo samo.«<sup>32</sup>

Prišli smo torej do neke ključne točke. Kaj se pravzaprav zgodi v tretji knjigi, z njenim zaključkom? Ko Zaratustra to, proti čemer se je vzdignil v imenu volje do moči, prepozna kot »jedro« nje same, okoli katerega se kot taka sploh šele lahko konstituira, je šele »rojena« volja do moči kot »pravi« zaratustrovski koncept. Njena fantazmatska celost, »totalnost« je postavljena na laž z razcepljenimi subjekti, ki so kot njen lasten proizvod proizvedli tudi ugovor njeni univerzalnosti. Ta subjekt, ki sam pripada »vzrokom večnega vračanja« res prihaja k drugemu-sebi, se postavlja na mesto drugega, tja, kjer je bilo »ono« — »brezdanja misel«, »brezdanja« prav zaradi objekta a, ki jo »vzdržuje«. Gre torej za moment, ko das Selbst spusti iz svojih klešč natanko to, zaradi česar je bil vpoklican, namreč ono, Übermensch, ko torej ta »modrost«, »velika umnost« postaja resnica skozi disjunkcijo vednosti in realnega, objekta. Preden rečemo kaj več, pogledjmo še k



četrți knjigi. Kot vemo je zadnje, kar mora Zaratustra na svoji poti premagati, sočutje ali so-trpljenje (Mitleiden). Kaj je sočutje? Odgovor na to najdemo na začetku knjige, v Zaratustrinem uvodnem govoru. Tu pravi: »Sočutje je križ, na katerega je pribit tisti, ki ljubi ljudi.«<sup>33</sup> Sočutje je križ; predmet, orodje, priprava. »Ekonomija sočutja« je torej na delu že pred samim sočutjem, je tista priprava, s pomočjo katere sploh šele lahko nekoga mučimo in ob tem seveda sočustvujemo. Poleg sočutja s samim seboj, ki ga je Zaratustra že premagal, da je sploh prišel do »brezdajne misli« in se v njej prepoznal, mora zdaj premagati še sočutje/so-bolje/so-trpljenje do »višjega človeka« (höhere Mensch). Tako se odzove »klicu v sili« ter spotoma najde: dva kralja, ki sta se umaknila pred sodrgo in enega osla, »državnega filozofa« (Pogovor s kraljema), tenkonvestneža duha (Pijavka), pesnika in umetnika, ki obupno trpi sam na sebi in na svoji zlaganosti (Čarovnik), papeža, ki je po umoru boga ostal brez službe (Brez službe), najgršega človeka, maščevalca nad pričo, ki je ubil (ali pa tudi ne — to na koncu ostane odprto) boga, ker ni prenesel njegovega vsevidnega pogleda (Najgrši človek), pridigarja vrnitve nazaj k naravi (Prostovoljni bera), svojo senco, ki je — kot je pokazano v govoru »O velikih dogodkih« — tisti Zaratustra, ki o njem natolcuje ljudstvo (Senca). V jami pa ga že čaka Vedež — nihilist, naveličan duh teže. In ta družčina se zbere kje drugje kot pri zadnji večerji.

Sledi »Pijana pesem«. Tu Zaratustra poje o *slasti*. Kar presenetljiv zasuk. Die Lust je beseda, ki je tu mnogo močnejša kot tista, s katero jo običajno prevajamo, namreč ugodje. Da tu ne gre za nobeno ugodje ali kaj podobnega, nas prepričajo Zaratustrine besede, s katerimi jo opredeli. Da je tu prevedena kot slast, je precej posrečeno. »Ste že kdaj rekli ja kakšni slasti? O, prijatelji moji, potem ste rekli ja tudi vsemu trpljenju.«<sup>34</sup> — To je prva opredelitev in na tej ravni bi die Lust lahko imenovali tudi strast, kolikor je ta beseda v novejši slovenščini nadomestila starejšo »terpečnost«. Vendar pa gre Zaratustra še dlje. Ta slast je močnejša od samega trpljenja, bolečin, ni na isti ravni, povzame vase vse trpljenje in še in še: »Bolj žejna je, prisrčna, lačna, grozna, domača kakor vse gorje, hoče sebe, grize vase, volja kroga kroži vnji.«<sup>35</sup> Je torej mnogo bliže temu, čemur rečemo »onstran načela ugodja«, kot samemu ugodju. Hkrati pa je, kot poudari že Urbančič, tisto, kar prežema vse tri »temeljne nauke« Zaratustre. In na kakšen način jih »prežema«? Übermensch je nedvomno tisti, ki jo s svojo evokativno odsotnostjo »sproži«. Zgrabi jo volja, saj »da najmočnejšemu služi slabotnejši, k temu ga prigovarja njegova volja, ki hoče biti gospodarica še slabotnejšemu: samo *tej slasti* se ne mara odreči.«<sup>36</sup> Ko volja v večnem vračanju naleti na svojo notranjo mejo, ki jo lahko le zmeraj znova presega, doseči pa je more, je zdaj slast »podana« večnemu vračanju: »Slast pa ne mora dedičev, ne otrok — slast hoče samo sebe, hoče večnost, hoče vračanje, hoče vse večno sebi enako.«<sup>37</sup>

Preden iz tega potegnemo kakršnekoli zaključke in postavimo to »slast« tja, kjer ji je v »končnem« kontekstu Zaratustre mesto, se velja ob »Pijani pesmi« še malo pomuditi. Večkrat se poudarja, da je ta slast povsem »dionizična« in recimo, da je res tako. Grški kult Dioniza je vezan na pojem tragedije. Obe interpretaciji »izvora« te besede sta vezani nanj. Starejša, Vergilova, ki izpeljuje tragedijo iz tragos — kozel, je vezana na Kretski kult boga Dioniza — Zagreja, kult divje koze, J. E. Harrison pa dokazuje, da je Dioniz — bog vina kasnejša verzija Dioniza — boga piva, in da beseda tragedija verjetneje izhaja iz tragos — vrste zrnja, iz katerega so v Atenah delali pivo. Poglejmo sedaj nekaj stvari, ki jih o tragediji pove Lacan v Seminarju o Antigoni: Že mnogo preden se formira etična pot, ki nas od Aristotela do Kanta navaja k odkritju neke zadnje istovetnosti uma in zakona, nam tragični spektakel že kaže prvi, temeljni ugovor tej etiki: dobro ne more vladati vsemu, ne da bi prišlo do nekega ekscesa. To slovito polje, v katerega nikakor ne smemo zakoračiti je tisto, kjer vladajo nezapisani zakoni, volja, Dikè bogov. Krščanstvo na to mejo, na to mesto ostalih bogov postavi fasci-

nantno podobo križanja, trpljenja, ki »skrivoma vleče k sebi vse niti naše želje«. <sup>38</sup> — Da ne bo nesporazumov, Antigono dejanje ni »dionizično«, razen v eni točki, namreč kolikor gre za željo smrti kot tako, in mislimo, da je to tudi ključni moment čeprav morda ne edini) Nietzschejevega pojma »dionizično«. V »Volji do moči« npr. pravi sledeče: »Dionizični Grki so imeli za nujno biti apolinični; to pomeni, svojo voljo do veličine, množstva, do neznanega, grozljivega zlomiti na hotenju po meri, enostavnosti, enemu-redu v pravih in pojmih.« <sup>39</sup> Gre torej za »dionizično slast« kot čisto željo smrti, slast, ki jo prinaša izključno razbijanje lastne eksistence na nekem drugem Zakonu. Ni dionizična preprosto volja do veličine, množstva, do vsega neznanega in grozljivega, dionizični akt par excellence je prav to »razbijanje«. Gre za zoperstavljanje Zakonu v imenu Stvari, das Ding, ki se na ravni nezavednega kaže kot nek drug zakon, namreč zakon kaprice, samovolje, zakon znakov, kjer subjekt nima več nobenega jamstva. V tem bi seveda lahko prepoznali etiko, ki spregleda, da je prav Zakon tisti, ki stvar šele naredi za Stvar, in ki nastopa proti zakonu označevalca, simbolnega — tega kar omogoča evokacijo »Rajskega in Peklenskega kraja«, Stvari, hkrati pa onemogoča vrnitev »nazaj«, v Stvar samo — nastopa v imenu nečesa bolj zanesljivega in bi torej lahko predstavljala prav manifestacijo takšne »vratitve«. Etika, ki žrtvuje »dan« za »noč«, ki privede do tega, da si raje, kot da ne bi bili vse, želimo biti nič, končna konsekvenca takšnega »postvarelega zakona« pa je seveda ukinitve reprezentacije in s tem subjekta. In če k temu dodamo še nekaj verzov, ki končujejo »Pijano pesem«: O človek! Uho napni /kaj globoka polnoč govori?/ Spala sem, spala sto let /Pa se zbudim iz globokih sanj:—/ Globok je svet/ in globlji kot je mislil dan./ Globoke njega bolečine —/ slast — še globlja od srčnih boli: /Gorje govori: naj mine!/ Ampak vsaka slast v večnost teži — /— v globoko, globoko večnost teži!; se nam zdi, da vemo že vse. Zaratustra = Dioniz = novi bog — tako zaključuje Urbančič, vendar pa se nam zdi, da to nikakor ni tako samo po sebi umevno, prej prav nasprotno. Zaratustra na neki točki svojih govorov morda res je Dioniz, »novi bog«, vendar v nekem povsem drugem smislu. To je natanko v razmerju do teh, ki jim pravi »višji ljudje«, to je »za njih«. Zaratustra je namreč dolžan še izpolniti neke obljube tem ljudem, obljube, ki jo je dal Vedežu — duhu teže, »nihilistu«. Obljubi mu namreč — ko ta nenehoma stoka, kako se nič ne izplača —, da mu bo »pokazal še eno morje, v katerem lahko utone«. Mislimo, da gre natanko za to pri tej dionizični gostiji. Zaratustra nastopa kot vaba, »med« (glej »Medena daritev«) natanko in samo za te »višje ljudi«. Kot smo že pokazali, je prav volja tista, ki v končni konsekvenci pripelje do nihilizma, kolikor v »večnem vračanju« noče prepoznati učinkov lastnega »truda«, kolikor torej vztraja na mestu agensa in še naprej zaničuje in udriha po vsem povprek. Zadnja gesta te volje je pač ta, da zanika še samo sebe in življenje, da ustvarja pogubo uničenja kot končno rešitev, da stori »vse nič« — to je skrajna konsekvenca tega, čemur pravimo »dejavni nihilizem«. »Labodji spev« volje se izteče v dejavno vzpostavitev tega »nič«. — To je »poslednji Slast«, v kateri je moč »utoniti«. »Višji ljudje« se ustrašijo grožnje lastne razsrediščenosti, ki bi bila »cena« za obstanek volje in se zatečejo k Zaratustri (»Klic v sili«) s tistim »raje kot ne-biti-vse, biti nič«, nikakor pa ni to tudi Zaratustrova formula: »Vi višji ljudje, po vas hrepeni, slast, neugnana, blažena — po vašem trpljenju, vi pokaženi!« <sup>40</sup>

Dejali smo že, da slast »prežema« vse troje (Übermensch-a, voljo do moči in večno vračanje). To »prežemanje« je najprej v strogem smislu negativno, gre za slast kot »podlasico«, kot skupni manko vseh treh, kar seveda izhaja neposredno iz strukturne vloge Übermenscha. Vendar pa se ta negativnost nato utelesi v slasti kot pozitivni entiteti, ki predstavlja nekakšno »lebensphilosophie« višjih ljudi, in proti temu, da bi ta slast »zavladala«, se sedaj obrne Zaratustra, ki jo v zadnjem delu dosebedno »izpljune«. Poglejmo, kaj pravi. »K svojemu delu hočem, k svojemu dnevu: (...) Spijo še (višji ljudje), njihove sanje

še pijejo na mojih pijanih pesmih. (...) moje trpljenje in moje so-trpljenje — kaj pa je to važno! Kaj se mogoče ženem za srečo? Ženem se za svojim delom!<sup>41</sup> Povejmo, da se beseda trpljenje (leiden) v zvezi s slastjo največkrat ponovi. Prav tako bolečina, pogledjmo en primer: »Vsaka bolečina ti je zarezala v srce, očetova bolečina, očetna bolečina, pradedna bolečina, tvoje govorjenje je postalo zrelo.«<sup>42</sup> Preden pa predzadnje poglavje končajo verzi, ki smo jih že navedli, se Zaratustra obrne na »višje ljudi« s temi besedami: »Ste se naučili moje pesmi? Ste uganili, kaj hoče? Dobro! Dajmo! Vi višji ljudje, pa mi zdaj zapojte mojo rajalno pesem! Zapojte mi zdaj *sami* pesem, ki se ji reče ‚še enkrat‘ in pomeni ‚na vse veke‘! Zapojte, vi višji ljudje Zaratustrovo rajalno pesem!«<sup>43</sup> Sledijo torej verzi, za katere pa lahko z vsoto utemeljenostjo dvomimo, da jih »poje« Zaratustra. Mnogo verjetneje se zdi, da so »višji ljudje« tisti, ki se spustijo v to »morje«. Z zadnjim poglavjem pa to ni več le verjetno, ampak tako rekoč že »jasno«. Zaratustra namreč v zvezi s svojim »zadnjim grehom« pravi naslednje: »So-trpljenje, so-trpljenje z višjim človekom! — je zakričal in obraz se mu je spremenil v jeklo. Dobro! To — je imelo svoj čas!«<sup>44</sup>

Zaratustra torej zavrže tudi tega »gospodarja«, ki nalaga neposredno slast-v-trpljenju. Šele tu se res začne Zratustrova JA — in če naj to pomeni, da je Zaratustra postal Übermensch, je hkrati tudi res, da se knjiga tu konča — in spet ostanemo praznih rok, kar zadeva kakšno »pozitivno opredelitev« tega fascinantnega objekta želje.

Od tod pa lahko navežemo še na en ključni pojem Zaratustre — Untergang. V tej besedi je strnjeno natanko to, kar na neki drugi ravni nastopa kot večno vračanje — s poudarkom na padanju. Nietzsche namreč vpelje ta pojem z metaforo sonca, ki se vsak dan »vrača na isto mesto«. Ta »Untergang« je v strogem smislu to, kar zaznamuje mesto Zaratustre v nekem odnosu med mislijo in realnim (v lacanovem pomenu realnega). Zaratustra na svoji poti nenehno »zahaja« s svojega »gorovja« in se spet vrača nazaj v svojo »jamo« — vse dokler ne pride do nekega »srečanja misli in realnega«, srečanja, ki smo ga že izpostavili. Njegov zadnji »Untergang« je ta na koncu knjige. Ne vem, zakaj naj bi ta nujno pomenjal nekakšen patetični »zadnji zahod« in zakaj ga ne bi raje razumeli enostavno tako, da Zaratustre ne bo nič več »sililo« k temu, da se vrača v »jamo in svoje gore«. In to ne le zaradi svoje »čudežne preobrazbe« (Urbančič), temveč predvsem zato, ker je zdaj »tam doli«, kamor »zahaja« (zanj) vse drugače. Kar se »večno vrača«, ponavlja je nemožnost samega simbolnega, to pa za Zaratustro, ki »se žene« prav za tem, iz simbolnega in s tem tudi iz vračanja izpadlim objektom, sploh ni tako slabo. Če se za konec vrnemo k dvema »gospodarjema«, ki boj med njima zavzema večji del knjige, lahko z njenim koncem zaključimo takole: Ne gre več za to, »kdo bo koga« in v imenu katerih interesov bo govorila »oblast« — ali bo velevala ljubiti »Nebenmenschen« in v imenu te ljubezni »tlačila« »Übermenschen« ali pa obratno, v svoji veri, da »rešuje« Übermenschen »nehote« proizvajala nihilistične subjekte in se zgražala nad njimi. Z nastopom slasti in njenim »izvrženjem« se odpre edina pot, da lahko »zavlada« ta dozdevek, ki je Übermensch. Kako Nietzscheju uspe proizvesti to razsežnost objekta *a* in jo v »polni meri« ohraniti v registru nemožnega, lucidno pove Lacan v enem samem stavku: »Nevarnost javnega diskurza, če se obrača prav na tistega, ki je najbližji — Nietzsche je vedel, neka vrsta diskurza se lahko obrača le na najbolj oddaljenega.«<sup>45</sup>

Alenka Zupančič

<sup>1</sup> Ivan Urbančič: Nauk modernega Zaratustre, v: Tako je govoril Zaratustra, Slovenska matica, Ljubljana 1984.

<sup>2</sup> F. Nietzsche: Antikrist, par. 3, v: Nova revija št. 21, prevedel T. Hribar.

<sup>3</sup> F. Nietzsche: Tako je govoril Zaratustra, Slovenska matica, Ljubljana 1984, str. 37 in 38.

- 4 *ibid.*, O zaničevalcih teles, str. 38.  
 5 *ibid.*, Otrok z ogledalom, str. 95.  
 6 *ibid.*, O samopreseganju, str. 131.  
 7 *ibid.*, O čednostnih, str. 107 in 108.  
 8 *ibid.*, Uvodni govor, str. 9.  
 9 *ibid.*, O prijatelju, str. 64.  
 10 *ibid.*, O prijatelju, str. 65.  
 11 *ibid.*, O ljubezni do bližnjega, str. 71.  
 12 *ibid.*, Otrok z ogledalom, str. 95.  
 13 *ibid.*, O samopreseganju, str. 133.  
 14 *ibid.*, Nagrobna pesem, str. 130.  
 15 *ibid.*, O čednostnih, str. 107, 108, 109.  
 16 *ibid.*, o vzvišenih, str. 136.  
 17 *ibid.*, O velikih dogodkih, str. 154.  
 18 *ibid.*, O odrešitvi, str. 163 in 165.  
 19 I. Urbančič: nauk modernega Zaratustre, str. 414.  
 20 *ibid.*, str. 415.  
 21 Tako je govoril Zaratustra, Najtišja ura, str. 171, 2, 3.  
 22 *ibid.*, Popotnik, str. 177, 8.  
 23 I. Urbančič: Nauk modernega Zaratustre (odslej NMZ), str. 425.  
 24 Tako je govoril Zaratustra (odslej TGZ), str. 215.  
 25 *ibid.*, Vrnitev domov, str. 216.  
 26 Tu je pozornosti vredno, da Zaratustra že v isti liniji odpravi tako predpostavke zmaja kot leva.  
 27 TGZ, O starih in novih tablah, str. 230, 1.  
 28 *ibid.*  
 29 *ibid.*, Zdraveči se, str. 250, 1.  
 30 NMZ, str. 421.  
 31 glej NMZ, str. 427.  
 32 NMZ, str. 425.  
 33 TGZ, str. 13.  
 34 TGZ, Pijana pesem, str. 368.  
 35 *ibid.*  
 36 *ibid.*, O samopreseganju, str. 133.  
 37 TGZ, Pijana pesem, str. 368.  
 38 Jacques Lacan: Antigona, v RAZPOL 2, 1986, str. 13 in naprej.  
 39 F. Nietzsche: Der Wille zur Macht, Kröners Taschenausgabe, Band 78, str. 684.  
 40 TGZ, Pijana pesem, str. 369.  
 41 *ibid.*, Znamenje, str. 374. Ob tem citatu smo si dovolili poseg v prevod. Zaradi terminološke doslednosti, ki je za tukajšnje izpeljavo nujna, smo namesto »moje gorje in moje sobolje« — kakor stoji v prevodu, besedi Leiden in Mitleiden prevedli z trpljenje in so-trpljenje.  
 42 *ibid.*, Pijana pesem, str. 366.  
 43 TGZ, Pijana pesem, str. 369.  
 44 *ibid.*, Znamenje, str. 374 (namesto sobolje navajamo sotrppljenje za besedo Mitleiden)  
 45 J. Lacan: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980, str. 35.

# Logika kot nezavedna sila I

## (Heglov Uvod v Znanost logike)

### *Stališče, s katerega je opazovati to znanost*

Vse je vselej že tu — ko se lotevamo Heglovega Uvoda v Znanost logike Hegel pove natančno to, le z drugimi besedami:

»Pri nobeni znanosti se ne čuti bolj potreba, da se začne brez predhodnih refleksij s stvarjo samo, kot pri logični znanosti.«<sup>1</sup>

Kako je s tem vsem in ali je to vse res vse, kako je torej z našim predmetom, Heglovo logiko in predvsem njenim Uvodom, tega ni mogoče izreči vnaprej. Sam ta pojem se mora proizvesti skozi potek te interpretacije in biti njen rezultat. Zato pa je treba odgovoriti na vprašanje, kaj hoče ta interpretacija, od kje govori? Predstavi je torej treba približati stališče te interpretacije.

Reflektirajoči razum se je namreč polastil filozofije. Ali, kot pravi dalje Hegel:

»Natančno je treba vedeti, kaj želi reči ta izraz, ki se sicer večkrat uporablja kot geslo; nasploh je pod tem razumeti abstrahirajoči in s tem ločujoči razum, ki vztraja v svojih ločitvah. Obrnjen proti umu se vede kot zdrava pamet in uveljavlja svoj nazor, da resnica počiva na čutni realnosti, da so misli le misli, v tem smislu, da jim šele čutna zaznava daje vsebino in realnost, da um, kolikor ostaja na in za sebe, proizvaja le izmišljotine. V tem odpovedovanju uma sebi samemu gre pojem resnice v izgubo.« (Znanost logike, Uvod, str. 38)

*Ta reflektirajoči razum si nadeva ime materializem.* Resnica mu počiva v materialnosti zunaj uma, kot osamosvojena substanca, ne reflektira pa mesta, odkoder lahko to izreče, svet mu je drugačen, kot se prikazuje zdravemu razumu, odtujen, da pa to ne bi bil več, bi moral postati prav tak, zdrava pamet bi morala postati njegovo merilo. Filozofija mu je mrtva, presežena, njen rezultat pa dojet kot abstrakten, prazen nič, v njem ni vsebovano to, iz česar rezultira, ta abstraktno dojeti prazen nič ji služi kot opravičilo, da začne iz samega začetka ter svetu in državi predstavi svojo novo in posebno teorijo o tem, kakšna naj bi, kakšna bi morala biti, enako pa velja seveda tudi za filozofijo. Tako se človeku zazdi, da na svetu doslej ni bilo še niti ene države in prav tako filozofije kot zapopadenja umnega, niti da sedaj obstaja ter da je npravnostni svet čakal le še takšno zdajšnje odkritje. (prim. Osnovne črte filozofije prava, Predgovor, Veselin Masleša, str. 10)

Dejavnost uma na sebi in za sebe samo mu nastopa kot mistifikacija, kot nekaj kar stoji na glavi (metafora, ki je prevzeta iz Predgovora k Fenomenologiji duha, kjer Hegel z njo označi početje naravne zavesti, ki se posveti znanosti), um hoče razkrinkati s tem, da bi poiskala skrivnost spekulativne konstrukcije (postopek je zopet prevzet iz Hegla, a enostransko dojet, prim. Enciklopedija filozofskih znanosti, § 13, Pripomba). »Kar je poznano, zato še ni spoznano«; tako Hegel označuje takšno početje v Predgovoru k drugi izdaji Znanosti logike. Rezultat tega početja reflektirajočega razuma pa je, da se mu dialektika prikrade za hrbet, da se dogaja, udejanja za njegovim hrbtom: posledica zaničevanja dialektike, spekulativnega duha filozofije, je ta, da nam dialektično ostane zastrto, ne moremo pa se mu izogniti. Ko pristane na tezo, da je dialektika mistifikacija ter išče njeno »ra-

cionalno jedro», ne zavedajoč se, da je bistvo pojav kot pojav, se zavesti zgodi sledeče: sama dejanskost (svet kapitala) ji, nerefleksirano materialistično promovana, nastopi kot organizirana po načelih racionalnega jedra izza mistificirane lupine dialektike, obenem pa nam prav to »racionalno jedro« nastopi kot sredstvo za izstop iz te dejanskosti, kot logika osvoboditve (na izpostavitve tega protislovja kot na glavni donesek Collettijeve knjige *Markszem in Hegel* je opozoril Slavoj Žižek v tretjem poglavju *Filozofije skozi psihoanalizo*). Takšno ravnanje pa je seveda na sebi in za sebe protislovno. Ker svet ni tak, kot se prikazuje zdravemu razumu, temveč dialektično strukturiran, moral pa bi tak postati, se nam kot sredstvo, s katerim bi segli onstran (ta onstran pa nam nastopa zopet kot razviden zdravemu razumu), s katerim bi presegli, izničili dialektiko, zopet prikaže sama dialektika. A ker ta ni dojeta v njeni spekulativni razsežnosti, ker spregleda, da je njena predstava o onstranosti posredovana z njenim odnosom do tostranosti, da je njen notranji konstitutivni moment, ker ne sprevidi, da njena predstava o nasebju ne ustreza nasebju, temveč je le zanjo nasebje, se ji pač zgodi, da izza zastora, za katerim naj bi ugledala resnico, najde le samo sebe in to, kar s svojim početjem vnese tja, kot se glasi slavna metafora iz Heglove *Fenomenologije*. Bolj ko se trudi izviti iz krempljev dialektike in stopiti onstran nje, bolj vedno znova na njej nedojemljiv način v samem osrčju tega onstrana naleti na dialektiko.

Tako pa je seveda tudi z odnosom reflektirajočega razuma do vednosti in resnice. Ko izkusi neustreznost svoje vednosti predmetu, nasebni resnici, se ji zdi, da mora le spremeniti svojo vednost, pa bo prišlo do ujemanja. Pri tem pa spregleda, da je vednost po svojem bistvu vednost o predmetu in da se s spremenjeno vednostjo za njenim hrbtnom spremeni tudi sam predmet. Vedno znova začenja od začetka ter išče trdno točko, od koder bi lahko izrekla resnico, to točko pa vedno predpostavi kot mirujočo, ne da bi njeno premeščanje dojela kot samogibanje stvari same. Tako ji je vednost le asimptotično približevanje resnici, njen model pa spiralna krivulja, ta brezpojmovna kvaliteta, prevzeta iz matematike. Če pa se pustimo zapeljati, pravi Hegel, ko govori o Spinozi in Wolffu, da na filozofiji uporabimo matematično metodo in naredimo vnanji tek brezpojmovne kvalitete za potek pojma, je to na sebi in za sebe protislovno.

In da rečemo dalje s Heglovimi besedami:

»Ti nazori o razmerju subjekta in objekta drugega do drugega izražajo določitve, ki tvorijo naravo naše običajne, prikazujoče se zavesti; toda ti predsodki, prenešeni v um, kot da se v njem dogaja isto razmerje, kot da ima to razmerje resnico na in za sebe, so potem tiste zmote, katerih skozi vse dele duhovnega in naravnega univerzuma izpeljano izpodbitje je filozofija, ali bolje zmote, ki jih je treba, ker zapirajo vstop v filozofijo, pred njo odložiti.« (*Znanost logike, Uvod, str. 37/38*)

Te razlage in refleksije v rezonirajočem in historičnem smislu niso imele morda namena odgovoriti na vprašanje: Kako je danes mogoče biti heglavec? Ker sam pojem heglovstva sodi k vsebini te interpretacije, pač ne more napovedati, kaj ta je. »temveč šele njena celotna obravnava proizvaja to vedenje o njej sami kot njeno dovršitev«. (*Znanost logike, Uvod, str. 35*) Ker je namreč prikazujoče se vedenje (o Heglu in heglovstvu) naš predmet, smo najpoprej povzeli njegova določila, kot so se neposredno ponujala, in kot so bila dojeta, so se pač najbrž ponujala, če naj parafraziramo znano mesto iz Uvoda v *Fenomenologijo*.

Predstavitve reflektirajočega razuma, opazovane pbljiže, kot smo to pravkar storili, ne zaslužijo sicer seveda nobene velike hvale, saj svoj rezultat dojemajo zgolj po negativni plati. Tisto spekulativno pa se sestoji v tem, da ta isti rezultat dojamemo pozitivno in ravnanje zavesti zapopademo v njegovi nujnosti, uvidimo nujnost zapadanja zavesti v protislovja. Zato bi lahko usodo heglovstva in Heglove misli same strniti v neskončno sodbo, ki bi se glasila: »Hegel je Marx.« S tem bi na prvi pogled sicer morda užalili vsakega resnega filozofa ter na drugi strani tudi večino poštenih marksistov. V pojasnilo, ne morda tem, temveč onim,

ki se jim kaj takega zdi samo po sebi umevno (in če je kaj samoumevno, potem je to predstava, da sta rimsko pravo in nemško pravo dve pravi; na notranjo protislovnost te predstave pa smo že opozorili), pa je treba reči tole: če je treba zapopasti substanco kot subjekt, to pa je znotraj heglovskega univerzuma nujno, potem je edini način, da se to izrazi, neskončna, spekulativna sodba. Sodba, katere termina sta neprimerljiva; subjektu pač ne ustreza noben posamezen predikat, zato je edina možnost, da forma sodbe predstavi to absolutno negativnost subjekta ta, da dá videti ta neuspeh sam, da se nemožnost določitve subjekta izrazi skozi radikalni nesklad v njej sami. Naravna zavest na spekulativno sodbo reagira kot na absurd, spregleda pa, da je prav v tem pozitiven pomen neskončne sodbe in da jo le ona dojema zgolj po negativni plati. Podobno pa se zgodi tudi materialistični zavesti, ki sicer sprejme sodbo kot tako, na ravni zdravega razuma, obenem pa vidi, da ta sodba ne deluje na tej ravni, zato išče za to sodbo samo nek pomen, ki bi jo šele napravil razvidno zdravemu razumu. A ker je ves pomen neskončne sodbe v sami njeni formi in radikalnem neskladju, ki jo ta vsebuje, se tej zavesti zopet zgodi, da za to sodbo naleti zgolj na samo sebe.

Poudarili smo že, da sestoji tisto spekulativno zgolj v tem, da uvidimo nujnost početja zavesti, nujnost njenega zapadanja v protislovja, ter da ta njen rezultat dojemamo pozitivno. S samim tem pa že obravnavamo svoj predmet tako, kot mora svoj predmet obravnavati heglavska znanost, namreč kot tak, kakršen je ta na sebi in za sebe samega. Naš predmet pa je tu najprej prikazujoča se (post-heglavska) zavest v svojem odnosu do vednosti in resnice.<sup>2</sup> Vednost, ki je prvotno prav heglavska vednost kot je ta navzoča v predstavi zavesti in katere neustreznost svojim merilom ločujoča zavest vedno znova izkuša, ter resnica, ki ji kot neko nasebje vztraja onstran te vednosti. In šele ko se ta zavest, prehajajoč skozi forme svojega razvoja na koncu svoje poti razreši v absolutno vednost kot svojo resnico, kot resnico te poti, lahko končno naš predmet postane zapopadajoče mišljenje samo. Tako kot je morala v Heglovskem sistemu Znanosti logike predhoditi Fenomenologija duha kot dedukcija pojma znanosti, tako smo se morali mi sami, da bi se dokopali do stališča, s katerega gre opazovati Heglovo Znanost logike, prebiti skozi stališča, ki so doslej prevladovala v obravnavanju heglavske znanosti.

Šele tako lahko zdaj naš predmet, Heglovo Znanost logike in sam njen predmet, zapopadajoče mišljenje, opazujemo tako, kot je ta na sebi in za sebe. Tu je pač temeljnega pomena uvid, ki bo svojo podrobnejšo razlago dobil in bo razvit v samem spisu, namreč da šele zasebje konstituira nasebje. A takoj je tu treba dodati, da se tudi zasebje samo konstituira šele v sklepnem momentu, v momentu na sebi in za sebe. Tako ono prvo nasebje kot to zasebje še nista prava, še nista ona sama, do svoje resnice, do svojega pojma prideta šele v tretjem, sklepnem momentu. Da pa tega opazujemo znanstveno, moramo storiti, je na nas, da s stališča za nas povzamemo zgolj formalno plat, nujnost, tako tega momenta kot tudi onih dveh kot njegove notranje razlike, njegovih notranjih konstitutivnih momentov v njihovem medsebojnem prehajanju in notranji povezanosti. Formalna plat in nujnost tega dogajanja sta tu naš dodatek, sicer pa nam ostane zgolj čisto opazovanje. V tem se sestoji temeljni uvid, ki je podan že na samem začetku Heglovega sistema, v Uvodu v Fenomenologijo duha.

Kar se tiče našega prvega predmeta, lahko s tega stališča spoznamo nujnost poti Heglove misli skozi forme prikazujoče se zavesti, nujnost samorazvoja heglovstva kot dela zgodovine filozofije. In šele ko se te forme razkrijejo v pojem znanosti, ki sovпада s stališčem absolutne vednosti, kot v svojo resnico, se nam tudi *Hegel sam, Heglova znanost izkaže za resnico heglovstva*. In zvičajnost uma, na katero se tu le sklicujemo, podrobneje pa bo razvita v samem spisu, je v tem, da je Heglova metoda, ki nas je tu vodila, po svojem bistvu tako pot naprej kot pot nazaj. Ko je Heglova znanost tako morala (kot pot naprej) preiti pot svojega samo-

razvoja, svoje lastne izgube in svojega ponovnega najdenja skozi zgodovino heglovstva, se na koncu tega procesa zopet (z)najde na mestu, kjer je bila že na začetku. To je tista pot nazaj, pomembno pa je, da *to novo stališče, ki je sicer isto kot ono izhodiščno, vsebuje izkustvo te poti in se torej nahaja na višjem nivoju*. Sama Heglova znanost pa je s tem natančneje določena.

In tu mi sami končno najdemo naš drugi, pravi predmet: misel, kolikor je ta stvar na sebi sama, oziroma stvar na sebi samo, kolikor je ta prav tako čista misel. In čista misel je tu za nas seveda sama Heglova misel, dojeta v svoji nujnosti in notranji povezanosti. Naš dodatek, ki naj to interpretacijo povzdigne v znanstveni tek, pa bo, da bomo s stališča za nas, ki zapopada le formalno plat svojega predmeta, dojeli njegovo nujnost kot gibanje in nastajanje. Interpretacija se lahko umesti le v tisto notranjo razpoko teksta, ki jo Hegel sam nakaže na koncu svojega predgovora k drugi (predelani) izdaji knjige, kjer pravi, da bi bilo potrebno zagotoviti dovolj prostega časa, da bi to delo (če je Platon svojo Državo predeloval sedemkrat) lahko predelovali sedeminsedemdesetkrat. Hegel sam se tu zaveda, da je stvar sama vedno že interpretacija, da pa interpretacija nikoli ne more biti brez preostanka stvar sama. S tem smo sicer tudi že odgovorili na vprašanje, zakaj ta interpretacija, a dodajmo tole: Hegel je dejal, da bi, če bi hoteli filozofijo jemati resno, morali vedno znova komentirati Aristotela, mi pa od tu lahko pritrdimo Vorländerju, da je celotna poheglovska filozofija le komentar k njegovemu delu.

Tako smo končno na točki, ko moramo vzeti nase napor pojma. Kar pa se tiče našega dodatka, lahko zgolj vanj, kolikor se to stvari sami seveda izkaže primerno, umestimo svoj interpretacijski aparat. Zato lahko izrečemo tele abstraktne postavke, ki naj dobijo svoje upravičenje pozneje: res je sicer, da je naše branje Hegla vedno že posredovano, a drži tudi, da je sam zapis, sam tekst kot košček realnega objekt-vzrok želje in kot tak vključen v nezavedno interpretata. Sedaj je treba le še iz zgoraj povedanega utemeljiti te postavke, zato se lotimo stvari same.

### *Stališče, s katerega je opazovati logiko*

Začeti je torej treba s stvarjo samo; stvar sama pa je vedno že vpisana v našo pozicijo izjavljanja in seveda v pozicijo izjavljanja vsakogar, ki hoče o njej kaj reči. Treba ji je torej le pustiti, da spregovori ali, povedano z drugimi besedami, opazovati jo, kakršna je na sebi in za sebe. Stvar sama je seveda naš predmet, predmet logike, njen in torej naš edini možni predmet in obenem edini predmet, ki je vreden, dostojen, našega opazovanja: mišljenje, določeneje zapadajoče mišljenje. Če pa mora spregovoriti stvar sama, mora seveda spregovoriti skozi usta zavesti. Torej moramo povzeti, kar je imela ali ima zavest povedati o logiki, njenem predmetu in metodi ali natančneje, ohraniti od mnenja zavesti le formalno plat. Ali s Heglovimi besedami:

«Kaj je pravzaprav na teh določilih (določilih zavesti — op. pisca), se nas tu dalje (onstran formalne plati — op. p.) ne tiče. Ker je namreč prikazujoče se vedenje naš predmet, bomo najpoprej povzeli njegova določila, kot se neposredno ponujajo, in tako, kot so bila dojeta, se pač najbrž ponujajo.» (Fenomenologija duha, Uvod)<sup>3</sup>

Vsebina logike same naj proizvede pojem znanosti in razgrne njeno metodo; naravni zavesti pa se zaplete že pri sami tej vsebini. Vsebina je zavesti ločena od forme, pri tem pa se zapleta v protislovja.

Naravna zavest ločuje. Logiko sicer sprejme kot znanost mišljenja, to pa razume le kot golo formo spoznanja, abstrahirano od vsebine, kot drugi del spoznanja ji nastopi pasivna materija, ki je neodvisna od logike. Logika lahko torej navaja le pogoje, formalne pogoje resničnega spoznanja, ne more pa vsebovati



resnice, vsebine kot bistvenega te resnice. In kot taka torej ne more biti niti pot k tej realni resnici.

Logika je tako ločena od obravnavanja stvari same, s tem pa je med spoznavanjem in absolutnim postavljena meja, ki ju naravnost ločuje. Logika je v tej predstavi naravne zavesti dojeta kot zgolj orodje, s katerim bi se bilo mogoče polastiti absoluta, kot prazna posoda, v katero je mogoče stlačiti vsebino spoznanja. In tako to predstavo zadene kritika orodja z začetka Uvoda v Fenomenologijo duha:

»Zakaj če je spoznavanje orodje, s katerim se polastiš absolutnega bistva, se takoj opazi, da uporaba orodja na kaki stvari te kakopak ne pusti take, kot je *za sebe*, temveč da ji zadene formiranje in spremembo. Ali pa, če spoznavanje ni orodje naše dejavnosti, temveč nekolikanj neki pasiven medij, skozi katerega prihaja do nas luč resnice, potem te tudi tako ne dobimo, kot je *na sebi*, temveč tako, kot je zaradi tega medija in v njem.»

Zato je pač nespretno reči, da logika uči le pravil mišljenja (forme), ne da bi se spustila v mišljeno in se mogla ozirati na njegovo kakšnost, da torej abstrahira od vsebine. Vsebina je vsebina predmeta in ker so mišljenje in pravila mišljenja predmet logike, ima prav v njih neposredno svojo lastno vsebino in obenem tudi drugi del spoznanja, materijo — vendar ne kot nekaj pasivnega — kako naj bo mišljenje nekaj pasivnega, temveč kot tisto, za česar kakšnost skrbi. Če pa je tako — in tako je — potem mora prav to početi tudi ta Uvod: namreč skrbeti za kakšnost, določiti kakšnost svoje materije, predstav o logiki, če hoče, da se v njih orientiramo, da jih spozna kot izginule ali kot vredne, da popolnoma izginejo, da bo stališče logike kot znanosti dojeta višje in da bo logika sama dobila povsem spremenjeno podobo.

Mišljenje naj bi bilo nekaj pomanjklivega; ker je resnica ujemanje med mišljenjem in predmetom (tu Hegel zopet povzame kritiko klasične teorije resnice, kot jo je formuliral Platon, detaljneje pa je razvita v Uvodu v Fenomenologijo duha), to ujemanje pa na sebi in za sebe za zavest ne obstoji, ga je treba šele proizvesti. Objekt, snov spoznanja zavesti nastopa kot skončan svet zunaj mišljenja na in za sebe in za svojo dejanskost lahko povsem pogreša mišljenje, to pa je doslej še nekaj praznega, pomanjklivega, kar zgolj vnanje pristopa k materiji, se mora po njej uravnjavati in kot neka mehka, nedoločena forma umeriti po njej. In če vztraja na tem doslej še nedoločenem razmerju različnosti med materijo in formo, se ji mišljenje prikaže kot nekaj, kar v svojem sprejemanju in formiranju snovi ne more seči čez sebe, kar ostaja zgolj modifikacija samega sebe in v tem procesu ne postaja svojo drugo. *Predmet ji torej ostaja kot stvar na sebi onostranstvo mišljenja* — vrne se k temu, kar je že na začetku predpostavila, le da ga zdaj razglasi celo za nespoznatnega. Lasten neuspeh, izhajajoč in sestoječ se iz predpostavke o ločenosti subjekta in objekta, ji zadobi resnico na sebi in za sebe in ga kot predsodek prenese v um ter razglasi nezmožnost umskega spoznanja dejanskosti, stvari na sebi.

Tu se Hegel vrne v Aristotelu in pravi, da je imela starejša metafizika v tem oziru višji pojem o mišljenju, saj sta bili zanjo mišljenje v svojih imanentnih določitvah in resnična narava stvari ena in ista vsebina. Reči so šele kot mišljeno, povzdignjene v formo mišljenja, resnične, to je njih bistvo, stvar in mišljenje le-te se torej na sebi in za sebe ujemata.

Toda reflektirajoči razum se je polastil filozofije in ta se, obrnjen proti umu vede kot zdrava pamet — tu Hegel misli na Kanta. Temu razumu um, kolikor ostaja na in za sebe, proizvaja le izmišljotine in s tem gre pojem resnice v izgubo. Stori zgolj negativni korak k pojmu uma in sprevidi, da ni um tisti, ki zapada v protislovje s samim sabo, da na sebi pripada umu prav povezovanje te refleksije, da je protislovje prav povzdignjenje uma čez te omejitve razuma in njih razrešitev. Heglov komentar k nezmožnosti spoznanja stvari na sebi pa se glasi: »Kot če bi bil nekemu možu pripisan pravi uvid, z dostavkom, da pa vendar on ni sposoben

uvideti nič resničnega, temveč le neresnično.» (Znanost logike, Uvod, str. 39)  
Ali nekaj kasneje: »Vtem ko je tisto neskončno tisto umno, je nenavaden rezultat reči, da razum ni sposoben spoznati tisto umno.« (str. 52)

Ta Kantovska kritika form razuma je imela torej za rezultat, da te forme niso uporabljive na stvareh na sebi. A Hegel na to odgovarja:

»Če ne morejo biti določitve stvari na sebi, potem so lahko še manj določitve razuma, ki bi mu vendar moralo biti priznано vsaj dostojanstvo neke stvari na sebi. Določitve končnega in neskončnega (in zato gre pri umnem, saj je tisto neskončno tisto umno, kot pravi gornji citat — op. p.) so v istem spopadu, pa naj bodo uporabljene na čas in prostor, na svet, ali pa naj bodo določitve znotraj duha, — kajti »... predmet ima le skozi in po onih določitvah protislovje na sebi.« (str. 40)

Forme tega objektivnega mišljenja torej niso bile izpeljane, niti same za sebe, niti ni šlo za neko izpeljavo na njih samih, niso bile opazovane same na sebi in za sebe, dialektično. Tako je tudi »konsekventneje izpeljanemu transcendentalnemu idealizmu« spodletelo, ko je hotel popolnoma uničiti prikazen te stvari-na-sebi in pustiti umu iz sebe samega predstaviti svoje določitve, prav zaradi njegove subjektivne naravnosti. Pomanjkljivost, neustreznost predmeta, v tem primeru namišljena brezvsebinkost logičnih form, ki da pogrešajo vsebino, kar je posledica mnenja zavesti, ni krivda predmeta samega, predmeta logike, »temveč samo načina, kako je ta predmet zapopaden,« pravi Hegel. In kolikor je to zgolj način, tu tudi ne more biti govora o pravi metodi. Torej:

»Ta refleksija vodi bližje k navedbi stališča, po katerem je treba opazovati logiko, kolikor se loči od dosedanjega načina obravnavanja te znanosti in ki je edino resnično stališče, na katerega jo je treba v prihodnosti za vedno postaviti.« (str. 42)

Na tem mestu se Hegel skliče na Fenomenologijo duha, ki je kot uvod v njegovo znanost rezultirala v pojmu znanosti in kot njegov notranji moment proizvedla tudi stališče, s katerega je opazovati znanost. Zato se tudi mi vračamo na Fenomenologijo duha, na njen Uvod.

Bodimo namreč pozorni na variiranje temeljne Heglove kategorije, »na sebi in za sebe«. Ta sicer res označuje sklepni moment dialektičnega procesa, a doslej, ko smo imeli opraviti le s predstavami zavesti o logiki, je bila ta kategorija uporabljena v zvezi »kot da (bi nekaj obstajalo ali ne obstajalo) na sebi in za sebe«. Opraviti imamo torej z ravnanjem zavesti, zavest pa ravna, kot pravi Hegel v prvem odstavku Uvoda v Fenomenologijo duha, kot da bi absolut ne hotel biti že na sebi in za sebe pri nas in zatorej ločuje vsebino in formo spoznanja, resnico in gotovost. Izhaja iz želje spoznati absolut in iz predpostavke, da ta smoter še ni izpolnjen. Ne zaveda se pač (če se skličemo na neko drugo znano mesto iz Hegla, System der enz. Wiss, par 212): »da se Absolutno Dobro vedno izpolnjuje v svetu in je rezultat tega, da je na sebi in za sebe že izpolnjeno in nima prav nobene potrebe, da bi čakalo na nas (tu: na zavest — op. p.).« »Izpolnitev neskončnega smotra sestoji potemtakem zgolj v tem, da odpravimo iluzijo, da ta smoter še ni izpolnjen.« (Isto) To ve Hegel in to torej vemo mi.

Od tu lahko uvidimo, da je nekaj, kar zavest predpostavlja kot nasebje, *le zanj nasebje*, ne pa še na sebi in za sebe in da le zavesti, ker si ga s svojim vedenjem ne more prilastiti, zadobi tudi eksistenco *za sebe* — posledica tega pa je, da če ta predmet na sebi tudi za sebe obstaja *izven zavesti*, da torej ujemanje med resnico (tem predmetom samim) ter vednostjo zavesti o njem *ne more obstajati na sebi in za sebe*. A zdaj zavesti sama ta nezmožnost ujemanja začne veljati kot resnična na in za sebe.

Mi pa početje zavesti zgolj opazujemo, se zavedamo, da se merilo primerjanja nahaja znotraj same zavesti, zavest sama primerja svojo vednost in nasebno resnico (ki pa je le zanj nasebje), zato lahko zatrdimo, da zavest ne

opazuje predmeta, kot je ta na sebi in za sebe samega in da je torej njeno početje na sebi in za sebe protislovno.

Logika torej predpostavlja Fenomenologijo duha, kolikor je ta proizvedla pojem znanosti, dokazala nujnost njenega izhajanja, njenega predmeta in s tem nje same. Čista znanost je osvobodena od nasprotij zavesti, resnica in gotovost v njej sovpadeta, resnica te gotovosti kot tudi gotovost te resnice postaneta enaki. Uvod v Znanost logike pa šele tu začne zastavljati prave probleme.

### *Logika kot prikazovanje boga*

Kolikor je misel stvar na sebi sama, pa je tisto na sebi in za sebe bivajoče vedeni pojem. In ta kot objektivno mišljenje je vsebina čiste znanosti, to absolutno resnično ali resnična materija, s tem pa tudi materija postane absolutna forma sama. Ali kot pravi dalje Hegel:

»Logiko je tedaj treba zapopasti kot sistem čistega uma, kot carstvo čiste misli. To carstvo je resnica, kot je ta brez tančice na in za sebe sama. Zato se je mogoče izraziti, da je ta vsebina prikazovanje boga, kot je ta v svojem večnem bistvu pred stvarjenjem narave in nekega končnega duha.« (str. 44)

Anaksagoras pa je tisti, ki je prvi izrekel misel, da je misel princip sveta, da je bistvo sveta treba določiti kot misel. Prav nujne forme in lastne določitve mišljenja so torej vsebina in najvišja resnica sama.

Tako je krog sklenjen, dan pa je tudi Heglov odgovor na vprašanje o bogu, absolutu in mestu ter pomenu Znanosti logike same. V prvem približku bi tako lahko rekli, da je Heglov bog logik, dialektik. A če pogledamo natančneje, mu pripada status uma, saj je prikazovanje vsebine logike, prav logični um pa je tisto reelno in substancialno, tista absolutno konkretna enost določitev, ki je vsebina logike. S tem pa padejo tudi vsa enostranska dojetja heglavskega boga, ki mu pripisujejo vlogo velikega manipulatorja, instrumentalnega uma, ki — poznavajoč logične zakone in vztrajajoč nedostopen onstran posvetnega dogajanja instrumentalno ravna z nami — uporablja naše strasti za svoje namene in v skladu s svojimi željami in načrti upravlja s svetom in zgodovino. Taka pojmovanja svojega predmeta, tu pa gre prav za najbolj vzvišen predmet, boga samega, ne opazujejo, kot je ta na sebi in za sebe in so torej kot taka protislovna na sebi in za sebe.<sup>4</sup>

A bog je tu prisoten še na nivoju nasebja, tako kot je tudi s samo logiko. Nahaja se še v svojem večnem bistvu, pred stvarjenjem. Kot tak je osrednja točka Heglovega sistema, ki povezuje vse njegove sestavne dele, od tu pa se odpira vprašanje, kakšno je njegovo razmerje do teh delov. Omeniti pa je treba še tole поблиžje določitev: pojem boga je v neposredni zvezi s pravilnim, pozitivnim dojetjem sklepnega momenta dialektičnega procesa, s stališčem znanosti. Kot »princip vse naravne in duhovne živosti sploh« je »njena samo sebe gibajoča duša«, notranja negativnost uma, dojeta po svoji pozitivni plati, kot pravi Hegel na 52. strani Uvoda. Kar pa se tiče odnosa absolutu, boga, do zavesti, je treba omeniti tole: logika in bog sta še v stanju nasebja, torej je bog, absolut, že prisoten v zavesti, a le na sebi, zavest namreč tega ne ve — ni torej še prisoten kot spoznan, realno prisoten. Če ni prisoten za zavest, ne more biti niti za sebe. A obenem absolut je in hoče biti že na sebi in za sebe pri nas, v sam absolut je torej vpisana želja, da bi ga zavest spoznala, da bi bil v njej pri samem sebi, torej spoznan. Ta želja se vpiše prav v razpoko med kategorijama »zasebja« absolutu in »biti nečesa za zavest«; tako je želja zavesti, da bi spoznala absolut, želja samega absolutu, da bi bil spoznan, neizpolnjenost te želje pa tako ni le pomanjkljivost zavesti, ampak tudi samega absolutu. Stvari tu dobivajo natančneje oblike in od tu lahko začnemo razumeti, kar Hegel pravi o bogu v tem Uvodu,

od tu postanejo smiselna Heglova kasnejša dela, pot ideje in absoluta samega skozi filozofijo narave in filozofijo duha in končno tudi razodetje boga kot pripadajoče njegovemu bistvu, kot njegova notranja potreba.

Če pa govorimo o potrebi absoluta, da se razodene, postane jasna tudi potreba po preoblikovanju logike, potreba, da si absolut v njej nadene sebi ustrezno podobo. V formi in vsebini, kot se je kazala v dotodanjih učbenikih je namreč logika postala zaničevana, s tem pa posredno seveda tudi sam absolut, ki se prikazuje v njej. Zato je razumeti potrebo po filozofiji in tudi po preoblikovanju logike, saj je le-ta kot zavest o njegovem čistem bistvu začela zaostajati za vzponom duha v vsaki drugi vrsti reelne in ideelne zavesti v zadnjih dva tisoč letih. To razliko je treba preseči, če naj se absolut prikaže v logiki brez tančice, ki bi mu bila neprimerna in ga nevrredna.

Začrtali smo torej vprašanje o bogu, absolutu; ker pa to dobi svojo natančnejšo določitev šele ob samem koncu tega Uvoda, si zdaj oglejmo, kako je s Heglovo znanstveno metodo.

### *Zvijačnost Heglove metode*

Metoda je tek stvari same, za znanost pa lahko velja le prikaz, ki ga uravnava tek te metode. Metoda je tista, ki mrtvo okostje logike oživi z duhom in ga obogati z vsebino, je zavest o formi notranjega samogibanja njene vsebine, hkrati pa »ni od svojega predmeta in vsebine nič različnega; — kajti to je vsebina v sebi, dialektika, ki jo ima ta na njej sami, ki jo giblje naprej.« (str. 50)

A filozofija svoje metode doslej še ni našla. Jemala jo je kot skončano in dovršeno od nekje zunaj, naprimer iz matematike, s tem pa je ravnala protislovno. Taka metoda tudi ni potrebovala nobene utemeljitve ali razvitja, skratka, metodo samo je filozofija dojemala kot neko nasebno substanco, ne pa obenem *kot subjekt*. In če mi lahko opazimo to protislovno ravnanje filozofije in trdimo, da metode doslej še ni našla, to kajpak ne pomeni, da smo mi zdaj našli neko novo metodo, ki bo izničila vse prejšnje. Metoda sama se nam izkaže kot pot do nje same, šele s tega stališča lahko govorimo o edini resnični metodi. Samo iskanje metode skozi zgodovino filozofije se nam izkaže kot uravnavano, kot samogibanje naprej po ravno tej metodi, naš dodatek je le, da uvidimo nujnost tega iskanja v njegovem samorazvoju in torej nujnost takšnega dojetja metode. Zato mora biti metoda sama razvita skozi potek Znanosti logike, biti identična s samo vsebino njenega prikazovanja in se dovršiti v njenem rezultatu. Prav zato mora sama ta metoda že biti na delu v Fenomenologiji duha, ki naj šele omogoči nastop čiste znanosti in končno detaljno določitev metode same v Znanosti logike. In zato se vsa Heglova dela, vključno z Zgodovino filozofije in seveda Filozofijo zgodovine, ravnajo po tej metodi.

Metoda je torej tisto, po čemer se ravna Hegel v sistemu logike, oziroma nasprotno tisto, po čemer se ravna ta sistem na sebi samem — in po njej se moramo torej ravnati tudi mi, če hočemo, da bo naše obravnavanje Hegla znanstveno.

Kolikor pa povezovanje refleksije pripada na sebi umu, um pa se v logiki ukvarja zgolj z nadaljnjim določanjem sebe samega skozi samogibanje lastne negativnosti, metoda pa je ta dialektika, ki jo ima um na samem sebi in obenem zavest o formi tega samogibanja, lahko rečemo, da je v Znanosti logike prav *metoda ime za zvijačnost uma*. Zvijačnost, kolikor je to tisto, kar je bistveno za samogibanje pojma uma in je po drugi strani ravno to tisto, kar zavesti na tem gibanju uhaja, kar nujno spregleda. Tako je cela Fenomenologija duha zvijačnost uma, da pride do sebe samega, v Znanosti logike dobi ta svojo natančnejšo določitev, zatem pa se lahko začne izkazovati tudi v naravi in zgodovini sami.

Toda, ne pozabimo na tole: »Um je prav tako zvijačen, kakor je močan,« kot pravi Hegel v Enciklopediji. Po drugi strani pa se druga slavna Heglova formulacija iz Filozofije zgodovine glasi, da je zvijačnost uma v tem, da pusti strastem delovati zase in da ideja torej ne plačuje tributa bivanja in minljivosti iz sebe same, ampak iz strasti individuov. Kako je torej s tem odnosom med idejo, zvijačnostjo uma in metodo, če pa vemo, da zadnje poglavje Znanosti logike, poglavje o absolutni ideji, govori skoraj izključno (z izjemo dveh strani) o sami metodi? Logična ideja ima za svojo vsebino samo sebe kot neskončno formo, tisto obče v njeni formi pa je metoda. Da bi torej odgovorili na to vprašanje, moramo povzeti določila Heglove metode, kot se ta nahajajo v obeh Uvodih k Znanosti logike in Fenomenologije duha ter v zaključnem poglavju Logike-Absolutni ideji. Še prej pa opomba, kar se tiče same zvijačnosti.

Hegel namreč tudi izraz zvijačnost uporabi v smislu »kot da (bi nekaj bilo) zvijačnost«. Dialektika je neko nujno početje uma, dojeta pa je bila kot »goljufiva igra, katere rezultati so pridobljeni z zvijačo«. Že tu lahko zastavimo kritiko običajne predstave zavesti o zvijačnosti kot početju uma (ki pa v tej predstavi seveda ni *nujno* početje).

Zavest torej dojema dialektiko, prikazovanje absoluta in njene rezultate kot nekaj pridobljenega z zvijačo, z namenom, da bi jo prevaralo. A s samim tem že sama postane žrtev te svoje predstave, saj se skuša absoluta polastiti z nasprotno zvijačo, nekako tako, kot z ilmanicami ptiča, zlobno pripominja Hegel v Uvodu Fenomenologije in dodaja, da bi se absolut, če ne bi bil in hotel biti že na sebi in za sebe pri nas lahko le posmehnil tej zvijači. Strast tako res deluje zase, namreč strast zavesti proti temu, kar si sama predstavlja kot strast absoluta. Ko zavest skuša opredeliti to zvijačo in jo razkrinkati s tem, da ji nasproti postavi svojo, se ji izkaže, da je to, kar ji je bilo zvijača, nekaj povsem drugega in mi lahko dodamo: nujno prikazovanje absoluta za zavest. In zvijačnost uma je prav v tem, da tu ni nobene (druge) zvijače razen te, ki je navzoča le v predstavi zavesti. Zvijača je torej v zvijačnosti uma povzdignjena na raven svojega pojma. Sestoji se v tem, da je pot preko predstave zavesti, razuma, dojeta kot nujna in edina možna pot uveljavitve občega, ki je nivo uma. Enako pa je s Heglovo metodo: tudi ta mora preiti pot skozi predstave zavesti o njej, kjer jo zavest deli na dobre in slabe, prave in neprave metode, dokler se končno ne izkaže, da se v samem tem početju zavesti udejanja edina resnična metoda.

Torej se lotimo metode same. Pobljža opredelitev metode pa terja najpoprej določitev tistega dialektičnega in tistega spekulativnega v njenem poteku, znotraj nje same. Kolikor pa hočemo ti kategoriji privedi do njenega pojma, moramo pač, kar je temeljni uvid Fenomenologije duha, stopiti za hrbet zavesti, saj zavest, kolikor ostaja zgolj zavest, kolikor ne seže prek sebe v svojem pojmu, ni zmožna spekulacije, dojetja tega spekulativnega.

Zavest torej predpostavlja neki predmet zunaj sebe kot naseben, torej kot drugo zavesti, same sebe. Vendar pa, to vidimo mi, je ta predmet le zanjo nasebje, le za zavest je na sebi. Zavest mora zdaj primerjati svoje vedenje s predmetom in ko izkusi njuno neujemanje, se ji zdi, da mora le spremeniti vedenje, da bi to zdaj ustrezalo predmetu. Ker pa je vedenje po svojem bistvu vedenje o predmetu, se ji s tem spremeni tudi sam predmet. »S tem se zavesti pripeti, da tisto, kar ji je bilo prej nasebje, ni na sebi, ali da je bilo le zanjo na sebi.« (Fenomenologija duha, Uvod) Resnica se pač deli na samo sebe in na vedenje, toda zavest tega ne vidi. Merilo ustrežanja med vednostjo in resnico vedno že pade v zavest samo, kar se izkaže v tem, da zavest pač mora vedeti za kak predmet, če naj ga primerja s svojo vednostjo o njem. In ko izkusi njuno neujemanje, mora pač vedeti za to neujemanje in sta torej njeno vedenje o predmetu kot tudi predmet sam že posredovana z vednostjo, kolikor pa gre za neujemanje, pač negativno posredovana. Zavest sprevidi, da je tisto, kar je imela prej za nasebje,

bilo le zanjo nasebje, da ni bilo »pravo« nasebje in da mora torej svoje vedenje prilagoditi temu novemu predmetu, novemu, tokrat »pravemu« nasebju, ki pa ga najde *nekako naključno in vnanje*. Mi pa vidimo nujnost tega novega predmeta, njegovo vselej-že posredovanost z vedenjem, ki se godi za nas za njenim hrbtom: ta predmet namreč ni nasebje, temveč ravno bit-za-zavest onega prvega nasebja. Bit (namreč resnica) za zavest ravno kolikor je zavest prvi predmet (nasebje) izkusila kot neresničen in ji ta novi predmet (nasebje) za zdaj še nastopa kot resničen, kot resnica onega prvega nasebja-predmeta. Mi torej povzamemo le formalno plat početja zavesti in v le-tem, kolikor se zavesti prikazuje kot naključno, prepoznamo njegovo nujnost. Tako mora ravnati vsak Heglov uvod, torej tudi Uvod v Znanost logike, saj šele s tem utemelji svoje stališče.

In po nakazani poti seveda poteka tudi konstitucija pojma. Pojma, ki je osrednji moment, takorekoč stožer Uvoda v Znanost logike in Znanosti logike na sebi in za sebe samo.

Pojem — in pravkar smo ga obravnavali na konkretnem primeru pojma vedenja — namreč najprej obstaja kot zgolj neposredna danost, kot zgolj možnost, torej nereflektiran — pojem na sebi. In kot tak še ni realen. Ko pa se pojem skuša določiti, ko skuša samega sebe zajeti v pozitivni določitvi, se samemu sebi vedno znova izmakne, vedno znova se izkusi kot nerealiziran in s tem postane golo negativno gibanje. Spet in spet naleti na nedostopno drugo samega sebe, svojo zunanost, ne uvidi pa tega, da je to drugo pravzaprav on sam v svoji negativnosti. Ali, kot bi lahko to povedeli tudi drugače: dobi svoje sporočilo nazaj v sprevrnjeni obliki. A to je treba še precizirati. Najprej je že nespretno reči, da pojmu nekaj od njega osamosvojenega stopa nasproti kot tuja sila. Kajti:

»Kar je omejeno na kako naravno življenje, ne more s samim seboj iti čez svoje neposredno bivanje, toda čez ga požene neko drugo, in ta iztrganost je njegova smrt. Zavest pa je za samo sebe svoj pojem, s tem neposredno prestop čez omejeno, in ker ji to omejeno pripada, čez samo sebe, s posamičnim ji je hkrati postavljeno onstranstvo, najsi tudi le, kot v prostorskem zrenju, poleg omejenega. Zavest torej to silo, da si kvari omejeno zadovoljstvo, trpi od same sebe.« (Fenomenologija duha, Uvod)

Kajti: »Določitve končnega in neskončnega so v istem spopadu, pa naj bodo uporabljene na čas in prostor, na svet, ali pa naj bodo določitve znotraj duha.« (Znanost logike, Uvod, str. 40)

In prav za to gre: *zavest, kolikor je za samo sebe že svoj pojem, s tem že seže čez naravno zavest kot končno*. In tako zavest v svojem pojmu kot drugo same sebe deluje nase kot negativna sila. A če je ta iztrganost iz nje kot narave (naravne zavesti) njena smrt, beseda pa je uboj stvari in je obenem ta iztrganost kot izstop iz omejenega v neskončno nujna za konstitucijo pojma, ta negativna sila delovanja na samega sebe pa se ne nahaja niti na nivoju nasebja kot realnega niti nivoju zasebja, zazavestnosti, imaginarnega, temveč ima status vmesnosti, prehoda, tistega, kar poganja in giblje sam ta proces konstitucije pojma, katerega duša je metoda, jo lahko, če se skličemo na že omenjeno analizo M. Dolarja, označimo s konceptom simbolnega reda. Zdaj pa že lahko preciziramo: pošiljatelj (namreč naravna zavest) dobi lastno sporočilo prek Drugega (reda simbolnega kot nujnega momenta v sami konstituciji pojma) nazaj v sprevrnjeni obliki. Ta Drugi pa seveda ni neka druga naravna zavest, nek njen podobnik, temveč sama forma njenega lastnega početja, ki ji nastopa kot neko drugo, tisto, kar se dogaja za njenim hrbtom, torej njeno nezavedno. In če smo ob oni iztrganosti omenili besedo kot uboj stvari, besedo onstran njenega imaginarnega pomena, pomena za zavest, potem smo s tem mislili prav na red označevalca, ki je drugo ime za red simbolnega, nezavednega.

Ali: pojem je omejenost kot omejenost, narava kot narava, bistvo je pojav kot pojav in končno: um je razum kot razum. Prav zato, kot pravi Hegel v Enciklopediji filozofskih znanosti: »Pri pojmu ni misliti ničesar več kot sam pojem.« Narava na-

ravne zavesti je namreč v tem, da je sama zavest narava, ki deluje nase samo kot negativna sila, kot svoje drugo — pojem se sam skozi sebe vodi naprej, negativnost ima v sebi samem. To je tisto resnično dialektično. Omejenost prav kot omejenost oporeka sami sebi, prav tako je s pojavom in v tem leži njegovo bistvo. In če torej to dialektično kot bistvo stvari same zdaj dojamemo kot sestop v red simbolnega, se izkaže, da je nesporazum pač bistvo komunikacije.

»Toda reflektirajoči razum se je polastil filozofije«, pravi Hegel. Ta sicer pride do ideje »objektivnosti videza in nujnosti protislovja, ki spada k naravi miselnih določitev« — a rezultat je dojel le po abstraktno negativni plati; ostal je pri goli negativnosti in tako um razglasil za nesposoben spoznati neskončno. A »ker je tisto neskončno tisto umno, je nenavaden rezultat reči, da razum ni sposoben spoznati tega umnega.« Seveda le razum, kolikor v svojem pojmu seže čez sebe samega. Ta rezultat je (na sebi) popolnoma pravilen, le narobe dojet, torej opazovan z napačnega stališča. Sila povezovanja uma, tisto spekulativno, ki ga Hegel opredeli kot »zajetje zoperstavljenega v njegovi enosti« ali »zajetje pozitivnega v negativnem« (negativnem, do katerega je reflektirajoči razum že prišel), je torej zgolj v tem, da se negativni rezultat dojame pozitivno. Samo to spekulativno, sam ta obrat pa je, če naj se skličemo na omenjeni prispevek S. Žižka, simbolne narave. Sestoji v tem, da v lastnem neuspehu prepoznamo uspeh, iz nereda ustvarimo red s tem, da v stvar samo vštejemo lastno dejanje, lastno stališče, lastno pozicijo izjavljanja. Da se torej prepoznamo v lastnem nezavednem početju, v sami formi lastnega delovanja, ko se skozi lastno seženje čez sebe vrnemo vase, ko se torej prepoznamo v absolutu in spoznamo, da je absolut vselej že bil in hotel biti na sebi in za sebe pri nas. Šele ko to spoznamo, je svet umno urejen, kajti:

»Vse, kar je umno, je dejansko in vse, kar je dejansko, je umno.« (Osnovne črte filozofije prava, Predgovor)

Hegel tu nadaljuje: »... Ta rezultat ni, dojet po svoji pozitivni plati, nič drugega kot notranja negativnost uma, kot njena samo sebe gibajoča duša, princip vse naravne in duhovne živosti sploh.« Tu pa zopet trčimo na vprašanje absolute, boga in pa seveda metode. In odprto ostaja še vprašanje subjekta. Kolikor je to neposredno povezano z vprašanjem metode, bomo najnatančnejšo opredelitev metode prav gotovo našli na samem koncu Znanosti logike, torej v poglavju o absolutni ideji.

Tam namreč Hegel pravi, da subjekt, subjektivnost nastopi prav na točki odločilnega preobrata metode, v kateri se tok spoznavanja obenem vrne sam vase. Šele od tu, s končne točke določenosti metode same lahko uzremo njen odločilni preobrat, rezultat tega pa je, da lahko momente dialektičnega procesa štejejo kot tri ali kot štiri. Sam moment negativnosti se nam podvoji na formalno negativnost (drugi moment) in na negativnost, reflektirano vase, *absolutno negativnost*, ki je subjekt. Drugi moment, negativnost kot posredujoča, je tak najprej zgolj na sebi, v odnosu do prvega, ne pokaže pa se kot dialektičen tudi za sebe samega. A to je le pomanjkljivost formalnega mišljenja, ki ne povezuje svojih misli, posledica napačnega stališča opazovanja. In šele ko ga s stališča za nas opazujemo takega, kot je na sebi in za sebe samega, nam postane tudi za sebe dialektičen, postane preprosta točka negativnega odnosa do sebe samega, absolutna negativnost kot negativni moment absolutnega posredovanja, torej čista razlika. In če tega negativnega ne opazujemo kot nekaj zunanje posredujočega, se izkaže, da v samem sebi vsebuje tako samega sebe kot tudi tisto neposredno (prvi moment), katerega negacija je.

Obenem pa:

»Tisto drugo negativno, negativno negativnega, do katerega smo prispeli, je tisto preseganje protislovnosti, toda prav tako tudi protislovnost, ni delovanje neke zunanje refleksije, temveč najgloblji, najobjektivnejši moment življenja in duha, na osnovi katerega

obstajata subjekt, osebnost, tisto svobodno.» (Znanost logike, str. 244, BIGZ 1979)

In dalje:

»Ta negativnost kot protislovje, ki presega samega sebe, je vzpostavljanje prve neposrednosti, enostavne občosti; kajti drugo drugega, negativno negativnega, je neposredno tisto pozitivno, tisto identično, tisto obče.« (isto)

Subjekt se nam torej pojavi prav na mestu, kjer ga običajna, naravna zavest in reflektirajoči razum ne vidita; zanj obstajajo zgolj trije momenti dialektičnega procesa, neposredno, posredovano in posredovana neposrednost, ne vidita pa prav momenta tiste absolutne, na samo sebe nanašajoče se negativnosti, absolutne negativnosti, ki je bistvo in gibalno dialektične metode in jo žene naprej. Metoda je tako dojeta substancialno, spregleda pa se njena subjektivna stran. S stališča za nas pa lahko to čisto negativnost dojamemo pozitivno, uvidimo, da je prav to prazno mesto v dialektičnem procesu konstitucije pojma samo mesto subjekta, mesto dialektičnega. Subjekt je torej prav ta praznina (zaradi katere ga naravna zavest ne vidi), sovпада z nemožnostjo svoje pozitivne opredelitve, je prav samo to prazno mesto, čista razlika, ki poganja proces. In kolikor prepoznamo nujnost te praznine, subjekta za potek dialektičnega procesa, ga lahko, kar je tu naš do-datek, zapišemo z lacanovskim matemom:  $\$$ . A ker tisto negativno vsebuje v sebi tako samega sebe kot ono neposredno, katerega negacija je, lahko zapišemo tudi tole: subjekt ( $\$$ ) kot čista razlika je obenem razlika med samim sabo in objektom-vzrokom želje  $a$ . Prav objek  $a$  je namreč tisto neposredno, ki se, takoj ko ga skušamo zajeti v njegovi neposrednosti, že izmakne, premesti, uide drugim in cel dialektični proces se stoji v tem, da bi ga končno zajeli v njegovi pozitivnosti. A če je resnica sama pot do nje, je prav tako resnica objekta-vzroka želje v samem njegovem kroženju, v kroženju želje v sebi sami brez pozitivne opore v nekem partikularnem elementu. In če je subjekt ( $\$$ ) korelativen z izpadom objekta ( $a$ ), se tudi sam subjekt pojavi na mestu, kjer je objekt izgubljen v svoji neposrednosti, kjer je torej nasebje izgubljeno v svoji neposrednosti, negirano v gibanju posredovanja, zasebstva, poskusa pozitivne opredelitve, določitve. Subjekt pa je sam ta poskus kot neuspeh. A formula »subjekt je korelativen izpadu objekta« ( $\$ \diamond a$ ) zapisuje prav fantazmo kot oporo redu imaginarnega. Od tu lahko поблиže opredelimo, kako je s tem momentom negativnosti, zasebja. Zasebje je, abstraktno, formalno zgolj kot nek vnanji odnos dojeta s strani zavesti pač moment »za zavest«, torej raven imaginarnega, zmeraj neuspeh, protisloven poskus zajeti objekt z mrežo označevalcev,  $S_2$ . Šele z našega (analitičnega) stališča za nas lahko ugledamo čisto razliko, subjekt *simbolnega* kot pogoj tega gibanja. Drugo tega drugega ( $S_2$  torej), negativno negativnega, pa je preseganje te protislovnosti, tisto pozitivno,  $S_1$ , točka prešitja, ki s svojim nastopom iz nerada ustvari red ali, natančneje rečeno, ga zgolj da, omogoči ugledati. Šele ta omogoči, da se doslej negativno dojeti rezultat dojame pozitivno, da se vanj všteje lastno dejanje, lastna pozicija, ki je prav absolutna negativnost subjekta. Na nek način torej lahko rečemo, da rezultat, sklepní moment dialektičnega procesa zastopa subjektivnost, ki žene ta proces naprej, a ker se moment subjektivnosti v tem procesu zmerom znova spregleda, je natančneje reči, da *zastopa samo nemožnost njegovega zastopanja*. Pojem ima negativnost, ki ga žene naprej, v sebi samem, ta negativnost pa je subjekt. V sami konstituciji pojma znanosti tako ta negativnost, notranja pojmu, vodi od pojma do drugega pojma, en pojem napotuje k drugemu. In kolikor smo kot pojem označili to, kar ni niti mišljenje niti neko abstraktno mišljenje, temveč tisto, znotraj česar ima stvar šele svojo resnico, postane to, kar je, kot moment posredovanja, v katerem narava kot svoje drugo vrši silo nad samo sabo, lahko zdaj zapišemo: pojem (kot označevalec) zastopa subjekt za nek drug pojem (označevalec).

Tako pa se metoda uvije v nek krog, na osnovi te metode se znanost sama prikaže kot nek v sebi zaprt krog, v katerega začetek posredovanje zviže nazaj



svoj konec in je s tem ta krog nek krog krogov. Da pa temu ne bi zopet dajali nekakšnih abstraktno matematičnih spiralnih modelov, zahteva stvar preciznejšo določitev.<sup>5</sup>

Gorazd Korošec

<sup>1</sup> Uvod v Znanost logike citiram po prevodu Lea Šešerka v Problemi—Razprave 1—3/1979.

<sup>2</sup> Kar smo doslej povedali o tem, naj na tem mestu zadostuje. Treba pa je pripomniti, da — kolikor se prav Marxovo ime najpogosteje omenja v zvezi s tem, kar smo tu imenovali reflektirajoči razum, ki si nadeva ime materializem — se je naša novejša filozofija šele zadnje čase povzpela do stališča, da velja njen predmet, torej Marxovo misel, obravnavati kot tako, kakršna je ta na sebi in za sebe. Na sebi in za sebe pa je le-ta protislovna, kot smo pokazali zgoraj. Potrebno pa je še nadaljnje opozorilo, ki se navezuje na enega ključnih mest Uvoda v Fenomenologijo duha: kolikor se ima namreč navado Marxovo ime omenjati v zvezi s Heglovim, se ponavadi spregleda, da je resnica predstave zavesti o nasebju njenega predmeta (ta pa je tu prav Heglova misel, do katere se zavest opredeljuje) ta, da je to le zanjo nasebje, ne pa nasebje kot tako. Če to spregleda zavest, pa si tega ne sme privoščiti znanost o njej, saj se v nasprotnem primeru spregleda tudi domet spekulativne sodbe, ki smo jo o tem odnosu zapisali zgoraj. Toliko le v opozorilo o tem, kaj mora početi znanost, mi tu namreč nimamo niti časa niti prostora, da bi se podrobneje ukvarjali s tem. Kar pa se tiče drugih podzemov, ki sicer morda pretendirajo na naziv znanosti, a ne upoštevajo gornjih opozoril, nas njihova plehkost in ničnost popolnoma odvezuje truda, da bi se kakorkoli ozirali na to brez-pomembno pojavo.

<sup>3</sup> Uvod v Fenomenologijo duha citiram po prevodu Božidarja Debenjaka v Problemi—Razprave 1—3/1984.

<sup>4</sup> To je obširneje razvito v prispevku Slavoj Žižka v knjigi Hegel in objekt, Analecta 1985. Ta knjiga, ki poleg omenjenega vsebuje tudi prispevek Mladena Dolarja, dokazuje, da se je tudi hegllovstvo pri nas končno povzpelo do pojma znanosti, da torej svoj predmet opazuje, kot je ta na sebi in za sebe samega. Tako Heglova znanost v tej obravnavi ni nekaj abstraktno formalnega in brezvsebinskega, temveč vsebuje živega duha, ki je sama njena metoda. Kolikor torej ta dva prispevka vodi sama hegllovska znanstvena metoda, sta kot taka edina, na katera se lahko opira tudi naša tukajšnja obravnava.

<sup>5</sup> S tem smo krog na neki ravni sklenili, obenem pa določili mesto subjektivnosti v Heglovem sistemu. Preciznejša določitev te subjektivnosti pa nas mora nاپotiti na nek drugi krog, skozi katerega se ideja, ki se določi kot zunanja ideja, posredujoč se sama s sabo, vrne vase, krog torej, ki se (skozi zgodovino) spodvije nazaj v krog Znanosti logike. Ali: da bi ideja lahko najvišji in napreciznejše določen pojem o sami sebi našla v logični znanosti, moramo najpoprej približe določiti Heglovo teorijo ponavljanja.

## Pota filozofske argumentacije

### prvi primer

V svojem intelektualnem potopisu »Moj filozofski razvoj« Russell na enem od močnejših delov teksta takole utemeljuje razliko med resnico in spoznanjem:

»Definicija resnice sama po sebi seveda ne prenese definicije spoznanja. Spoznanje je v nekaterih resničnih prepričanjih toda ne v vseh. Temeljni zgled za nasprotno stališče je ura, ki se je ustavila, o kateri pa sem prepričan, da gre in ko pogledam nanjo, slučajno kaže pravi čas. V tem primeru imam resnično prepričanje glede časa, ne pa tudi resničnega spoznanja.«<sup>1</sup>

Razlika med resnico in spoznanjem je tematizirana z navezavo na prepričanje (belief) in slučajnost. Najširši okvir seveda napotuje na svet, ki se Russellu kaže kot poln problemov in nevarnih pasti, vendar ostanimo raje pri samem eksemplu. Tudi tako ne bomo mirovali, kajti primer, ekvivalenten citiranemu, je Russell že uporabil, le da v drugačne namene.

### drugi primer

V »Problemih filozofije« iz leta 1912 gre za razliko med verovanjem (belief) in vednostjo (knowledge).

»Če kdo verjame, da se je priimek pokojnega premiera začeljal s črko b, verjame nekaj resničnega, ker je bil pokojni premier sir Henry Campbell Berman. Če pa verjame, da je bil pokojni premier gospod Balfur, bo prav tako verjel, da se priimek pokojnega premiera začelja na b, pa vendar to verovanje, čeprav je resnično, ne bomo imeli za vednost.«<sup>2</sup>

### tretji primer

Zakaj je temu tako, je najlažje razvidno iz nekaj strani dolgega članka »Is Justified True Belief Knowledge?«, v katerem se Edmund L. Gettier loteva iste distinkcije — pri tem za Russellom zaostaja celih 15 let — in jo utemeljuje z argumentacijo, ki je identična Russellovi. Takole gre:

Smith ima razloge, da verjame, da veljata trditvi

- a) Jones je tisti, ki bo dobil službo,
- b) Jones ima v žepu 10 kovancev.

Iz tega Smith deducira sklep:

- c) Mož, ki bo sprejet na delo, ima v žepu 10 kovancev.

Zgodí pa se, da službe ne dobi Jones temveč Smith, ki ima po naključju (niti sam ne ve, da je z drobižem v njegovem žepu tako) prav tako v žepu 10 kovancev. Situacija je tako sledeča: Smithova trditev zadosti vsem trem pogojem, vendar ne moremo reči, da Smith ve, da je trditev c resnična, kajti... ker je resnična na osnovi števila kovancev v Smithovem žepu, Smith pa ne ve, koliko jih ima in svoje verovanje c utemeljuje na štetju kovancev v žepu Jonesa, za katerega napačno verjame, da je človek, ki bo dobil službo.«<sup>3</sup>

Smith seveda na nek način »ve«, da velja c, vendar ne ve, kaj to pomeni — prav zato pa ima vero in ne vednosti. Če je prehod iz iluzije v resnico, v tem, da izkusimo, kako je resnica prav tisto, kar se nam je spočetka prikazovalo kot iluzija, je tu postopek obrnjen in podvojen. Kar se najprej kaže kot resnica, se za nazaj izkaže za iluzijo, vendar je ta iluzija sposobna seči po resnici. Posrečenost argumenta verjetno tiči v tem, da sponira, da napačna prepričanja niso nična, da jih nikakor ne kaže preprosto zavreči, le dovolj dolgo se jih je potrebno držati, pa boste že naleteli na nič drugega kot na resnico. Težava, ki se pri tem pojavi, je čisto biblična: nihče ne ve ne dneva ne ure, ko se bo to zgodilo. Ali, če na vse pogledamo še z druge strani: nek nauk zgodbe bi bil v tem, da nas še tako slabo utemeljena prepričanja ne ubranijo, da ne bi kdaj naleteli na resnico.

Povzemimo: vsi trije primeri temeljijo na naključnem sovpadanju dveh nizov: deduktivnega niza akterja zgodbe, ki se zanj predpostavlja, da se moti, in avtorjevega niza, niza z indeksom resnice. Če pa eksterno perspektivo zamenjamo s perspektivo dejavnika, lahko rečemo, da gre za niz, ki se ga nastopajoči zaveda, in za tistega, ki se ga (še) ne zaveda. S to malo transformacijo se nam prese- netljiva iznajdljivost logikov pri spodbijanju na videz samoumevnih tez spremeni v aplikacijo Freudovega odkritja. Le da pri njem ni govora o dvojicah kot so ve- rovanje-vednost, spoznanje-resnica, temveč za pripetljaje z nezavednim, v danem primeru za šolski primer nezgod okrog zavedne in nezavedne verige, ki jih Freud morda najlepše ilustrira ob pozabi imena Signorelli. Mesto sovpadanja verig ima vrednost simptoma, prav tako pa križanje dveh ravni uporabita tudi Gettier in Russell — kot točko, kjer se pokaže neresničnost začetne zastavitve.

Marjan Šimenc

<sup>1</sup> Bertrand Russell: *Moj filozofski razvoj*, CZ 1979, str. 296.

<sup>2</sup> B. R.: *Problemi filozofije*, Nolit 1980, str. 135.

<sup>3</sup> Edmund L. Gettier: »Is Justified True Belief Knowledge«, v *Svest i saznanje*, Nolit 1980, str. 137—140.

## O Borgesu, številih in filozofiji jezika

(Ob hrvaški izdaji zbranih del J. L. Borgesa)

### I.

Zanimiv način konstruiranja idealnih objektov predstavlja v logiki definicija z abstrakcijo. S tem da vzpostavimo med predmeti, ki jih preučujemo, določeno relacijo enakosti, konstruiramo neko novo množico in ustrezno lastnost, ki jo delijo elementi te množice v obliki novega abstraktnega objekta. Najbolj znana je definicija naravnega števila: »Kardinalno število množice A je tisto število, ki je skupno vsem množicam, ki so v korelaciji ena/ena z množico A«. Število devet, denimo, je množica vseh množic, ki imajo devet elementov; ta množica je konstruirana s tisto lastnostjo, ki je skupna vsem množicam, ki so v medsebojni korelaciji ena/ena. Ali pa, če vzamemo za relacijo identitete bolj nazorno relacijo zamenljivosti, potem lahko definiramo vrednost dobrin, ki spadajo v množico A, kot tisto lastnost, ki je skupna vsem množicam dobrin, ki jih zamenjujemo za elemente množice A.

S to metodo proizvajanja abstraktnih objektov gradi Borges metafizično ozadje svojih zgodb. (Stvar ni tako presenetljiva; kot kaže priložnostni zapis, je bil mož navdušen nad Russellovim *Uvodom v matematično filozofijo*). Neki dogodek se, morebiti skoz serijo transformacij, vendar še vedno prepoznaven, ponavlja v zgodovini. Če si odmislimo vse razen strukture odnosov v tej situaciji in s pomočjo transhistoričnega izomorfizma formiramo novo množico, pridemo do manifestacije ideje. Svet naj bi bil v vsakem časovnem prerezu samo zbir idej. Dani posamični dogodek je instanca vseh umorov iz ljubosumja, storjenih z mečem. Neki mož ponavlja dejanje vseh strahopetcev, ki so izdali prijatelja, po nujnosti metafizične zgradbe realnosti. Število konstituent je končno: »Mogoče je vseobča zgodovina samo zgodovina nekaj metafor.« (V nekaterih zgodbah sicer tipično vdre neki materialni, metonimični element, denimo bodalo, ki povezuje dva dogodka in generira isto strukturo odnosov).

Če te zanima množica vseh množic stvari na svetu, ki so tri, boš kvalitativne fineše zanemarljivo. Očitno je, da Borges ni avtor epske širine in psiholoških pretanjenosti. Če se prav spomnim, so v tem stilu intonirane nekatere kritične, literarno-teoretske opazke o rudimentarnosti Borgesovih likov.

Pisec je v sferi idej prepričljiv, dokler jo opisuje v »omejenem številu fabul in metafor, ki jih je zmožna človeška domišljija.« Manj pa, ko ga zanese v carstvo logike in začne operirati s čistimi generalijami. »Dokler se pisatelj omeji na beleženje dogodkov ali opisovanje drobnih vzgibov v zavesti, lahko predpostavimo, da je vseveden, lahko ga zamenjamo z vesoljem ali Bogom. Toda takoj ko zaide v modrovanje, ga prepoznamo kot zmotljivega. Realnost izhaja iz dejstev in ne iz razmišljanj. Bogu toleriramo, da izjavlja ‚Jaz sem, ki sem‘, ne pa, da razlaga in razčlenjuje kot Hegel ali Anselm argumentum ontologicum.« Skušnjava, ali pa skušnjava po zasmehovanju te skušnjave, je bila (kot kaže *Argumentum Ornithologicum*) prevelika tudi za Borgesa.

Dokaz, ki je pravi predmet pričujočega zapisa, je objavljen v 4. knjigi zbranih del. Že prej pa v zborniku *Od Bradburyja do Vonneguta*, ki ga je le ta 1978 izdala

sekcija za spekulativno umetnost. Ker ima to lepo lastnost, da je kratek, ga po prevodu Matjaža Šinkovca v celoti povzemam

II.

»Zaprem oči in vidim jato ptic. Vizija traja sekundo ali morda manj; ne vem, koliko ptic sem videl. Je bilo njihovo število določeno ali nedoločeno? Problem priključuje tistega o obstoju Boga. Če Bog obstaja, je število ptic določeno, ker Bog ve, koliko ptic sem videl. Če Bog ne obstaja, je število nedoločeno, ker nihče ni mogel šteti. V tem primeru sem videl manj kot deset ptic (recimo) in več kot eno, toda nisem videl devet, osem, sedem, šest, pet štiri, tri ali dve ptici. Videl sem neko število med deset in eno, ki ni devet, osem, sedem, šest, pet itd. To celo število je nepredstavljivo; ergo, Bog obstaja.»

Če vzamemo *Argumentum* dobesedno, nas najprej zmoti njegova sumljiva logična vrednost. Predvsem ne uvidimo nobene zveze med začetno premiso in jedrom dokazovanja, ki je v nepredstavljivosti števila ptic v jati. »Ergo« je na prvi pogled naravnost misteriozen, razložljiv kvečjemu tako, da je zaključek instanca sheme »Credo quia absurdum.«

Borgesova intenca je seveda ironična, v skladu z njegovimi siceršnjimi filozofsko-teološkimi kapricami. Kljub temu bi njegovo dokazovanje morda lahko služilo kot ilustracija teze, da metafizični problemi nastanejo takrat, ko jezik sanja (Wittgenstein), oziroma da so prelomne črte med različnimi strata v jeziku markirane s filozofskimi problemi (Waissman). Prelom med nivojem delovanja nejasnih izrazov (tipa »jata«, »kup«, »pleša«) in izrazov z natančno določeno ekstenzijo je načelen. Prevod »jate« v števila je v principu nemogoč in ni zadeva omejenih kalkulatorskih zmožnosti.

Vendar pa obstaja neka bolj neposredna zveza med Borgesovim dokazom in sodobno filozofijo jezika, ki jo odkrijemo le, če vzamemo dokazovanje, intencam in pomanjkljivostim navkljub, dobesedno. Izločimo lahko neki obrazec v strukturi dokazovanja, ki kaže na to, da se »ideja« ponavlja, čeprav so njene prve manifestacije nekam kilave.

Izhodišče nam bo neka opomba iz uvoda h knjigi *Truth and Other Enigmas*, kjer Dummett pravi, da je nekoč zagovarjal dokaz božje eksistence berkeleyanskega tipa s pomočjo teze, da je antirealizem v zadnji instanci nekoherenten, alternativo, realizem, pa je mogoče zagovarjati le na teološki osnovi. Gre samo za opazko v oklepaju, ki je takoj relativizirana z izjavo, da avtor ne ve dovolj o teh vprašanih, da bi lahko zagovarjal takšen dokaz. Kljub temu poskusimo v grobem rekonstruirati obliko takšnega dokaza, imenujmo ga »Argumentum Semanticum«.

Najprej je potrebno, z nujnimi poenostavitvami, skicirati osnovne poteze Dummettove teorije pomena. Premisi sta klasični: pomen stavka je določen z njegovimi pogoji resnice in pa teza, da je pomen v uporabi; uokvirja ju izenačitev teorije pomena s teorijo razumevanja. Razumevanje je rekonstruirano kot praktična zmožnost: pomen razumem, ko vem kako govoriti in odgovarjati na izjavljanja drugih. Druga premisa zahteva, da pomen ne transcendirajo uporabe: govorcem lahko pripišemo poznavanje pomena samo na podlagi javno dostopne evidence, načina uporabe stavkov, s katerim govorec manifestira svoje razumevanje stavka. Za določene dele jezika zadošča, da smo zmožni navesti verbalno eksplikacijo pomena stavka s pomočjo sinonimov in parafraz. Toda pri najbolj primitivnih delih jezika, prvih v redu učenja, ne moremo več najti verbalne utemeljitve. Takrat lahko pripišemo govorcem le implicitno vedenje pomena, ki pa se mora prav tako nekako manifestirati. Govorec mora biti zmožen izpričati prepoznavanje resnice stavka, kadar je ta pogoj izpolnjen, denimo tako, da uporabi stavek kot poročilo o nekem opazljivem fenomenu.

Načela manifestnosti pomena pa ni mogoče konsistentno povezati s tezo, da je pomen stavka določen s pogoji resnice. Resnica je objektivna, trajna in od spoznanja neodvisna lastnost. Iz teze o javnosti in zunanji pregledljivosti jezikovne prakse pa sledi, da lahko govorec s svojim obnašanjem manifestira samo dojetje takšnega pomena, ki ga je zmožen prepoznati. V naravnem jeziku obstaja množica stavkov, katerih pogojev resnice ni mogoče prepoznati, ker so nedoločeni. Gre za stavke v preteklem času, za katere v trenutku izjavljanja ne obstaja nobena evidenca o njihovi resničnosti, za pogojnike in za stavke, ki vsebujejo univerzalno kvantifikacijo (do totalitete »vseh ljudi, ki so smrtni« ne moremo priti z nam dostopnimi sredstvi naštevanja). V teh primerih ne obstaja zveza med resnico in našim prepoznavanjem te resnice, ti stavki nimajo epistemično polnih pogojev resnice. Prepoznavni pogoji resnice so omejeni na lokalne, epistemično dostopne točke v predpostavljene totalnem logičnem prostoru smisla stavka. Toda kako smo to pojmovanje resnice sploh lahko pridobili? V učenju jezika smo lahko pridobili le dojetje prepoznavnih okoliščin za resnico stavka, tj. razumevanje pogojev verifikacije stavka. Podoba o epistemično zapolnjenih in epistemično nedostopnih točkah v pogojih resnice stavka je zato z vidika teoretske prioritete napačna. Struktura pogojev resnice je »rešetkasta« šele potem, ko s pomočjo predhodno dojetega pojma verifikacije pridobimo koncepcijo o absolutnih pogojih resnice. Ker dojetja pogojev resnice ni mogoče manifestirati z ničemer, kar rečemo ali naredimo, mora teorija pomena, ki se opira na sprejemljivo epistemologijo razumevanja, pojasnjevati pomen stavka s konceptom, ki je šibkejši od resnice. Dojetje pomena stavka je zdaj razloženo z zmožnostjo prepoznati, kaj šteje za konkluzivno upravičene stavka, kadar takšna verifikacija obstaja (neodločljivi stavki kažejo, da ne obstaja vedno).

Iz semantike izvedeni anti-realizem trdi, da stavki niso določeno resnični ali napačni, neodvisno od našega spoznanja. Iz Dummettovih tekstov je težko razbrati, zakaj je ta pozicija nekoherentna. Dummett je v glavnem dokazoval, da je nekoherenten realizem. V prvem približku rečeno bi nekoherenca lahko pomenila globalno nesprejemljivost nazora, ali pa paradoksnost posledic, do katerih vodi v posameznih sektorjih diskurza. Globalno gledano se zdi kontraintuitivna revizija naše govorne prakse. Ne-realistična semantika je bila uvedena, da bi korelirala propozicije rekurzivne teorije resnice z govorno prakso, nasledek te povezave pa je zahteva po reviziji naše prakse deduktivnih sklepanj, ki se opira na klasično logiko in realistično pojmovanje resnice. Vprašljivo je tudi, kako lahko antirealist pojasni običajno in znanstveno prakso, ki operira z razlikovanjem med danimi prepoznavnimi okoliščinami resnice stavka in absolutno, objektivno resnico (ali vsaj resnico, za katero predpostavljamo, da jo bomo nekoč odkrili). Lokalno gledano pa se zdi kontraintuitivna trditev, da imajo stavki o preteklosti pomen, ki je odvisen od naše sposobnosti, da prepoznamo evidenco za te stavke, se pravi od obstoja spominskih in materialnih sledi preteklega v sedanjem. Zdi se nam, da je propozicija »Homer se je rodil 790 pred našim štetjem« resnična ali napačna absolutno, ne glede na to, ali mi to lahko zremo ali ne.

Če torej hipotetično privzamemo, da je anti-realizem nekoherenten, kakšne konceptualne možnosti nam preostanejo, če hočemo ohraniti pojmovno zvezo med epistemologijo razumevanja in teorijo pomena? Dojetje pomena je v zmožnosti presoje, ali je stavek resničen ali napačen. Ker obstajajo stavki, kjer te zmožnosti v principu ne moremo izpričati, lahko obstoj realističnih in hkrati epistemično polnih pogojev resnice zagovarjamo le s tezo, da je dojetje pomena v dojetju, kaj bi pomenilo biti zmožen uporabljati takšne stavke kot odgovor na prepoznane okoliščine resnice takšnih stavkov. V tem primeru sklepamo po analogiji na neko bitje z drugačno časovno-prostorsko perspektivo in z bolj razvitimi spoznavnimi

in intelektualnimi močmi, ki temu bitju omogočajo, da direktno prepozna za nas nedosegljive pogoje resnice. To je, kot rečeno, v osnovnih potezah Dummettov »Argumentum Semanticum«.

### III.

Dummettov dokaz se opira na tezo, da je o pogojih resnice stavka mogoče govoriti le, če je te pogoje v principu moč prepoznati. Iz tega potem sledi, da so absolutno določeni pogoji resnice zadosten razlog za obstoj boga, ki je edini zmožen te pogoje vedno prepoznati.

*Argumentum Ornithologicum* lahko zdaj interpretiramo kot trditev, da ima sodba (P): »V jati je določeno število ptic« realistične pogoje resnice. To bi pomenilo, da obstaja ali pa ne obstaja neko naravno število, ki je število imaginiranih ptic. Ker takšno število med dva in devet nedvomno obstaja, ga mora biti v principu moč prepoznati (pojem naravnega števila med dva in devet, ki ga ni mogoče prepoznati, ni inteligibilen). Za nas je to število nepredstavljivo, zato sklepamo na obstoj bitja, ki takšno število lahko prepozna.

Dokaz v tej obliki je sofizem, ki kot večina sofizmov prikriva neki jezikovni obrat. Glede na leksikalno definicijo: »jata=<sub>at</sub> večja skupina letečih ali plavajočih živali iste vrste«, lahko rečemo, da je disjunkcija členov: »število ptic v jati=2 ali število ptic v jati=3 ali ... ali število ptic v jati =9«, definitivno resnična in konjunkcija teh členov definitivno napačna. Ker je disjunkcija resnična, je definitivno resnična tudi eksistencialna generalizacija: »Obstaja neko število, ki je število ptic v jati«. Vendar tega števila ni mogoče določiti, ker to ni neko posebno število. Število ni določljivo ne zaradi ne-obstoja boga ali omejitev naših spoznavnih zmognosti, pač pa zaradi paradoksnega obstoja kategorije »nedoločenih naravnih števil« v našem jeziku. Funkcioniranje izrazov tipa »jata«, »kup« itd. je takšno, da ti izrazi v principu nimajo natančno določene ekstenzije. Določljivost ni odvisna od odgovora na vprašanje, ali je dojetje pomena sodbe »P« vezano na posedovanje metode za prepoznanje pogojev resnice te sodbe ali ne. Spor med realizmom in antirealizmom je v tem primeru irelevanten. Če predpostavljamo, da obstaja neka konsistentna logika nejasnih izrazov v našem jeziku, potem bi se realist in anti-realist strinjala, da sodba »P« ni sintetična, pač pa analitično napačna v luči teh pravil. Možno pa je, da gre za fenomen, ki ne dopušča konsistentne razlage; potem moramo priznati, da klasična teorija pomena (realistična in nerealistična) v tem primeru odpove.

Borges bi lahko ugovarjal, da v argumentu ne gre za vprašanja o jeziku. Če že število ni določeno po logiki jezika, pa je določeno v njegovi intencionalno-vizionarni realnosti. Toda dokaz je legitimen samo v semantični obliki. Pojem o realnosti imamo lahko le, če jo lahko nekako opišemo. Glede na sredstva opisa je dejanskost v določenih točkah nejasna. Nejasnost je lahko posledica naše lenobe ali nesposobnosti, da bi svoje opise natančno izostrili, ali nekoristnosti takšnega početja, ali pa je ontološka. Spor med realinom in antirealinom se zdaj seveda ponovi, tokrat v bolj standardni obliki vprašanja, ali lahko predpostavljamo absolutni obstoj realnosti na sebi, neodvisen od jezika in naših sredstev konceptualizacije in prepoznanja te realnosti, ali ne.

*Argumentum Ornithologicum* se sploh lahko začne samo, če velja druga postavka. Če velja prvo, je število ptic vnaprej določeno, neodvisno od kogarkoli, tudi od najvišjega bitja, ki vse ve in vse šteje. (Razen seveda, če to bitje samo ne proizvaja vse dejanskosti, imaginarne in one druge. Tedaj pa dokaz nima nobenega smisla več, v tem primeru lahko pokažemo na karkoli in rečemo: Quod erat demonstrandum). Druga postavka pa vodi v semantično verzijo dokaza, zato lahko rečemo, da je *Argumentum Ornithologicum*, kolikor je legitimen, zgodnji in neuspeli predložek za *Argumentum Semanticum*.

Zvezo med dokazoma odkrijemo šele za nazaj, z vidika Dummettove filozofije jezika. Toda Borges sam pravi, da vsak avtor ustvarja svoje predhodnike, kar ilustrira z ugotovitvijo, da je forma Zenonovega paradoksa o gibanju forma Kafkinega *Gradu*. Teza v svojem bistvu implicira antirealizem (sedanjost preoblikuje naš pojem o preteklosti) in historično perspektivo, ki na specifičen način od znotraj spodkopava začetno koncepcijo o ponavljanju idej v zgodovini.

Danilo Šuster



## Subjekt razsvetljenstva

»Sapere aude!« vzklika Kant geslo razsvetljenstva in ne pozabi par strani pozneje dodati: »Rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!«<sup>1</sup> Resnica »Sapere aude« je: »Rezoniraj, toda ubogaj«. Če je videti, da je v prehodu od enega k drugemu vsebovan paradoks, pa je ta konstitutiven za pojma uma in svobode (teh dveh razsvetljenskih opornikov), kakor ju opredeli Kant na vrhuncu (in koncu) razsvetljenstva.

Navidezno protislovje med univerzalno in svobodno rabo uma na eni strani ter pokoravanjem na drugi razrešuje Kant najprej z razporeditvijo obeh členov na dve različni sferi: svobodna raba uma je javna, pokoravanje pa je privatno, a s tem, da to sfero privatnosti tvorijo institucije, ki jih bo kasneje Althusser poimenoval ideološki in represivni državni aparati (Kant daje nenehno za zgled vojsko in cerkev, tako kot kasneje Freud). Razmerje obojega je glede na tradicijo obrnjeno: privatnost je sfera oblasti in državnih institucij, javnost sfera uma in kraj svobode; javno si lahko mislim, kar si hočem, rezoniram brez vsake omejitve zgolj na podlagi umnih argumentov, le da privatno ubogam. Kantova poanta je seveda, da oboje spada skupaj in tvori vzorec, temeljni dispozitiv razsvetljenstva, kakor ga razume sam: privatno pokoravanje je pogoj javni rabi uma, omejenost notranji pogoj univerzalnosti. Razcep med sfero oblasti in sfero vednosti tako teče znotraj obeh členov: oblast mora priznati svojo mejo in se odreči svoji jurisdikciji v zadevah uma, a tudi um je lahko univerzalen šele na podlagi lastne meje, se pravi, kolikor priznava omejeno suverenost zakona, ki ni utemeljen v umu.

Razcep med privatnim in javnim, med oblastjo in umom, je s tem potegnjen v notranjost vsakega subjekta. Oficir se mora kot državni uslužbenec pokoravati ukazom (ki so v zadnji instanci arbitrarni, utemeljeni le v črki »statuta«), kot umni individuum pa lahko postavi pod vprašaj celotno vojaško ureditev (recimo s predlogom o »civilnem služenju« vojaščine). Umni predlog sicer lahko sčasoma dobi splošno podporo javnosti in nazadnje postane zakon (kar je tudi eden izmed namenov tega dispozitiva), a s tem se še ne ukine konstitutivni razcep. Svobodni subjekt sem lahko šele in ravno kot razcepljeni subjekt; razcep je mesto moje svobode, ne pa nekaj, kar bi bilo treba odpraviti. Toliko tudi ni zadostna splošna kritika razsvetljenstva, češ da se za njegovimi univerzalnimi zahtevami po umu in svobodi skriva dejanski razcep (recimo razredna razcepljenost družbe itd.). Razsvetljenstvo v svoji kantovski upodobitvi, ne le, da priznava razkol med sfero uma in ne-umno dejanskostjo, temveč ga celo jemlje za svoje izhodišče in matrico. Razcep ne nastopa kot nekaj negativnega, temveč prav kot pozitivni »pogoj možnosti«, ki šele odpira sfero univerzalnosti uma, hkrati pa je vnaprejšnje priznanje ireduktibilnega razcepa ravno pot, po kateri je mogoče ne-umno dejansko izboljšati. Če kritika ne zadene *de iure* pa ji seveda ni težko zadeti *de facto*: zlahka pokaže, da Kantovo avtonomno javnost sestavljajo privatni lastniki, *artifices*, ne

pa *operarū*<sup>2</sup> — prav tu teče neujemljiva meja med brivcem in lasuljarjem (primer je Kantov), ki ob empirično »na las« enakem početu odloča o avtonomiji njunega statusa. A tudi če pokažemo, da Kantova sfera uma ne temelji le na zgolj umnih predpostavkah, da tudi Kant govori jezik nacionalne ekonomije, čeprav nevede, s tem še ne ovržemo racionalnega jedra, načela njegovega dispozitiva.

Razcep med vednostjo in oblastjo je eksemplarično navzoč sredi same vednosti kot problem organiziranja Univerze, se pravi institucije, v kateri se vednost družbeno materializira. Če sta v spisu o razsvetljenstvu iz leta 1784 vojska in cerkev služili kot paradigmi represivnih in ideoloških državnih aparatov, je Kant deset let pozneje v *Sporu fakultet* stopil in korak z althusserjanskimi odkritji in podal še teorijo šolskega aparata, po Althusserju prav središčnega ideološkega aparata sodobnih družb. Notranja strukturiranost Univerze (*Universitas*, ki po svojem pomenu meri na univerzalnost), delitev fakultet, se razgrinja kot ponotranjena ločnica med vednostjo in oblastjo. Um ni gospodar v lastni hiši, njegova zunanost je vpotegnjena v njegovo notranost. Univerza mora hkrati s skrbjo za vednost usposabljati tudi za državne službe, se pravi poskrbeti za ustrezno delovanje ideoloških državnih aparatov. Od tod delitev na zgornje in spodnje fakultete, kjer so prve (teologija, pravo, medicina) zgornje zato, ker so bližje oblasti in neposredno proizvajajo kadre za državne institucije, spodnja pa je filozofska fakulteta, ki služi le interesu vednosti in resnice in se pri tem odreka vsem drugim interesom. Zgornje fakultete temeljijo na določenem zapisu, predpisu, na »statutih«, ki so »iz samovolje nekoga višjega izhajajoči nauki (ki sami ne izvirajo iz uma)« in temeljijo »na ukazu zunanjega zakonodajalca«. <sup>3</sup> Filozofska fakulteta pa se podreja zgolj svojim lastnim zakonitostim, zakonom uma, a le za ceno tega, da je odrezana od vseh vzvodov oblasti; za resnico lahko skrbi le, kolikor je sama brez vsake moči. Njeno odločanje je lahko le teoretsko in diskurzivno.

Razdelitev fakultet tedaj temelji na predpostavki, da je vednost po naravi brez moči, moč pa po naravi neresnična. Zakon je veljaven, ni pa resničen — Kant uporabi skorajda Kafkovo dikcijo; <sup>4</sup> da bi prišli do resnice, se moramo kot filozofi odreči vsakemu neposrednemu učinkovanju in delovanju. Seveda hoče Kant s tem dispozitivom doseči ravno to, da bi se tudi oblast morala podvreči jurisdikciji uma in se izpostaviti kontroli vednosti. Njun protislovni soobstoj sloni na vzajemnem priznanju in vzajemni odpovedi: um se vnaprej odreka vsem mehanizmom moči, da bi si tako nazadnje vendarle pridobil besedo v zadevah oblasti; oblast zadrži neomajno moč izdajanja arbitrarnih »statutov«, a le tako, da nazadnje vendarle prisluhne umu in se odreče kosu svoje moči. Čeprav k temu ni prisiljena, prizna moč neki instanci, ki se je odpovedala vsaki moči. Eno priznanje terja drugo priznanje, odpoved drugo odpoved. Ta trgovina pa je možna le ob predpostavki radikalnega in neodpravljivega razcepa med obojimi. Čeprav Kant večkrat uporablja formulacije, ki jih je mogoče razumeti kot prizadevanje po umnem zakonu, torej po postopni premostitvi razcepa, ali točneje, po postopnem približevanju obojega tja v slabo neskončnost, pa vendar po drugi strani postavlja nezvedljivost enega na drugo. Pravni recimo, da zgornje fakultete nikoli ne bodo opustile svoje »sle po gospodovanju« in je zato med obojimi možno le naporno sožitje kot *discordia concors*. Od tod tudi skrb za razmejitev kompetenc in za parlamentarno urejanje sporov v republiki učenjakov (kjer zgornje fakultete zastopajo vlado, filozofija pa seveda prevzame vlogo »levice« in »opozicije«, v skladu s samoupravnim pogledom, da je levica pač po naravi v opoziciji). <sup>5</sup> Včasih je torej videti, da je za Kanta razkol med vednostjo in oblastjo, med resnico in zakonom, le empiričen, ne pa »transcendentalen«, in ga je torej vsaj načeloma mogoče odpraviti, a podrobnejši pogled pokaže, da je, v lacanovski terminologiji rečeno, kljub sklicevanju na stalno približevanje  $S_1$  nezvedljiv na  $S_2$ , zakon v zadnji instanci nezvedljiv na umno določitev (kar je navidez v ostrem protislovju s Heglovim vodilom: »Kar je dejansko, je umno, kar je navidez v ostrem protislovju s Heglovim vodilom: »Kar je dejansko, je umno, kar je umno, je dejansko.«) Nezvedljivost razlike oba člana šele notranje

omogoča, z njeno odpravo pa bi oba izgubila svojo konsistenco, zato kantovska zahteva po neskončnem približevanju zavaja, saj približevanje ravno ne sme doseči svojega cilja. Po eni strani sloni kantovski dispozitiv na prepričanju, da bo um nezadržno napredoval, če se le dopusti njegova svobodna javna raba brez vseh omejitev, po drugi strani pa je temu napredovanju že vnaprej začrtana meja — ostati mora le napredovanje.

Če je vsa moč filozofije le teoretska in diskurzivna, se na ravni same govornice razcep med vednostjo in oblastjo kaže (spet prevedeno v sodobno terminologijo) kot razcep med konstativom in performativom.<sup>6</sup> Filozofija je lahko resnična, le kolikor se omeji na golo konstativno izvajanje in se otrese vsake performativne razsežnosti. Performativ, ki mu tu za model služi arbitrarnost ukaza, vnaša v govornico moment oblasti (ali nasploh delovanja in učinkovanja v nasprotju z zgolj teoretskim razsojanjem) in institucije. Filozofija pa mora ravno znotraj govornice opustiti delovanje in znotraj institucije opustiti oblast, njena naloga je znotraj obojega potegniti neko (nemogočo?) mejo. Implicitna teorija govornice torej prepušča performativ zgornjim fakultetam, za spodnjo, filozofsko fakulteto, pa terja le medij čistega konstativa.

Videti je, da je pglavitna odlika tega paradoksnega razsvetljenskega dispozitiva v tem, da subjektu »da dihati«, da mu zagotovi prostor svobode. To lahko stori prav zaradi tega, ker se odpove pretenziji po totaliteti, po neomejeni svobodi in neomejeni vladavini uma. Aksiom te strategije bi lahko strnili takole: omejitev osvobaja. Ali: um in svoboda sta možna le tako, da si začrtata mejo; um je univerzalen, samo kolikor ni ves, utemeljen je na izjemi; kot totalna in neomejena bi se izgubila, sprevrgla bi se v ne-um in ne-svobodo. »Totalitarna« nevarnost tiči prav v zahtevi po spoju zakona in resnice, po vladavini umnega zakona, ki bi prežemal družbeno totaliteto. Prav takšno pa je bilo vseskozi samorazumevanje razsvetljenstva in tako so ga zvečine v najbolj splošni obliki kasneje dojeli njegovi različni nadaljevalci. Kant na vrhuncu razsvetljenstva navidez le nadaljuje in podrobneje specificira to splošno razsvetljensko idejo, vendar to stori tako, da jo dejansko postavi na glavo. Z zatrditvijo nezvedljivosti zakona na gibanje vednosti in resnice je napravil korak, ki je na svoji ravni korelativen heglovski konstrukciji monarha kot »najvišje kategorije«: tudi heglovski monarh je tisti  $S_1$ , ki je nezvedljiv na verigo  $S_2$ , na vednost in usposobljenost. Vsi drugi subjekti so le to, kar se naredijo, njihov družbeni status je odvisen od njihovega družbenega delovanja, uveljavljanja, učinkovanja: monarh pa je, po naravi, kot ireduktibilni košček narave sredi kulture. Ta moment narave sredi družbene zgradbe pa je jezikovno navzoč le kot ime — monarh ni nič drugega kot njegovo ime, njegov podpis, pravi Hegel, ki ga le doda k odločitvam, ki jih seveda sprejemajo drugi; se pravi ime kot tisti izjemni, neprimerljivi označevalec brez označenca. Monarh — ta paradoksní spoj instance imenovanja in naravnega momenta (krvnega nasledstva), torej najbolj kulturno-arbitrnega in naravno-biološkega — je ohranjen le kot forma, toda forma, ki ni zvedljiva na družbenost in prav skozi to izvzeto, zgolj formalno mesto družbenost šele omogoča.<sup>7</sup>

Na to posebno izvzeto mesto postavlja Kant zakon nasploh; izpostavlja tisti delež arbitrarnosti, ki je vsebovan v »statutu«, zapisu, črki, »samovolji nekega višjega« in na katerega se naposled opira sleherna oblast. A ta nezvedljivost zakona na umno opredelitev, na »zakon zadostnega razloga«, ni njegova »posvetitev«, vnaprejšnja sprijaznjenost s fakticiteto danega, temveč prav nasprotno, njegova omejitev in »degradacija«. Zakon sicer terja podrejanje, a le kot vnanjo poslušnost, ne kot notranje prepričanje; ali drugače rečeno, ta kantovski zakon ne potrebuje ideologije kot »nujno napačne zavesti« ali recimo kot »interiorizirane prisile«. Vnaprejšnje priznanje avtoritete zakona dejansko zakonu jemlje avtoriteto in vzpostavlja območje, kjer se šele lahko vzpostavi prava avtoriteta, ki sloni le na umu in resnici. Oblast postane partikularna in privatna v nasprotju

z univerzalnostjo. Podrejanje osvobaja, ker je omejeno in ker omejuje. Kantovski subjekt vnaprej prepušča »bogu, kar je božjega in cesarju, kar je cesarjevega«, a le če sta tako religiozna kot posvetna oblast pripravljena prepustiti filozofu, kar je filozofovega.<sup>8</sup> Prav s tem pa filozofija dobi svojo politično razsežnost: filozofija ima politične implikacije, prav kolikor se političnim implikacijam radikalno odpove. Do politične razsežnosti ne pridemo tako, da bi se filozof poleg filozofskih moral ukvarjati še s političnimi zadevami in bi zaradi praktičnega delovanja opuščal slonokoščeni stolp čiste teorije. Nasprotno, filozofija politično deluje prav kot zgolj in čisto teoretska. Čeprav niso vsi filozofi (čeprav »ljudstvo hoče, da ga vodijo« in »hoče, da ga varajo«,<sup>9</sup> kot pravi Kant v tipično razsvetljski dikciji), pa vendar filozofija politično učinkuje že s samo svojo prisotnostjo, s svojim obstojem, kot prostor, ki je sam docela brez moči in oblasti, a vendar oblast vanj ne seže, prostor, ki vsaki oblasti začrta mejo in zato da videti njeno arbitrarnost in kontingentnost.

Radikalna odpoved vsaki moči je vir moči filozofije. Že njen goli »daßsein« deluje, še preden povprašamo po njeni vsebini. Njen docela nemočni apel je obenem njeno najmočnejše orožje. Subjekta nagovarja z: »Nič ti ne morem,« ali nemara kar: »Ničesar nočem od tebe,«<sup>10</sup> in prav to jo napravi nepremagljivo. Njenemu apelu se ni mogoče zoperstaviti, prav kolikor se že vnaprej postavlja kot nemočan. Zakon, ki prepoveduje, zapoveduje in preti s sankcijami, ima mnogo manjšo moč od tega tihega glasu, ki brez vsakih sankcij od subjekta terja, naj stori svojo dolžnost. A šele ta nemočni poziv je pravi Zakon.

Tu šele pridemo do jedra tega kantovskega dispozitiva. Prava ločnica za Kanta ne teče med ireduktibilno danostjo zakona in oblasti na eni strani in avtonomijo in svobodo uma na drugi; nasprotno, podrejanje arbitrarnemu oblastnemu zakonu subjekta šele zares pripne na Zakon, tisti Zakon, ki ga obvladuje v notranjosti njegove avtonomije. Prava ločnica teče med zakonom in Zakonom. Kantov dispozitiv tedaj ne služi temu, da bi subjektu dal dihati in mu zagotovil margino svobode, čeprav ne neomejene, temveč prav nasprotno: šele z izhodiščno postavitvijo heteronomije, načelne ne-umnosti oblastnega zakona subjekta zares učinkovito zajame, zagradi prav v njegovi avtonomni in umni samoopredelitvi. Kar naj bi subjektu dalo svobodo, mu jo šele zares vzame.<sup>11</sup>

Kantovo dojetje razsvetljenstva je analogno njegovemu konstituiranju kategoričnega imperativa. Tako kot se mora moralni Zakon otresti vsakega patološkega gibala (računanja na ugodje, korist, kasnejše plačilo, strahu pred posledicami, kaznijo itd.), da bi lahko obveljal kot Zakon, tako se mora patološki moment zunanje pokorščine fiksirati v arbitrarni danosti oblastnega zakona, ki se je ne da reflektivno povzeti in odpraviti, da bi lahko Zakon od znotraj zajel subjekta. Patološka vezanost zakona na oblastne institucije, na ideološke državne aparate, je tako omejena in prav ta meja odpira prostor Zakona. Prvi zakon mi nalaga religiozne rituale, plačevanje davkov, medicinske predpise — vse, kar spada v delokrog zgornjih fakultet — a šele drugi vsebuje tisto travmatično jedro Zakona, ki me konstituira kot subjekta. Odprava tujosti patološkega, tistega nujnega deleža fakticitete in heteronomne avtoritete, šele privede do »realnega« v Zakonu. V območju svobodne in avtonomne samoopredelitve subjekta je Zakon kot tujek — neizpros, nevtralen do subjektive dobrobiti, nenasiten, subjekt mu nikakor ne more zadostiti — a prav od tega tujka je odvisna konstitucija subjekta. Subjekt je subjekt, prav kolikor ne more zaobseči, reflektivno zajeti Zakona; prav Zakon, ki si ga povsem sam in avtonomno nalaga v skladu z umom, od znotraj poruši iluzijo »avtonomnega subjekta«. Šele avtonomni subjekt je docela izgubil svojo iluzorično svobodo — v primeri s tem je podrejanje heteronomnemu, arbitrarnemu, ne-umnemu oblastnemu zakonu pravo olajšanje. Moralni Zakon je nazadnje drugo ime za to, da subjekt ni gospodar v lastni hiši. Zakon subjektu jemlje vse, zahteva žrtvovanje vsake partikularne opredeljenosti, vsakega nagiba, ugodja, objekta želje, vsakega *Wohl* kot patološkega, a prav s tem jemanjem mu

šele daje status subjekta. Od subjekta zahteva nemogoče, prav kolikor subjekt ni zvedljiv na subjekta moralnega Zakona — zmeraj je opredeljen kot partikularni in patološki preostanek, ali drugače rečeno: zmeraj ostane nekaj, kar bi še moral dati — a to nemogoče je subjekt.

Kantov problem torej ni v tem, da zakon ni utemeljen v umu in resnici, temveč da sam um nazadnje sloni na nekem brezdanjem Zakonu. V nekem pomenu je notranji Zakon še veliko bolj ne-umen kot pa arbitrarnost vnanje avtoritete. Zunanji zakon pomirja, notranji terorizira, poruši mir avtonomije, spridi vsako krhko ugodje in zadovoljstvo, ki si ga je subjekt obetal doseči. Kant tako v isti gesti zatrdi avtonomijo moralne samoopredelitve in pokaže njeno nemožnost, neodpravljlivo Drugo mesto Zakona. Samoopredelitev ne more zakriti Drugosti. Po tej plati kantovski razsvetljenski subjekt nikakor ni tisti utilitarni subjekt, ki ga kot podlago razsvetljenstva izpostavi Hegel.

Analogen obrat, kot je ta sprevrnitev razmerja med Zakonom in zakonom, nastopi v teoriji govornice med konstativom in performativom. Filozofija, ki je hotela dostop do resnice, se je morala omejiti le na konstative, performative pa prepustiti kot patološki moment »ideološkimi državnimi aparatom« in zgornjim fakultetam. Toda nazadnje lahko le konstativno področje filozofije subjekta »performativno« zajame, ga napravi za »moralnega subjekta«. Tako je šele konstativ pravi performativ in v tej luči bi bilo mogoče preinterpretirati Kantov sloviti »primat praktičnega uma«: teoretske izjave, čisti konstativi teoretskega razsojanja, se morajo po notranji logiki preobrniti v »ukaz« moralnega zakona, pokazati svojo radikalno performativno razsežnost. Nemara je prav v tem mogoče videti učinek kantovskega »kopernikanskega preobrata« v govornici: če je za tradicionalno ontologijo veljalo, da je bila v svojem navidez objektivnem, zgolj konstativnem diskurzu o bivajočem ves čas prikrito performativna — da je bila torej kot ontologija vseskozi »diskurz gospodarja«, kjer je prihajala na dan »imperativna« razsežnost označevalca<sup>12</sup> — potem je Kant po eni strani skušal obmejiti nujno incidenco diskurza gospodarja, razmejiti območje njegove performativnosti in s tem zagotoviti prostor »pravi« filozofiji (ki sicer ostane vselej odlagana »bodoča metafizika, ki bi lahko nastopila kot znanost«); po drugi strani pa pokazati notranjo performativno naravo vsake ontologije, jo privedi do njene inherentne »etične« razsežnosti in s tem omogočiti, da bi filozofija sestopila iz registra gospodarjevega diskurza (in zato je šele po Kantovem prelomu lahko prišel do besede »najsublimnejši histerik«, Hegel. A ta sestop od gospodarja k histeriku je privedel tudi do konca filozofije v strogem pomenu. Filozofija se je tako znašla pred dilemo, da je bodisi preživela svoj konec v obliki univerzitetnega diskurza, ali pa je morala nadaljevati svoj sestop od histerika k analitiku. Toliko le mimogrede).

Že sam Kant se je moral nenehno soočati s tem, da je njegova operacija v določeni točki spodletela ali vsaj proizvedla paradoks. Tako kot je stroga ločitev dveh redov nenehno proizvajala problem točke križanja (in v to točko spada tako problem kantovske analize francoske revolucije kot analize sublimnega),<sup>13</sup> tako se tudi moralni Zakon ni mogel otresti tiste »patološke« plati, ki jo je Kant hotel fiksirati v oblastnem zakonu. O tem morda najbolje priča izkušnja Kafke (če smo že doslej vlekli linijo »od Kanta do Kafke«). Kafka v čisti obliki pokaže ravno to, da meščanska družba po Kantu ni mogla napraviti kantovske razsvetljenske operacije: ni mogla potegniti ločnice med zakonom in Zakonom, med znotraj in zunaj, med oblastnimi institucijami in umom, temveč je patološki moment stopil v samo notranjost, kontaminiral um. Sam notranji Zakon je nerazrešno aficiran z »ideološkimi državnimi aparati«. Patološka narava samega Zakona, ki jo je mogoče videti v Kantovi komplementarnosti s Sadeom (Lacan), se pri Kafki utelesi v birokraciji. Kaj je birokracija drugega kot izkustvo neke arbitrarne institucionalnosti, ki se je ne da obmejiti, ohraniti kot zunanje, ji odmeriti območje veljavnosti in do katere subjekt ne more zavzeti distance. Kar je hotel Kant

obdržati vsaksebi, se pokaže nerazločljivo prepredeno. A tako kot lahko Kafka beremo kot resnico Kanta — kot glasnika nujne spodletelosti razsvetljenstva, razkritje razsvetljskih iluzij — tako je nemara treba napraviti tudi obratno operacijo. Namesto splošne sodbe o tem, da je iracionalnost nujna hrbtna stran razsvetljske racionalnosti, da um poraja ne-um itd., nam da kantovski razsvetljski dispozitiv videti oboje: tako nujnost arbitrarne oblasti (zato njeno vnaprejšnje priznanje) kot njeno nujno spodletelost, njeno utemeljenost v neki nemožnosti.

Rdeča nit, ki se vleče skozi sedanjo reaktualizacijo razsvetljenstva, je postavka, da se razsvetljenstva ne da obravnavati *en bloc*, se bodisi preprosto postaviti v bran razsvetljskim načelom (uma, napredka, svobode itd.) ali jih zavreči, postaviti pod vprašaj njihovo represivno jedro (kar so na različne načine storili Nietzsche, Heidegger, del Frankfurtske šole itd.). Tako bi le nasedli »razsvetljskemu izsiljevanju«,<sup>14</sup> pravi Foucault, avtoritarni alternativni, ki nas postavlja pred zid in onemogoča analizo zavezanosti teh načel določenemu historičnemu trenutku. Tudi tisti, ki so hoteli izpostaviti »potlačeno plat« razsvetljenstva, so tako v določeni točki sami nasedli razsvetljskemu mitu o razsvetljenstvu (pa naj gre za instrumentalni um, novoveško subjektiviteto, tehniko itd.). Tej grobi alternativni je treba zoperstaviti drugačno: ločnica za Foucaulta ne teče med razsvetljenstvom in protirazsvetljenstvom, temveč znotraj samega razsvetljenstva. Tako stoji Kant na začetku dveh različnih tradicij, ki se obe lahko sklicujeta na razsvetljenstvo:<sup>15</sup> tiste, ki jo opredeljuje kot »analitiko resnice«, torej spraševanje po pogojih slehernega spoznanja, analiza »tranhistoričnih« pogojev zgodovinsko spremenljivega (sem bi spadala, denimo, skoraj vsa »analitična filozofija«); in tiste, ki izhaja iz spraševanja po »ontologiji sedanjosti« in po subjektivnem statusu nas samih, ki ji pripadamo, ter se tako izteče, v nasprotju z ono prvo, v vselejšnjo historičnost univerzalnosti (v tem drugem pomenu pa so prav navidezni »antirazsvetljenci« šele pravi razsvetljenci — Foucault se sam prišteje sem skupaj z Nietzschejem, Adornom, Horkheimerjem itd.).

Odločitev za razsvetljsko »ontologijo sedanjosti« potegne za seboj določeno »etično držo«. Pripadnost sedanjosti zahteva baudelaireovski »heroizem modernega življenja«, herojsko držo flâneurja, ki je zmožen v bežnem trenutku sedanjosti ujeti večnost. Zvestobo sedanjosti lahko izpričuje le tako, da sedanjost spreminja, (re)konstruira, na novo iznajdeva, tako kot mora iznajti in konstruirati tudi samega sebe kot subjekta, denimo skozi določeno »askezo« dan-djeverstva, kot pripadajočega odlikovanemu historičnemu trenutku. Oba člena, ki si sopripadata — subjekt in sedanjost — nista nekaj objektivno danega, oba sta predmet konstruiranja, oba imata le »etični status«, in prav to omogoča »avtonomnega subjekta« (sintagma, ki je bila v času strukturalizma sinonim vsega slabega, za Foucaulta iz *Besed in reči* privilegirani nasprotnik). Tu Foucault ne po naključju uporabi formule iz svoje analize antične etike, ki je nastala v istem obdobju kot njegova dva teksta o razsvetljenstvu: etično poslanstvo moderne je nazadnje v tem, da na ravni svoje dobe napravi tisto, kar je antični subjekt v razmerju do svoje — se pravi sodobno različico »estetike eksistence«, »samorazmerja«, »skrbi zase«, »enkrateia«, »tehniko sebstva«, »stillstike eksistence«, »samoobvladanja«, »samouravnavanja«, »ekonomiziranja užitka« itd. To samorazmerje za Foucaulta zaznamuje temeljni vzgib subjektivacije: znati odmeriti vsemu svoje mesto, vzpostaviti regulativni princip zmernosti, ki naj obvlada temeljni razcep človeka kot seksualnega bitja, kot subjekta seksualnosti. Ne gre torej za povratek k ravnovesju kake temeljne človeške narave, temveč je treba, nasprotno, ravnovesje etične eksistence skonstruirati prav zato, ker ni naravnega. Grčija zato ni izgubljeni raj, ki bi ga pokopala krščanska nesreča, temveč že sama gradi na predpostavki izgubljenega raja; grška etika je prav način (eden od načinov), kako obvladati to izgubo raja.

Čeprav Foucault dobro ve (in v intervjujih nekajkrat eksplicitno reče), da grška etika danes ni več možna, pa bi bilo vendarle treba napraviti neko analogno etično gesto za današnjo rabo »...nekaj takega, kar so Grki imenovali *ethos*.«<sup>16</sup> Naša teza je prav v tem: subjekt razsvetljenstva, ki vznikne v konstituciji kantovskega moralnega Zakona, Foucault znova zreducira na subjekt predkantovske etike; bere ga kot ponovno oživitve etične držbe »estetike eksistence«, razmerja do sebe, kot nov način, kako skonstruirati »avtonomnega subjekta« — po tem, ko je Kant na vrhuncu razsvetljenstva pokazal, kako subjekt prav v avtonomnem razmerju do sebe trči na neko radikalno Drugost.

Tu si stojita nasproti dve različni dojetji subjekta. Za Foucaulta je subjekt ime za način, kako »umetno« zacetiti, uravnovesiti razcep, ki ga v človeškem izkustvu odpira odsotnost vsakega naravnega ravnovesja (lacanovsko rečeno, odsotnost spolnega razmerja). Subjekt je odgovor na razcep — stil, prav mera, *ethos*, heroizem, estetika eksistence, vse to so oporniki, ki gradijo subjektovo konsistenco, edino, kar mu sploh daje konsistenco. Od tod Foucaultovo natančno ukvarjanje s postopki, ki so v antiki omogočali takšno samokonstituiranje — ne zanima ga toliko skupek pravil, predpisov ali moralnih kodov (zaradi odsotnosti fiksnih in univerzalnih moralnih kodov mu je antika tudi toliko ljubša od krščanstva, saj navidezno ponuja večji prostor za konstrukcijo subjekta), temveč modus, kako in zakaj nastajajo, in kraj, od koder se postavljajo.

Kantovski subjekt pa je, nasprotno, ime za tisto nemožnost, ki jo hoče foucaultovski subjekt zapolniti, za tisti razkol sredi samokonstitucije, zaradi katerega mora vsaka estetika eksistence spodleteti, vsaka homeostaza se izjaloviti. Je ime za izkušnjo, da se razcepa ne da zaceliti; subjekt je ravno toliko, kolikor vsaka zacelitev spodleti, kolikor torej ne more najti opore in umiritve v nobeni konstrukciji lastne avtonomije. Prvi subjekt se zarisuje v uspešnosti samokonstitucije, drugi v njenem nujnem neuspehu. Tudi tu nam da kantovski subjekt videti tako nujnost, da na mesto nemožnosti stopi samokonstitucija, kot njeno nujno spodletelost.

In prav na ta subjekt navezuje psihoanaliza kot dedič razsvetljenstva.

Mladen Dolar

<sup>1</sup> Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, v Kant, izdaja Inselverlag, Leipzig 1912, zv. 1, str. 161 ff.

<sup>2</sup> To razvija Kant v *Metaphysik der Sitten*, cit. po Habermas: *Javno mnenje*, Beograd 1969, str. 143.

<sup>2a</sup> Najslavnejša upesnitev Kantove delitve fakultet je začetek Fausta: »Joj, vso filozofijo že /in jus in medicino z njo/ sem preštudiral in, gorje, /teologijo prav tako.« (prev. B. Vodušek).

<sup>3</sup> *Streit der Fakultäten*, op. cit., zv. 1, str. 566.

<sup>4</sup> »Ne,« je rekel duhovnik, »ne smemo imeti vsega za resnično, to moramo imeti samo za nujno.« »Žalostna misel,« je rekel K. »S tem postane laž svetovni red.« Kafka: *Proces*, Ljubljana 1962, str. 211.

<sup>5</sup> »Razred zgornjih fakultet (kot desna stran parlamenta učenjakov) brani statute vlade, vendar pa mora po tako svobodni ustavi, kakršna mora biti, kjer gre za resnico, obstajati tudi opozicijska stranka (leva stran), in to je klop filozofske fakultete...« (Kant, *ibid.*, str. 581.)

<sup>6</sup> cf. Derrida: »Mochios ou le conflit des facultés«, *Philosophie* no. 2, Paris 1984, str. 37 ff.

<sup>7</sup> cf. Heglova Pravna filozofija, par. 279—281 ter *Phänomenologie des Geistes*, TWA 3, str. 379; k temu Žižek: *Zgodovina in nezavedno*, Ljubljana 1982, str. 179—185.

<sup>8</sup> »Vsekakor lahko teološki fakulteti dopustimo njeno ponosno zahtevo, da je filozofska fakulteta njena dekla (še zmeraj pa ostane vprašanje, ali nosi bakljo pred milostljivo gospo ali pa vlečko za njo), če je le ne zapodijo ali ji zavežejo usta.« Kant, str. 573.

<sup>9</sup> Kant, *ibid.*, str. 577.

<sup>10</sup> »Sodišče noče ničesar od tebe. Sprejme te, če prideš, in odpusti te, če odideš.« Kafka, *ibid.*, str. 212.

<sup>11</sup> »Zakon v pomenu zakonodajne in zakonite Oblasti ni isto kot notranji, apriorni moralni Zakon. Vendar velja isti paradoks, ki ga Kant proizvede do Oblasti, še bolj radikalno za moralni Zakon.« Žižek: *Filozofija skozi psihoanalizo*, Ljubljana, Analecta 1984, str. 94 op. Pričujoči tekst je mogoče razumeti kot elaboracijo te opombe.

<sup>12</sup> cf. Lacan: *Se*, Analecta, Ljubljana 1985, str. 29; in Žižek: »Imenovanje in naključnost«, *Razpol* 2, Ljubljana 1986, str. 121.

<sup>13</sup> cf. Lyotard: *L'enthousiasme*, Galilée, Paris 1986.

<sup>14</sup> *The Foucault Reader*, Penguin 1986, str. 42—3.

<sup>15</sup> Foucault: »Un cours inédit«, *Magazine littéraire*, Paris, maj 1984, str. 39.

<sup>16</sup> *The Foucault Reader*, str. 39.



## O Kantovem pojmovanju razsvetljenstva

Foucault je s spisoma »Kaj je razsvetljenstvo« in »Kant, Was ist Aufklärung« aktualiziral in hkrati zarisal interpretacijski okvir za dva manjša Kantova spisa, »Odgovor na vprašanje: Kaj je razsvetljenstvo« in »Spor fakultet«, spisa, ki bi brez te interpretacije bržkone ostala v senci »velikih« Kantovih del, zlasti treh *Kritik*. Omenjena Kantova spisa sta po Foucaultovem mnenju zanimiva in aktualna za vso moderno filozofijo zato, ker stopa z njima — na neki način diskretno in dvomno — nov tip filozofskega spraševanja v zgodovino misli. V tem, da razume Kant vprašanje o razsvetljenstvu najprej in predvsem kot vprašanje o sedanjosti, ki ji pripada, vidi Foucault neko temeljno zarezo v zgodovini filozofske refleksije: prvič se namreč zgodi, da filozofija problematizira svojo sedanjost, svojo diskurzivno aktualnost, pravi Foucault, ne le kot dogodek, katerega smisel in filozofsko posebnost mora izreči, marveč tudi kot *filozofski dogodek*, kot dogodek, v katerem sama filozofska refleksija nastopa kot element in akter obenem, kot dogodek, »v katerem mora hkrati najti svojo lastno raison d'être in temelj za tisto, kar izreče«<sup>1</sup>.

Naša zavezanost razsvetljenstvu sega po Foucaultu tako daleč, da na vprašanje Kaj je moderna filozofija — vprašanje, ki parafrazira Kantovo vprašanje — odgovori: moderna filozofija je filozofija, ki si (zaman) prizadeva odgovoriti na vprašanje, ki je bilo tako neprevidno postavljeno pred dvesto leti, namreč na vprašanje Kaj je razsvetljenstvo<sup>2</sup>. A ta odgovor se nam ne zdi upravičen samo zato, ker je vprašanje o razsvetljenstvu način, kako se moderna filozofija sprašuje o svoji sedanjosti, ki jo določa in katere konstitutivni element je tudi sama, marveč tudi zato, ker mora biti v sami Kantovi opredelitvi razsvetljenstva — kajti prav tej opredelitvi smo po Foucaultovem mnenju zavezani — nekaj, kar je za moderno filozofijo neznosno, kar pa jo vseeno z neubranljivo močjo privlači, zaradi česar se mora nenehno vračati k tej inavguracijski točki svoje zgodovine.

Kantova opredelitev razsvetljenstva je najprej čisto negativna: razsvetljenstvo je izhod iz nedoletnosti, ki jo je zakrivil človek sam. Nedoletnost pa ni nič drugega kakor strah pred tem, da bi uporabljal svoj lastni um. Zato je geslo razsvetljenstva in hkrati njegov razpoznavni znak: *Sapere aude!* Imej pogum uporabljati svoj lastni um. Razsvetljenstvo kot osvobodjanje človeka iz nedoletnosti pa je — kot ugotavlja vrsta avtorjev, med njimi zlasti Foucault in Habermas — nekaj dvomnega: na eni strani ga je treba dojeti kot proces, v katerega je ujeto človeštvo v celoti, torej kot *objektivno težnjo razvoja* človeštva, kot njegovo napredovanje k »popolnoma pravičnemu redu«, na drugi strani pa ga je treba razumeti kot *subjektivno maksimo*, kot klic dolžnosti, ki opominja posameznika, da naj uporablja svojo lastno pamet tam, kjer se je doslej opiral na avtoriteto. Vendar se razsvetljenstvo kot objektivna tendenca razvoja in kot subjektivna maksima ne bi moglo realizirati, če med njima ne bi posredoval neki člen, ta člen pa je za Kanta *javnost* (Öffentlichkeit)<sup>3</sup>.

Posameznik se po Kantovem mnenju ne more sam izkupati iz nedoletnosti, ki je postala že skoraj njegova narava, »da pa bi se kaka množica ljudi (ein Publikum) sama od sebe razsvetlila, je vsekakor bolj možno, da, to je skoraj neogibno, če ji je le puščena svoboda«<sup>4</sup>. Temeljni pogoj za razsvetljenstvo je torej

po Kantu svoboda, natančneje, »vsestranska uveljavitev javne uporabe lastnega uma«<sup>5</sup>.

Prav gotovo je Foucaultova zasluga, da je opozoril na novost, ki jo v zgodovino moderne politične misli prinaša Kantova distinkcija med privatno in javno rabo uma, ki se v zgoščeni obliki kaže v maksimi: »Rezonirajte, kolikor vas je volja in o čemer hočete, toda bodite poslušni!«. Foucault namreč opozarja, da te maksime ne bi smeli pomešati s svobodo vesti iz 16. stol., t. j. s pravico, da (si) misliš, kar hočeš, s pogojem, da ubogaš. Temeljna razlika med svobodo vesti in Kantovim pojmovanjem svobode mišljenja je namreč v tem, da je po Kantu svobodna samo tista raba uma, ki je *javna*. Še več, Kant celo polemizira proti tistemu pojmovanju svobode mišljenja, ki meni, da bi bila mogoča svoboda mišljenja, tudi če bi bila svoboda govorjenja in pisanja omejena, kajti taka svoboda mišljenja bi bila gola utvara, kolikor mišljenje kot tako implicira skupnost, t. j. možnost komunikacije. Za Kanta torej *Selbstdenken* nujno koincidira z *Lautdenken*, drugače rečeno, za Kanta je edino javna raba uma raba uma v pravem pomenu besede. Tu pa se že kaže radikalno politični pomen Kantove distinkcije med javno in privatno rabo uma. V čem je pravzaprav Kantova novost?

Pri svobodi vesti oz. pri svobodi mišljenja, omejeni zgolj na *Selbstdenken*, če uporabimo Kantov izraz, je civilna družba s svojimi vprašanji vesti in moralnim rezoniranjem potisnjena v privatno sfero in na ta način tudi politično nevtralizirana. Drugače rečeno, to, da je svoboda vesti dovoljena, pomeni, da je država kot javna sfera indiferentna do civilne družbe kot privatne sfere. Pri Kantu pa je samo moralno rezoniranje »privatnikov« utemeljeno v nečem univerzalnem, namreč v formi zakona praktičnega uma, in s tem povzdignjeno v instanco, katere nadzoru je podvržena celo politična zakonodaja. Ta premestitev poudarka pa ima dve posledici: nekdanji »privatniki« se konstituirajo v publikum, v občinstvo, njihovo rezoniranje oz. javna raba uma pa dobi politično funkcijo posrednika med državo in civilno družbo. Druga posledica pa je, da se pri Kantu razmerje med javnim in privatnim na eni strani ter svobodo in poslušnostjo na drugi naravnost preobrne glede na artikulacijo teh opozicij pri svobodi vesti. Javno se pri Kantu vpišuje pod rubriko svobode, privatno pa pod rubriko poslušnosti: »Z javno rabo lastnega uma razumem tisto, ki jo kdo kot *učenjak* izvaja pred celotnim svetom *bralnega občinstva*. Privatno rabo pa imenujem tisto, ki si jo sme dovoliti na določenem zaupanem mu javnem *položaju* ali kaki uradni službi.«<sup>6</sup>

Odločilno vprašanje je seveda tole: kako je lahko javna raba uma, ki mora biti po Kantu svobodna, sploh mogoča, ko pa mora biti individuuum vendarle poslušen? Kant vidi rešitev tega problema v strogi razmejitvi področja, na katerem deluje človek kot *stroj*, od področja, na katerem deluje kot *avtonomen, svoboden subjekt*, a v táki razmejitvi, v kateri je privatna raba uma pogoj za javno, to se pravi, pokorščina pogoj za svobodo. Privatna raba uma pomeni namreč to, da mora individuuum kot »del stroja«, kot pasivni element nekega mehanizma, ki funkcioniira v interesu skupnosti v celoti, rabo svojega uma prilagoditi položaju ali vlogi, ki jo ima v tem mehanizmu. Individuum zato tudi ne more in celo ne sme rezonirati o smiselnosti svojega početja, ki mu ga narekuje njegov položaj v instituciji. Táko rezoniranje, v katerem bi se individuuum postavil v nekakšno distanco oz. metapozicijo glede na institucijo, katere element je, bi že pomenilo, da dvomi o utemeljenosti te institucije. A prav zato, ker je tak dvom v institucijo nevaren ne le zanj, marveč prek nje tudi za »družbeni stroj« v celoti, ga je treba prepovedati, kajti po Kantu si nihče ne more lastiti pravice, da razbija »družbeni stroj«, katerega del je.

Individuum, obravnavan zgolj kot »del stroja«, torej ne more biti svoboden, »kolikor pa ta del stroja šteje za člen celega občestva (*Gemeinwesen*) ali celo za člen celega svetovljanskega občestva, torej v vlogi učenjaka, ki se s spisi prav v smislu uma obrača na občinstvo, toliko pa lahko vsekakor rezonira brez škode za opravila, za katera je bil kot delno pasiven člen postavljen.«<sup>7</sup> Bistveno pri tem pa

je, da bi moral po Kantu isti individuum nastopati v dveh popolnoma različnih, na prvi pogled celo izključujočih se vlogah? kot pasivni del stroja in hkrati kot svoboden, avtonomen subjekt.

Jasno je namreč, da je ta dvojnost pokorščine in svobode, natančneje, da je zavezanost svobode pokorščini nujna, kolikor se javnost kot sfera svobode po Kantovem prepričanju konstituira šele na podlagi dobrega funkcioniranja družbenega stroja, to je, vseh institucij, v katere so vključeni individui kot pasivni členi. Svoboda se torej lahko vzpostavi šele s pokorščino, natančneje, z omejitvijo svobode, in drugače po Kantu tudi biti ne more, kajti popolna, brezmejna svoboda sploh ne bi bila mogoča, še več, taka svoboda bi samo sebe blokirala: »Pa se tu pojavi čuden, nepričakovan potek človeških stvari, da je, tako kakor tudi sicer, če gledamo v velikem nanj, tudi tu vse paradokсно. Večja mera državljske svobode se zdi svobodni ljudskega *duha* v prid, a ji vendar postavlja nepremostljive pregrade. Za stopnjo manjša od one pa preskrbi temu prostor, da se razširi v vseh svojih zmožnostih«.<sup>8</sup>

In če se vprašamo, kateri subjekt je lahko pokoren in svoboden obenem, potem moramo odgovoriti: samo tisti, ki se prostovoljno degradira v stroj, vendar ne iz strahu pred sankcijami ali zato, ker bi si obetal kake koristi od tega, marveč iz *dolžnosti*, torej subjekt, ki ga konstituira prav paradoksn dolžnosti kot križišča svobode in prisile, dolžnosti kot *svobodne podreditve*.

Iz perspektive subjekta je zato razsvetljenstvo najprej in predvsem etični problem: prepoznati za geslom *Sapere aude!* prav to dolžnost, ki ga žene, da prostovoljno privoli v pokorščino. Tako kot je poslušnost pogoj za svobodo, tako je realizacija razsvetljenstva kot subjektivne etične maksime pogoj za realizacijo razsvetljenstva kot institucionalno-političnega projekta.

Temeljni pogoj za realizacijo razsvetljenstva na tej institucionalno-politični ravni je po Kantu svobodna in univerzalna javna raba uma, po drugi strani pa razsvetljenstvo ni nič drugega kakor prav javna raba uma, to je, »javni poduk ljudstva o njegovih dolžnostih in pravicah glede na državo, ki ji pripada«,<sup>9</sup> skratka, poduk o razmejitvi javne in privatne rabe uma. Tako dojeta javna raba, ki — kot smo videli — samo sebe šteje za svoj vnaprejšnji pogoj, je lahko koristna tako za ljudstvo kakor tudi za oblast: po eni strani je jamstvo za državljsko pokorščino, saj podučí ljudstvo, da mora biti svoji zakoniti oblasti pokorno in da mora brezpogojno spoštovati njene zakone in uredbe, po drugi strani pa preizkuša te zakone in uredbe glede na to, ali so v skladu z umom oziroma glede na to, »ali bi si moglo ljudstvo samo naložiti take zakone«.<sup>10</sup> Za ljudstvo to pomení, da mora spoštovati zakon zato, ker je zakon, kajti zakon po Kantu ne temelji ne v umu in ne v resnici, za njim ne stoji nič razen avtoritete vlade. A prav zato, ker zakon ni utemeljen v umu, marveč temelji »na ukazu nekega zunanjega zakonodajalca«, na njegovi »samovolji« pravi Kant,<sup>11</sup> je lahko tudi v navzkrižju z umom. Toda ne podložnik zakona ne pravnik ne moreta presojeti zakon glede na to, ali se sklada z umom ali ne, kajti če šele zakon razmeji, kaj je pravično in kaj krivično, še več, če šele zakon konstituira pravično in krivično, je po Kantu popolnoma nesmiselno spraševati se, ali je tudi sam zakon pravičen. »Bilo bi smešno, ko ne bi hoteli poslušati zunanje in najvišje volje, češ da se ta ne ujema z umom. Ugled vlade je namreč prav v tem, da podložnikom ne dovoljuje, da svobodno sodijo o pravičnem in krivičnem po lastnih pojmih, marveč po predpisih zakonodajne oblasti«.<sup>12</sup> A prav zato, ker pokornost zakonom temelji zgolj na avtoriteti, na ugledu vlade, vladi sami ne sme biti vseeno, ali so zakoni, ki jih sankcionira, v skladu z umom in resnico ali ne, do tega vpogleda pa se lahko vlada dokoplje le, če dovoli vsestransko javno uporabo uma. Tako je po Kantovem mnenju v interesu same vlade, da zagotovi možnost za javno in popolnoma svobodno razpravljanje, ki ga vodita le um in resnica.

Načelno bi moral vsak individuum nastopati v obeh vlogah, kot podložnik zakonov in kot učenjak, ki v svojih spisih javno razpravlja, denimo, o zakonodaji, davčnem sistemu, vojaški službi itn. Dandanes to še ni mogoče, pač pa se bo mogoče temu cilju približati z razsvetljevanjem. Indic ali že kar dokaz, da proces razsvetljevanja že poteka, pa so objavljeni spisi učenjakov.

Če hočemo ugotoviti, na kakšen način poteka razsvetljevanje prek spisov učenjakov, se moramo najprej vprašati, kdo je *naslovljenec* teh spisov? Vprašanje naslovljenca je v nekem smislu ključno za ves Kantov projekt razsvetljenstva, hkrati pa je status tega naslovljenca dvoumen.<sup>13</sup> Kant pravi, da se učenjaki obračajo na svet bralcev, na *Leserwelt*. A *Leserwelt* ni materialna, fenomenalna kategorija, temveč je prej etično-formalna. *Leserwelt* je konstrukt samega razsvetljenskega diskurza, ki omogoči, da se fenomenalno občinstvo s tem, da se prepozna v *Leserwelt*, vzpostavi kot skupnost umnih bitij. Vendar konstitucije razsvetljenskega subjekta ni mogoče popolnoma pojasniti zgolj z mehanizmom interpelacije, kajti razsvetljeni kot »naravni razlagalci in oznanjevalci ljudstvu« se ne obračajo »zaupno na ljudstvo (ki mu je do tega ali do njihovih spisov malo ali komaj kaj mar)«. <sup>14</sup> Kako torej pojasniti, da po Kantu ljudstvo kot najbolj potrebno razsvetljevanja le-tega ni deležno?

Na prvi pogled bi se lahko zdelo, da lahko v tem Kantovem odnosu do ljudstva prepoznamo značilno vzvišeno razsvetljensko distanco. Vendar se Kantova zadržanost glede zmožnosti oz. nezmožnosti ljudstva za razsvetljevanje loči od običajne razsvetljenske indifferenice po tem, da Kant to nedovzetnost ljudstva za razsvetljenje reflektira. Kant namreč ve, da nedoletnega ljudstva, pokornega avtoriteti v tolikšni meri, da mu je ta pokornost postala že nekakšna druga narava, ni mogoče neposredno razsvetliti s spisi učenjakov, saj teh spisov ne le ne razume, marveč mu jih tudi mar ni, kot Kant nenehno ponavlja, ta »šibkost volje«, če smemo tako reči, vendarle ni nekaj irelevantnega ali akcidentalnega, marveč je konstitutivna lastnost ljudstva, tista lastnost, zaradi katere ljudstvo je ljudstvo.

Tu se nam postavlja odločilno vprašanje: kakšno vlogo ima tako pojmovanje ljudstva za sam razsvetljenski projekt? Kot že rečeno, se učenjak obrača na *Leserwelt* in ne na ljudstvo. Ker pa *Leserwelt* ni fenomenalno občestvo, bi lahko rekli, da je pravi učenjakov naslovljenec, bralstvo kot svet, radikalno odsoten. A prav zato, ker pravega naslovljenca ni, prav zato, ker se *Leserwelt* ne ujema z dejansko obstoječim občestvom, saj je med njima ireduktibilen razkorak, je po Kantu toliko bolj nujno, da učenjak svobodno objavlja svoje spise. Njegov naslovljenec, svet umnih bitij, na fenomenalni ravni (še) ni dan, a vendar se z vsako novo objavo nenehno vzpostavlja.

S tem pa še nismo odgovorili na vprašanje, zakaj je ljudstvo izvzeto iz tega procesa razsvetljevanja. Ni dovolj reči, da se *Leserwelt* ne more neposredno realizirati v realnosti, saj pripada noumenalnemu redu, ki je nepremostljivo ločen od fenomenalnega in ima zanj zgolj regulativno funkcijo. Po taki interpretaciji bi ljudstvo utelešalo samo nemožnost fenomenalnega reda, da se dvigne do sveta idej. A taka klasična interpretacija, če ji smemo tako reči, preze dva ključna momenta, ki ločita Kantovo pojmovanje razsvetljenstva od običajnega:

Prvi moment je *performativna* razsežnost razsvetljenskih spisov. Objavljanje teh spisov je po Kantu pogoj za razsvetljenje in hkrati dokaz, da razsvetljevanje že poteka. Kajti čeprav Kant in njegov učenjak vesta, da njun pravi naslovljenec, bralstvo kot svet vseh umnih bitij, (še) ne obstaja, ravnata, kot da že obstaja, in ga s tem, da se nanj naslavljata, kot da je že dan, tudi konstituirata.

Drugi moment pa je moment *realnega*, ki se kaže v tem, da ljudstvo vztraja v nedoletnosti in da se upira razsvetljevanju. Ta odpor do razsvetljenstva, ki po Kantu konstituira ljudstvo, opozarja, da pojem ljudstva nikakor ni enoumen. Po eni strani je ljudstvo sestavina neizdiferenciranega, empirično danega občestva. Iz tega občestva se s pomočjo opisanega procesa razsvetljevanja postopoma obli-

kuje skupnost umnih bitij — seveda v tisti meji, v kateri je taka skupnost v fenomenalnem svetu sploh mogoča. Toda po drugi strani je ljudstvo prav tisti element, ki izpade iz tega procesa razsvetljevanja, element, ki ga ni bilo mogoče predelati oz. razsvetliti. Ljudstvo torej nastopa v dveh vlogah: kot podlaga za razsvetljenski proces in kot njegov produkt oz. izvržek. Proces razsvetljevanja bi potemtakem lahko ponazorili tudi kot operacijo odštevanja:<sup>15</sup>

$$R_p - S(R) = R$$

$R_p$  je ljudstvo kot predhodna, realna podlaga procesa razsvetljevanja,  $S(R)$  je simbolizirano realno oz. razsvetljeno ljudstvo kot svet umnih bitij,  $R$  pa je ljudstvo kot ostanek, kot izmeček procesa razsvetljevanja, skratka, ljudstvo kot realno v pravem pomenu besede. Bistveno pri tem pa je, da je to ljudstvo, ki ga je mogoče doumeti le kot realno, kot nemožno samega procesa razsvetljevanja — to je, skupej vsega tistega, kar se ni moglo uveržiti v razsvetljenski diskurzivni univerzum — tisto, kar je proizvedel sam ta proces.

Ljudstvo kot ta paradoksn objekt, ki sproži proces razsvetljevanja, in hkrati kot objekt, ki ga ta proces ne more nikdar ujeti, ker se mu nenehno izmika, je prav meja, ki je razsvetljenstvo ne more prekoračiti. Ta nezmožnost ljudstva, da bi se razsvetlilo, je zanj kot objekt razsvetljenstva konstitutivna lastnost. Vzrok za to nezmožnost pa ni »pomanjkanje razuma«, pravi Kant, marveč odločnosti in poguma, skratka, volje: če se ljudstvo ne more razsvetliti, potem zato ne, ker se *noče* razsvetliti. Ni mu mar za razsvetljevanje, ničesar noče vedeti o polemikah učenjakov, pravi Kant, marveč topo ždi v svoji nedoletnosti. Seveda se nam takoj vsili vprašanje, zakaj se ljudstvo noče razsvetliti, zakaj raje vztraja v nedoletnosti? Kant ima že pripravljen odgovor: ljudstvo noče ničesar vedeti o razsvetljenstvu zato, ker v stanju nedoletnosti *uživa*. Ljudstvo kot nedovzeto za racionalno argumentiranje je prav kot ta inertna prezenca uživanja tista točka, pred katero se mora razsvetljenstvo kot projekt, ki naj uveljavi vladavino uma, umakniti. Ljudstvo, ki uživa, nastopa torej kot ovira, kot blokada razsvetljenstva. Razsvetljenstvo in uživanje sta tu v obratnem sorazmerju: čim bolj napreduje razsvetljenstvo, manj je uživanja. Toda ta antinomičnost razsvetljenstva in uživanja rabi le za to, da prikrije, kako je uživanje še vse drugače vpisano v razsvetljenstvo. Še več, lahko bi rekli, da projekt razsvetljenstva sploh lahko živi le, če svojo zavezanost uživanju prikrije.

Nedoletno, nevedno ljudstvo je torej hkrati objekt razsvetljenstva, objekt, ki naj bi se s pomočjo gesla *Sapere aude!* artikularno kot svet umnih bitij, in izmeček iz procesa razsvetljevanja. Ta dvojni status podeli ljudstvu njegova povezanost, prežetost z uživanjem. Na začetku je uživanje povezano z nevednostjo, drugače rečeno, uživanje, ki ga Kant pripisuje ljudstvu, je neartikularno, uživanje, ki se ga ni dotaknila nobena označevalna operacija, torej uživanje, ki se ne izreka. Rezultat razsvetljenskega procesa pa je uživanje, ki je produkt tega procesa, torej produkt odprave, izbrisanja uživanja: uživanje kot ostanek, kot presežek, ki ga proizvede prav podreditev zapovedi *Drzni si vedeti!* Če je bilo predhodno uživanje ljudstva uživanje v nevednosti, je presežno uživanje uživanje, ki izvira iz vednosti, natančneje, iz volje po vednosti.

V zahtevi *Drzni si vedeti!* zato ni težko razbrati podobnih potez kakor v kategoričnem imperativu. Natančneje rečeno, podobna sta si zato, ker sta oba varianti nadjazovskega ukaza »Uživaj!«, kajti nadjazovski imperativ lahko dobi zelo različne oblike, kot opozarja J. A. Miller, med drugimi, denimo, tudi: »Vedi!«, »Uči se!«. Paradoks razsvetljenskega gesla, ki se je vendarle razumelo kot geslo človekove osvoboditve iz okovov zunanjih avtoritet, je namreč v tem, da je cena, ki jo človek plača za svojo osvoboditev, za svojo konstitucijo kot svobodnega in avtonomnega subjekta na praktično-političnem področju prav podreditev temu

imperativu, ki ga — prav zato, ker ga ne izreka nobena zunanja avtoriteta, ampak si ga v nekem smislu izreka subjekt sam, saj se skoz to podreditev temu geslu šele konstituira kot subjekt — veliko bolj pokori kakor ukaz katere koli oblasti ali vlade.

Geslo Drzni si vedeti! zahteva, da je treba vedeti zaradi same vednosti, da je treba rezonirati zaradi samega rezoniranja, če uporabimo Kantov izraz. Če pa je treba vedeti zaradi same vednosti, pomeni, da vednost nima smotra zunaj sebe, marveč je sama sebi smoter. Vednost, ki je sama sebi smoter, pa je vednost brez jamstva, skratka, vednost z luknjo. Imperativ Vedi! izvrta luknjo v vednost in jo zakriva obenem: kajti vedeti ni treba zato, ker bi vednost imela neki smoter ali ker bi bila sama na sebi nekaj dobrega, marveč zgolj zato, ker je tako ukazano. A če se za razsvetljenskim geslom v resnici skriva nadjazovski ukaz, nesmiseln, nerazumljivi ukaz, ki ga po definiciji ni mogoče izpolniti prav zato, ker ga subjekt ne razume, potem je volja do vednosti samo krinka za voljo do uživanja. Če je bilo uživanje na strani nedoletnega, nevednega ljudstva, je presežno uživanje na strani nadjazovskega ukaza. Še več, če se presežno uživanje proizvede s samo zapovedjo, da je treba vedeti, to je, če se proizvede s tem, da tej zapovedi ni mogoče ugoditi, je uživanje ljudstva v nevednosti tisto uživanje, ki ga — če bi bilo mogoče — ne bi bilo treba, uživanje, ki bi ga bilo treba prepovedati.

Ta zveza med zapovedano vednostjo in prepovedano nevednostjo se še toliko bolj očitno pokaže na področju prava — in sicer v obliki dramatičnih konsekvenc za subjekt, ki vztraja v nevednosti.

Najbrž ne obstaja sodobna zakonodaja, ki se ne bi opirala na načelo, da nepoznavanje zakonov ni opravičilo za njihovo kršitev, To načelo se lahko izreka v najrazličnejših oblikah, denimo: »Nihče naj ne bi ne poznal zakona«. S sodobno zakonodajo razumemo seveda tisto, ki se dojema kot »izraz volje vseh«, to je zakonodaja, ki temelji na suverenosti ljudstva. Po tej plati je sodobna zakonodaja prav gotovo Kantov dedič, ki se je zavzemal za »idejo ustave, skladne s človeškimi naravnimi pravicami: da naj bodo tisti, ki so *pokorni, združeni* tudi *zakonodajalci*«. <sup>16</sup> Zakonodaja se opira na voljo ljudstva, torej na voljo, ki po Kantu izvira iz uma. Zakoni morajo biti javni, kajti empirični izvir zakonov mora biti javni konsenz rezonirajočega občinstva. Javni zakon, ki za vse določa, kaj je pravno dovoljeno in kaj prepovedano, je po Kantu akt javne volje, taka volja pa je lahko samo volja celotnega ljudstva, saj edino v tem okviru lahko vsi odločajo o vsem in vsak o samem sebi. Ljudstvo se potemtakem lahko pokori samo zakonom, ki si jih samo daje. Empirično pa ni mogoče, da bi bilo ljudstvo kot podložnik zakonov hkrati tudi svoj lastni zakonodajalec, zato mora biti zakonodajalec anonimen, kar pomeni, da je mesto zakonodajalca konstitutivno prazno mesto. Drugače rečeno, če zakonodaja temelji na volji vseh, potem se je nesmiselno spraševati, kdo je izvajalec zakonov, kajti takega subjekta izjavljanja ni, zato zakoni niso nikdar izrečeni, marveč so zmerom zapisani. Zapis je nujna posledica odsotnosti subjekta izjavljanja. Za zakon kot zakon je torej konstitutivno, da je zapisan, to je, da nastopa kot anonimna, nespremenljiva formula. Kajti šele zapis podeli zakonu občo veljavnost: zakon mora biti zapisan zato, ker edino na ta način, pravi Kant, lahko velja kot norma, po kateri se morajo ravnati vsi. Toda to velja za vsak zakon, ne glede na to, ali ga podpira kaka zunanja avtoriteta ali temelji na volji vseh. Pa vendar bi lahko rekli, da je zakon, ki je izraz volje vseh, v nekem smislu veliko bolj zavezan zapisu od zakona, ki je izraz »samovolje zunanjega oblastnika« (Kant). Temeljna razlika med tema tipoma zakona se pokaže ob vprašanju jamstva. Jasno je, da je mogoče o jamstvu govoriti le, če prihaja od zunaj, in ni težko pokazati, da tako jamstvo pri zakonu, ki je izraz volje ljudstva, to je, pri zakonu, ki si ga ljudstvo tako rekoč samo predpiše, v nekem smislu radikalno umanjka. Ker pa zakon ne more funkcionirati brez jamstva, je edina opora za prepričanje, da tako jamstvu vendarle obstaja, sam zapis. Tudi če tega jamstva, tega Drugega zakona ni

mogoče nikjer odkriti, tudi če te funkcije garanta ni mogoče obesiti na nobeno instanco, to še ne pomeni, da je preprosto odsotna, marveč funkcionira kot predpostavka, in sicer kot predpostavka, ki jo implicira že zapis, črka zakona. Zato ni presenetljivo, da smo subjekti toliko bolj podvrženi zakonu takrat, kadar njegov Drugi ni očiten, to je, da smo toliko bolj podvrženi tistemu, kar se ne izreka, marveč se zgolj zapisuje.

Od tod dobi vso težo tudi načelo, da se subjekt, kolikor je podložnik zakona, zakonu ne more izmakniti z nevednostjo. Kajti zakon implicira subjektovo vednost že zato oziroma prav zato, ker je zapisan. Zakon je treba poznati, ker je zapisan, »ker tako piše«.

Če bi se namreč zakon izrekal, bi se lahko zmerom izgovorili, da nam ga ni nihče povedal. Jasno pa je, da ta vednost, ki jo implicira zakon, ni znanje, ni faktično poznavanje zakona.<sup>17</sup> To nam lahko potrdi že vsakdanje izkustvo. Nihče nas ni učil zakonov, pa vendar smo nekako prepričani, da zakonov ne kršimo — dokaz: nimamo opravka ne s policijo ne s sodiščem. Spoštujemo zakone, ne da bi jih poznali. Po drugi strani pa vsakič, kadar imamo opraviti s »predstavniki zakona«, občutimo nekakšno nelagodje, kajti nismo čisto prepričani, ali nismo morda — nevede in nehote — kršili kakega zakona. Kajti prav dobro vemo — tega tudi ni težko pokazati — da ne le mi, navadni državljani, marveč tudi najboljši pravniki ne poznajo (vseh) zakonov. Še več, v vsaki zakonodaji obstajajo zakoni, ki so nedostopni javnosti, torej strogo zaupni zakoni, ki jih po definiciji ni mogoče poznati, pa vendar je popolnoma razumljivo, da tudi zakonov, ki jih ne poznamo in ki jih tudi ne moremo poznati ali celo ne smemo poznati, ne smemo kršiti, saj smo, če jih kršimo — ne glede na to, da smo jih kršili v svoji nevednosti — za to kršitev kaznovani. Če torej poznavanja zakonov — kot smo pokazali — ni mogoče dokazati in če je na drugi strani vsekakor nujno sklepati na podlagi našega ravnanja v vsakdanjem življenju, da zakone spoštujemo, potem pridemo do nujnega sklepa, da je ta vednost o zakonih lahko le *nezavedna vednost*.

Ta vednost, ki ni v nikakršni zvezi z našim dejanskim poznavanjem zakonov, je potemtakem vednost, ki jo implicira sam zakon, natančneje, sam zapis zakona. Brž ko zakon obstaja, to je, brž ko je zapisan, je hkrati tudi predpostavljeno, da ga subjekti-podložniki že poznajo. Iz perspektive zakona je vsak, ki mu je podvržen, subjekt, za katerega se predpostavlja, da ga pozna, kar je mogoče le, če se hkrati s predpostavljenim poznavanjem zakona predpostavi tudi subjekt te vednosti. Od tod se tudi v novi luči postavi zahteva, da smo pred zakonom vsi enaki, drugače rečeno, da se zakon naslavlja na nas kot abstraktne subjekte. Če ima zakon opraviti zgolj z abstraktnimi podložniki zakona, se pravi, da je indiferenten do usode konkretnih individuov, še več, lahko bi rekli, da za zakon konkretni individui sploh ne obstajajo, saj o njih ne ve ničesar.

Zakon je torej zakon le, kolikor ničesar ne ve o svojih podložnikih, natančneje rečeno, kolikor ničesar ne ve o tem, da bi ga podložniki ne poznali. Ta nevednost zakona o nevednosti svojih podložnikov je hkrati konstitutivna zanj in je njegova meja: zakon ničesar ne ve o sebi, predvsem pa ne ve, da ne obstaja. A to, da ne obstaja, še ne pomeni, da ne funkcionira, kot da bi obstajal. Funkcionira pa lahko le kot tista nezavedna predpostavka vse naše dejavnosti, kot predpostavka, ki to dejavnost naredi šele smiselno. Zakon je tako ves v svoji aplikaciji, a vsa naša dejanja so smiselna le, če referirajo na neki predpostavljeni zakon, to je, da jih zakon v nekem smislu šele konstituira.

Kaj torej pomenijo kršitve zakona za sam zakon? Na ta moment je opozoril eden od utemeljiteljev sodobne filozofije prava, Hans Kelsen, ki je vztrajal, da je učinkovitost zakona oz. juridične norme pogoj za njeno veljavnost. Norma je juridično veljavna, to je, eksistira kot norma, le, če je univerzalna, se pravi, če jo vsi sprejemajo in se po njej ravnaajo. Zato kršitev norme ni

nekaj normi zunanjega, nekaj, kar same norme ne bi zadevalo, marveč pomeni prav njeno razveljavitev. To z drugimi besedami pomeni, da v normi ni ničesar, kar bi jo naredilo za normo, skratka, da norma ni juridično veljavna že sama na sebi. Norma torej ni norma ne glede na to, ali se kdo ravna po njej ali ne, marveč je zanjo kot normo konstitutivno, da jo univerzalno spoštujejo.

Odločilno vprašanje je zato, zakaj ljudje sploh spoštujejo norme oz. zakone, ki se, kot pokaže Kelsen, niso zmožni sami legitimirati? Zakaj ljudje spregledajo to naravo norm in jih spoštujejo, kot da bi bile že same na sebi norme? Kelsnov odgovor je, da funkcioniranja zakonov oz. norm ni mogoče pojasniti, če ne *predpostavimo* še neke izjemne, t. i. temeljne norme, ki bi ji lahko rekli tudi meta-norma, ki narekuje prav spoštovanje zakonov. Paradoks zakonodaje brez garancije je torej v tem, da je treba tako garancijo, ki je nikjer ni, ki je po definiciji ne more biti, predpostaviti. Če naj ta meta-norma v resnici deluje kot zapoved spoštovanja zakonov, je nujno, da je izjava avtoritete, zato po Kelsnu ni dovolj predpostaviti zgolj temeljno normo, marveč je treba predpostaviti še »imaginarno avtoriteto«, kot pravi Kelsen, ki naj bi izrekla tako normo.

Kelsnovi kritiki so v tej dvojni predpostavki, to je, v predpostavki temeljne juridične norme in imaginarne avtoritete kot subjekta izjavljanja te norme, videli nekaj nezaslišanega, celo škandaloznega: utemeljitelj *čiste teorije prava* je po mnenju teh kritikov s tem, ko je od »pravne znanosti« zahteval, da kot jamstvo zakonov predpostavi »imaginarno avtoriteto«, postavil kot zadnjo oporo sodobne zakonodaje Boga. V nasprotju s temi prehitrimi in po našem mnenju neupravičenimi kritikami bomo poskušali pokazati, da je imel Kelsen vendarle prav.

Kelsen namreč ne pove nič drugega kot to, da tudi zakonodaja, ki se konstituira z razsvetljenstvom in meščansko revolucijo, implicira neko avtoriteto, ki jo legitimira, s to razliko, da ta avtoriteta ni zunanja (denimo, Bog ali monarh), marveč je »imaginarna«. Na tako avtoriteto napotuje denimo izjava: »Nihče naj ne bi ne poznal zakona«. Ta izjava deluje v okviru prava kot nekakšna meja: vsi zakoni se legitimirajo tako, da napotujejo nanjo, ona sama pa se legitimira tako, da napotuje sama nase. Pravo se torej zaceli kot sklenjen sistem s pomočjo izjave, ki referira sama nase.<sup>17</sup> Taka izjava, ki referira sama nase, pa je ravno performativ.

Kako je lahko izjava »Nihče naj ne bi ne poznal zakona« performativ, ko pa nima nobene formalne poteze, značilne za performative: to, da glagol v prvi osebi prezenta indikativa imenuje dejanje, ki se izvrši prav s tem, da ga izrečemo? Po našem mnenju pa bi to izjavo vseeno lahko šteli za performativ, kolikor zadovolji dva ključna kriterija za performativnost, ki ju navaja Benveniste:<sup>18</sup> da vzpostavi realnost, o kateri govori, in da je izjava avtoritete. Realnost, o kateri govori, je vednost, ki jo predpostavlja pri subjektih, in prej smo pokazali, da se ta vednost dejansko konstituira zgolj s tem, da je predpostavljena. Po drugi strani ravno tako ni težko pokazati, da je subjekt te izjave avtoriteta. Izjava je v nekem smislu fragmentarna, nepopolna. Subjekt-podložnik zakona mora poznati zakon zato, ker ga prav to poznavanje zakona konstituira kot subjekta-podložnika zakona. Nesmiselno bi se bilo torej spraševati, od kod subjektu poznavanje zakonov, ko pa izvira iz same izjave, ki to poznavanje predpostavlja. Zato je lahko edini odgovor na vprašanje, zakaj naj nihče ne bi ne poznal zakonov: »Zato ker tako pravim!«, kar je izjava gospodarja par excellence.

Tista meta-norma, ki vsem drugim juridičnim normam podeli veljavnost, tista norma, ki jo mora po Kelsnu pravo predpostaviti, če naj sploh funkcionira, je prav ta paradokсна izjava, ki se nanaša sama nase in ki se je prav zato, ker temelji zgolj v svojem izjavljanju, zmerom drži iluzija gospodarja. Tako imata



prav Benveniste, ki vztraja, da je performativ kot avtoreferenčna izjava izjava avtoritete, kakor Kelsen, ki jemlje to avtoriteto, ki naj bi izrekla performativ, kot predpostavko. Ta avtoriteta je v resnici »imaginarna«, saj vznikne iz naše slepote za učinkovanje performativa, a hkrati je ta slepota neodpravljiva, saj je konstitutivni pogoj za to, da performativ sploh lahko funkcionira kot performativ. Gospodar oz. avtoriteta je torej po Kelsnu resda nekaj imaginarnega, je iluzija, vendar iluzija, ki zares učinkuje, še več, iluzija, ki jo je treba prav predpostaviti, da bodo stvari funkcionirale tako, kot bi morale.

Jelica Šumič-Riha

<sup>1</sup> Foucault M., »Kant, Was ist Aufklärung«, Vestnik IMŠ, 1/1987, str. 51.

<sup>2</sup> Isti, »Kaj je razsvetljenstvo, Vestnik IMŠ, 1/1987, str. 38.

<sup>3</sup> Tezo o javnosti kot konstitutivnem elementu razsvetljenstva je razvil J. Habermas v zgodnjem delu *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M, 1962.

<sup>4</sup> Kant I., »Odgovor na vprašanje Kaj je razsvetljenstvo«, Vestnik IMŠ, 1/1987, str. 34.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Isti, op. cit., str. 37.

<sup>9</sup> Isti, »Spor fakultet«, Vestnik IMŠ, 1/1987, str. 30.

<sup>10</sup> Isti, »Odgovor...«, str. 35.

<sup>11</sup> Isti, »Spor fakultet«, str. 16.

<sup>12</sup> Isti, op. cit., str. 17.

<sup>13</sup> Na dvoumen status naslovljenca in na njegovo vlogo v Kantovem pojmovanju razsvetljenstva je opozoril F. Lyotard v izvrstni interpretaciji Kantove filozofije zgodovine, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris 1986.

<sup>14</sup> Kant, »Spor fakultet«, str. 17.

<sup>15</sup> To formulo si sposojamo iz J. A. Millerjevega seminarja Extimité iz l. 1985—86.

<sup>16</sup> Kant, »Spor fakultet«, str. 30.

<sup>17</sup> Cf. tudi izpeljavo François Wolfa, »Nul n'est censé ignorer la loi«, Ornicar? 26—27, 1983.

<sup>18</sup> Benveniste E., *Problemes de linguistique générale*, 1, Paris 1966.

## Realno Kantovega razsvetljenstva

Foucault kot legitimni dedič Kantove filozofije, Foucault kot (nespoznan) sopotnik kritične teorije družbe — tako nekako bi lahko na kratko opredelili podobo, s katero oriše Foucault samega sebe v predavanjih, posvečenih (kantovsko utemeljenemu) razsvetljenstvu. To Foucaultovo samorazumevanje je nedvomno — tudi če lahko s podrobnejšim branjem odkrijemo interpretativne prijeme, ki omogočajo povezavo med Foucaultom-razsvetljencem in Foucaultom-kritikom razsvetljenske oblike vednosti — eden izmed razlogov za to, da delujejo njegova besedila<sup>1</sup> o razsvetljenstvu kot »presenečenje« (Habermas 1985 a, 130).

Presenečenje, ki ga skriva Foucaultova razlaga razsvetljenstva, pa lahko orišemo tudi s pomočjo znane šale Groucha Marxa: »Ta človek je videti kot idiot in govori kot idiot, a nikar mu ne nasedite — res je idiot!« Torej: Foucault govori o skupni podlagi francoske epistemologije in kritične teorije družbe, samega sebe uvršča v filozofsko tradicijo, ki obsega Hegla in Nietzscheja, Webra, Horkheimerja in Habermasa — a nikar mu ne nasedimo! Vsaj glede enega vprašanja — »vprašanja razsvetljenstva« — Foucaulta in Habermasa *zares* povezuje skupna teoretska zastavitev. Skupna jima je to, da oba spregledujeta, da predpostavlja razsvetljenje kot svoj notranji pogoj in kot svoj bivanjski način neko ne-razsvetljeno, inertno jedro. Kar spregledujeta, ni neko mitično-mistično »Drugo uma«, pač pa so to učinki, ki jih povzročata »notranja povezanost« simbolnega razsvetljenstva in njegovega realnega, nesimbolizabilnega jedra tako v enem kakor v drugem členu te povezave.

Habermas odmeri v *Diskurzu moderne* tako Kantu kakor razsvetljenstvu zgolj postransko vlogo. Njuna edina naloga, je, da uvajata poglobilni problem tega dela, vprašanje po možnosti imanentne kritike moderne, ki bi hkrati ohranila njene »normativne vsebine«. Odgovor na vprašanje, *kako* sam Habermas to obstranskost Kanta razume, bomo našli v Habermasovi konstrukciji dvojnega, Kantovega in Heglovega začetka diskurza moderne.

Na eni strani se po Habermasu moderna — doba, ki se vzpostavlja kot izrecna zavest o lastnem času, tako rekoč kot gibanje svojega lastnega pojma — začenja prav s Kantovim »Odgovorom na vprašanje: Kaj je razsvetljenje?« (cf. Habermas 1985 a). Po drugi strani pa je za Habermasa šele Hegel resnični začetek diskurza moderne, šele Heglova filozofija privede moderno do pojma: Kantovi filozofiji pripada s tega gledišča samo še vloga nemega zrcaljenja, »brezvestnega izraza« (Habermas 1985, 353) moderne dobe. Habermasova konstrukcija dvojnega začetka moderne se opira, kot lahko takoj vidimo, na tradicionalno (marksistično) dvojico logičnega in historičnega: Kantov faktično-empirični izvir se pojmovno izčisti v Heglovem logičnem začetku. Kantova obstranskost v *Diskurzu moderne* ni posledica tematskega izbora, ampak sistematičnega; je nujna posledica pojmovanja, ki Kantovo filozofijo — v imenu boja proti objektivirajoči refleksiji transcendentalne zastavitve — *objektivira*, se pravi, jo spreminja v sicer pomembno, a v zadnji instanci »brezpojmovno« miselno gradivo.

Podoba Kanta kot golega »predhodnika« Hegla, kot izhodišča za ponavljajoče se poskuse »razsvetliti razsvetljenstvo o njegovih lastnih omejitvah« (Habermas 1985, 353), je hrbtna stran Habermasovega pojmovanja (samo)refleksije. Strukturna značilnost »samonanašanja spoznavajočih in delujočih subjektov« (ibid., 345), na kratko, subjektivnosti kot temeljnega načela moderne, je po Habermasu, da popredmeti, »zamrzne v predmet« (ibid., 347) vse, na kar se nanaša, tako zunanjo kakor notranjo naravo, »subjektno osrediščeni« (subjektzentriert) um (ibid., 42) in njegov »objektivizem samopolaščanja« (ibid., 344) je tako rekoč prirojena hiba moderna, proti kateri je po Habermasovem mnenju nastopila vrsta mislecev, »od Hegla in Marxa do Nietzscheja in Heideggerja, od Batailla in Lacana do Foucaulta in Derridaja« (ibid., 70).

Upravičenosti Habermasove kritike »objektivirajoče refleksije« nikakor ne mislimo spodbijati — zanima nas načelno vprašanje, ali je strukturo samonanašanja subjekta sploh mogoče zadovoljivo določiti kot »samoobjektiviranje«? Ali ne bi morala konceptualizacija subjektivnosti in samozavedanja izhajati iz tiste značilnosti moderne, ki se je dotakne tudi Habermas, ko zapiše, da je subjektivnost tako *temeljno načelo* moderne kakor tudi *izraz tega načela* (ibid., 33) — se pravi, iz tega, da je subjektivnost v sebi razcepljena, samo mesto tega razcepa? Ali ni tako, da se »spoznavajoči subjekt, ki se upogne nazaj nase kot na objekt« (ibid., 29) s tem »upognenjem« — zglednim primerom tega, čemur pravi Habermas »performativna naravnost« — šele konstituira, da je tisti *Se*, na katerega se nanaša moderna subjektivnost, neka paradokсна, nedojemljiva entiteta, ki obstaja le kot nenehno razdvajanje, diferenciranje, ločevanje, se pravi, kot nenehno ponavljanje tiste poteze, ki jo navaja Habermas kot bistveno značilnost moderne? Refleksivno razmerje subjekta do samega sebe ravno ni *neposredno* razmerje (subjekta do samega sebe kot objekta), ampak je, nekoliko poenostavljeno rečeno, razmerje na drugo potenco: je vselej že neka specifična »interpretativna predelava« temeljnega »performativnega« diferenciranja subjekta, specifičen spoprijem z razcepom, ki cepi notrajnost subjekta. »Objektivirajoča naravnost« refleksije, ki se kaže po Habermasu v zoperstavljanju duha in narave, razuma in čutnosti ..., skratka, v »odnosu subjekt-objekt« (ibid., 42), ni nekaj prvotnega, ampak eden izmed možnih odgovorov, s katerim se skuša subjekt izogniti srečanju z lastnim razcepom.

Lahko se sicer strinjamo s Habermasom, da je novoveški filozofiji zavesti in načelu subjektivnosti inherentna neka strukturna nezadostnost, zaradi katere prizadevanje subjekta, da bi dojel samega sebe, ne pripelje dlje kot do aporetičnih podvojitvev subjekta, na katere je opozoril Foucault v *Besedah in rečeh*. Vendar pa ne smemo izgubiti spred oči, da je ta *nezadostna* izrazna oblika subjektivnosti hkrati njena *edina* pojavna oblika. Najmanj, kar moramo torej na teoretski ravni storiti, je, da obe opredelitvi mislimo skupaj — kar nas naposled pripelje k lacanovski konceptualizaciji subjekta, k temu, da je edina »ustrezna« prikazna oblika subjekta njegov nezadostni, vselej znova spodleteli prikaz, da navsezadnje subjekt ni drugega, kakor nemožnost lastnega prikaza, prazno mesto, ki se vzpostavlja kot naknadni učinek subjektovega vselej nezadostnega prikaza.

Habermasov strah pred »objektivirajočo naravnostjo« refleksije je dejansko strah pred tem, da subjektivnost *ne bi mogla* objektivirati *vsega*, da bi lahko vzniknil neki objekt, ki ga spoznavajoči in delujoči subjekt ne bi mogel prisvojiti in popredmetiti — ne zato, ker bi bil nekaj subjektu predhodnega, neka anonimna in transcendentna entiteta, ampak ker bi se pojavil kot nujni presežni produkt konstitucije subjekta, kot rezultat popolnega subjektivnega posredovanja slehernega objekta. Skratka, neki nesimbolizabilni objekt, ki sodi k bivanju razcepljenega subjekta samega, objekt, v katerem je zasidran tisti »tu« subjektove razcepljene biti.

Zato nikakor ni naključno, da Habermas v Kantovi filozofiji ne more spoznati drugega kot »brezzavestni izraz« njenega časa, da ji odreka njeno avtonomno vlogo in jo zreducira na golo »predhodništvo«. Prav Kantova filozofija, ki običajno velja za zgledni primer tega, čemur pravi Habermas »objektivirajoča naravnost« refleksije, za paradigmatško utemeljitev subjektovega gospostva nad zunanjo in notranjo naravo, vsebuje namreč tudi zastavitev, ki dokazuje, da se struktura samonanašanja ne ravna le po logiki upredmetenja, natančneje, da je za to strukturo značilen modus objekta, ki se izmika predstavi o subjektovem spoznavnem ali delovnem upredmetenju vsega bivajočega.

Takšno trditev postavljamo na podlagi Foucaultove analize razsvetljenstva. Njena poglobitna zasluga je, da »poveže v sinopso« (Habermas 1985 a, 128) dva Kantova spisa, slavni »Odgovor na vprašanja: Kaj je razsvetljenstvo?« in 14 let mlajši »Spor fakultet«. S to povezavo nas Foucault opozarja, da predstavljata šele oba spisa skupaj celotno strukturo »vprašanja razsvetljenstva«, hkrati pa razčleni to vprašanje tako, da tvorita njegovo celoto dva nesimetrična dela, dve drug na drugo ireduktibilni značilnosti. Z analizo Kantovega razsvetljenškega spisa Foucault najprej pokaže, da ima Kantova navidez metahistorična drža naravnost paradigmatško strukturo zgodovinskega samonanašanja; s tem, ko to analizo dopolni z obravnavo »Spora fakultet« pa vpotegne v strukturo samonanašanja neki moment, ki deluje v njej kot moteči tujek in ji preprečuje, da bi se sklenila v skladno celoto. Dodajamo še, da Foucaultova analiza ta realni moment simbolnega razsvetljenstva, ki ga sama proizvede, spregleda.

V nasprotju z, denimo, tradicionalno marksistično podobo o razsvetljenstvu kot ahistoričnem kraljestvu univerzalnih, enkrat za vselej danih resnic, obravnava Foucault spis »Kaj je razsvetljenstvo?« kot zgledni primer filozofske refleksije, ki je usmerjena na določitev svoje umeščeniosti v lastno zgodovinsko dobo. S tem, ko Kant raziskuje prelom, ki ga vpeljuje »zdajšnji trenutek« glede na »včeraj«, se prvič zgodi, meni Foucault, da se pomen nekega filozofskega dela *notranje* poveže z refleksijo zgodovine in z analizo aktualnega družbenega trenutka (cf. Foucault 1985, 38). Kantov spis ne sprašuje po tem, kako je filozofska refleksija *pogojena* z aktualno situacijo, v sedanosti ne išče »motiva za neko filozofsko odločitev« (Foucault 1984, 35), pač pa hoče v njej razpoznati in osmisлити tisti njen element, ki hkrati sam določa in osmišlja filozofsko razmišljanje, element, ki je »nosilec in znak« (ibid.) procesa, v katerega je vpet sam filozof kot njegov »element in akter« (ibid.). V Kantovem odgovoru na vprašanje razsvetljenstva se, skratka, že naznačuje negotova vloga moderne filozofije, ki je del svoje zgodovinske realnosti in hkrati v razmerju do nje, hkrati zunaj in znotraj, »diskurz modernosti« in »diskurz o modernosti« (ibid., 36): moderni filozofski diskurz se obrača nazaj k lastni aktualnosti in skuša v njej najti lastno mesto in svoj *raison d'être*, hkrati pa je šele s tem obratom sedanost konstituirana kot smiselno zgodovinsko dogajanje.

Foucault bere Kantovo utemeljitev razsvetljenske oblike refleksije tako, da se kot njena splošna poteza pokaže, če uporabimo Habermasov izraz, struktura samonanašanja. Vendar implicira ta splošna poteza pri Foucaultu dva možna načina branja. Prvi je po našem mnenju bližji Foucaultovem samorazumevanju, razvil pa ga je Habermas, drugega pa oriše, čeprav le na robu, Foucault sam, imenujemo pa ga lahko kripkejevskega.

V dobršnem delu članka o Foucaultu Habermas, kot sam pravi, zgolj parafrazira njegove misli (cf. Habermas 1985 a, 129) — kar pade v oči, je lahkota, s katero prevaja Foucaultove misli v svoj jezik. Kant, ki postavlja pri Foucaultu »vprašanje o sedanosti«, se prikaže pri Habermasu kot sodobnik, ki je spremenil ezoterično filozofijo v kritiko sedanosti, ki odgovarja na izziv zgodovinskega trenutka; formulacija o Kantovem novem, »puščičastem« odnosu do lastne aktualnosti je tekoče prevedena v podobo »diskurza moderne« kot ne-

nehnega prizadevanja, dojeti lastne temelje in pridobiti iz samega sebe svoje samozavedanje in svoje norme... Habermas pa s svojim parafraziranjem tokrat ne zagreši tistega interpretativnega nasilja, ki mu ga mnogi sicer očitajo, prav narobe, z njim samo jasneje zariše, če smemo tako reči, habermasovsko potezo samega izvirnika. Ta poteza se skriva v možnosti, da vidimo jedro »novega spraševanja o modernosti« (Foucault 1984, 36) v tem, da je vpeljana »moderna kot vprašanje«<sup>2</sup> (ibid.): Habermasov nenehni proces samozagotavljanja, značilen za moderno, in Foucaultova opredelitev moderne filozofije kot 200 let trajajočega brezuspešnega prizadevanja, odgovoriti na »vprašanje razsvetljenstva« bi se s tega gledišča opirala na isto predpostavko o odprtem, nikoli zaključenem procesu (samo)spraševanja, o nenehnem metonimičnem prelaganju končnega pomena.

Drugačno, kripkejevsko branje »novega spraševanja o modernosti« omogočajo stavki, s katerimi Foucault sklene svojo interpretacijo spisa »Kaj je razsvetljenje?«:

»... razsvetljenje se je samo poimenovalo razsvetljenje; je nedvomno zelo nenavaden kulturni proces, ki se je zavedel samega sebe s tem, da se je poimenoval... ali ni konec koncev razsvetljenje prva doba, ki poimenuje samo sebe... skozi neki dogodek, ki izhaja iz obče zgodovine mišljenja, uma in vedenja, v kateri mora samo igrati svojo vlogo?« (Foucault 1984, 36).

Razsvetljenje je torej na eni strani 200-letna tradicija stalnih poskusov, da bi ustrezno opredelili, kaj razsvetljenje pravzaprav je. Na drugi strani pa v tem procesu nenehnega spreminjanja in izmenjavanja kvalitativnih določil razsvetljenstva nespremenjeno vztraja samo ime razsvetljenstva. Vztrajanje imena vse do dneva današnjega priča o tem, da so poimenovali razsvetljenci svojo dobo očitno tako, kot ji je »v resnici« ime, da so zadeli z imenom na stvari sami neko njeno trdno, realno jedro.

S tem pa smo prišli do kripkejvskega »vprašanja razsvetljenstva« par excellence — do vprašanja, »kaj dela mojo uporabo imena ‚razsvetljenje‘ za njegovo ime?«, kaj je nujni referent tega imena? Z določeno poenostavitvijo bomo odgovor, ki nam ga nudi Kripkejeva teorija imena, strnili v dveh točkah.<sup>3</sup> Kripkejevo *izhodišče* je, kot je znano, kritika deskriptivizma: ime po Kripkeju ni okrajšava ali preobleka za kako lastnost ali sveženj lastnosti, s katerimi bi lahko opisali predmet, do referenta imena ne pridemo s pomočjo lastnosti, ki predmet kvalitativno identificirajo kot edinega. Če hočemo odgovoriti na vprašanje o nujnem referentu imena, moramo po Kripkeju dati imenu status »rigidnega dezignatorja«, se pravi, ime togo referira na neki predmet: če je, denimo, »Nixon« ime moža, ki je l. 1968 zmagal na predsedniških volitvah v ZDA, potem z imenom »Nixon« postavljamo, da ko razpravljamo, kaj vse bi se lahko Nixonu primerilo v neki kontrafaktični situaciji, v nekem možnem svetu, govorimo o tem, kaj bi se lahko zgodilo z *njim*, s *tem možem*. Ime deluje torej kot rigidni dezignator, kolikor označuje isti predmet v vseh možnih svetovih, natančneje, kolikor je z imenom »X« postavljeno, da govorimo o njegovem referatu, o *njem*, tudi če se spremenijo vse njegove lastnosti.

Prva poteza imena kot rigidnega dezignatorja je torej njegova *radikalna kontingentnost*: ime ne pomeni nikakršne realne kvalitete, nima nikakršnega pozitivnega pomena (tudi samo imenovanje ni *lastnost imena*: referent imena »Sokrates« ni »mož, ki ga imenujemo Sokrates«; cf. Kripke 1981, 84). Ime deluje potemtakem kot čisto tавтолоški, samonanašajoči se označevalec, kot S<sub>1</sub>, čisti označevalec brez označenca.

Hrbtna stran te *radikalne kontingentnosti* imena pa je pri Kripkeju *absolutna nujnost* referenta. Nujna je eksistenca nečesa, kar je »več« od vseh lastnosti predmeta, neka trdna istost predmeta, ki ni zvedljiva ne na kako njegovo posamično kvaliteto ne na sveženj teh kvalitet, prav tako pa tudi ne

gre za neki »substrat brez lastnosti« (ibid., 63). Tudi če v neki kontrafaktični situaciji predmet, na katerega referira ime, ne bi imel nobene od svojih lastnosti, bi ime še naprej referiralo nanj, se pravi na neki X onstran vseh pozitivnih opredelitev: možno je, da bi Nixon v drugačnih okoliščinah izgubil volitve, da ne bi bil republikanec, možno je tudi, da se v nekem drugem svetu ne bi imenoval »Nixon«, ni pa mogoče, da Nixon ne bi bil Nixon (ibid., 60). Druga poteza rigidnega designtatorja je torej, da se kot sam v sebi nesmiselni označevalni izraz sprevrča v neko paradokšno predmetno kvaliteto, neki X, ki je konstitutivno »nekaj drugega« od katerekoli predmetne kvalitete, tisto, kar je na predmetu »več« od predmeta samega. Skratka, hrbtna stran imena kot čistega označevalca je neko nemogoče-realno jedro njegovega referenta, moment *objekt a*:

»glavna zasluga antideskriptivizma je, da nam omogoči locirati *objekt a* kot nemogoči korelat ‚rigidnega designtatorja‘, tj. ‚čistega‘ označevalca, ‚točke prešitja« (Žižek 1986, 115).

Kripkejevski odgovor na »vprašanje razsvetljenstva« daje tistemu novemu spraševanju o modernosti, o katerem govori Foucault, precej drugačen poudarek kot habermasovsko branje: nikoli zaključeno, odprto iskanje odgovora na vprašanje modernosti je možno, kolikor hkrati obstaja »enkrat za vselej« dani, dokončni odgovor, neki odgovor, ki nikomur nič ne pomeni, a »rigidno« vztraja v razsvetlenskem spraševanju. Če je habermasovsko branje bližje Foucaultovi lastni intenci, pa je kripkejevsko bližje strukturi njegove analize razsvetljenstva: le na podlagi tega branja je mogoče namreč izpeljati, da sodi spis »Spor fakultet« in njegova osrednja problematika zgodovinskega znaka *nujno* k celoti »vprašanja razsvetljenstva«. Drugače rečeno, kripkejevsko branje je zvesto tistemu, kar je specifično za Kantov koncept zgodovinskega znaka.

Vrnimo se naprej še k Foucaultovi analizi Kantovega spisa o razsvetljenstvu. Foucaultovo afirmativno navezovanje na razsvetljenstvo, njegova »vera v razsvetljenstvo« (Foucault 1985, 50), sta manj presenetljiva, če upoštevamo, da je razsvetljenstvo zanj v osnovi ambivalentno, *dvoumno*. Dvoumnost razsvetljenstva opredeljuje Foucault na več ravneh. Najprej na ravni splošne določitve razsvetljenstva kot oblike racionalnosti, ki nastopa z zahtevo po univerzalnosti, a se razvija kontingentno; ki razglašča svojo utemeljenost v sebi, a je odvisna od naključnih dogodkov in arbitrarnih prisil; ki stremi k umni svobodi, a se razkrije kot praksa discipliniranja in podrejanja... Dvoumno pa je tudi samo Kantovo besedilo »Kaj je razsvetljenstvo?«: razsvetlenski »izhod iz nedoletnosti« je opredeljen kot samorasli kolektivni proces in hkrati kot brezpogojno etično najstvo, oprto na posameznikov pogum; svobodna občina in javna raba uma se vzpostavlja natanko v tistem trenutku, ko se individuum prepozna kot »del v stroju« in se v svoji privatni rabi podredi institucionaliziranim pravilom.

V dvoumnosti, nedoločnosti razsvetljenstva pa Foucault ne vidi njegove pomanjkljivosti, ravno narobe, postavlja jo kot njegovo edino trdno, pozitivno značilnost: nedoločljivost in pomenska odprtost tako rekoč šele prešijeta raznovrstnost heterogenih »političnih, ekonomskih družbenih, institucionalnih in kulturnih dogodkov« v enoten, razsvetlenski sklop. Razsvetljenstvo tako po Foucaultu ni nauk, skupek doktrinalnih elementov, v njem je treba vse prej prepoznati specifično, moderno filozofsko držo, specifičen način navezovanja na vsakokratno zgodovinsko realnost (ibid., 39). Ker razsvetljenstvo ni nauk, se zanj tudi ni mogoče opredeljevati z »za« ali »proti«: edina možna zvestoba razsvetljenstvu je v obnavljanju te filozofske drže. Treba je izoblikovati nekakšno historično zavest o lastnem položaju, s pomočjo nenehne historične analize in refleksije mej, ki so nam bile vsiljene, je treba ugotoviti, ali so historični dogodki, konstitutivni za naše subjektiviranje, še vedno nepogrešljivi za nas kot »avtonomne subjekte« (ibid., 43).

V okviru Lacanove teorije bi lahko Foucaultovo analizo Kantovega »Kaj je razsvetljenstvo?« opredelili na kratko takole: Kantov »nov tip vprašanja« (Foucault 1984, 35), ki ga je Foucault prepričljivo razkril v tem spisu, je zastavitev simbolne realizacije, simbolizacije kot historizacije, »funkcije, v kateri se izmenjujeta delovanje in spoznanje« (Lacan 1966, 285). Zgodovinski dogodek se konstituira šele s svojim vpisom v simbolno mrežo neke »pripovedi«, dogodek vznikne le kot »zgodovinj«, kot svoja lastna pripoved. Slabost te zastavitve, ki jo je razvil Lacan v svoji prvi fazi, je, da sicer vključuje »funkcijo subjekta«, vendar pa še omogoča njene stroge teoretske konceptualizacije. Subjekt niha v okviru te zastavitve nenehno med dvema možnostima, iz ene se neposredno sprevrača v drugo: lahko ga mislimo bodisi kot samo gibanje simbolizacije-historizacije bodisi kot podrejeni moment nesmiselnega mehanizma označevalne strukture.

Foucaultovo poudarjanje razsvetljenske dvoumnosti in nedoločenosti je logična konsekvence zastavitve simbolizacije kot historizacije: nedojemljivost subjekta, značilna za to zastavitev, postane njegova temeljna značilnost. Razsvetljenstvo je za Foucaulta samo v sebi nesmiselno, prazno mesto nenehnega procesa kritične analize »sodobnih mej nujnega«, ki mora s prikazom kontingentnosti nujnega zarisati možnost za drugačnost, za transgresijo teh mej. Tudi tisti »mi«, ki postane z razsvetljskim nastavkom »kritične ontologije nas samih« osrednji predmet filozofske refleksije, ni drugega kot prazno mesto vselej novih oblik subjektiviranja, ki rastejo iz nenehnega zavračanja tega, kar smo in kar mislimo.

Tu je treba poudariti, da se Foucault s svojim pojmovanjem razsvetljenstva in njegove oblike subjektivizacije kot praznega mesta nenehne kritične analize lastnih mej giblje docela v okviru Kantove filozofije zgodovine. Ta se ukvarja, kot je znano, s teleološkim razvojnim procesom človeškega rodu in se umešča tako v okvir *naravne teleologije* (vprašanje »zadnjega smotra« narave kot sistema organiziranih živih bitij) kakor v okviru *moralne teleologije* (vprašanje »končnega«, v samem sebi utemeljenega brezpogojnega smotra stvarstva), navezana je tako na teoretsko kot na praktično filozofijo. *Dejanski problem* Kantove filozofije zgodovine pa ni v tej dvojni določenosti, ampak v tem, da je hkrati mesto samega »prehoda« teoretske filozofije v praktično, naravne teleologije v moralno. S tem je filozofija zgodovine »praktična rešitev« enega ključnih problemov Kantove filozofije: ta temelji sicer na strogi, nepremostljivi ločitvi inteligibilnega in čutnega, noumenalnega in fenomenalnega, hkrati pa se vedno znova zaplete v paradokšno danost nemogoče točke križanja, neposrednega ujemanja obeh redov. Takšna točka je, denimo, človeška zgodovina: zgodovina je mesto sprevrnitve patološko motivirane pravne zakonitosti v brezpogojni zakon praktičnega uma, mesto, kjer se vsaj za en hip, za trenutek samega »prehoda«, ujemata obe področji spoznavne zmožnosti, pojmi narave in pojem svobode.<sup>4</sup>

Bistveno pri tem prehodu je da ne deluje, kakor bi rekel Kant, kot »most«: gre prej za prehodno točko, za prehod, ki je opravljen tako rekoč na mah, v eni potezi. O tem govori tudi Lyotardova formulacija, da gre »... za kar najbolj nekonsistenten ‚prehod‘, za zagato kot ‚prehod‘« (Lyotard 1986, 62). Opredelitev Kantovega »prehoda« kot zagate kaže na to, da »prehod« sicer povezuje dve področji, spoznavne zmožnosti, a tako, da ravno onemogoča enostavno razmerje premoščanja, da se ne vzpostavlja kot entiteta, ki bi povezovala dve danosti. Kantov »prehod« obstaja le kot nemožni »prehod«, v svoji pozitivnosti je »vznik ne-razmerja« (Miller 1984, 2): naravo in svobodo povezuje z neko nezasegljivo razliko, ki se odpre s tem, da pojmi narave neposredno prehajajo v pojem svobode, da eno področje že *neposredno* je drugo. Drugače rečeno, »prehod«, ki ga mora opraviti reflektirajoča historična sodba, zgodovina kot mesto »prehoda« je tista točka Kantove filozofije zgodovine, kjer se samorasli proces človekove zgodovine subjektivira. Subjekt kantovske zgodovine je sama nemožnost, zagata »prehoda« od področja narave k področju svobode, ne-razmerje, s katerim sta obe področji pove-

zani: pogoj možnosti za smotrni razvoj človeške zgodovine je neko nemožno razmerje, prazno mesto, okoli katerega se strukturira razvoj zgodovine k njenemu »zadnjemu smotru«.

Vendar pa se Kantovo subjektiviranje človeške zgodovine ne omejuje le na razsežnost subjekta kot notranje nemožnosti, praznega mesta zgodovine. Resnični interes Kantove filozofije zgodovine velja vse prej problemu nujne materializacije subjekta kot praznega mesta, nekega »koščka realnosti«, ki kot pozitivacija praznine zagotavlja subjektu njegovo konsistenco, skratka, če naj uporabimo za naš namen Millerjevo formulacijo, določitvi »tistega deleža biti, ki ga (subjektu) podeli označevalec« (Miller 1984, 3). O tem interesu priča Kantov koncept *zgodovinskega znaka*. S tem konceptom poimenuje Kant neki fenomen človeške zgodovine, ki deluje kot neposredno utelešenje noumenalnega reda, kot utelešena nemožnost »prehoda« med obema redoma. Možnost, da presojamo zgodovino kot smotrni proces napredovanja »k boljšemu« je odvisen od tega, ali se filozofiji zgodovine posreči pozitivno opredeliti takšen »prehod« od pojmov narave k pojmu svobode.

Problematika zgodovinskega znaka pa nas vodi k drugemu Kantovemu spisu, »Sporu fakultet«, s katerim se po Foucaultu Kantovo »vprašanja razsvetljenstva« šele sklene v celoto. Zgodovinski znak je, kot je znano, temeljni koncept »Spora med Filozofsko in Pravno fakulteto«, ki se vrtili okoli vprašanja, ali je mogoče s stališča moralne določenosti človeštva govoriti o njegovem nenehnem napredovanju k boljšemu.

Trditev, da človeštvo nenehno napreduje k boljšemu, piše Kant, lahko dokažemo le, če nam spe določiti v historični izkušnji človeštva neki dogodek, ki kot zgodovinski znak kaže na zmožnost človeštva, da je »vzrok in povzročitelj« (Ursache und Urheber) (Kant, Spor, 356) lastnega napredka. Takšen dogodek najde Kant v fenomenu, ki je tesno povezan s francosko revolucijo: iskani zgodovinski znak je »želja po soudeležbi, ki meji na entuziazem« (ibid., 358), ki so jo priče revolucije, njeni »gledalci« na splošen in nesebičen način ter »brez najmanjše namere po soudeleovanju« (ibid., 360) javno izrazili ob izbruhu revolucije.

Foucaultova interpretacija entuziazma-zgodovinskega znaka je zgrajena na tem, da Kant zgodovinskemu znaku odreka značaj »velikega« zgodovinskega dogodka:

»Ta dogodek ne sestoji iz pomembnih del ali hudodelstev, ki bi jih naredili ljudje, zaradi katerih postane, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, ali, kar je bilo majhno, veliko, in kakor s čarovnijo izginejo stare imenitne državne zgradbe in se na njihovem mestu kakor iz globine zemlje prikažejo druge: Ne: nič takšnega.«

Na tej osnovi bere Foucault celotno Kantovo razpravo kot izraz za njegovo novo »šifriranje« zgodovine: Kant nas uči, da pri presojanju, ali človeška zgodovina napreduje ali nazaduje, ne smemo izhajati iz t.im. velikih zgodovinskih dogodkov, pač pa moramo resnični pomen zgodovine razbrati ravno iz tistega, »kar je navidez brez pomena in vrednosti« (Foucault 1984, 37). Tako kaže entuziazem kot zgodovinski znak predvsem na to, da zgodovinsko odločilna ni revolucija sama, velika in hrupna revolucionarna drama, ampak nekaj dosti manj veličastnega in opaznega, to, kar se dogaja »v glavah« (ibid.,) občinstva, »način, kako se revolucija prikazuje« (ibid.,).

Skratka, po Foucaultu je osnovni zastavek Kantove razlage »smeri razvoja« človeške zgodovine, da pomen nekega zgodovinskega dogodka ni dan že vnaprej, ampak se konstituira šele naknadno, z njegovo specifično simbolno artikulacijo. Kantovo novo »šifriranje zgodovine«, na katerega opozarja Foucault, bi lahko s tega gledišča označili takole: Kant vzpostavlja razmerje med zgodovinsko realnostjo in njenim simbolnim pripoznavanjem kot označevalno razmerje  $S_1 \rightarrow S_2$ , to, kar uveljavlja njegovo »šifriranje« zgodovine novega, je načelo zanazajskega delovanja označevalca, na kratko, funkcija interpretacije. Ta temelji, kot je znano, na tem, da prejme neki označevalec svoj pomen zgolj od nekega drugega, pri čemer



je v označevalnem paru prav  $S_2$  v položaju označevalca-gospodarja, ki odloča o pomenu  $S_1$ . Foucault s poudarjanjem prednosti simbolnega »načina mišljenja«, ki neki realni zgodovinski dogodek šele »uzgodovini«, ga naknadno prizna kot dejansko zgodovino, za nazaj potrdi v njeni resnici interpretacijo »Kaj je razsvetljenstvo?«: tudi ta je namreč izhajala iz tega, da se šele s Kantovim »vprašanjem razsvetljenstva«, ki sprašuje o pomenu lastne sedanosti, ta sedanost konstituira kot smiselno zgodovinsko dogajanje. A potrdi jo tako, da okrepi njeno habermasovsko potezo: ker utemeljuje Foucault razsvetljijsko obliko vednosti na tem, da je označevalec vedno za neki drugi, se kot njena resnica pokaže struktura neskončnega metonimičnega drsenja pomena, pravi delirij interpretacije.

Zato tudi ne preseneča, da Foucault konceptualno ne izpelje lastne implikacije, da ima entuziazem gledalcev, njihovo zgolj v »načinu mišljenja« izrečeno zavzemanje za »stvar revolucije«, večjo zgodovinsko težo od samih revolucionarnih gestikulacij akterjev, da je akt, ki zares ustvarja zgodovino, pasivnost občinstva »zgolj miselno« predelovanje zgodovinskega dogajanja. Foucault se tu dotika problema, da je entuziazem simbolna tvorba, ki drži mesto realnega v simbolnem, da deluje kot neki nesimbolizabilni objektni moment, ki ne zastopa ničesar za nekoga drugega, zato pa podeljuje zgodovinski realnosti konsistenco — problema torej, ki se je že nakazoval v imenu razsvetljenstva.

V *Kritiki presodnosti* obravnava Kant entuziazem v okviru analitike sublimnega, zato bomo najprej na kratko spomnili na njene ključne poteze. Občutek sublimnega nastane, ko izkusimo, da naša zmožnost prikaza ni primerna za predstavitev idej uma. Naši moči domišljije vedno znova spodleti v njenem prizadevanju, da bi presodila resnično velikost kake naravne reči, se pravi, ne posreči se ji, tako kot to zahteva zakon uma, da bi delne predstave čutnega zrenja povezovala v »celoto zrenja« (Kant, KUK 178). Spoznanje o neprimernosti naše domišljije, da bi prikazala celoto kot idejo uma, pa je hkrati točka, na kateri pride do obrata, do sublimnega »ganljivega dopadanja« (ibid., 174), v katerem izkusimo neprimernost in nesmotrnost naše zmožnosti prikaza kot njeno edino primerno obliko: nesmotrnost čutnega prikaza se izkaže v zadnji instanci kot smotrna, ker obudi v nam občutek, da obstajajo v nas ideje uma, ki prekašajo vso čutnost. Skratka, naša domišljija v svojem prizadevanju, da bi povzela neki dani predmet v »celoto zrenja«, da bi torej prikazala idejo uma, ne dokazuje le svojih pregrad in svoje neprimernosti, ampak hkrati tudi »svojo določenost, da povzroči ustreznost« z idejo uma kot zakonom (ibid., 180).

Kantove teorije sublimnega po našem mnenju ne smemo brati le kot zastavitve, ki skuša uveljaviti ideje uma kot neko slehernemu prikazu nedosegljivo transcendenco: moč domišljije vselej zgreši celoto zrenja, s tem pa potrjuje idejo uma kot nekaj, kar vztraja onstran subjektivne zmožnosti prikaza. Prav narobe, v občutku sublimnega stopi transcendenca ideje v imanenco prikaza, sublimno je oblika, v kateri se ideja uma, ki je, kot pravi Kant, »dobesedno vzeto in logično gledano« neprikazljiva, kljub temu čutno prikaže. Ideja, ki v svoji neprikazljivosti stopi v prikazovanje, pa je prav ideja kot subjekt, in sicer subjekt kot (tubljivoča) nemožnost lastne označevalne reprezentance.<sup>5</sup>

Najbolj izrazit primer sublimnega v funkciji subjektivacije ideje uma, utelešenja »nemožne reprezentacije«, pa je gotovo entuziazem. Entuziazem, »ideja dobrega z afektom« — in sicer z afektom »korenjaške vrste«, ki zbudi v nas moč, da premagamo vse zunanje ovire: takšen afekt je, denimo »srd, celo obup (in to ogorčeni, ne resignirani obup)« (Kant KUK 199) — je tako rekoč do pojma privedeni občutek sublimnega. Nemožnost prikaza idej v domišljiji se v entuziazmu sprevrne v njegovo pozitivno določilo in postane način, kako so prikazane nepredstavljive ideje: gre za, s Kantovimi besedami, »zgolj negativni prikaz« (ibid., 201), za prikaz, ki abstrahira od vsega čutnega, ki torej strogo vzeto ne prikazuje ničesar in se s tem sprevrča v »prikaz neskončnosti« (ibid.).

Kot »zgolj negativen prikaz«, kot abstrakcija od sleherne čutne vsebine je entuziazem nujno povezan s francosko revolucijo. Pri Kantu se realna »revoluciona- rna drama« in simbolni »način mišljenja« med seboj ne izključujeta, ne gre torej za to, da moramo francoski revoluciji, kolikor je zgledni primer hrupne in krvave »velike« zgodovinske preobrazbe, obrniti hrbet, da bi lahko zgodovinski znak našli v nečem manj opaznem in navidez nepomembnem. Prav narobe, velikost francoske revolucije, kaotična množica revolucionarnih dogodkov in akterjev sili domišljijo k skrajnemu naporu, da bi to množstvo zajela v celoto zrenja, k prizadevanju, ki presega zmožnost prikaza in v katerem zato domišljija izkusi dvoje. Na eni strani svojo konstitutivno neprimernost za prikaz idej uma, na drugi pa revolucijo kot nekaj, kar je primerljivo z nesmotnim in kaotičnim divjanjem narave, se pravi, kot nekaj *neizmerljivega*. Ta izkušnja pa odpre hkrati prostor za ideje uma, povzroči sublimni občutek, da je glede na ideje uma vse v naravi in človeški zgodovini, kot pri Kant, »majhno«, »izginevajoče« (Kant, KUK 180). Velikost fran- coske revolucije, ki se izmika dojetju, njena navidezna neizmernost pripelje torej do sublimne izkušnje, da je revolucija glede na ideje uma pravzaprav, kot pravi tudi Foucault, »dogodek, čigar gola vsebina je nepomembna« (Foucault 1984, 38) — da se torej revolucija sama vzpostavi v prav tisti ničnosti, ki je edini »adekvatni« predmet entuziazma.

Medtem ko so dejanja revolucionarjev usmerjena k nekemu zunanjemu smotru — najsi gre tudi, kot v primeru francoske revolucije, za »zadnji smoter« človeštva, ki se kar najbolj približuje brezpogojnemu moralnemu zakonu, se pravi, za vzposta- vitev pravnega stanja — je entuziazem občinstva »način mišljenja«, ki ne vsebuje nikakršne kvalitativne opredelitve in ne zasleduje nobenega smotra. Entuziazem je dejanje, ki je utemeljeno zgolj v samem sebi, je čisto performativne narave, njegova edina določenost je, da ničesar ne določa, kar prikazuje, je v resnici, kot pravi Lyotard, neki »nič«:

»entuziazem kot tak ne vidi nič, ali bolje, vidi nič in ga povezuje z nepredstavljivim« (Lyotard 1986, 63).

Skratka, entuziazem je po svoji strukturi enak aktu poimenovanja, avtoreferen- čnemu, tavtološkemu dejanju, s katerim se je razsvetljenstvo poimenovalo raz- svetljenstvo — dejstvo, da dopolni po Foucaultu problematika entuziazma »vpra- šanje razsvetljenstva« v celoto, priča torej tudi o tem, da sodi sam v sebi nesmisel- ni akt poimenovanja, ki ga obravnava Foucault na robu svoje analize, v samo sre- dišče tega vprašanja. In tako kot poimenovanje uteleša tudi entuziazem v svoji funkciji  $S_1$ , čistega označevalca brez označenca, neki nemogoči »košček realnega« v simbolnem »načinu mišljenja«: ne pozabimo, da deluje entuziazem pri Kantu kot zgodovinski znak.

Entuziazem, ki je očiščen sleherne patološke vsebine in vsakega zunanjega smotra, je nekaj, kar izpade iz fenomenalnega časovno-prostorskega reda in iz njegove bodisi spoznavne bodisi teleološke obravnave, je nekakšen ničelni mo- ment tega reda. Natančneje, entuziazem je tisto, kar preostane kot nerazumljivi presežek ne le po teoretski obravnavi zgodovine — določujoča sodba lahko tako ali tako spozna s pomočjo tabel in statistike zgolj določene sheme v nekonsi- stentnem množstvu človeških akcij, ne more pa spoznati zgodovine kot smotrnega procesa, saj se ne more opreti na ustrezna čutna dejstva — ampak kar proizvede kot svoj notranji neuspeh tudi teleološko presojanje zgodovine. Edino, na kar lahko entuziazem kot zgodovinski znak v svoji očiščenosti vsega patološkega kaže, je seveda svobodna kavzalnost. Razmerje med entuziazmom-zgodovinskim znakom in svobodno kavzalnostjo je v grobi obliki opredeljeno že v zgornji Lyotardovi opre- delitvi entuziazma kot »povezave nič z nepredstavljivim«, se pravi, z idejo uma, utemeljeno v sami sebi. To razmerje med »ničem« in idejo uma kot  $S_1$ , čistim, samonanašajočim se označevalcem brez označenca, je natanko elementarna ob-

lika vselej neuspelega, spodletelega označevalnega zastopanja subjekta, neuspelega zastopanja, ki proizvede subjekt-prazno mesto kot svoj retroaktivni učinek. K tej »klični formi« označevalnega zastopanja pa je treba dodati še nekaj: neki »košček realnega«, samo radikalno kontingentno materialnost označevalca  $S_1$ , v našem primeru torej dogodkovno danost entuziazma.

Entuziazem-zgodovinski znak je torej neki konkretni zgodovinski pojav — entuziazem je seveda sam na sebi moment fenomenalnega reda, je časovno-prostorsko umeščen, razen tega pa je kot afekt tako ali tako nekaj patološkega — ki ravno nima nobene konkretne vsebine, edino, kar pri njem šteje, je njegovo brezsmiselno dejanstvo: čista enost njegove faktične danosti je potrebna, da bi se lahko izrazilo delovanje svobodne kavzalnosti. Drugače rečeno, čim hočemo fenomen entuziazma razložiti, nas njegova danost prisili, da neposredno sprejmemo postavko o obstoju vzroka za napredek: v entuziazmu moramo prepoznati zgodovinski znak, ki kaže na to, da je (vzrok za) napredek k boljšemu vselej obstajal (signum rememorativum), da obstaja tu in zdaj (signum demonstrativum), da bo obstajal tudi v prihodnje (signum prognosticon). Tej značilnosti vzroka, da »je, je bil in bo« moramo dodati samo še: »ne glede na takšne ali drugačne okoliščine« in pridemo do zgodovinskega dogodka v funkciji znaka: gre za tisto konkretno okoliščino, ki mora obstajati, da bi lahko zavlada svobodna kavzalnost »ne glede na okoliščine«, za okoliščino torej, ki se razblini s samim trenutkom svoje vzpostavitve. Na njenem mestu vznikne svobodna kavzalnost, ki je hkrati neka interna prezenca (ne pozna razvoja) in neki nič, prazno mesto (nima nikakršnih kvalitativnih opredelitev) — edini modus, da se »adekvatno« izrazi je zanjo zgodovinski znak v svoji nesmiselni dogodkovni faktičnosti: kot nekaj, kar nič nikomur ne pomeni.

Entuziazem tako ni drugega kot neko razmerje, neka »skrajna napetost, ki jo gledajoče občinstvo občuti med ‚ničnostjo‘ tega, kar se mu kaže, in idejami uma« (Lyotard 1986, 66) — razmerje seveda kot označevalno razmerje, kjer sta nič, brezobličnost na mestu predmetnosti, in vznik brezpogojne ideje uma, vznik  $S_1$ , čistega označevalca, logično vzeto strogo sočasna. Hkrati pa je entuziazem še nekaj več kot zgolj razmerje. Tega »več« se dotakne, ne da bi ga konceptualiziral, tudi Lyotard, ko pravi, da gre pri entuziazmu za napetost v »Denkungsart« spričo nekega objekta, ki nastopa v zgodovini kot

»...neke vrste abstraktum, ki se upira sleherni funkciji ali predstavitvi, tudi analoški« (ibid.).

Kantov koncept zgodovinskega znaka bomo tako, brez pretenzije po sistematičnosti ali popolnosti, povzeli v treh opredelitvah: Prvič, zgodovinski znak je najprej, se pravi, sam na sebi,  $S_1$ , čisti označevalec-brez-označenca, tавтоloški »znak«, ki pomeni zgolj to, da nič ne pomeni — entuziazem ni znak nečesa, če že na kaj referira, potem je to on sam: kaže na to, da se je kultura izoblikovala do te mere, da omogoča »dovzetnost čudi za ideje«, se pravi, za entuziazem (cf. Kant, KUK, 189). Je čisti označevalec,  $S_1$ , ki pa je hkrati že neposredno stopljen s statično, inertno navzočnostjo svobodne kavzalnosti, utelešene v neki brezsmiselni enosti dogodkovne faktičnosti. Zgodovinski znak v tem prvem pomenu je nekakšna »strjena zgodovina«, je zgodovinski *material* v dobesednem pomenu besede: to, iz česar je mogoče zgraditi zgodovino kot smotrni razvojni proces.

Drugič, zgodovinski znak v svojem razmerju do zgodovine — in edino v tem razmerju sploh obstaja — je  $S_1$  kot »točka prešitja«, ki omogoča »povzemanje« naključnih, nepovezanih dejanj individuov v smotrni zgodovinski niz tako, da za zgodovino reprezentira tisto ne-razmerje, tisti absolutni nesklad med pojmom narave in pojmom svobode, ki zgodovino, področje »prehoda«, ravno konstituira. Zgodovinski znak deluje torej kot »prikaz neskončnosti« inteligibilnega reda, vendar pa se prikazuje ta brezpogojni inteligibilni red v neki svojstveni sprejnitvi: s stališča

načel in postulatov moralne teleologije se namreč teleološko presojanje narave in zgodovina ne kaže kot *vzpostavljeni* »prehod« med naravo in svobodo, ampak kot *iskanje znakov*, ki le še *potrjujejo* podrejenost naravnih znakov moralnim, narave svobodi in pričajo o vladavini nekega transcendentnega področja brezpogojnih smotrov.

Tretjič, zgodovinski znak je tisto v zgodovinski realnosti, kar ne more doseči noben poskus predstavitve, neki nesmiselni objektni preostanek, ki ga proizvedejo poskusi, da bi v skladu z idejami uma predstavili zgodovino — je tisti objekt, ki je »neke vrste abstraktum«, se pravi, objekt, ki vznikne kot *rezultat* dovršene pojmovne in teleološke obdelave. Zgodovinski znak deluje tu kot *objekt a*, kot ireduktibilni »košček realnega«, ki zagotavlja konsistenco zgodovinskemu napredovanju k boljšemu, saj se »zmerom vrača na isto mesto« v zgodovini, na mesto njene vrzeli, tistega nemožnega razmerja med naravo in svobodo, okoli katerega se strukturira zgodovina kot smotrni niz. Če je, kot pravi Kant, francoska revolucija in entuziazem, ki ga je povzročila, »dogodek, ki se ne pozablja več« (Kant, Spor, 361), tedaj je razlog za to ravno tisti vztrajajoči »objekt kot neke vrste abstraktum«, se pravi, neka radikalno kontingentna, nesmiselna materialna razsežnost, ki ni nedostopna določujočim in refleksijskim sodbam zato, ker bi bila zakopana v zgodovini, ampak ker je na strani same »zmožnosti prikaza«, sublimne sodbe o zgodovini, ker je tako rekoč njena utelesitev.

Rado Riha

<sup>1</sup> V nadaljnjem se opiramo na naslednja Foucaultova besedila: »Kant, Was ist Aufklärung?« (Foucault 1984); »What is Enlightenment« (Foucault 1985); »La vie: l'expérience et la science« (Foucault 1985 a).

<sup>2</sup> Gre za iztrgani citat iz naslednjega stavka: »Treba bi bilo izdelati genealogijo ne toliko pojma modernosti kolikor modernosti kot vprašanja« (Foucault 1984, 36).

<sup>3</sup> V nadaljnjem se opiramo na analizo Kripkejeve teorije imena, ki jo je razvil S. Žižek v »Imenovanje in naključnost ali Hegel s Kripkejem«, Razpol 2, Ljubljana 1986.

<sup>4</sup> Na to dejstvo opozarja tudi Lyotardova analiza *L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire*: pri presojanju zgodovine ni dovolj, da kritični presojevalec »v poravnavi, ki zadovolji tako zagovor determinizma kakor zagovor svobode, ne da prav ne eni ne drugi strani, pač pa ju mora prisiliti, da skupaj in pozitivno uveljavljata kondominat« nad zgodovinskim dogodkom (Lyotard 1986, 56).

<sup>5</sup> Presenetljivo je, da na ta moment subjektiviranja ideje opozarja prav analiza Lyotarda, avtorja torej, ki mu je Lacanov koncept subjekta popolnoma tuj: v nemožnosti prikaza idej, piše Lyotard, se ne razkriva le neskončna razsežnost idej, pač pa tudi »usoda subjekta, naša usoda, ki je v tem, da izoblikuje prikaz za to, kar ni prikazljivo« (Lyotard 1986, 61).

#### Literatura

Michel Foucault, »Kant, Was ist Aufklärung«, v: Magazine littéraire, Pariz, maj 1984; Vestnik IMŠ 1/87 1987.

Michel Foucault, »What is Enlightenment«, v: *Foucault Reader*, London 1985; Vestnik IMŠ 1/87.

Michel Foucault, »La vie: l'expérience et la science«, v: Revue de Metaphisique et de Moral, No. 1 (januar-marec), Pariz 1985 a.

Jürgen Habermas, *Der Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.

Jürgen Habermas, »Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart«, v: *Die neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt 1985 a; Vestnik IMŠ 1/87.

Jacques Lacan, *Ecrits*, Pariz 1966.

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Kant-Werkausgabe, zv. X, Frankfurt 1977 (KUK).

Immanuel Kant, »Der Streit der Fakultäten«, Kant Werkausgabe, zv. I, Frankfurt 1977; Vestnik IMŠ 1/87.

Saul A. Kripke, Name und Notwendigkeit, Frankfurt 1981.

Jean-Francois Lyotard, L'enthousiasme, La critique kantienne de l'histoire, Pariz 1986.

Jacques-Alain Miller, »O nekem drugem Lacanu«, v: Problemi-Razprave 12 1984. Slavoj Žižek, »Imenovanje in naključnost ali Hegel s Kripkejem«, v: Razpol 2, Problemi-Razprave 10—11, 1986.

Tekst je sestavni del raziskave »Moralno delovanje in družbeni razvoj«, ki jo sofinancira Mestna raziskovalna skupnost Ljubljana.

Janez Rugelj:

## **Samo z avtoritativnim vodenjem in uporabljanjem »rešitev druge vrste« je možno dvigniti povsem odtujenega človeka**

*Uvodna pripomba:* Uredništvo revije RAZPOL mi je posvetilo dve izredno zanimivi vprašanji, na kateri ne morem oziroma ne smem na kratko odgovoriti. Odločil sem se za odgovor v obliki razprave v dveh delih.

### I.

— V psihiatričnih krogih je (bilo) slišati očitek, da nad pacienti izvajate teror, da zahtevate od njih brezpogojno pokorščino in jih »ozdravljate« tako, da jih spreminjate v lutke brez lastne volje ipd. Odgovor na te očitke se nam zdi jasen: v resnici je prav tradicionalni psihiatrični »paternalizem« tisti, ki pacienta ne jemlje resno, t.j. tisti, ki ga zvede na neogljenjo in neodgovorno bitje; vi pa ga prav s tem, ko ga zavežete s formalno »pogodbo« in zahtevate od njega disciplino, priznate kot odgovornega subjekta. Bi se strinjali s takšnim odgovorom? Drugače povedano: zanimalo bi nas, če bi na kratko orisali osnovne poteze tiste vezi, »pakta«, ki se v procesu zdravljenja splete med vami in vašimi pacienti. Kako vi sami doživljate lastno vlogo v razmerju do pacientov: v katerem pomenu ste — če menite, da to ste — njihov vodnik? Na čem temelji vaša avtoriteta?

## 1. SOCIALNO-ANDRAGOŠKA METODA UREJANJA »LJUDI V STISKI«

### 1.1. Uvod

Ker moje delovanje na področju urejanja ljudi v stiski (terapevtsko, prevzgojno in vzgojno delo), pogosto poteka na »rezilu noža« in je kar naprej deležno negativnega etiketiranja in diskvalifikacijskih pripomb, bom na vprašanje skušal odgovoriti čimbolj vsestransko. Najprej bom shematično prikazal socialno-andragoški program urejanja odtujenih ljudi, nato pa bom poskušal vsestransko osvetliti brezpogojno nujno avtoritativnega vodenja prevzgojnega programa, ki ga večina ljudi v naši kulturi, ki so indoktrinirani o »zveličavni modni muhi« permissivne vzgoje, preprosto (še) ne more sprejeti.

### 1.2. Shematičen prikaz socialno-andragoške metode

Bistvo metode je v tem, da med 10 let trajajočim, do podrobnosti izdelanim programom z zahtevanim terapevtskim paketom, sistematično uporabljamo več kot 40 vzgojnih in prevzgojnih sredstev, s katerimi poskušamo odstraniti vse odvisnosti (od alkohola, nikotina, sedativov, požrešnosti, pretiranega gledanja televizije do potrošniške usmerjenosti), istočasno pa usmerjamo člane klubov, da se dvigujejo na čim višjo raven kvalitetnega življenja.

Glavna vzgojna in prevzgojna sredstva so: tek, planinarjenje, modificirana biblioterapija, študij različnih antropoloških, socioloških in filozofskih tem, poglobljen študij alkoholizma, pisanje dnevnikov in avtoanalitičnih, doživljajskih in raziskovalnih spisov, mentorstvo, dopolnilno izobraževanje, alternativna terapevtska skupnost, ki deluje izven institucije in je dosledno usmerjena v kulturo, znanost, umetnost, naravo, šport, literarno izpovedovanje itd.

Intenzivni del programa traja povprečno tri leta. Ta čas je alkoholik skupaj s partnerjem, delno tudi z otroki, vključen v terapevtsko skupino (ki ima enkrat tedensko triurni sestanek), klub vsak drugi teden (po dve uri in pol) in v terapevtsko skupnost (štiriurni sestanek enkrat mesečno). V okviru TS sodeluje vsak član enkrat mesečno na dvodnevnem obveznem planinskem izletu, pa tudi v številnih drugih aktivnostih skozi vse leto.

Za člane TS, ki zaostajajo v izpolnjevanju programa, organiziramo paralelne skupine oziroma šole za izboljšanje pismenosti, teka in planinarjenja. Ustanovili smo tudi paralelno skupino članov TS brez partnerjev. Po tretjem letu člani izpolnjujejo samo program kluba in terapevtske skupnosti.

### 1.3. Novejša doktrinarna načela urejanja alkoholikov

Dozorele so okoliščine, da je Hudolin končno lahko oblikoval sodobna operativna izhodišča za delo z alkoholiki, ki se jih mi držimo domala v celoti od začetka razvoja naše metode leta 1974, zato jih bomo na kratko povzeli:

— Alkoholizem ni bolezen, temveč poseben življenjski stil.

— Ne moremo več govoriti o zdravljenju alkoholizma temveč o urejanju alkoholikove družine.

— Velika večina alkoholikov kljub zdravljenju zgodaj umre (zaradi raka, samomora ali nasilne smrti), verjetno zaradi prepoznega in premalo intenzivnega začetka urejanja (Opomba J. Rugelj).

Smotni »boj proti alkoholizmu« terja demedikalizacijo in depsihiatrizacijo zadevnih akcij.

— Glavna ovira boja proti alkoholizmu sta preživeta koncepta: koncept *zmernega pitja* in koncept *bolezni* alkoholizma.

— Zdravljeni alkoholiki ne morejo več biti objekt raziskav psihiatrije in medicine, temveč moramo člane klubov vključevati kot subjekte v raziskovalne programe.

— Za zdravljenjane alkoholike moramo ustanoviti univerzo, podobno kot po svetu ustanavljajo univerze za tretje življenjsko obdobje.

— (Dobri) klubi zdravljenih alkoholikov (z visoko rehabilitirani družinami) morajo postati žarišče izobraževanja ljudi o bistvu alkoholizma. V ustrezne programe pa moramo zajeti predvsem zmerne pivce.

— Zdravljeni alkoholik (če se želi učlovečiti v smislu »dajanja«) bi moral biti s svojo družino vse življenje vključen v klub, »ker živi v družbi, ki pije, zato potrebuje družbo, ki ne pije« (B. Lang). Psihoterapija pa ne sme biti predolga, kajti alkoholik je normalnejši, kot mislijo psihiatri.

### 1.4. Človeka v stiski poslušamo, ne »vrtamo« po njegovem življenju in odnosih, pač pa ga takoj vsestransko aktiviramo

Ko alkoholik »privoli« ali se »vda« v urejanje, praviloma nerad govori o svojem življenju in sedanjem položaju. Vse to je zanj tako boleče, da se svoje mizerije noče dotakniti, saj čuti, da bi ga to utegnilo zlomiti.

Zato mi, v nasprotju z doktrino tradicionalne psihiatrije, alkoholika pri prvem pregledu samo pobaramo, kaj ga je prisililo, da je prišel na posvet in kaj misli o urejanju. Če se odloči za urejanje, ne »vrtamo« več po njem, takoj pa dobi naloge za avtoanalizo (branje knjige DOLGA POT in pisanje življenjepisa) in »dvig«

(navodilo za tek). Ponudimo mu še »GRADITELJE« (v knjigi ZMAGOVITA POT), med katerimi si lahko najde vzornike. Pozneje, ko je že vključen v program, pa pripoveduje in piše o sebi in svojih odnosih toliko, kot le hoče.

Tudi alkoholikovi ženi ne dovolimo, da bi na začetku izlila ves žolč »žrtve« na (tudi po njeni zaslugi) zlomljenega alkoholika, temveč lahko v celoti analizira svoje življenje na uvodni predstavitvi čez nekaj mesecev, ko za to »dozori« (ko si to priložnost dobesedno prisluži z izpolnjevanjem programa).

Globljo smotrnost opisanega »postopnega jemanja anamneze« je možno dojeti samo z vidika naslednjega našega spoznanja:

»Vrtati« po človeku v stiski predno se vključi v učinkovit program za dvig pomeni v njem nesmiselno poglobljati obup. Druga stvar je, če »terapevt« občuti užitek nad »ponižanim« in »označenim«. Tega posebnega užitka označevalcev ne bi mogli vsestransko doumeti, če zadevnega sporočila iz Heglovega opusa ne bi aktualiziral Lacan, pri nas pa Žižek.

### 1.5. Pri urejanju smiselno aktualiziramo moralne vidike alkoholizma

Alkoholika in njegove vzajemne »igre« s partnerjem ne moremo vsestransko dojeti in zato tudi ne zastaviti dovolj vsestranskega programa urejanja, če ne upoštevamo moralnoetične plati alkoholikovega odnosa do svojcev in sodelavcev. Shematično smo ga razčlenili v naši »Dialektični teoriji osebnostne spremenjenosti alkoholika in njegove družine ter procesov vrnitve«.

Ker alkoholizem ni bolezen, temveč poseben življenjski in sožitveni slog, bi alkoholik moral odgovarjati za svoja asocialna dejanja do žene in otrok. Drugače ne more popraviti svojega moralno-etičnega ravnovesja. Narcistična (permisivna) kultura delikventov praviloma ne kliče k zagovoru za njihove prestopke; raje jih prepusti »zdravljenju« (rafiniranemu zlomu v institucionaliziranih psihoterapevtskih institucijah).

V nasprotju z veliko večino drugih psihoterapevtskih šol (ki jih je na svetu že več kot 300) mi v celoti zavračamo zgrešena stališča permisivne vzgoje in prevzgoje. Od alkoholika zahtevamo, da v procesu avtoanalize, notranjih dialogov po Progoffu in ustreznih dejavnostih do neke mere preseže ustrezno aktualizirana občutja krivde, kot je to v naši TS na primer opravil Novak. Doseganje 8. stopnice v klubih A. A. je torej samo izhod v sili iz permisivne kulture, ki je tako defektna, da nima več moči klicati na *ustno* odgovornost »barabinskih« članov družbe (kamor prejkone spadajo tudi aktivni alkoholiki!) in jih pravično kaznovati.

O popolnem nesmislu permisivne vzgoje in prevzgoje smo poročali v poročilu o delu z mladostnimi delikventi (v bistvu alkoholiki) v Vzgojnem zavodu Logatec.

Ko sem se že dotaknil tega silno občutljivega vprašanja, moram izpostaviti še naslednji moralno-etični vidik alkoholizma: Alkoholik je zvest član subkulture alkoholikov, v kateri se temeljito usposobi za to, da nekaznovano popiva in na razne načine (obrambni sistemi) opravičuje pijančevanje in asocialno obnašanje. Na neki točki se zabriše meja med moralo alkoholikov in moralo kriminalcev. Vprašanje je, ali se alkoholik, ki je prekoračil to fiktivno mejo, še lahko uredi. Izkušnje iz prevzgoje kriminalcev (tudi alkoholikov) v naših zaporih kažejo, da ne. Spominjam se alkoholikov-kriminalcev z nekdanje Škofljice in v naši TS. Nobenega nam ni uspelo urediti, pa čeprav smo v to vložili izjemen trud.

### 1.6. Zavračamo psihiatrično metodo diagnosticiranja »bolezni« ljudi v stiski, ki smo jo nadomestili z »Interakcijsko metodo raziskovanja osebnostne preobrazbe ljudi v stiski«

Z raznimi stopnjami predstavitve, skupinskimi razpravami, vsestranskim delovanjem in različnimi avtoanalitičnimi, izpovednimi in raziskovalnimi spisi dose-



žemo, da je naše poznavanje zakonskih parov globlje kot bi bilo to mogoče doseči s psihoanalizo. Nenehno je objektivizirano z odkrivanjem in doživljanjem partnerja, katerega obnašanje je zopet stalno objektivizirano s strani drugih članov družine, zlasti pa še članov kluba. Vse to velja tudi v obratni smeri. Tako usposobljene zakonske pare zaprosim, naj napišejo obširen sintetično-analitični »roman« svojega življenja. Sestavek vračam vse dokler ni izpiljen in ne zadobi osnovnih obrisov literarno-izpovednega dela. Končno verzijo »romana« natančno analiziram s pomočjo vseh pisnih prispevkov zakonskega para, zapisnikov sestankov skupine TS, številnih dekurzusov, predvsem pa na osnovi neposrednega uvida v vse dogodke med procesom urejanja v skupini, klubu in TS. Potem napišem terapevtski komentar, ki vedno vsebuje prikaz najpomembnejših terapevtskih obremenitev.

Končno verzijo »romana« skupaj s terapevtskim komentarjem vrnem zakoncu, da napišeta pripombe k mojemu komentarju. Tako je izpoved zakonskih partnerjev (specialna *case study*) pripravljena za objavo.

Tako je nastal prvi zvezek načrtovane zbirke desetih zvezkov ZMAGOVITA POT, ki je izšel v lanskem letu, v pripravi pa so še štirje zvezki.

### 1.7. Specifična načela konfrontacije z asocialnim vedenjem

V našem modelu se mora z vsakršnim sprenevedanjem člana TS soočiti terapevt, ki povabi člane skupine, kluba ali TS, da razodenejo svoja ustrezna izkustva in doživljanje; ne smejo pa obravnavanega člana poučevati ali celo obsojati. To načelo je izredno važno pri resnem skupinskem delu, kajti obravnavani član lahko shaja v skupini, četudi ne mara terapevta, nikakor pa ne, če ni v prijateljskih stikih s člani skupine ali kluba. To sicer ne pomeni, da člani skupine smejo prikrivati resne kršitve terapevtskega pakta (recidive, kajenje, izostajanje s pohodov itd.), temveč morajo kršilce celo razkriti. Nujno pa je izpostaviti skupinski analizi vedenje kršiteljevega partnerja: zakaj je sabotiranje programa prikrival? S »sabotirajočim« članom bi se pravzaprav moral javno soočiti njegov partner. Kaže sicer, da bomo morali soočenja s »sabotirajočim« članom opustiti in se spoprijemati z njegovim partnerjem-pričakovalcem sadističnega užitka.

»Demokratična« izhodišča tradicionalne psihiatrije narekujejo terapevtom, naj se v skupinah obnašajo »lepo«, »uglajeno«, »strokovno« in naj bodo pripravljene vse zaplete interpretirati, medtem ko naj se z asocialnim vedenjem posameznikov ne soočajo, saj morajo vendar dajati vtis »finih« ljudi. S problematičnim članom naj poračunajo kar člani sami. Tako neodgovorno se lahko obnaša samo terapevt v »programu« brez programa, če seveda izvzamemo sedenje na sestankih in »čvekanje«; učitelj ne bi imel uspeha, če bi na primer zgolj interpretiral samoiniciativno učenje dijakov. Takšen do skrajnosti permissiven poskus vzgoje otrok angleškega pedagoga A. S. Neilla so tudi pri nas kovali v zvezde, dokler se ni izkazalo, da je šlo za navaden ponesrečen poskus.

Ob tem pa je nujno, da izpostavimo okoliščino, da se prevzgoja asocialnega odaslega človeka ali pa zapoznena vzgoja nevezgovenega človeka bistveno razlikuje od vzgoje in izobraževanja otrok.

In kaj se dogaja z zdravljenici v skupinah, ki jo vodi permissivni terapevt? Posredno sem spremljal usodo alkoholikov, zdravljenih pri permissivnih terapevtih. Vsi brez izjeme so propadli. Lokalna alkoholna subkultura vsak takšen neuspeh vgradi v svoj »zgodovinski spomin« in s tem okrepi obrambo pred urejanjem alkoholizma nasploh.

Bistvo psihodinamike v permissivni terapevtski skupini je v tem, da morajo tudi razmeroma urejeni in v dvig usmerjeni člani prenašati sprenevedanje asocialnih tipov. Ker so sami zlomljeni, nimajo moči, da bi se jih lotili in jih korigirali in s tem zadovoljili utopistična pričakovanja permissivnih terapevtov. Namesto tega izgubijo še tisto malo upanja in naposled odidejo. Tovrstna spo-

znanja razodevajo vsi tisti člani TS, ki so doživeli polom v permisivnih sistemih, pri nas pa jim je uspelo.

Zavedati se moramo, da preobrazbe permisivnih v avtoritativne terapevte v naslednjih desetletjih ne moremo pričakovati, kajti permisivni terapevti so ljudje, ki jih je zlomila permisivna kultura, le-ta pa ima še dovolj moči za svoj obstoj, čeprav je ogrožena od alternativnih programov. Morda se bo naslednja kultura lotila vodenja dobrih terapevtskih programov po avtoritativnem načelu.

### *1.8. Nekatere posebnosti vodenja alternativne terapevtske skupnosti*

TS vodim direktivno-avtoritativno, z največjim možnim posluhom za specifiko slehernega člana.

Pri vodenju TS mi pomaga Jože Ramovš, ki je nenadkriljiv mojster v pokriva-joči vlogi; če razmere zahtevajo, prevzame tudi neposredno vodenje.

#### *Zakaj avtoritativno vodenje?*

a) Zaradi prislovično šibkega ega alkoholik brez avtoritativnega vodenja in pozitivnih zgledov v vsestranskem in dolgoročnem programu, preprosto ne more nadomestiti svojih deficitov in se naučiti urejenega življenjskega in sožitvenega sloga brez alkohola in drugih oblik bega. Avtoritativno vodenje pomeni, da na (vsakršno) obnašanje slehernega člana v TS gledamo kot na obnašanje »normalnega«, duševno zdravega, povsem odgovornega človeka. Torej pri urejanju različnih zapletov ne uporabljamo psihiatričnih postopkov temveč načine, ki so (ali pa naj bi bili) lastni urejenim, tako rekoč (»elitnim«) socialnim skupinam.

b) Drugi, permisivni način vodenja je v zadnjih letih spoznan za rafinirano obliko nadzorovanja zlomljenega, odvisnega individuuma, ki je brez moralne zavezanosti in zato nesposoben pravega interobjektivnega odnosa.

Tretji način vodenja (*laissez faire*) pa v vzgojnem procesu tako ali tako ni dopusten.

c) Zaradi praktičnih razlogov: Na sestankih TS je prisotnih približno 120 ljudi, čas je kljub obširnemu dnevnomu redu omejen na 4 ure, zato pa o kriznih zadevah ni možno organizirati smotrne razprave, ki bi privedla do ustreznih sklepov. To pomeni, da na sestankih TS, ko člane ustno soočim z njihovimi pomanjkljivostmi ne morem dopustiti običajne razprave. Če pa kdaj do nje le pride, moram sleherno odklonilno stališče (članov, ki so v odporu), ustrezno interpretirati.

Vsako vodenje, če ni na ustrezen način nadzorovano, podružbljeno, se prej ali slej spridi. Zato mora biti vodja kakršnekoli dejavnosti ali programa neprestano pod nadzorom. Ker pa vodja praviloma spada med »elitnike«, ga lahko smotrno nadzorujejo edinole »elitniki«.

Upošteva je navedeno izhodišče je nadzorovanje vodenja TS zagotovljeno na naslednje načine:

a) Vsi člani TS o vsakem sestanku TS in o drugih dejavnostih napišejo spis, ki zajema njihovo doživljanje, pripombe in predloge. Na sestankih klubov se vedno odpira razprava o zadnjem sestanku TS. Član TS pripravi pregledni referat vseh utrinkov članov o prejšnjem sestanku, ki ga prebere na prvem naslednjem sestanku. Od članov TS neprestano terjam, da pišejo predvsem o svojem doživljanju skupine, kluba in TS, raznih dejavnostih, študiju in branju knjig, pomembnih dosežkih, vsakdanjem življenju itd.

Z visoko stopnjo zanesljivosti kot terapevt ločim doživljanje, ki razodeva odpore od doživljanja, ki razodeva utemeljeno kritičen pogled na moje vodenje, posege, interpretacije itd.

Z doslednim vztrajanjem na stališču, da morajo o bistvenih vprašanjih najprej pisati, potem šele o njih govoriti se pridružujem zagovornikom solidnih priprav na vsakršno razpravo.

Kadar v procesu večkratne kritične analize (izpovedni ali raziskovalni spisi, utrinki, pregledni referati, razprava v skupinah in klubih) ugotovimo, da kak postopek ni v redu, ga takoj spremenim, dopolnim.

Odprto ostaja vprašanje, kako korigirati vodjo TS, ki mu zaradi vzvišenosti in drugih razlogov ni uspelo razviti potrebne občutljivosti.

b) Člani TS, po notranjih zakonitostih razvoja TS sami sebe izdiferencirajo v (glede na njihove moralno-etične kvalitete, intenzivnosti izpolnjevanja programa in stopnjo dosežene osebnostne preobrazbe) »elitnike« in »množico«.

»Elitniki« mi znajo na posrečen način posredovati svoje pomisleke glede načrtovanja ali izvajanja posameznih postopkov v TS. Zato me brez posebnih težav vedno prepričajo.

Vsi tisti zdravljenjenci, ki so prehitro »dvigali glave« in me skušali (nekateri celo netaktno) poučevati, namesto da bi se potrudili za lasten »dvig«, pa so odšli in propadajo. Mnenja takšnih ne kaže upoštevati, treba pa jih je do določene meje tolerirati in razumeti tudi takšne oblike odporov.

Prikazani način vodenja TS, povezan s subtilno tehniko motiviranja ljudi za dvig, temelji tudi na moji osebni odločnosti, da svoje delo za vsako ceno opravi z najvišjo možno stopnjo učinkovitosti. Gre za premagovanje evropskega, zlasti še balkanskega »javašluka«, ki ga prepričljivo opisuje Boštjan M. Zupančič v svoji zadnji razpravi. Pri nas kot da so se vse sile zarotile proti napredku, proti učinkovitemu vodenju. Da je v današnjih pogojih »moško vodenje« vendarle možno, predvsem v gospodarstvu, o tem priča primer edinstvenega slovenskega gospodarstvenika Franca Omana, ki že tri desetletja vodi tovarno na ravni učinkovitosti vodenja v ZDA.

Gre za to, da je alkoholni življenjski slog diametralno nasproten učinkovitemu prvobitnemu življenjskemu slogu, (po Frommu) zato se alkoholika ne da korenito spremeniti brez »moškega vodenja« procesov njegovega spreminjanja in »dviga«.

### 1.9. Mehanizmi motiviranja »izbrancev« in »množice« za osebostni dvig

Številni avtorji so se z raznih ideoloških izhodišč ukvarjali z vprašanji elite in »navadnih« ljudi. Za naš namen je najbolj poučno obe skupini ljudi opisal Gasset:

— V prvo skupino sodi tenka plast izbrancev ali odličnikov. Izbranec je človek, ki »terja od sebe več kot drugi, tudi kadar se mu ne posreči, da bi te višje zahteve udejanil«. Izbranec »se sam od sebe sklicuje na neko normo zunaj sebe in nad seboj in se ji prostovoljno zadà v službo«. Skratka, izbranec si prostovoljno naloži na svoja pleča več kot se od njega zahteva, in se za transcendenčno zadevo izpostavi bolj, kot se to od njega pričakuje.

— V drugo skupino pa sodi človek-masa (množica), »ki ne terja od sebe nič posebnega, temveč zanj pomeni živeti, biti vsak trenutek tisti, kar je že, brez naprežanja, da bi sam sebe izpolnjeval; kot človek, ki gre, kamor ga pač žene.«

Takšen človek »je navajen, da se sam od sebe ne zateka k nobeni instanci zunaj sebe. Zadovoljen je takšen, kakršen je«, saj ga »nič in nihče ne sili, da bi se dokopal do spoznanja, da je drugorazreden, sila omejen človek...«

»Večina moških in žensk je nesposobnih za kakršen koli drug napor kot tisti, ki jim je vsiljen kot reakcija na kako zunanjo nujo.« Zelo redki so ljudje, ki so sposobni za samohoten in potraten napor za osebostni dvig. To so samo »nekakšni osamelci in so v naši izkušnji kakor nekakšni spomeniki. To so izbranci, plemeniti ljudje, ki so edini aktivni, ne pa le reaktivni ljudje, za

katere je življenje večer napor, nenehno urjenje. Urjenje = askesis. To so asket-je.«

Čeprav izbranci organizirajo in vodijo celoten napredek človeštva, jih hoče množica spodrinuti in to kljub dejstvu, da parazitira na njihov račun. Odnos med izbranci in množico je tabu tema. O njej se piše samo v študijah in knjigah z majhno naklado, ki je človek-masa ne bo samohotno vzel v roke in jo proučil. Noben izbravec si ne upa o tem vprašanju poljudno pisati, ker se zaveda, da bi ga ljudje iz množice reaktivno uničili.

Naša metoda urejanja družin alkoholikov in drugih ljudi v stiski je že tako razvita, da se moramo te tabu teme resno lotiti. To pa zato, ker čisto vsak alkoholik, če je sploh došel kdaj med izbrance, zdrkne na raven človeka-mase. To pa je usodno predvsem zato, ker človek-masa ni plemenit, temveč sebičen človek. V bodoče bomo poglobljanje v to vprašanje organizirali tako, da bo imel vsak član TS priložnost ugotoviti v katero skupino spada in se odločiti ali se namerava potruditi za prehod v drugo skupino. Ta avtodiagnoza je silno važna, kajti temeljna razlika med izbrancem in človekom-maso je v tem, da si izbravec sam najde ali pa celo organizira sistem, ki ga spodbuja naprej, medtem ko človek-masa tega ni sposoben, zato ga mora nekdo drug vključiti v sistem, ki ga bo spodbujal. To pomeni, da se bivši alkoholik ne more rešiti, če ni vse življenje vključen v sistem pomoči in vzajemne pomoči (le izjemoma se je sposoben sam potruditi in se uvrstiti med izbrance.)

#### 1.10. Nekaj temeljnih izkušenj in spoznanj

— *Vodja terapevtske skupnosti mora s člani TS komunicirati do kraja odprto in iskreno (kongruentno).* Nikakor ni dopustno igranje vlog in nadzorovanje negativnega kontratransfera.

V primerjavi z veliko večino ljudi sem relativno srečen zato, ker se mi v rednih stikih s člani TS ni treba pretvarjati. Vedno reagiram tako, kot čutim. Prvinsko. Če ne gre drugače tudi tako odločno, da se dinamika v skupinah, klubih in TS odvija tako rekoč na »rezilu noža.«

Večina članov TS (zdravljencev, svojcev in strokovnjakov) mi sledi v kongruentnem komuniciranju, kar ustvarja edinstveno skupinsko vzdušje, ki ga v naših razmerah sicer ne poznamo.

Razumljivo je, da se kongruentnemu komuniciranju upirajo pritažene psihopatske osebnosti, ki jih v današnji permissivni družbi ni možno urediti. Takšni se izmuznejo, permissivna družba pa jih, kljub njihovem odkritemu psihopatskemu vedenju, potrpežljivo prenaša.

Poleg psihopatov pa zapuščajo program tudi razmeroma dobro urejeni ljudje, ki se jim je glede pridobitniške usmerjenosti uspelo potuhniti le nekaj let. Ker niso doživeli spremembe od »imeti« k »biti«, se niso mogli navdušiti za dobro knjigo in izpovedno pisanje. Po odhodu abstinirajo in se predajajo garaštvu za »imeti«. Zame so to egoistični ljudje, ki so prekršili naravni zakon: *Vse, kar dobiš od staršev in vzgojiteljev, moraš vrniti otrokom in učencem (v našem primeru novim članom TS).* To odkrito povem vsakemu, ki se spreneveda, oziroma pripravlja na kršitev omenjenega naravnega zakona.

— *Pri resnem delu z »ljudmi v stiski« je nujno zavreči staromodne in neučinkovite rešitve prve vrste (ki jih uporabljajo v permissivnih sistemih) in dosledno uporabljati samo »rešitve druge vrste«.* Taka so vsa naša vzgojna ir prevzgojna sredstva.

— *Kot nadvse spodbudno doživljam dejstvo, da celo izobraženi člani TS v procesu urejanja domala vsi razodevajo izkušnjo, da so v našem programu pridobili za življenje in delo toliko, če ne celo več, kot na fakulteti.*

## 1.11. Zaključek

Menim, da sem v tem delu razprave v glavnem odgovoril na vprašanje, dasiravno je za razložiti še veliko fines, za kar pa ni prostora. Moja avtoriteta avtoritativnega vodenja programa temelji na mojih naravnih osebnostnih lastnostih za alfa vodenje in trdnem delu, to je na znanju, izkušnjah, doslednosti, nekoristoljubju, popolni odprtosti, vztrajnosti in absolutni zvestobi (za ceno življenja!) svojemu poklicu in poslanstvu. In še nekaj: slehernemu človeku, ki ga sprejemem v program se, ne oziraje na spol, starost, poklic, izobrazbo, nacionalnost, svetovni nazor in gmotno stanje, posvetim z vsem svojim bistvom in ne klonem pred nobenimi ovirami, če on sam ne klone. Kdorkoli ima navedene lastnosti in tako dela, ima absolutno avtoriteto.

*Pripomba:* Ta del razprave je bistveno skrajšana in predelana študija, ki je objavljena v našem internem glasilu *Pot v sožitje* 1—5 1986.

— V širši javnosti je pred časom sprožila veliko polemike vaša teza o temeljni odgovornosti alkoholikove žene, t. j. o tem, da je sama alkoholikova žena tista, ki ga s celo vrsto strategij ohranja v alkoholni zasužnjenosti: očitalo se vam je antifeminizem ipd. Tudi tu se nam odgovor zdi jasen: daleč od tega, da bi vi bili »antifeminist«, je nauk, ki sledi iz vaših zapažanj, nasprotno v tem, da se mora sama alkoholikova žena v sebi spremeniti; otresti se mora uživanja v svoji vlogi »žrtve«, pretrgati mora s tem, da — v takšni ali drugačni obliki, tja do nenehnega obtoževanja — pristaja na možev alkoholizem, v sebi se mora osvoboditi in moža postaviti pred jasno alternativo. Le na tak način se zruši družbena vez, znotraj katere lahko alkoholik v neskončnost nadaljuje svoje vegetiranje. Tudi tu bi nas zanimalo, če bi na kratko orisali svoj pogled na (so)odgovornost alkoholikove žene za njegovo zasužnjenost, t. j. raznotere strategije, skozi katere žena ohranja moža v stanju alkoholizma.

## 2. USODA VELIKE VEČINE ALKOHOLIKOV JE ZAPEČATENA ZARADI HUDOBIJE NJIHOVIH ŽENA

### 2.1. Uvod

V razpravi *Žene kot »uničevalke«* in kot »rešiteljice« alkoholikov sem prikazal, da ima šanso, da se reši, samo tisti možki alkoholik, ki ima »normalno« ženo, kar pomeni, da je razmeroma zrela osebnost, ki ne stoka, se ne pritožuje, temveč tiho prenaša svojo bolečino, razmišlja in tako na določeni točki stopnjevane stiske in avtoanalize spozna, da tako ne more in noče več živeti, zato odločno ukrepa — svojega moža odločno postavi pred izbiro: zdravljenje ali razveza. Toda uspeh urejanja OBEH je zagotovljen šele, če je alkoholikova žena sposobna, da je v začetku urejanja »gonilni motor« različnih dejavnosti in če je skupaj z možem pripravljena na spremembo in dolgoleten trud za vzajemno osebnostno rast. Predvsem pa mora biti sposobna potegniti črto pod preteklostjo in začeti življenje znova. Pa še nekaj: z možem mora priti na urejanje še v dobi, ko je seksualno še privlačna in dokončno mora zavreči nekdanje manipulacije s spolnostjo. Še več — postati mora »pohotnica«.

Alkoholik se namreč ustrezno odzove na ženin ultimatum samo v primeru, če nagonsko čuti, da je v ozadju pritiska upanje na brezrezervno ljubezen. V nasprotnem primeru pa se potuhne in se za krajši čas le navidezno vključi v urejanje, zato kmalu recidivira (točneje: »privoli«, da ga žena z raznimi »igrama« pahne v recidivo) in življenje spet teče po starem.

Je pa res, da zmorejo samo tiste žene alkoholikov, ki so še vedno sposobne (in željne) brezpogojne ljubezni, postaviti ultimatum na »plemenit« način, brez hudobije in maščevalnosti.

Več o »uspešnih« ženah — »rešiteljicah alkoholikov« se bralec lahko pouči iz njihovih izpovedi v knjigi Zmagovita pot in glasilu.

## 2.2. Temeljne osebnostne značilnosti »neuspešnih« žena se razodevajo v naslednjem vedenjskem vzorcu:

— pogosto jokajo, jadikujejo, se pritožujejo nad svojo »usodo« pri starših, prijateljicah, sosedih;

— prosijo za pomoč socialno službo, moževo delovno organizacijo in druge;

— moža ponovno prosijo, naj preneha s pijančevanjem, nikoli pa energično ne zahtevajo, da se gre zdraviti;

— občasno ali redno se pomirjajo s pomirili, alkoholom in obiskovanjem psihiatrov, psihologov, socialnih delavcev in duhovnikov;

— možu neprestano grozijo z razvezo, grožnje pa ne uresničijo.

V takšnih odnosih z možem dosežejo določeno izpolnitev svojega življenja v znanih vlogah: žena »mučenica«, »kontrolor«, »omahljivka« in »kaznovalka«. Svoje življenje pa še popestrijo z vključevanjem v igro »Alkoholik«, v kateri igrajo »neumnice«, »preganjalke« in »rešiteljice«.

Neuspešne žene alkoholikov so primarno oškodovane osebnosti. Zaradi neugodnih razvojnih možnosti jim ni uspelo razviti ženske identitete in se torej niso sprizajzile s svojim spolom. Zato morajo svoje počutje izgubljenosti presegati z »moškim« načinom vedenja: s hladnostjo, razumarstvom, težnjo po moči in dominaciji itd. V tej vlogi se seveda tudi ne znajdejo, kar jih utiri v trajno neustrezno obnašanje do moža in otrok. Da, tudi do otrok! Te žene raje vidijo, da tudi otroci propadejo, kot da bi se same poskušale spremeniti.

Te žene nikoli niso razvile svojih potencialov za ljubezen in spolnost. V bistvu so zavrte osebnosti s histeričnimi izbruhi, »praznijo« se v prepirih, pritoževanju in obrekovanju ter z maščevalnimi pritiski na moža. To pa zato, ker se drugače, denimo v spolnosti, ne znajo in ne zmorejo. To so trajno nesrečne in zamorjene žene, ki so dale svojim zapitim možem na stotine ultimativ, seveda brez uspeha.

Ženska z določenimi osebnostnimi značilnostmi toliko časa išče alkoholika, da ga dobi, potem pa ga »obdeluje« in na ta način zadovoljuje svoje podzavestne potrebe po trpljenju, samokaznovanju, sadizmu itd. Žene potrebujejo alkoholike, zato se razmeroma malo alkoholičnih zakonov razdere. Najbolj trdna je zakonska zveza alkoholikov.

Na podlagi preučevanja teh žena sem ugotovil, da velika večina žena alkoholikov na določeni točki razvoja alkoholizma moža zdrknejo v moralnem pogledu nižje kot prostitutke. Namreč: žena, ki ima kaj časti in dostojanstva, ne bo legala v posteljo z alkoholikom, ki jo žali, ponižuje in pretepa. Na to ni pravljen niti prostitutka. Neuspešne žene alkoholikov sprejemajo takšno vlogo, ker edino tako lahko nadaljujejo svojo igro, ki jim vedno sproti »popestri« življenje.

## 2.3. Neuspešne žene so nagnjene k maščevanju

Pri analizi vedenja žen alkoholikov, ki neprestano stokajo, se pritožujejo in od ustreznih služb pričakujejo, da bo namesto njih kdo šel »po kostanj v žerjavico«, ko same ne napravijo ustreznih korakov, da bi moža spravile na zdravljenje, moramo izpostaviti še eno njihovo značilnost — hudobijo in maščevalnost. Namreč: ko se takšna žena pritožuje nad svojim možem alkoholikom in išče »pomoč« pri njegovih nadrejenih, socialni službi in drugod, tega praviloma ne dela z namenom, da bi zadevo dokončno uredila tako, da bi se oba vključila v program zdravljenja in osebnostne rasti, temveč zato, da bi se

možu maščevala. Njeno »iskanje pomoči«, je v bistvu obrekovanje, s katerim se poskuša maščevati možu za razne grobosti.

#### 2.4. Alkoholikova žena potrebuje alkoholika

Ljudje živijo v zmotnem prepričanju, da žene alkoholikov vztrajajo ob svojih možeh zato, ker nimajo drugega izhoda, da pač ne morejo kar tako priti do stanovanja in da ne morejo — brez alkoholičnega in zapravljivega moža — skrbeti za otroke. Toda ob asocialnih alkoholikih vztrajajo tudi mlade žene brez otrok ali zrele žene z odraslimi otroki, pa tudi afirmirane izobraženke in žene z rezervnim stanovanjem. Še več: kakšna se osvobodí alkoholika in kmalu »pobere« naslednjega, da lahko »igra« naprej, čeprav v drugačni zasedbi.

#### 2.5. Tudi družbene skupine potrebujejo alkoholika

Brajša je s svojo integralno odnosno teorijo nazorno razodel, da okolica (žena, delovna organizacija, krajevna skupnost, družba, država...) potrebuje alkoholika, zato ga uporablja, bdi nad njim in ga ohranja. Povzemamo nekatere njegove poglobitve misli:

Alkoholik je potreben svoji okolici kot njena slaba, neuspela, negativna kopija. Z njegovimi pomanjkljivostmi, življenjsko neuspešnostjo in negativnostmi se ta okolica vzdržuje, uspešno in pozitivno. Alkoholiku vsilijo vlogo slabega, neuspelega in negativnega člana skupnosti. Vsaki okolici je namreč potreben tak alkoholik, ne glede na to, kako si bo ta okolica »z vsemi močmi« prizadevala, da bi mu »pripomogla« k osvoboditvi iz spon alkohola. Alkoholik ima v svoji okolici prav določeno poslanstvo. Alkoholik in njegova okolica se dopolnjujeta. Alkoholik se spremeni v simbiotičnega in odvisnega oralnega dojenčka, okolica pa v skrbno in požrtvovalno mater — negovalko. Alkoholik postane neodgovorno in nemočno bitje, nad katerim prevzame okolica dosmrtno skrbništvo. Enemu in drugemu to ustreza. Uresničujejo zamolčan dogovor in vsak v svoji vlogi uživa zaradi določenega zadovoljstva.

#### 2.6. Alkoholikova žena zaradi »iger« tudi sama propada

Pritoževanje, obrekovanje, razni maščevalni ukrepi in druge igre postopoma utrudijo neuspešne žene alkoholikov. Tudi leta storijo svoje. Počasi se te žene »razlezejo«, naberejo si celulita, kožo na obrazu si ustrojijo s cigaretним dimom in zaradi dolgoletne hudobije postanejo grde starke; nekatere že na pragu srednjih let, odvisno pač od intenzitete hudobije, zaležanosti in kajenja.

Grdota pri ljudeh je — po mojih izkušnjah — posledica in »krona« terciarnih procesov.

Od zale deklice (ki beži iz neprijaznega doma k prvemu privlačnemu možkemu — prikritemu alkoholiku) do grde »mlade starke« teče proces razkroja po naslednjih stopnjah:

— V primarnem (družinskem) krogu se ji že oblikuje nevroza oziroma osebnostna izmaličenost.

— V sekundarnem krogu je žena v vojnem stanju z alkoholičnim možem, doživlja poraze in drsi navzdol po vseh stopnjah razkroja alkoholikove družine ter strta in doživljaljsko zagrenjena še komaj kakšna zbere zadnje moči, da se z možem vključi v zdravljenje.

— V terciarni krogu osebnostnega razkroja pa se uvrstijo vse tiste žene alkoholikov, ki so dokončno kapitulirale in nimajo več moči, da bi se z možem vključile v resen program osebnostne preobrazbe. In tiste, ki so z zdravljenjem sicer poskušale, a naporov niso več zmogle, pa so se zato »odločile«, da

moža pahnejo v recidivo ali pa kratkomalo pobegnejo iz programa in se vrnejo v razgibano življenje različnih iger. Bistvo dogajanja v tem krogu so brezupna zagrenjenost, zajedljivost, osamelost in hudobnost — z grdoto duha in telesa.

## 2.7. Bistvo »norosti« žen alkoholikov

Velika večina žen z zadovoljstvom sledi možu, če je aktivno in celovito usmerjen v obvladovanje življenja, in če svojo ženo iskreno ljubi in spoštuje. To je univerzalni obrazec za ravnanje žen, ki jim uspe zaživeti v tvornem partnerstvu z možem.

Drugače je z alkoholikovo ženo, ki že v začetku zakona doživi spoznanje, da ne sme slediti svojemu možu, razen če se sprijazni s postopnim osebnostnim in družinskim razkrojem, pa celo s smrtjo.

Prikazana izkušnja alkoholikovo ženo prej ali slej stre in nič čudnega ni, če jo navda tudi z jezo in željo po maščevanju. Saj jo je mož razočaral v temeljnem življenjskem pričakovanju: imeti moža in mu slediti.

Strtost, bes in potreba po maščevanju tako močno zaznamuje doživljanje alkoholikove žene, da je komaj kakšno še možno urediti do tiste stopnje, da bi bila zanimiva za moža. *Mož alkoholik pa se resno ureja predvsem zaradi zanimive, erotično in seksualno prebujene žene.*

Takšna je naša hipotetična teorija o »norosti« alkoholikove žene. Z njo se strinjajo vse rehabilitirane članice naše TS. (Vabim raziskovalce, da na svojem »materialu« preverijo točnost prikazane hipoteze.)

Skratka: alkoholizma se bomo lahko resno lotili šele, ko se bo neka hipotetična ženska organizacija smotno lotila analize nizkega dostojanstva žen alkoholikov in jih usmerila v dejavnost za dvig ponosa in dostojanstva.

Angleška raziskovalca R. Coward in J. Ellis sta prišla do ugotovitve, da brez spremembe ženske nečimrnosti ne moremo pričakovati spremembe družbenih odnosov. Kadar natančno analiziram svoje delo, ugotavljam da največ časa in energije porabim za lomljenje odporov članic TS, da bi iz sebe nekaj napravile z resnim izobraževanjem. Preprosto se jim ne ljubi, njihovim možem pa še manj!

Bo kar prav imela Esther Vilar, ki je napisala knjigo *Dresiran moški*, ki je v bistvu opis malomeščanskega primitivizma. Naše žene enako »gonijo« svoje može kot »tovorne konje« v gradnjo hiš, s tem pa jih porivajo v alkoholizem. Malo je žena, ki bi moža usmerjale v študij, planine, šport itd.

## 2.8. Zaključek

Številne igre, ki jih igra alkoholikova žena s svojim možem, imajo navzlic komplementarnosti represivni značaj. Družba tolerira represijo nad alkoholiki zato, ker je zanjo bolj ugodno, če so nadzorovani v družini kot v raznih zavodih in azilih.

Toda alkoholizem je tudi oblika onemoglega odpora proti družini in družbi, ki človeku ne omogoča razvoj identitete in ustvarjalnosti. Zato ima alkoholik pravico popivati in si tako utirati bližnjico »umika«. Žena mu sme predlagati skupno pot spremembe življenjskega stila, toda če mož njen predlog ne sprejme, nima pravice nanj pritiskati, ima pa pravico (zaradi otrok pa tudi dolžnost), da se umakne in pusti moža, da odide po svoji bližnjici. Vsakršen, tudi prolongiran samomor je vendar etično najbolj neoporečna oblika protesta proti sicer nepremostljivim družinskim in družbenim sponam.

*Pripomba:* Ta del je bistveno skrajšana in predelana študija, ki je objavljena v knjigi *Zmagovita pot*, DZS, Ljubljana 1985, str. 225—248.

Obsežen seznam literature iz obravnavanega področja je najti v *Pot v sožitje* 1—5 1986.



## Četrta faza

Nedavno naj bi — tako se govori — neki slovenski ex-lacanovec takole obrazložil, kje se ne strinja z Lacanom: narisal naj bi trikotnik, njegove kote označil s »svet, subjekt, jezik«, nato pa prečrtal »svet« in rekel »Lacan misli, da sveta ni, da sta le subjekt in jezik, jaz pa mislim, da obstoji tudi svet.« Lacanovski odgovor na to je kajpada jasen: Lacan ne misli le, da »svet ne obstoji«, marveč je njegovo stališče še veliko bolj radikalno: ne obstojijo niti svet, niti subjekt, niti jezik. Da sveta ni, to je jasno: »svet« je iluzija pogleda gospodarja, njegovega »svetovnega nazora« (prim. Še, str. 28), tj. ni »sveta« kot sklenjenega univerzuma pozitivno danih objektov. Da jezika ni, je prav tako jasno: v zadnjih dveh desetletjih svojega poučevanja je Lacan nenehno ponavljal, da »l'Autre n'existe pas (veliki Drugi, red govornice, ne obstoji)«. Da subjekta ni, o tem pa nas pouči že lacanovski matem zanj:  $\$$  zaprečeni, prečrtani S. Toda ob vsem tem se zastavlja naivno vprašanje: če ni niti sveta, niti jezika, niti subjekta, kaj pa potem je, kaj eksistira, natančneje: kaj podeljuje temu, kar obstoji, njegovo konsistenco? Zadnji Lacanov odgovor je: *simptom*.

### »Vse je simptom«

Zato nas ne sme presenetiti, če v zadnjih letih Lacanovega poučevanja naletimo na nekakšno »univerzalizacijo« simptoma: skoraj dobesedno vse, kar je, postane v nekem pomenu simptom, tako da je na koncu celo ženska weingerjevsko opredeljena kot »simptom moškega«. Če naj dojamemo pravo težo te univerzalizacije simptoma, jo moramo navezati na neko drugo univerzalizacijo, na katero je opozoril Jacques-Alain Miller: na univerzalizacijo *Verwerfung*, izključitve; Miller je ironično govoril o prehodu od posebne k splošni teoriji izključitve (pač po modelu Einsteinovega prehoda od posebne k splošni teoriji relativnosti). Za kaj gre tukaj? Ko Lacan v petdesetih letih vpelje pojem *Verwerfung* (*forclusion*), mu ta označuje specifični postopek izključitve nekega ključnega označevalca (»točke prešitja«, »Imena-Očeta«), značilen za psihozo: izključitev nastopi torej zgolj v tem posebnem primeru, ni lastna redu govornice, Drugemu kot takemu. In — kot se glasi Lacanova reformulacija Freuda — kar je izključeno iz simbolnega, se povrne v realnem: iz simbolnega izključeni označevalec se v realnem pojavi kot halucinatorni objekt. — V zadnjih letih svojega poučevanja pa je Lacan funkcijo izključitve univerzaliziral: na eni strani je neka temeljna izključitev, ki ne nastopi le v posebnem primeru psihoze, marveč je lastna simbolnemu kot takemu, je druga, hrbtna stran njegovega vznika. Drugače povedano: čim vznikne red označevalcev, je neki označevalec ne le potlačen, marveč radikalno izključen — označevalec spolnega razmerja oziroma ženske; ta prvotna, radikalna izključitev nam daje model serije Lacanovih izjav, ki začenjajo z »ni... (Il n'y a pas...)«: ni Ženske,

ni spolnega razmerja... (tu se kajpada takoj zastavi vprašanje, kakšno je razmerje med to prvotno izključitvijo in tem, čemur Freud pravi »pra-potlačitev«: nemara bi lahko tvegali hipotezo, da sta preprosto istovetni, tj. da je to, kar je Freud skušal zajeti s »pra-potlačitvijo«, zdaj formulirano kot radikalna, prvotna izključitev). In prav tu je treba znova uporabiti staro Lacanovo formulo »izključeno iz simbolnega se povrne v realnem«, le da tokrat v bolj radikalnem pomenu: realno ni neko vnaprej dano mesto, kjer bi se v halucinatorni obliki pojavil iz simbolnega izključeni moment, marveč se realno kot tako konstituira skozi izključitev iz simbolnega. Smo torej prav na nasprotnem polu glede na tradicionalno zdravorazumsko pojmovanje, v okviru katerega se simbolno pojavi kot nadomestek realnega (tj., preprosto povedano, kjer manjkajo stvari, jih nadomestimo z znaki): tukaj se realno konstituira na podlagi neke izključitve iz simbolnega, realno zapolnjuje neko od začetka prazno mesto, mesto manjkajočega označevalca v Simbolnem. Lacan povleče iz tega radikalen sklep: če se iz simbolnega izključeno povrne v realnem v obliki halucinacije in če je izključitev iz simbolnega konstitutivna za realno, potem »vsi bledemo«, potem je halucinacija univerzalna, potem ima to, čemur pravimo »zunanji, realni svet«, kot tako status halucinacije.

Toda tu smo nemara postopali nekoliko prehitro. Najprej bi namreč veljalo natančneje opredeliti, kaj nam pomeni »eksistenca« nečesa. Jasno je namreč, da ima pri Lacanu »eksistenca« dva pomena, ki sta si direktno nasprotna:

— najprej eksistenca v pomenu »eksistenčne sodbe«, tj. v pomenu, da o nečem v simbolni obliki potrdimo njegovo eksistenco; eksistenca je tu istoznačna s simbolizacijo, eksistira le tisto, kar je simbolizirano. To je pomen, v katerem Lacan uporablja eksistenco, ko pravi, da »Ženska ne eksistira« ali da »ni spolnega razmerja«: Ženska oziroma spolno razmerje nimata svojega označevalca, ne da se ju vpisati v označevalno mrežo. Gre torej za tisto, kar Lacan v navezavi na Freuda in Heideggra imenuje prvotno *Bejahung*, potrditev, predhodno zanikanju, potrditev, ki stvāri »pusti biti«, ki realno privede v jasno biti. In znameniti »občutek irealnosti« Lacan prav tako pojasnjuje na tej ravni: ob nekem objektu nas doleti »občutek irealnosti«, ko temu objektu umanjka njegov označevalec, ko ta objekt ni simboliziran.

— nato pa eksistenca v nasprotnem pomenu, tj. v pomenu tistega nemogočega-realnega, ki se ne pusti simbolizirati, ki vztraja kot realno jedro onstran simbolizacije. Nastavke takšnega pojmovanja eksistence najdemo že v *Seminarju II*, ko Lacan pravi: »Sleherne eksistence se po definiciji drži nekaj tako neverjetnega, da se moramo dejansko neprenehoma spraševati o njeni realnosti.« (*Problemi-Razprave* 177—180, str. 34) In kajpada je ta druga eksistenca (eksistenca realnega, užitka, Stvari) tista, ki je izključena s simbolnim; lahko bi rekli, da imamo tu opraviti z *vel*, z izbiro med smislom in eksistenco (v pomenu realnega): cena za dostop do simbolnega smisla je izključitev realnega. V tem, drugem, pomenu »realnega« je natanko ženska tista, ki »eksistira«: ki kot preostanek vztraja in se ne pusti simbolizirati, tj. ki uteleša užitek onstran smisla.

✕ Iz razlikovanja teh dveh pomenov »eksistence« bi lahko izpeljali razliko med *cinizmom* in *modrostjo*. Grobo rečeno, napaka je v obeh primerih ista, iz neeksistence nekega elementa se sklepa na njegovo ne-delovanje, tj. pozablja se na osnovno postavko logike označevalca, da nekaj lahko deluje, povzroča učinke, tudi če »ne eksistira«. Niti veliki Drugi niti objekt *a* ne eksistirata, toda oba delujeta oziroma povzročata učinke; razlika je kajpada le v tem, da prvi ne eksistira v pomenu eksistence realnega, drugi pa ne eksistira v pomenu simbolizacije, simbolne eksistence. Ne-eksistenco velikega Drugega bi lahko izpeljali že iz temeljnega paradoksa univerzalne sodbe za razliko od t.im. eksistenčne sodbe: če rečem »vsi ljudje imajo eno glavo«, je ta sodba resnična tudi če ne obstoji noben individualni primerek človeka (resnična je na isti ravni kot »vsi samorogi

imajo en sam rog»); če pa rečem »obstoji vsaj en človek, ki ima plave oči«, ta partikularna sodba implicira eksistenco »vsaj enega« človeka (zato ji tudi pravimo »eksistenčna sodba«). Paradoks je torej v tem, da je univerzalna sodba resnična tudi če ne obstoji noben primerek univerzalnosti, ki se nanjo ta sodba nanaša. Tudi to je eden izmed pomenov, v katerem »veliki Drugi ne obstoji«: »veliki Drugi« je polje univerzalnih simbolnih določitev, ki veljajo ne glede na obstoj individualnih primerkov; v tem pomenu ima — kot pravi Lacan — resnica strukturo »fikcije«. Lahko bi rekli, da je Hegel v svoji *Logiki* do kraja razvil to »fikcijsko« naravo pojma: pojem, čigar »samorazvoj« opisuje logika, ne obstoji — dejansko obstojita le narava in zgodovina —, »ni ga«, kljub temu pa podaja umsko strukturo celotne dejanskosti, tj. je še kako »dejaven« kot ustroj, ki prežema celotno »dejansko obstoječo« stvarnost. Tu se, kot smo že drugod razvili, ujemata Hegel in Bentham: pojem ima status »fikcije«, nečesa, kar »dejansko ne obstoji« (dejansko obstojijo le izjeme, pojem nikoli ni udejanjen v čisti obliki), kljub temu pa ga moramo predpostaviti, ker lahko le skozenj dojamemo dejanskost v njenem umskem ustroju. Nasprotno temu pa objekt *a* ne eksistira v pomenu simbolizacije, ne eksistira za velikega Drugega, uhaja mu kot neulovljivi presežek, kljub temu pa ima celo vrsto učinkov, povzroči travmatične premostitve in zgostitve itd.

Kaj je torej cinizem? Kot je to razvil že J.-A. Miller, je cinik tisti, ki iz »ne-eksistence Drugega« napak sklepa, da Drugi ne deluje, da mu ni lastno to, čemur Lévi-Strauss pravi »simbolna učinkovitost«, tj. ne vidi, da ga moramo kljub temu predpostaviti kot navezno točko našega govornega vsakdana; cinik meni, da — ker dejansko obstoji le partikularni predmet uživanja — lahko imamo dostop do tega predmeta *mimo* velikega Drugega. V tem je podoben perverznežu, saj je za perverzneža značilen isti »kratek stik«, tj. dostop do partikularnega objekta želje (do fetiša) skozi postavitev v oklepaj razsežnosti velikega Drugega. Drugače povedano, cinik razglša velikega Drugega za »fikcijo« oziroma »iluzijo«, ne vidi pa, kako je ta fikcija dejavna, kako deluje kot predpostavka, ki strukturira naš vsakdan. Temu nasprotna je napaka modreca: v zadnji instanci je modrost v tem, da zanikamo objekt-razlog želje, tj. da si rečemo »ujeti smo v mrežo pojavnosti, onstran katere ni nič oziroma nam je ta onstran nedosegljiv, zato se ne ženimo za nemogočim, marveč uživajmo v dostopnem«. Modrec torej iz simbolne ne-eksistence realnega objekta, iz njegovega »nemogočega« značaja, napak sklepa, da objekt ne deluje, da nima učinkovitosti kot razlog želje.

Toda vrnimo se k *vel* med smislom in eksistenco, saj nam ta omogoči nov pogled na kartezijanski *cogito* oziroma na njegovo radikalizacijo v Husserlovi fenomenološki *époché*, redukciji, postavitvi v oklepaj, suspenziji eksistence sveta. Kot pripominja Miller, je izključitev eksistence (realnega) skrivnost *cogito*. Husserlu gre za fenomenološki opis smisla, pomenskega horizonta pojavov kot takih; fenomenološki subjekt je po svojem bistvu subjekt smisla, subjekt, ki konstituira smisel. Nujna hrbtna plat tega dostopa do čistega smisla fenomenov je »fenomenološka redukcija«, tj. postavitev v oklepaj — česa? natanko eksistence v drugem zgoraj omenjenem pomenu, eksistence kot Stvari, Realnega, Užitka. Fenomenološki »čisti« subjekt je natanko subjekt, očiščen zadnjega madeža realnega; kot tak je lahko transcendentalni korelat smiselni, pomenski realnosti, ki jo konstituira.

Že temeljna gesta fenomenologije je torej neka *Verwerfung*: fenomenološka epoha je postavitev v oklepaj, suspenzija realnega. Za fenomenologijo »drugi« (ne v pomenu Drugega simbolne mreže, marveč v pomenu Stvari) ne obstoji, eksistenca drugega je postavljena v oklepaj. Lacanova teza pa je nasprotno, da kljub redukciji »drugi obstoji«, da realno vztraja onstran simbolizacije, le da njegove eksistence ne dokazuje (kot krščanstvo) z ljubeznijo, marveč z užitek: za razliko od imaginarnega ugodja je traumatični užitek dokaz eksistence realnega

drugega. Zato je fenomenologija, fenomenološki pristop, *a priori* zaslepljena za paradokсне »fenomene«, nezvedljive na horizont smisla, »fenomene«, v katerih se najavlja realno užitka. Nemara ni naključje, da je bil Husserl obseden od motiva »ves svet je lahko le halucinacija« — čemur je na ta način skušal pobegniti, je prav srečanje z realnim.

Drugače povedano, Husserl s svojo fenomenološko redukcijo ne more zajeti fenomenov, v katerih se tisto, kar je bilo izključeno iz simbolnega, vrača v realnem. Ne more zajeti *simptoma*, kajti — v tem je zadnja Lacanova teza — iz simbolnega izključeno se v realnem pojavlja-vrača v obliki simptoma. Od tod postane jasna sovisnost dveh univerzalizacij, izključitve in simptoma: kolikor nima svojega označevalca, je Ženska simptom moškega, se vrača v realnem kot traumatično jedro uživanja.

Vse to pa nas prisili, da povsem na novo opredelimo ne le sam pojem simptoma, marveč kar celotno logiko »razvoja«, napredovanja Lacanove misli. Jasno povedano: trem etapam Lacanove misli, katerih logiko smo že večkrat skušali izolirati (prim. predvsem *Filozofija skozi psihoanalizo*, str. 7—9, in *Problemi teorije fetišizma*, str. 150—152), je treba dodati še četrto.

### Od Drugega k Enemu

Izhajamo iz Lacanove matrice štirih diskurzov. Njena osnova, prvi diskurz, je kajpada diskurz gospodarja: neki označevalec ( $S_1$ ) zastopa subjekt ( $\$$ ) za drugi označevalec oziroma za vse ostale označevalce ( $S_2$ ). Problem pa je v tem, da se operacija označevalnega zastopanja nikoli ne »izide do kraja«, da se v nji zmerom proizvede neki neugodni presežek, izmeček, ostanek ( $a$ ), in ostali trije diskurzi so zgolj trije načini, kako »pritti na kraj«, kako razčistiti s tem neugodnim presežkom *objet petit a*:

— univerzitetni diskurz si neposredno vzame za predmet, za svojega »drugega«, ta preostanek in ga skuša s svojo vednostjo predelati v subjekta. To je osnovna logika pedagoškega procesa: soočeni smo z nekim »neukročenim« objektom (še »nesocializiranim« otrokom), in s pomočjo vednosti skušamo iz njega narediti subjekta. Zastrta, potlačena resnica univerzitetnega diskurza je kajpada, da se za videzom nevtralne vednosti, s katero se lotevamo objekta-učenca, skriva gesta gospodarja.

— histerični diskurz pa poteka tako rekoč iz nasprotne strani: njegova osnova je histerikovo vprašanje gospodarju »zakaj sem to, kar praviš, da sem?«, t. j. zakaj me zastopa prav ta označevalec. Histerik izhaja iz izkustva razcepa med označevalcem, ki ga zastopa, (simbolnim mandatom, ki mu je naložen) in med neugodnim objektnim presežkom, iz razcepa med (če naj uporabimo pravkar razvito razlikovanje dveh modusov eksistence) svojo simbolno in svojo realno-objektno eksistenco; proizvesti skuša vednost, ki bi mu dala odgovor na vprašanje, kako je njegova simbolna eksistenca utemeljena v objektno-realni, t. j., ki bi odpravila razkorak med dvema eksistencama, razkorak, pogojen s performativno naravo simbolnega mandata (z dejstvom, da mi drugi s samim dejanjem svojega izjavljanja podeli simbolno eksistenco). Drugače povedano, problem histerika je, da se ne more najti kot objekt, njegovo vprašanje je »kaj je v meni več kot to, kar sem (na ravni simbolne eksistence)?«: histerik sam uteleša to »vprašanje biti«, njegov temeljni problem je, *kako upravičiti svoj obstoj* (v očeh velikega Drugega), za razliko od perverzneža, ki ga definira prav odsotnost vprašanja, t. j. ki mu specifična perverzna dejavnost podeljuje neposredno gotovost, da je njegovo delovanje v užitek Drugemu. Histerija in prisilna nevroza kot njen »dialekt« se ločita le po tem, kako skuša subjekt upravičiti svojo eksistenco: histerik oziroma histeričarka s tem, da se nudi kot objekt ljubezni Drugega, prisilni nevrotik (obsesivec)

s tem, da skuša s svojo nenehno frenetično dejavnostjo ugoditi zahtevi Drugega; odgovor histerika je torej ljubezen, odgovor obsesivca pa delo.

— analitični diskurz pa je direktno nasprotje, hrbtna stran gospodarjevega: pozicijo analitika opredeljuje dejstvo, da se analitik neposredno postavi na mesto tistega, kar nastopi v gospodarjevem diskurzu kot objektni preostanek, da se neposredno izenači z izmečkom diskurzivne vezi. Analitični diskurz je zato bolj paradoksen kot pa se nemara zdi na prvi pogled: diskurz — družbeno vez — skuša splesti izhajajoč iz elementa, ki *per definitionem* uhaja diskurzu, ki je konstitutivno ostanek, izmeček diskurza.

Gre namreč — kar vse prehitro pozabljamo — ja diskurz, za družbeno vez, t. j. konec koncev za strukturo *komunikacije* oziroma *pomena* z vsemi paradoksi oziroma navzlic vsem paradoksom, ki jih to implicira: Lacanova matrica štirih diskurzov je matrica štirih pozicij v komunikacijski, intersubjektivni mreži. Seveda ima komunikacija paradoksen stroj, da prejemnik vrača oddajalcu njegovo lastno sporočilo v sprevrnjeni obliki, t. j. da je razsrediščeni drugi tisti, ki naknadno odloča o pravem pomenu izrečenega (v tem smislu je  $S_2$  pravi označevalec-gospodar, ki vzvratno podeli pomen  $S_1$ ); seveda je v simbolni komunikaciji tisto, kar kroži med subjekti, najprej sam manko, in je to kroženje manka pogoj izmenjave pozitivnega pomena itd., toda vse to so imanentni paradoksi komunikacije oziroma pomena: sam označevalni ne-smisel, označevalec-brez-označenca, je — kot pravi Lacan — pogoj možnosti pomena vseh ostalih označevalcev, t. j. nikakor ne smemo pozabiti, da gre za ne-smisel, ki je imanenten polju pomena, ki ga »od znotraj«<sup>1</sup> okrni. (Nismo zaman rekli »komunikacije oziroma pomena«, ker je to dvoje v zadnji instanci isto, se prekriva: tisto, kar se v komunikaciji komunicira, prenaša, je zmerom pomen (četudi v negativni obliki ne-smisla, manka), hkrati pa je pomen zmerom komunikacijski, intersubjektivni, t. j. zmerom se konstituira skozi komunikacijsko kroženje, ni dan vnaprej, marveč je drugi tisti, ki oddajalcu vrne-konstituira pravi pomen njegove izjave.)

Ves napor Lacana zadnjih let, »četrti faze«, pa je prebiti samo to polje komunikacije oziroma pomena: potem ko mu je z matrico štirih diskurzov uspelo dati definitivno, logično prečiščeno obliko strukturi komunikacije oziroma družbene vezi, je skušal zarisati obrise nekega polja, v katerem so označevalci navzoči še v »lebbečem«<sup>2</sup> stanju, pred diskurzivno artikulacijo, t. j. neko »pred-zgodovino«, preden se začne zgodba družbene vezi. Pozornemu bralcu seminarja še je namig v tej smeri že neko na prvi pogled enigmatično dejstvo: reafirmacija problematike *znaka*. »Uradno«<sup>3</sup> stališče velikih Lacanovih tekstov petdesetih in šestdesetih let je kajpada premik od znaka k označevalcu: v znaku imamo opraviti z metafizično podrejenostjo označevalca označencu itd., logika označevalca pa zariše avtonomni označevalni mehanizem, ki kot svoj učinek proizvede pomen — od kod potemtaka tukaj naenkrat obrat v nasprotni smeri, od označevalca k znaku? Lacanova logika je v naslednjem: označevalec je definiran s pregrado, ki ga loči od označenca, tudi kot »označevalni ne-smisel«<sup>4</sup> je še vedno, četudi negativno, opredeljen z razmerjem do polja pomena, medtem ko je njegov napor usmerjen v to, da bi izoliral status označevalnega materiala še preden je ta postavljen v razmerje do polja pomena.

Eno od imen, ki so mu na razpolago za ta pred-pomenski status označevalnega materiala, je pač *znak*; ostali dve imeni sta *črka* oziroma *pismo* (*lettre*) in *zapis* (*écrit*). V vseh treh primerih gre za tipanje v isti smeri: zajeti *pred-simbolni*, *objektni*, *realni* status označevalnega materiala. Znak, črka, zapis, to je — če naj se izrazimo spinozistično — označevalec, zajet v modusu realnega, kot objekt.

Če je označevalec v svojem simbolnem modusu opredeljen s svojim razmerjem do pomena oziroma s svojo uverženostjo v neko družbeno vez, pa je označevalec v svojem realnem modusu, kot objekt, kajpada opredeljen s svojim razmerjem do *uživanja* — od tod se pojasni Lacanova besedna igra v *Še*, ko užitek

(*jouissance*) piše kot »*jouis-sense*«, t.j. uživanje-smisla. Ves »smisel« črke oziroma zapisa je v njenem uživanju, črka je označevalni material, kolikor še ne proizvaja pomena, marveč je še neposredno prežet z uživanjem. Ta užitek pa ni intersubjektivne narave, ni posredovan z neko družbeno vezjo, marveč je izvirno in radikalno »autističen« oziroma psihotičen: v uživanju sem sam svoj partner oziroma mi je partner le moje telo. Pomen je zmerom pomen Drugega, ne pa tudi užitek. V tem bi bilo iskati zadnji Lacanov odgovor na vprašanje, zakaj »črka/pismo zmerom doseže svojega naslovnika« (zadnji stavek njegovega spisa o Poejevem *Ukradenem pismu*): pozablja se (oziroma je to do določene mere pozabil sam Lacan v svoji prvi interpretaciji v *Seminarju II*), da ima pismo v Poejevi zgodbi status črke-objekta, da ni pomembno kot nosilec nekega pomena, marveč v prvi vrsti kot nosilec nekega smrtonosnega, nevarnega užitka. In ker je užitek autističen, ne pa intersubjektivni, je jasno, zakaj »črka/pismo zmerom doseže svojega naslovnika«: ker je, radikalno vzeto, njegov edini pravi naslovnik *sam njegov odpošiljatelj*.

Od tod se nadalje pojasni še neka poteza, ki pade v oči že pri površnem prebiranju seminarja *Še*, nek premik, homologen premiku od označevalca k znaku: premik od Drugega k Enemu. Do četrte faze je bil ves Lacanov napor usmerjen v to, da bi zajel neko drugost, ki predhodi Enemu: najprej je bil v polju označevalca kot diferencialnega vsak Eden postavljen v razmerje do Drugega, vsak Eden je bil že vnaprej »eden-med-drugimi«, nato pa je bilo še v samem polju Drugega izolirano njegovo lastno ex-timno, nemogoče-realno središče: *objet petit a* je v nekem pomenu »drugi sredi samega Drugega«, tuji vrinek v osrčju Drugega. Naenkrat pa imamo v *Še* opraviti z nekim Enim (tistim v *Je Eden, Y a de l'Un*), ki še ni eden-med-drugimi, ki še ni vpet v artikulacijo Drugega. Ta Eden je kajpada prav eden pred-pomenskega uživanja: eden označevalca, kolikor še ni vpet v verigo, marveč ostaja prostolebdeč element, prežet z uživanjem. Zato je teh Enih več, zato lahko Lacan zapiše

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$$

(*Še*, str. 117) — ti »Eni pred Drugim« so prav pred-komunikacijski Eni, pred-diskurzivni Eni, še neposredno prežeti z užitkom; njihov matem bi zato bil  $S_{1-a}$ . Polje »velikega Drugega« pa se konstituira skozi »prešitje«, skozi diskurzivno artikulacijo teh Enih: neki označevalec, ki je izvirno bil  $S_2$ , tj. ki pride kasneje, naknadno, zaustavi njihovo prosto lebdenje, postane  $S_1$ , v razmerju do katerega so vsi ostali totalizirani kot  $S_2$ . S tem pa smo se že približali statusu, ki ga ima simptom pri zadnjem Lacanu: simptom bi bil prav ta  $S_{1-a}$ , Eden, ki je še neposredno prežet z uživanjem in ki kot tak uhaja diskurzivnemu uverženju, vpetosti v polje Drugega.

»Ves svet blede«

Prav tukaj, ob pojmu simptoma, lahko najboljše izmerimo vso pot, ki jo je prehodil Lacan od začetka svojega poučevanja v petdesetih letih, ko mu je bil simptom nasprotno označevalna tvorba, neposredno naslovljena na Drugega, ki naj ji podeli pravni pomen. Obnovimo na kratko glavna vozlišča te poti.

Izhodišče Lacanovega poučevanja je bilo, kot že rečeno, da simptom vznikne tam, kjer »umanjka beseda«, kjer je pretrgan krogotek simbolne komunikacije: simptom je »nadaljevanje komunikacije z drugimi sredstvi«, umanjana oziroma zatrta beseda se artikulira v šifrirani obliki, t.j. simptom se ne le da raztolmačiti, marveč se že konstituira kot naslovljen na velikega Drugega, ki naj ga raztolmači. Ni simptoma brez naslovnika: veliki Drugi je zmerom že tu; psihoanalitična situacija, v kateri psihoanalitik uteleša velikega Drugega govorce in v kateri se

simptom naslavlja na analitika, zgolj v prečiščeni obliki izrazi to stanje. Simptom se torej tako rekoč sam od sebe prehiteva k svojemu tolmačenju, k svoji razrešitvi: smoter analize je obnovitev pretrgane komunikacijske verige, in ko analitik omogoči analizantu, da ta pomen simptoma ubesedi, se simptom sam od sebe razreši, izgine. Tu pa so se začele težave: zakaj se simptom kljub uspeli oziroma »pravilni« interpretaciji ne razreši, zakaj še vztraja?

Lacanov odgovor je bil kajpada užitek: simptom ni le šifrirano sporočilo, nosilec šifriranega pomena, namreč hkrati način, kako si subjekt organizira svoje uživanje — zato se mu subjekt tudi po uspeli interpretaciji ni pripravljen odpovedati, zato »svoj simptom ljubi bolj kot samega sebe«. Pri umestitvi tega uživanja pa je Lacan postopal v dveh korakih.

Najprej je skušal razsežnost uživanja v simptomu izolirati kot *fantazmo* ter zoperstaviti simptom in fantazmo skozi celo serijo diferencialnih potez: simptom je označevalna tvorba, ki se prehiteva k svoji interpretaciji, t.j. ki se jo da analizirati — fantazma je inerten, ne-analizabilen konstrukt, ki se upira interpretaciji; simptom implicira oziroma se naslavlja na ne-zaprečenega velikega Drugega, ki mu bo retroaktivno podelil pomen — fantazma implicira zaprečenega-prečrtanega Drugega (A), t.j. umešča se na mesto praznine-luknje v Drugem; simptom (spodrsrljaj itd.), ko se nam pripeti, povzroči občutek neugodja, njegove interpretacije pa smo veseli, z veseljem razlagamo drugim, kaj je pomenil tainta naš spodrsrljaj, njegovo »intersubjektivno priznanje« je vir intelektualnega zadovoljstva — fantazma nam, ko se ji predajamo (npr. v dnevnem sanjarjenju), daje neizmerno zadovoljstvo, nasprotno pa občutimo skrajno nelagodje, sram, odpor do tega, da bi naše fantazmatske konstrukte odprto pripovedovali drugim; itd. itd. Na tej podlagi se tudi da artikulirati dvostopenjsko logiko samega psihoanalitičnega procesa: *interpretacija simptomov — prekoračitev fantazme*, t.j. najprej smo soočeni z analizantovimi simptomi, skozi njih interpretacijo moramo prodreti do fantazme kot tistega jedra uživanja, ob katerem se gibanje interpretacije zaustavi, nato pa moramo v odločilnem trenutku oziroma obratu analize prekoračiti samo fantazmo, zavzeti do nje distanco, izkusiti, kako fantazmatski konstrukt zgolj maskira praznino, manko v Drugem.

Toda tukaj je analitično izkustvo znova poskrbelo za še bolj neprijetno presenečenje: obstoj analizantov, ki so onstran vsakega dvoma »prekoračili fantazmo«, zavzeli distanco do fantazmatskega okvira svoje simbolne realnosti, pri katerih pa je kak ključen simptom še *zmerom vztrajal*. Kako obrazložiti to dejstvo? Kaj storiti s simptomom, s to patološko tvorbo, ki še vztraja ne le onstran svoje interpretacije, marveč tudi onstran prekoračitve fantazme? Lacan je na ta izziv skušal odgovoriti s pojmom *sintoma* (*sinthome*), neologizmom, ki prinaša vrsto asociacij (sintetični-umetni človek, »sinteza« simptoma in fantazme-uživanja, sveti Tomaž — saint Thomas — oziroma kar svetnik, sveti človek — ne pozabimo, da je za Lacana svetnik v poziciji objekta-izmečka itd.): sintom je simptom v svoji razsežnosti uživanja-realnega, simptom kot neinterpretabilen, kot neposredna zgoštitev nekega Enega, označevalca zunaj diferencialne verige, z objektom-uživanja,  $S_1-a$ . Ključno pri tem je, da objekt  $a$  v sintomu ne nastopa več kot fantazmatski objekt: obrazec fantazme ( $\$ \diamond a$ ) nas ne sme zavesti v trditev, da je edini možni status objekta  $a$  status, ki ga ima v fantazmi, oziroma da je edino možno uživanje uživanja v okviru fantazme — ko nam objekt  $a$  izpade iz fantazme, v tem grozljivem področju onstran fantazme šele dosežemo raven pulzije-gona v »čistem stanju«, kot gona smrti, ki kroži-pulzira okoli praznine v Drugem. Sintom pa je način, kako »ne znorimo«, kako oziroma zakaj izberemo »raje nekaj (sintomsko tvorbo) kot nič (radikalnega psihotičnega autizma, kjer se zruši simbolni univerzum)«, t.j. kako se nam uživanje-onstran-fantazme veže na neko označevalno tvorbo, ki zagotavlja minimum konsistence našemu bivanju-v-svetu. Edina alternativa sintomu je »nič«: čisti autizem, takšen ali drugačen »samomor«, predaja nagonu

smrti do kraja, do totalnega izničenja simbolnega univerzuma. Tako smo spet pri naši izhodiščni trditvi: edino, kar v zadnji instanci eksistira, je sintom.

Takšna rešitev seveda ni brez ironije — povzeli bi jo lahko z geslom »edini izhod iz norosti je, da si zgradimo svojo norost«, ki je pravzaprav nujen posledek teze o univerzalizirani *Verwerfung*. Freud v svoji analizi psihotičnega primera »predsednika Schreberja« poudari, kako je tisto, kar običajno jemljemo za norost (delirični konstrukt), v resnici prav poskus ozdravitve: ko si psihotik zgradi svoj »nori« univerzum, to izraža prav njegovo prizadevanje, da bi si »zgradil svoj svet«, da bi se izvlekel iz »konca sveta«, iz zrušenja simbolnega univerzuma. Lacan v svoji »četrti fazi« postavi to znotraj-psihotično razliko kot temeljno razliko, alternativno, odločitev, kar zadeva človeka: bo izbral autistično negibnost ali delirični konstrukt? Bo mrtvak, katatonik, ali bo blede? Vse ostale odločitve so sekundarne, t.j. »ves svet« — kolikor ni nič — »blede«, in vse ostalo, vse to, čemur pravimo nevroza, normalnost, perverzija itd., so le podvrste psihotičnega delirija, s katerim se iztrgamo autistični katatoniji. Vsak od nas je v poziciji Schellingovega boga (iz *Weltalter*), ki se mora odločiti, da bo izvrgel, izključil zaprti krogotok pulzije smrti in »izrekel Besedo«, t.j. »izblede« svoj svet. Alternativa *Verwerfung* torej ni ne-psihozoza, »normalnost«, marveč »nič«, autistična katatonija.

Vse to ne zadeva zgolj kozmičnih spekulacij, marveč ima neposredne posledice za definicijo konca psihoanalize. Kaj naj namreč storimo s sintomom, s simptomom, ki vztraja po prekoračitvi fantazme, s tem »patološkim« ne-analizabilnim preostankom? Lacanov zadnji odgovor: *identifikacija s simptomom*, t.j. konec analize ni le prekoračitev fantazme, marveč hkrati identifikacija s simptomom kot ne-analizabilnim, s to »psihotično« točko, kjer se v realnem povrne, kar je bilo izključeno iz simbolnega — v tem je poudarek Lacanove teze »simptom Joyce«:

»Omemba psihoze tukaj nikakor ni pomenila aplicirane psihoanalize, marveč je nasprotno šlo za to, da s simptomom-Joyceom, opredeljenim kot neanalizabilnim, postavimo pod vprašaj analitikov diskurz, kolikor je subjekt, identificiran s svojim simptomom, zaprt za njegovo umetelnost. In nemara ni boljsega konca neke analize...« (J.-A. Miller, »Préface«, v *Joyce avec Lacan*, Navarin, Paris 1987, str. 12)

Konec analize je torej dosežen, ko analitikov diskurz trči ob svojo mejo, ob točko, na kateri je subjekt tako identificiran s svojim simptomom, da se njegovega uživanja v njem ne da ujeti v analitikovo družbeno vez. To bi bila zadnja Lacanova variacija na stari vzhodnjaški motiv »to si ti«, nemara celo zadnje branje Freudovega »wo es war, soll ich werden«: v realnem tvojega simptoma moraš razbrati edino oporo tvoje biti — tam, kjer je zmerom že bil tvoj simptom, s tem mestom se moraš identificirati, v tej »patološki« partikularnosti moraš pripoznati element, ki ti daje konsistenco.

Tukaj lahko vidimo, kolikšno pot je Lacan naredil celo v zadnjem desetletju svojega poučevanja: še v šestdesetih letih mu simptom pomeni »način, kako subjekt popusti glede svoje želje«, kompromisno tvorbo, ki izpričuje, da subjekt ni vztrajal pri svoji želji, zaradi česar je dostop do resnice lastne želje možen le skozi interpretativno razpustitev simptomov. Nasploh je obrazec konca analize »prekoračitev fantazme — identifikacija s simptomom« paradokсна sprevernitev običajnega pojmovanja »avtentične eksistencialne pozicije«, ki bi se kajpak glasil »prekoračitev-razpustitev simptoma — identifikacija s fantazmo«. Mar namreč »avtentičnosti« neke subjektivne pozicije ne definira prav to, da se osvobodimo »patoloških« tikov in se identificiramo s svojo fantazmo, s svojim temeljnim »eksistencialnim projektom«? Pri zadnjem Lacanu pa je analiza nasprotno končana, ko zavzamemo distanco do fantazme, identificiramo pa se prav s »patološko« partikularnostjo, ki daje konsistenco našemu uživanju

Šele tu pravzaprav postane jasno, v katerem pomenu — kot je Lacan zapisal že na zadnji strani *Seminarja XI* — »analitikova želja ni čista želja«. Vse doslej-



šnje Lacanove definicije konca analitičnega procesa, t.j. prehoda analizanta v analitika, so še implicirale neko »prečiščenje« želje, nekak prodor do »želje v čistem stanju«: najprej se moramo osvoboditi simptomov kot kompromisnih tvorb, s katerimi smo »popustili glede svoje želje«, nato moramo še prekoračiti fantazmo kot okvir, ki podeljuje koordinate našemu uživanju — analitikova želja je tako želja, očiščena uživanja, t.j. dostop k »čisti« želji je plačan z žrtvovanjem uživanja. V »četrti fazi« pa se celotna perspektiva sprevrne: identificirati se moramo prav s partikularno formo našega uživanja, s tisto ne-analizabilno označevalno točko, ki je neposredno prežeta z uživanjem.

*Laibach: acting out ali »prehod k dejanju«?*

Sklenimo torej z namigom o ideološko-kritični uporabnosti kategorialnega aparata, ki je na delu v Lacanovi »četrti fazi«. Za zgled vzemimo (znova) večno trauma, ki preganja našo »alternativno« teorijo: *Laibach* oziroma *Neue Slowenische Kunst*. Pisec pričujočih vrstic čuti predvsem dolžnost, da se samokritično obrne zoper interpretacijo *Laibach*, ki jo je sam predložil (prim. *Filozofija skozi psihoanalizo*, str. 100—129) in ki da poudarek na »pascalovsko« razsežnost *Laibach*, na to, kako nam *Laibach* omogoči videti označevalni ritual ideologije (»navado«) v njegovem ne-smiselnem avtomatizmu, t.j. kako nam *Laibach* ideologijo »potuji« ne skozi referenco na družbeni kontekst, marveč skozi referenco na dobesednost njene lastne črke: kar tukaj manjka, je povsem preprosto razsežnost uživanja.

Kaj torej naredi *Laibach* z ideološkimi sklopí, ki jih »oponaša« v svojem nastopu? Lahko bi rekli, da izvrši na njih natanko operacijo »od diskurza k simptomu«. V vsakdanu ideologija deluje diskurzivno, kot cement neke družbene vezi, njeni elementi so zmerom »eni-med-drugimi«, pomen jim daje način njihove artikulacije v ideološko polje, način, kako so »prešiti« skozi nek izjemen označevalec-gospodar, ki jih totalizira. Tu bi se kajpada lahko sklicali na danes že klasične Laclau-ove analize tega, kako so posamični ideološki elementi »plavajoči označevalci«, katerih pomen ni vnaprej fiksiran, marveč je učinek ideološke artikulacije, v katero so vpeti. Temeljna ideološka operacija je potemtakem artikulacija elementov v polje: skozi to artikulacijo elementi dobijo pomen, hkrati pa postanejo elementi diskurza, t.j. družbene vezi. Vprašanje, ki ga je treba ob tem zastaviti (se pravi, ki ga zastavi *Laibach* s svojo prakso), pa je: kaj je s temi elementi *preden* so vpeti v ideološko artikulacijo (ta predhodnost je seveda logična, ne časovna), *preden* so »eni-med-drugimi« v danem-konstituiranem polju, t.j. ko so še v stanju ne-artikuliranega »lebdjenja«? V tem stanju nimajo pomena oz. smisla (*sense*), so pa nosilci neke *jouis-sense*, so ne-smiselni Eni, prežeti z uživanjem, t.j. *S-a*. In v tem bi bila operacija *Laibach*: skozi svoj spektakel razkroji ideološko polje, ideološki elementi se iztrgajo kakršnikoli artikulaciji ter se znajdejo v praznem prostoru, »lebdijo« kot ne-povezana zbirka Enih, prežetih z bebavim, ne-smiselnim uživanjem: tu kos nacizma, tam kos stalinizma, zraven kos slovenske nacionalne mitologije itd., iztrgani iz svojega konteksta, zbrkljani v ne-smiselno mrežo, kjer vsak ostaja En, brez točke prešitja, ki bi mu fiksirala pomen.

Na spektaklu *Laibach* lahko tako rekoč čutno-nazorno pokažemo enotnost dveh plati sklepnega dejanja analitičnega procesa, prekoračitve fantazme in identifikacije s simptomom. Jasno je, da *Laibach* »prekorači fantazmo«, fantazmatski okvir, na katerega se opira to, čemur pravimo »družbena realnost«: ideološko polje se nam skozi operacijo *Laibach* radikalno potuji, učinek spektakla *Laibach* je radikalna dez-identifikacija — toda kako *Laibach* to doseže, če ne prav skozi »identifikacijo s simptomom«, t.j. tako, da se v nekem pomenu oni sami radikalno identificirajo z ideološkimi elementi, ki jih uprizarjajo, v njihovi nesmiselni, bebavi *jouis-sense*?

Ključno vprašanje, ki pri tem ostaja, je, v čem se ta identifikacija s simptomom razlikuje od tega, kar običajno pojmuje s tem nazivom, t.j. od tipičnega prehoda histerije v »norost«, ki sestoji v tem, da se nam kot edini izhod, kako se rešiti elementa, ki nas histerizira, pokaže, da se sami identificiramo s tem elementom? Da bi pojasnili, v čem je ta druga identifikacija s simptomom, navedimo dva zgleda, izvrstno zgodbo Ruth Rendell »Convolvulus clock« in neko risanko o Donaldu Ducku. V »Convolvulus clock« Trixie, starejša samska dama, med obiskom pri prijateljici na podeželju ukrade iz starinarnice lepo uro; toda ko jo enkrat ima, ji ura vzbuja zgolj nelagodje in krivdo, v vseh bežnih opazkah svojih znancev o uri vidi obtožbe oziroma namige na krajo; ko ji neka znanka direktno omeni, da so pred kratkim podobno uro ukradli iz starinarnice, jo v paniki porine pod prihajajoči vlak podzemske železnice; ura jo s svojim tiktakanjem čedalje bolj obseda, tako da ne more več vzdržati, odpravi se na deželo ter jo z nekega mosta vrže v potok — toda potok je plitek in zdi se ji, da bo vsakdo, ki bo pogledal z mosta, jasno videl uro; zato zabrede v vodo, uro začne razbijati ob skalah ter raztresati njene kose — toda bolj ko razmetava njene ostanke, bolj se ji zdi, da je že ves potok preplavljen z uro ... ko jo čez čas neki sosed vso krvavo, obdrgnjeno in premočeno potegne iz vode, Trixie nenehno maha z rokama kot s kazalcema in ponavlja: »Tick-tock. Tick-tock. Convolvulus clock.« Povsem homologen je ustroj risanke, v kateri Donald Duck pride s skupino turistov na jaso sredi pragozda; vodič jih opozori na lep pogled, hkrati pa omeni, naj pazijo na nekega ptiča, ki se potika tod blizu in katerega posebnost je, da pokvari turistom posnetke: v trenutku, ko s kamero nastavimo lep posnetek, vleti v okvir slike ta ptič, ponavljajoč zmerom isti bebavi refren. Ko hoče Donald Duck narediti prvi posnetek, mu ga kajpada pokvari ta ptič, isto je z naslednjim posnetkom itd., ptič se izogne vsem Donaldovim pastem, tako da je Donald čedalje bolj obupan in razburjen, dokler se končno ne zlomi in začne obupano vpiti ... zadnji prizor risanke: pride nova skupina turistov, vodič jih prav tako opozori na vsiljivega ptiča, ki kvari posnetke, in ko prvi turist nastavi kamero, mu — ko je na tem, da pritisne sprožilec — vdre v okvir sam Donald Duck, divje mahajoč in ponavljajoč isti refren kot prejšnji ptič.

Gre torej, ko govorimo o »identifikaciji s simptomom«, za to? Je torej gesta *Laibach* v tem, da se totalitarizma, ki nas vse histerizira, obseda in spravlja v obup, reši tako, da se skozi nekakšno prehitevanje sami identificiramo z njim, tako kot nesrečna gospa Trixie sama postane ura in Donald Duck sam postane moteči ptič? Na tem mestu moramo vpeljati razlikovanje med *acting out* in tem, čemur Lacan pravi »*passage à l'acte*«, prehod k dejanju: grobo rečeno, *acting out* je še zmerom simbolno dejanje, dejanje, ki se naslavlja na velikega Drugega, medtem ko zaznamuje »prehod k dejanju« trenutek, ko dejanje postane realno, ko suspendira razsežnost velikega Drugega. *Acting out* je izhod iz simbolne zagate (nemožnosti ubeseditve) z nekim dejanjem, toda to dejanje je še zmerom nosilec šifriranega sporočila, z njim skušamo — sicer v »nori« obliki — poravnati nek dolg, zabrisati neko krivdo, utelesiti nek očitek drugemu; npr., nesrečna gospa Trixie skuša skozi svojo identifikacijo z uro zatrditi Drugemu svojo nedolžnost, se rešiti neznosnega bremena krivde. Za razliko od tega pa pomeni »prehod k dejanju« izstop iz same simbolne mreže, razpust družbene vezi: lahko bi rekli, da se v *acting out* identificiramo s simptomom v pomenu Lacana iz petdesetih let (nosilec šifriranega sporočila, ki se naslavlja na Drugega), medtem ko se v »prehodu k dejanju« identificiramo s simptomom kot »patološkim« tikom, ki strukturira realno jedro našega uživanja. In odveč je pripomniti, da se gesta *Laibach* giblje na tej drugi ravni; če bi tej ravni hoteli poiskati še kak umetnostni korelat, bi to nemara bil »človek-orglice« v Leonejevem filmu *Nekoč je bil divji zahod*: kot mladenič je bil priča oziroma sodelavec travmatičnega prizora (roparji so ga prisilili, da drži na ramenih starejšega brata, obešenega pod tram, in hkrati igra na orglice

— ko se bo od utrujenosti zrušil, bo brat obvisel v zraku in zanka se mu bo zadržnila okoli vratu) — po svetu hodi kot »živi mrtvec«, nezmožen spolnega razmerja, onstran krogotoka čustev in strahov, in edino, kar mu daje konsistenco, kar preprečuje, da bi »znorel«, padel v avtistično katatonijo, je prav njegova specifična »norost«, identifikacija s simptomom, tj. to, da se poistoveti z orglicami, da — kot trdi o njem prijatelj Cheyenne — »igra na orglice, ko bi moral kaj reči, in govori, ko bi bilo bolje, če bi igral na orglice«. Zato tudi nihče ne ve njegovega imena, vsi ga kličejo »Orglice«, in ko ga Frank — ropar, krivec travmatičnega prizora — povpraša po imenu, mu odgovori le s serijo imen mrtvecev, ki jih hoče maščevati. Lacanovsko rečeno: preстал je »subjektivno destitucijo«, nima več imena (nemara ni naključje, da se zadnji Leonejev vestern imenuje prav *My Name Is Nobody*), nima več označevalca, ki bi ga reprezentiral, marveč ohranja svojo konsistenco le skozi identifikacijo z objektom-simptomom.

Isto bi lahko razvili glede na razmerje do resnice: v *acting out* ostaja na delu razsežnost resnice, zato je *acting out* vrhunec histerične krize, medtem ko »prehod k dejanju« razsežnost resnice suspendira in se umešča na raven realnega. Izvirno histerično pozicijo bi lahko označili s paradoksom, da »govorimo resnico v obliki laži, skozi laž«: histerik na ravni dobesedne resnice (adekvacije, ustreznosti predmetu) nedvomno »laže«, toda skozi to dejstveno laž vdira na dan resnica njegove želje, resnica njegove subjektivne pozicije; kolikor je prisilna nevroza »dialekt histerije« (Freud), bi lahko rekli, da gre v nji za imanentno sprevrnitev tega razmerja: obsesionalca »laže v obliki resnice, skozi resnico«. Obsesionalca namreč prepoznamo po tem, da se zmerom strogo »drži dejstev«, z njimi skuša zabrisati svojo subjektivno pozicijo — histerizira se, tj. njegova želja vdre na dan, ko se mu končno »uspe zlagati«, npr. v obliki spodrsaljaja, ki »potvori dejstva«. V nevrozi (histeriji in prisilni nevrozi kot njenem »dialektu«) smo torej zmerom že vpeti v dialektiko resnice — »prehod k dejanju« pa zaznamuje prav prehod iz razsežnosti resnice k realnemu uživanju. *Laibach* potemtakem v svojem spektaklu nikakor ne uprizarja nekakšne »zatrte resnice totalitarizma«, totalitarne logike ne sooča z njeno »resnico«, marveč jo subvertira tako, da jo razpusti kot dejavno družbeno vez in izolira mučno jedro njenega bebasega uživanja

Slavoj Žižek

---

\* V nekaterih ključnih točkah (predvsem kar zadeva pojem »sintoma«) se pričujoči zapis opira na seminar Jacquesa-Alaina Millerja v letu 1986—1987, pri čemer vsa odgovornost za nadaljnji razvoj Millerjevih nastavkov ter za njihovo filozofsko in ideološko-kritično aplikacijo kajpada v celoti pade na avtorja.







## PROBLEMI 9—10, 1987, 281—282 letnik XXV

### Uredništvo:

**Esejistika:** Vlasta Jalušič, Miha Kovač, Tomaž Mastnak, Iztok Saksida, Marcel Štefančič, jr., Darko Štrajn, Zdenko Vrdlovec.

**Literatura:** Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Alojz Ihan, Milan Kleč, Luka Novak, Jaša Zlobec, Bojan Žmavc.

**Razprave:** Miran Božovič, Mladen Dolar, Stojan Pelko, Rastko Močnik, Rado Riha, Braco Rotar, Slavoj Žižek.

**Glavni urednik:** Aleš Debeljak

**Odgovorni urednik:** Slavoj Žižek

**Sekretar uredništva:** Stojan Pelko

**Svet revije:** Andrej Blatnik, Aleš Debeljak, Mladen Dolar, Miha Kovač, Rastko Močnik, Luka Novak, Braco Rotar, Marko Uršič, Jože Vogrinc, Jaša Zlobec, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Ciril Baškovič (predsednik), Milan Balažič, Pavle Gantar, Valentin Kalan, Dragica Korade, Duško Kos, Lev Kreft, Vladimir Kovačič, Mojmir Ocvirk (delegati širše družbene skupnosti).

**Naslov uredništva:** Ljubljana, Gosposka 10/1

**Uradne ure:** ponedeljek, od 13. do 15. ure; torek, od 17. do 19. ure

**Tekoči račun:** 50101-678-47163, z oznako: za PROBLEME

**Letna naročnina:** za letnik 1987: 7.000 din, za tujino dvojno

**Izdajatelj:** RK ZSMS Ljubljana, Dalmatinova 4

**Grafična priprava in tisk:** Kočevski tisk, Kočevje

**Naklada:** 1250 izvodov

**Cena te številke:** 2000 din

Revija denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74, z dne 14. 3. 1974, je revija oproščena davka od prometa proizvodov.

## Uvodnik

### Lacan

Resnica vznikne iz sprevida

### Klinika

Jacques-Alain Miller, K. P. T.  
Michel Silvestre, O ljubezni

### Psihoanaliza avant la lettre

Blaise Pascal, O umetnosti prepričevanja

### Film

Marcel Štefančič jr., Potlačitev: zvezdniški in žanrski sistem  
Zdenko Vrdlovec, »Plus de cinéma«  
Stojan Pelko, Mélièsov rez

### »Družba ne obstoji«

Zdravko Kobe, Razredni boj in antagonizem  
Slavoj Žižek, Elementi samokritike  
Milan Balažic, Konstitucija jugoslovanskega/slovenskega družbenega  
Zoran Kanduč, Programsko pravo in načelo *ignorantia iuris nocet*  
Darko Štrajn, Nekaj smernic za idejno-politično razumevanje aidsa  
Renata Salecl, Indirektna govorna dejanja v šoli

### Filozofija skozi psihoanalizo

Alenka Zupančič, *Übermensch* in ne-vsa resnica Zaratustre  
Gorazd Korošec, Logika kot nezavedna sila  
Marjan Šimenc, Pota filozofske argumentacije  
Danilo Šuster, O Borgesu, številih in filozofiji jezika

### Mehr Licht!

Mladen Dolar, Subjekt razsvetljenstva  
Jelica Šumič-Riha, Kantovo pojmovanje razsvetljenstva  
Rado Riha, Realno Kantovega razsvetljenstva

### Beseda psihiatrov

Janez Rugelj, Samo z avtoritarnim vodenjem in uporabljanjem »rešitev druge vrste« je možno dvigniti povsem odtujenega človeka

### Lacanova usmeritev

Slavoj Žižek, Četrta faza

Mreža **Scilicet II** obsega poleg **Ornicar?**, revije Freudovskega polja, ki izhaja v Parizu, še ostalo lacanovsko usmerjeno periodiko, ki je nastala v raznih deželah s podporo **Fondation du Champ freudien**. Gre za — angleščino: **Newsletter of the Freudian Field**; francoščino: **Ornicar?**; italijanščino: **La Psicanalisi**; nemščino: **Wo es war**; portugalsščino: **Falo**; slovenščino in srbohrvaščino: **Razpol**; in španščino: **El Analiticon**.

Naslovi publikacij mreže **Scilicet II**: **Newsletter of the Freudian Field**, Department of English, The University of Florida, Gainesville, FL 32611, USA; **Ornicar?**, 31 rue de Navarin, 75009 Paris, Francija; **La Psicanalisi**, Via Francesco Dall'Ongaro 43, 00152 Roma, Italija; **Wo es war**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Rašiška 18, ali Hora Verlag, 1195 Wien, Nussdorf, Hackhofergasse 8—10, Avstrija; **Falo**, Rua Aracaju 62, Barra Salvador, 40160 Bahia, Brazilija; **Razpol**, Društvo za teoretsko psihoanalizo, 61000 Ljubljana, Rašiška 18; in **El Analiticon**, Muntaner 499, 5<sup>o</sup>, 4a, 08022 Barcelona, Španija.