

# RAZPRAVE

## Mehanizmi označevalca in njihovo mesto v ekonomiji družbene reprodukcije

Uvodna beseda

Rastko Močnik: Komentar k tiskovni napaki

Armando Verdiglione: Prvi poseg

Iz diskusije (Bassi I, Scalco)

Slavoj Žižek: Adorno in označevalec

Iz diskusije (Bassi II, Ricci, Verdiglione I)

Tine Hribar: Naj mrtve pokopljejo mrtvi

Italo Bassi: Vprašanje napredka pri Gramsciju

Matjaž Potrč: Zapis in učinek smisla

Iz diskusije

Annalisa Scalco: Prostitucija in politična ekonomija

Rosi Manzetti: Afazija in verovanje

Ettore Perella: Za semiotiko podobne

Iz diskusije (Verdiglione II)

Marco Focchi

Giancarlo Ricci: Pripombe k tekstualni praksi: kritika ideologije

in psihoanaliza

Milo de Angelis: Tri sosedne strukture: prednost, zabris in vstajenje

Gian Franco Ariandi: Estetika zborovanja

Iz diskusije (Verdiglione III)

Armando Verdiglione: Matematika nezavednega

Armando Verdiglione: Opomba

## Prispevki k historičnemu materializmu

Dr. Marjan Britovšek: Leninov testament

Marko Kerševan: Družba — družbena formacija — globalna družba  
v historičnem materializmu

Tine Hribar: Ireduktibilnost analiz

Wolfgang Fritz Haug: H kritiki blagovne estetike

Etienne Balibar: K vprašanju o »teoriji fetišizma«

## Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

Jože Vogrinc: K branju »Sosedovega sina«

Subjekt pred sliko III

## Prispevki k teoriji označevalne prakse

Matjaž Potrč: Uvod v problem reference in teorija izjavljanja

## Prevod

Pierre Legendre: Izobčenci

Julia Kristeva: Čemu rabijo intelektualci?

## Kritika

Nenad Mišević: Trošenje subjekta

S. Z.: Zapisek ob Heglovi »Fenomenologiji«

S. Z.: Nicholas Meyer, The Seven Per Cent Solution

## Bis dicit qui cito dicit

R. M.: Ortho —

M. P.: Odločitev Šprince Margole

R. M.: O neaktualnosti vprašanj umetniške kritike danes

## Poročila

Delo semiotične sekcije

Številka 173-175 (5-7) 1977, letnik XV

# PROBLEMI



Uredništvo PROBLEMOV-RAZPRAV: Mladen Dolar, Rastko Močnik, Slavoj Žižek. Odgovorni urednik: Rastko Močnik. Glavni urednik: Lev Kreft.

Ljubljana, Soteska 10. Tekoči račun 50101-678-48982, z oznako: za Probleme. Letna naročnina 80 dinarjev, za tujino dvojno. Izdajatelj RK ZSMS. Tisk: ZGEP Pomurski tisk, TO tiskarna, Murska Sobota, Lendavska 1.

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

Cena te številke 30 din.

## **MEHANIZMI OZNAČEVALCA IN NJIHOVO MESTO V EKONOMIJI DRUŽBENE REPRODUKCIJE**

V skladu z ustreznim sklepom semiotične sekcije pri slovenskem sociološkem društvu, sprejetim na seji dne 1. 11. 1976, je bil v Ljubljani dne 11. in 12. junija 1977 v prostorih filozofske fakultete kolokvij o temi **MEHANIZMI OZNAČEVALCA IN NJIHOVO MESTO V EKONOMIJI DRUŽBENE REPRODUKCIJE**, organiziran v sodelovanju s freudovskim kolektivom **SEMIOTICA E PSICANALISI** iz Milana.

12. junija je semiotična sekcija ob koncu kolokvija imenovala komisijo, zadolženo za pripravo slovenske izdaje materialov s kolokvija; Komisija je izdelala dokončni tekst intervencij in diskusij in ga predložila seji semiotične sekcije dne 1. 11. 1977, ki je:

— ugotovila, da predložena besedila dosegajo raven objavljenosti;

— sprejela tekst, ki ga je predložila Komisija, in odobrila natis v reviji **PROBLEMI — RAZPRAVE**;

— razrešila Komisijo njene naloge;

— ugotovila, da so kot pojasnila k dokončnemu tekstu potrebne tele pripombe:

1. intervencija tov. Mladena Dolarja ni objavljena, ker je njena nekoliko razširjena različica po želji uredništva osnovni tekst za naslednjo številko **RAZPRAV**, posvečeno sodobnim marksističnim interpretacijam fašizma;

2. intervencija tov. Radivoja Rihe ni objavljena, ker se prekriva z njegovim tekstom **JÜRGENA HABERMASA ZA-INTERESIRANO SPOZNANJE**, objavljenim v **PROBLEMIH — RAZPRAVAH** 154—156.

3. poleg dobesednega zapisa posega tov. Armanda Verdiglioneja je — da bi ga bilo mogoče lažje razumeti — preveden tudi njegov tekst **MATEMATIKA NEZAVEDNEGA** z opombo istega avtorja;

4. diskusije niso objavljene v celoti, pač pa le njihov vsebinsko najpomembnejši del.

## UVODNA BESEDA\*

Časti, da odpiramo ta kolokvij, ne spremlja tudi za takšne priložnosti običajno zadovoljstvo, zakaj vsaj nekaterim se nam zdi, da bosta ta dva dneva prinesla precej tistega, čemur v psihoanalizi pravijo Realitätsprüfung, preskus stvarnosti.

Na tem kolokviu, katerega namen je raziskati, kakšna so možna razmerja med zgodovinskim materializmom in psihoanalizo, nastopamo ob tistih, za katere analitična praksa ni nekaj tujega, tudi tisti, ki tega stika nismo navezali.

Ali to pomeni, da bomo morali nujno prevzeti vlogo analiziranca? Malo verjetno, predvsem pa teoretično šepavo; četudi si mehanizmi označevalca znajo utreti pot tudi mimo analitikovega kavča.

Odkod torej lahko govorimo, ne da bi naše govorjenje postalo ideologizacija o analitični praksi, njena eksploatacija z nekega zunanjega, lažno »varnega« stališča?

Odgovor prinaša že sam naslov kolokvija: iz polja psihoanalize odбира »mehanizme označevalca«, zgodovinski materializem pa tu posega kot teorija »ekonomije družbene reprodukcije«.

Kje se torej križata teorija označevalca in polje zgodovinskega materializma? Poenostavljeno povedano, na primer tam, kjer se pokaže, da je shema, ki družbeni bazi postavlja neposredno nasproti družbeno vrhno stavbo, nezadostna. Po tej shemi je ideologija le preprosta sprejrnjena podoba, imaginarno dopolnilo socialni realnosti. Od objektivnih interesov, ki jih opredeljuje anatomija proizvodnega načina, je mogoče neposredno preiti k ideološkemu odsevu teh interesov. Takšna neposrednost preskoči prav ž e l j o : z interesi je mogoče manipulirati, kakor nas prepričuje zgodovina, ni pa mogoče prevarati želje. To se pravi: že potvorba stvarnih interesov ljudskih množic (npr. v fašizmu) je možna le iz neke določene ekonomije želje. Toda tudi to, da takšna preprosta shema spregleda željo v njeni nezvedljivosti na interese, je pravzaprav le učinke neke določene ekonomije želje.

Naj se sliši še tako nenavadno — prav teorija označevalca nam omogoča, da se izognemo psihologistični redukciji, ki npr. vprašanje revolucije zožuje na problem revolucionarjeve želje — in ki nemara meni, da je z zadevo opravila, če dokaže, da je ta želja »histerična«. Prav kakor lahko razkrinka klasične meščanske redukcije, pa nemara lahko poma-ga zgodovinskemu materializmu, da ne bi, ponotranjujoč to meščansko logiko, degeneriral v nekak »histerični materializem«, ki kakor svoj nasprotni pol pač mora poroditi paranoični diskurz s stališča občosti, quasi dialektični materializem.

Če je treba uveljavljati nereduktibilnost dialektičnega materializma na zgodovinski materializem, potem ta dialektični materializem ne bo nikaka epistemološka refleksija, še manj kaka obča ontologija, pač pa ravno veđa o tem »tretjem«, o »avtonomni« sferi označevalne ekonomije, ki — na neki način vselej že dodana za nameček polju Socialnega, analiziranega v zgodovinskem materializmu, pravzaprav šele »drži skupaj« to polje, s tem da organizira njegov konstitutivni manko.

Freud navaja zgodbo o gostu, ki popije liker, potem pa naroči kolač in hoče oditi, gostilničar ga pokliče: »Plačati ste pozabili!« Gost mu odvrne: »Zato vam pa puščam kolač.« »Pa ga niste plačali!« Gost: »Saj ga tudi pojedel nisem.« — Če je gostilničar tu buržuj, ki verjame v ekvivalentno menjavo, je gost revolucionar, ki ve, da je govorica avtonomna. Danes lahko s pomočjo te zgodbe določimo še druge pozicije. Stalinist ne bi naredil nič, ko pa bi mu gostilničar ponudil kolač, bi podivjal: »Najprej mi dajеш liker, zdaj mi ponujaš kolač, kaj imaš za bregom? Priznaj!« Fašist pa bi nemara rekel: »Seveda veš, kaj imam rad, ko si pa Zid.«

Ta nekoliko didaktični primer naj pokaže, kako je mogoče Freuda danes s stališča, ki je neanalitično, a materialistično, ponovno prebrati.

Daleč smo torej od slehernega »freudo-markszizma« ali od podobnih meščanskih interdisciplinarij. Gre pa nam za to, da bi prek možnih »analogi-j« načeli problematiko specifične razlike med poljema zgodovinskega materializma in psihoanalize — razlike, prek katere si ti polji, na način, ki ga bo treba še opredeliti, vendarle p r i p a d a t a .

\* Prebrala R. Močnik v francoščini in S. Žižek v slovenščini.

## KOMENTAR K TISKOVNI NAPAKI

Spodnje opombe<sup>1</sup> so komentar k tiskovni napaki; pritegnila me je najprej z zadovoljstvom, ki ga zbudi spoznanje, da si označevalec tudi v svojem težavnem guttenbergovskem momentu neustavljivo krči svoje prehode; potem pa bi ta stavek: »il faut faire son devoir envers les mots«<sup>2</sup> zakoličil tudi:

1. tisto, kar »druži« polje politike in polje psihoanalize; namreč tisto, kar stori, da sta drug drugemu drugo<sup>3</sup>: odnos do družitve besed, koncepcija njihove družbenosti, tukaj tako ustrezno zgoščena v besedni družini na »m«, prestreljeni z razločevalnim »r«, ki prinaša pomen smrti; če je politika polje besed, in prav gesel (mot d'ordre), kakor leksikografija, pa v psihoanalizi besed ni (mort d'ordre), a je pač beseda, paradoksnost »parole« — tako da prav tu velja tisto spoštovanje, ta čut dolžnosti do besede, ki ga v politiko vnaša šele proletarska politična praksa; in narobe, če je psihoanaliza teorija označevalca (proti vsem vedam o besedah), in je politika praksa v označevalcu, prav kolikor zanj noče nič vedeti (in je tu spet proletarska pozicija z logicističnega vidika in za meščana resnično para-doksnost, kar je navzoče že v Marxovi formulaciji o političnem kot iluzorični formi skupnostnega, tj. »družnostnega«), nas že ta kratki paralingvistični izlet upelje v problematiko mehanizmov označevalca in ekonomije družbene reprodukcije;

2. tisto, kar bi lahko veljalo za metodološko vodilo pri našem branju Marxa; ko povzemamo neko »nalogo« iz mladostnega manuskripta, nam gre prav toliko za mrtvo črko Marxove misli, kolikor bi radi reaktivirali resnico, naloženo v tej mojstrovini črnega humorja; Marxovega mopsa<sup>4</sup> res razbiramo s Freudovo finto, resnico razločujemo v reži med majuskulama začetnikov: ta mali »r«, tako malo obstojen, nas, razumljivo, opozarja na minimalno narcistično investicijo našega razmišljanja: na njegovo »razboritost«; francosko se reče mopsu »roquet«: »le roquet de Marx — la fraude de Freud«, tako bi lahko zapisali svoj tukajšnji začetek.

— Drugače sem čisto naivno izhajal iz džakartskega pristanišča.<sup>5</sup> Iz načina, kako Leclair in Lévy manipulirata s političnim diskurzom, je predvsem razvidno, da politični diskurz predpostavljata — in da predpostavljata, da eks-sistira. Vendar pa je nevzdržno trditi, da bi politični diskurz eks-sistiral glede na mehanizme označevalca: to se pravi, eksistenca političnega diskurza ne učinkuje strukturirajoče na nezavedno.

V svojem sestavku Serge Leclair in Danièle Lévy navajata pacientko, ki sanja o »pristanišču v Džakarti — port de Djakarta«. Vprašanje: kako (naj) analitik »bere« to izjavo? Glede na to, da (si) vprašanje postavlja analitika, vključuje predpostavko, ki je prav toliko neizrecna, kolikor odločilna in za »laični« uho nesamoumevna: to vprašanje je namreč mogoče postaviti šele, ko smo »praktično« že odgovorili na neko drugo, bolj »prvotno« vprašanje — namreč zakaj se ustaviti prav pri tej sintagmi — pri sintagmi, ki bi bila za logiko, lingvistiko ali za kakšno »ordinary language philosophy« zgolj kos, zgolj delček (in to ne nujno najpomembnejša sestavina) neke »izjave«, strukturirane po kopitu »subjekt-predikat plus določila (tj.: objekt, eventualno še »okolščine«, med katere bi bržčas uvrstili omenjeno pristanišče)«, tj. po kopitu »indo-evropskega (arijskega!?)« stavka.

Vprašanje, kako naj analitik bere označevalni voz, zato nikakor ne more biti nedolžno: kako naj ga bere, je vendarle že določeno s tem, da si ga je izbral. Kakor nas je sodobnike naučil Saussure, je učinek pomenjanja zavezan procesu raz-deljevanja: kaj neki voz pomeni, se vprašamo šele, ko smo voz že oddelili.

Zato je analitikovo vprašanje, »kako« (tj.: v kateri ekonomiji) naj »interpretira«, popolnoma odvisno od tega, da je že slišal: »pore de Jack« — »prasec Jack«. To seveda ne pomeni, da bi bila tu razločitev označevalnih vozlov odvisna od kakega »predpostavljenege« pomena, ali celo »smisla«: takšna bi bila lingvistična procedura. Za analitika ne pride

v poštev, saj v trenutku, ko »sliši«, še ne ve, kaj naj bi tak vzel v tem ali onem registru »pomenil«.

Če je torej za lingvista jasno, da deluje s stališča »naravnega« jezika, tj. posluša z radikalno predpostavljenim ušesom domorodske kompetence govornega subjekta — je vprašanje, ki ga postavljamo tu, od kod posluša analitik?

Spontana filozofija jezika, katere mojstri smo prav toliko, kolikor smo njeni ujetniki, nas navaja, da si obetamo odgovor na to vprašanje škož ugotavljanje, **od kod** se ta izjava izgovarja. Toda ta prijem, ki bi bil prav toliko ideološki, kolikor je spontan, predpostavlja pač **komplementarnost** kraja izjavljanja s krajem tistega, kar bi v tej ideologiji delovalo kot »sprejemnik« (kot dekodiranje) — ta komplementarnost pa nikakor ni samoumevna, in to ne le v analizi, o čemer nas prepričuje obstoj vrste institucij, ne nazadnje same znanosti o jeziku: četudi se lingvistika, kakor tudi še marsikatera »indo-evropska« institucija, sklicuje na komplementarnost, je vendarle jasno, da se institucija kot institucija vzdržuje z ne-komplementarno razvrstitvijo svojega prostora.

(Na specifični ravni govornice prihaja kritika »komplementarnosti«, tj. komuniciranja, menjave in (svobode!) cirkulacije informacij pač z zamudo: za ekonomsko bazo pravi Marx: »Sfera cirkulacije ali menjave blaga ... je bila v resnici pravi zemeljski raj prirojenih človeških pravic. V njej vladajo le **svoboda, enakost, lastnina in Bentham.**«)

Medtem ko je v lingvistiki govorec tako rekoč prvi poslušalec svojega sporočila, pa govori želja ne glede na to, ali jo kdo posluša — ali, natančneje, s pogojem, da je govorec **ne** sliši; pri čemer pa tudi pri poslušalcu stvar ni preprosta: vednost namreč ni pogoj za to, da sobesednik »sprejme« sporočilo ...

Pozabljanje imen je skrajnje nalezljivo, opozarja Freud (K psiopatologiji vsakdanjega življenja, DZS 1975), in ugiba o »kolektivni zgubi«; potem navaja Reikov primer o dekletu, ki je v družbi kolegov pozabila naslov romana »Ben Hur«: da je izreko imena nezavedno izenačila s seksualno ponudbo (nem.: Hure), da se je torej s pozabo obranila nezavedne skušnjave, potrjuje Freudovo teorijo o »nepopolno zatrtem psihičnem gradivu, ki smo ga odrinili iz zavesti« iz navedene knjige — da pa so tudi mladeniči delikatno pozabili, daje misliti še naprej. O takšni pravi »strategiji« nezavednega, ki računa že tudi z — nezavednim — odgovorom, govori tudi Sachsov primer (iz iste knjige): mladi Nemeč pozabi angleško besedo za »zlato«, da se lahko dotakne prstana na roki Angležinje; da bi »videl«, kako se bo dekletovo nezavedno odzvalo na nezavedno motivacijo.

Lapsus torej streže dvema nasprotujočima si težnjama: potlačitvi neprijetne »asociacije« — in uveljavitvi potlačene misli skoz nadomestno formacijo. Kako? »... ne glede na smisel in akustično obmejenost zlogov« (Freud, idem), tj., ne glede na mehanizme, skoz katere se razpoznavna lingvistični subjekt s svojo zalogo smisla in razlaganjem prvih brez-pomenskih enot (zlogov).

Primer »Signorelli« (idem): imamo dva diskurza, turistično-etnografskega in thanatografsko-seksološkega, toda vzel, ki ju veže, se prikaže šele v analizi: šele potem se pokaže, da nastopa v tujem jeziku v pozabljenem imenu, v katerega **en del** je **prenesen** kondenzacijski fonizem (her-), in da nastopa v obeh nadomestnih imenih **po premiku vzdolž** povezave imen »Bosna in Hercegovina«, predstavljen s fonizmom (bo-). Nazadnje se pokaže, da je tudi že pozabljeno živopiščevo ime vpleteno v obe tematiki: turistično in tisto v zvezi s »poslednjimi stvarmi«. Toda ta participacija na obeh diskurzih je vselej specificirana: ni namreč isto, če sintagma »veličastne freske poslednjih stvari v orvietski katedrali« stoji v turističnem vodiču — ali če mi pride na misel, ko zvem, da je moj pacient napravil samomor.

Ali iz tega lahko sklepamo, da ni nikakršnega »splošnega« pomena — tj., da ni naravnega jezika, se pravi: da ne samo ni nikakršne možnosti za slovar (zdi se, da je »nezanesljivi« Cigale to nekako čutil: kako bi sicer napisal na začetek svojega slovarja »beseda besedo želi« — in zdi se, da je zanesljivost jezikoslovca Pleteršnikovega kova tu prav zato, da izrine to **predznanstveno** nelagodje: kako bi sicer prepis (ki pa je vselej že interpretacija: druga »beseda« je pri njem v genitivu, če ni nemara kar v akuzativu plurala!) Cigaleta obdal z »beseda ni konj« in z »beseda besedo prinese« — v primerjavi z dramatičnim Cigaletovim »kontekstom«: »kdor stopi z eno nogo, mora stopiti tudi z drugo; kdor

je začel, naj dokonča»: zavedna želja besedarja in njena označevalna opora), pač pa tudi »beseda« ni nikakršna označevalna enota? — Radikalnost takšnega sklepanja se nam zdi pretirana.

Vzemimo primer »džakartskega pristanišča«: občo kategorijo, ki bi subsumirala oba »pomena« tega označevalnega vozla (tj. obe verigi, ki se v njem spletata), bi lahko izrazili nekako takole: pokol v Džakarti je »svinjarija«, kakor je »svinjarija« tisto, kar počne Jack. Ta občost je vendarle navidezna: 1. ker je sama kot **poimenovanje** (tistega, kar je obema verigama »skupno«: toda — ali je res skupno, in če je, na kak način? Je torej oboje prevedljivo v »hiperonimični« sém »svinjskosti«, kakor bi nas nemara hotela poučiti semantika?) izvedena iz fonizma (por-), tj. iz označevalčevega »elementa«, ki je **brez** pomena in ki ga »slišimo« vselej le že v »pomenljivi« zvezi, ki je torej ujevljiv le »za nazaj«; 2. medtem ko v političnem registru pripada ravni konotacije, je v »erotičnem registru« nekako bolj »na mestu«, čeprav bi težko rekli, da karkoli »denotira«. Iz česar se postavlja vprašanje: kakšno je razmerje, kolikor lahko govorimo o »razmerju«, med seksualnostjo in političnim?

Leclaire in Lévy očitno manipulirata politični diskurz kot enega izmed načinov, kako se subjekt izmakne konfrontaciji z učinkom svojega »fading«<sup>6</sup>; pravi problem pa je vendarle v tem, da analitik pač ne more drugače, kakor da subjektu vrne »prašičjega Jacka« kot tisti označevalec, ki predstavlja subjekt za drugi označevalec (»le port...«): zakaj interpretacija izhaja prav iz tega, da se funkcija subjekta pripne pod neki določeni označevalec in ne pod ta ali oni drugi označevalec, natančneje: da se pripne, vpiše prav pod ta označevalec in pod nobenega drugega. Ne da bi hoteli kakorkoli arbitrirati na področju, ki nam ne pripada, vendarle lahko tvegamo tole formulacijo: ne glede na praktično pravilnost pričujočega analitikovega posega je teoretska napaka v tem, da L. & L. ponujata ta označevalni vozle kot **primer**, če že ne kar kot zgled razmerja med političnim diskurzom in tistim, kar morata z istim »semantizirajočim, substancialističnim« gibom opojmiti (ne konceptualizirati!) kot diskurz nezavednega. Tu moramo brž opozoriti, da ima naivno substancialistično razumevanje političnega neposredno incidenco na pojmovanje nezavednega: analitika potisne v pozicijo, ki je sam od sebe, »zavestno« bržčas ne bi hotel braniti; vsaj ne, če prihaja iz tiste šole kakor Leclaire. — Zdaj lahko sklepamo tudi za nazaj: kolikor ne moremo govoriti o **diskurzu** nezavednega — ali potem sploh smemo govoriti o diskurzu političnem? Povrh je še dodatno vprašanje, ki pa nemara podre celotno L. & L. konstrukcijo, ali imamo pri džakartskem pristanišču sploh opraviti s političnim: političnega namreč ne moremo opredeliti preprosto s tem, da neko sintagmo lahko beremo na zunanjepolitični strani kakšnega dnevnika; še posebej, če se ta časnik imenuje »Monde« (ali, če hočete, tudi »Delo«, si parva licet componere magnis) — kar bi analitik pač moral vedeti (še posebej, če prihaja iz Šole): če se namreč omenjena sintagma vpisuje v polje realnega, se pravi v prostor tistih nekaj objektov subjektovega imaginarnega...

Vendar bi »pozitivno jedro« omenjenega primera lahko razbrali, če bi njegovo implicitno razumevanje političnega približali opombi iz Nemške ideologije (ki v omenjenem članku ni citirana) — opombi, iz katere bi lahko sklepali, da je za Nemško ideologijo politično iluzorna forma skupnostnega (alle Kämpfe innerhalb des Staats... nichts als die illusorischen Formen sind [— überhaupt das Allgemeine illusorische Form der Gemeinschaftlichkeit —], in denen die wirklichen Kämpfe der verschiedenen Klassen untereinander geführt werden... MEW, 3, str. 33—34).

Nasprotno bi lahko regresivni smisel te konstrukcije uvideli, če jo pogledamo skoz naočnike sodobne »dokse«, katere loci communes sta plehki »resnici«: Vse je seksualno — Vse je politično. Potem bi bila ta konstrukcija pač redukcija mnenja sodobnosti na enega izmed njegovih privlačnostnih tečajev.

Oba topoi sta seveda ena sama ideološka izjava, njena cepitev je pač šele drugotna in »strateška«: o tem govori že njuna univerzalna pretenzija. V tej bedni alternativni se je seveda treba odločiti za drugo varianto: prva namreč ideološki imperializem kombinira s čistim obkurantizmom, saj njena differentia specifica ne more najti nikakršnega koncepta, na katerega bi se mogla opreti: seksualno, per definitionem, **ni vse**. Narobe nam pri drugi izjavi vselej ostaja možnost, da je ne

beremo kot kvalifikacijo, pač pa kot definicijo: »Vse — to je politično«. Takšna »definicija« bi imela povrh še to prednost, da prakticira materialistično politiko meta-govorice: namreč prakticiranje meta-govorne funkcije, ki odpravlja sleherno iluzijo o možnosti meta-govorice kot posebne diskurza.

Ce pa bi vendarle poskušali »rešiti« tudi prvo ideološko izjavo, bi jo morali benevolentno vprašati, kot pogoj česa postavlja »seksualno«; in namesto nje bi morali odgovoriti (še bolj »benevolentno«, zakaj večina tistih, ki z njo mahajo, ne misli tega), da je seksualnost pogoj za možnost besede (to je Leclairova pozicija: cf. On tue un enfant). Seksualnost je torej pogoj za »odnašanje« (če mislimo s tem na proces »odnosa«) nasploh — v luči »razmerij« med označevalci, razmerij, ki so za subjekt konstitutivna. Po tej interpretaciji bi izjava kondenzirala problematiko manka kot učinka govornice in problematiko manka v spolni reprodukciji: njena univerzalistična »ekstenzija« bi bila torej nasprotni učinek kondenzacije, ki je značilna za njeno »intenzijo«. Izjava tako rekoč anticipira glede načina, kako se artikulirata označevalcev manko (tisti, ki ga označevalec neizbežno »prinaša« s seboj, ki ga ireduktibilno »vsebuje«) in označevalec manka: zato tudi ne more postaviti vprašanja o seksualni diferenci na ravni, ki edina ustreza — in torej tudi ne more prozvesti koncepta seksualnosti.

Ce torej specifični »amalgam« seksistične izjave povzroča, da koincidirata dva manka, ki sta temeljno heterogena, pri tem pa izjava te koincidence ne tematizira in jo jemlje za samoumevno<sup>7</sup> — pa druga »politološka« izjava manko premešča in ga obmejuje, zamejuje (to lahko stori le tako, da manko razume povsem sumarno, tj., čisto »unarno«) na neki natančno opredeljeni kraj, zato pa mora kot njegovo paradigmatosko nasprotje ustvariti (prava božanska gesta: creatio ex nihilo) fantomski člen imaginarne polnosti.<sup>8</sup>

(V nadaljevanju prispevek nekoliko dolgovestno komentira kritiko spekulativne konstrukcije v Sveti družini; aplicira pač vodila, navedena pod 1. in 2. na začetku; ker gre za znane stvari, prinašamo tu zgolj obči sklep:) Ko Marx natančno pokaže, kje se zlomi idealistična spekulacija, opozori na obsesivno naravo spekulativne konstrukcije. Ze površno križanje ustreznih odstavkov v Sveti družini s Freudovimi opazkami o obsesiji v sloviti Petih analizah pokaže, da spekulacija pripelje v slepo ulico »prisile razumevanja«: ker hoče zajeti celoto, ker hoče zgrabiti »vse«, se mora zaplesti v drobljenje v neskončnost, in njen učinek »posplošitve« izvira iz precenjevanja najmanjše podrobnosti, najbolj naključnih in individualnih določilnic.

## OPOMBE

<sup>1</sup> Ta spis je križanec med pismenim prispevkom in ustno intervencijo: razumljivo, da križanje ne gre brez zgostitve. Prav tako prevod v materin jezik ne gre brez denaturiranja tujega izvirnika: bralec bo že v drugem odstavku opazil nekaj dobri iz te predelave.

<sup>2</sup> Psychanalyse et politique, Seuil 1974, str. 169.

<sup>3</sup> Prim. E. Benveniste, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, I, str. 109, 110. F. Bezljaj, Etimološki slovar slovenskega jezika, I, str. 118.

<sup>4</sup> Marx-Engels, Sveta družina; naša »rešitev« te naloge je v pričujočem spisu izpuščena; vendar podajamo obči smisel, ki naj bi ga konkretno branje teksta »ponazarjalo«.

<sup>5</sup> S. Leclair, D. Lévy, Le port de Djakarta, in: Psychanalyse et politique, Seuil 1974.

<sup>6</sup> Slovensko bi nemara lahko rekli »presihanje subjekta«; potem bi bilo vsaj kaj koristi od domislice »Naših razgledov«, ki so se ob izidu velike Barthesove knjige Plaisir du texte vprašali: presihanje Rolanda Barthesa?

<sup>7</sup> Nizek udarec proti seksizmu bi bil, če bi rekli — in na podlagi naše analize bi lahko rekli — da je to temeljno moški diskurz: s tem bi poudarili, da slepo pade pod vladavino tistega, o čemer si oholo domišlja, da ga obvladuje na način predmeta svojega diskurza. Ni seksualnost predmet seksističnega diskurza, narobe, seksizem je igrača viharjev notranjih označevalcev.

<sup>8</sup> Ce smo se odločili deliti nizke udarce, in zdí se, da bomo naposled morali popustiti tej zahtevi naše sodobne stvarnosti, bomo rekli — ne, da imamo tu simetrično opraviti s kakšnim »ženskim« diskurzom — pač pa, da vidimo tu nekakšno homoseksualno vabilo. Pri tem moramo poudariti, da je ostrina očitka zelo relativna, saj, denimo, semantični koncept političnega pri Leclair-Lévy neprimerljivo prekaša fetišizem političnega v nekaterih domorodskih spontano desnih idealističnih diskurzih; to pro domo sua, z dodatkom: zato nas ne more presenetiti servilnost do političnega fetiša, ki jo opažamo pri nosilcih tega opojmljenja. Ce pravimo servilnost, mislimo servilnost; se pravi, na celotni njen hysterični nihlaj, ki vključuje voljo po gospodarju, da bi mu zacarjevali. Ali, da bomo razumljivi filozofom: specifična volja do moči, ki predpostavlja imaginarno razcepitev na subjekt izjavljanja in subjekt izjave.



## PRVI POSEG

Saussurovska lingvistika je najprej opredelila, da govorec (le parlant) ni subjekt znanosti. Namreč: da gre besedi, ki jo vozla funkcija svobodnih imen, denimo v pozabi, v lapsusu, v sanjah, v šali — da ima beseda konstitutivno funkcijo. Medtem ko je diskurz po njej konstituiran. Diskurz je njen učinek. To se pravi, da lingvistika predlaga »l'alangue« (l' alingua) kot predmet in kot snov govornega akta. Objekt, ki ga — v nasprotju z magičnim modelom — ni mogoče opazovati, tisto, kar v govoru uhaja. Ni izključeno, da se je celo stoletje marksizma ukvarjalo s tem, da bi odrinilo ta subverzivni pojem materije, ki ga najdemo nekje v Marxovem tekstu in ki nima nikakršne zveze z newtonsko inertno materijo ali s kakšno sociološko, namreč indiferentno materijo.

Močnikov prispevek se mi je zdel zelo zanimiv, predvsem ker se mi zdi, da postavlja vprašanje, namreč: odkod »ono« govori? Način, kako Leclair zbližuje psihoanalizo in politiko, je še zmerom dualističen; politiko namreč razume kot kraj zdravega razuma (le lieu du bon sens), in tako še zmerom ostaja v okviru tiste filozofske tradicije, po kateri naj bi bila politika spektakel gospostva in predstavitev ekonomije.

Ko govorec šteje, blodi, računi se ne izidejo, zgrabi jih namreč vrtnec, vrtnec imena, ki ga ni mogoče predpostaviti. Govorec predpostavlja označevalca, ne imena. V govorici torej »ono« vara. To je ugotovitev; za psihoanalitika prav tako kot za filozofa. To se pravi, da ni kraja, ustreznega ali umestljivega kraja, od koder bi bilo mogoče govoriti. Prav to je Freud, ko je upeljeval analizo afazije, postavil kot dimenzijo nezavednega. Ta dimenzija je prav razsežnost »l'alangue«, tistega jezika, ki ga govorite. Prav zato govorec izmenjuje tisto, česar nima, torej izmenjuje v čisti zgubi; edini dobiček, ki mu ostaja, je dobiček utroška (izraza »utrošek, dépense« ni razumeti v Bataillovem pomenu: utrošek ni transgresija). To nima nikakršne zveze z darom, kakor deluje v kapitalističnem diskurzu kot prestižen ali dekorativen utrošek — in kjer se razrešitev izobilja v negaciji zahteve nanaša prav na tisti kraj izobilja in utroška, ki na Zahodu deluje kot praznik.

Če »ono« vara, potem tudi ni, strogo vzeto, nikakršnega splošnega ekvivalenta menjalnih vrednosti; reči hočem, da je falos — če gledate na pozabljanje kot na njegovo izpustitev in odtegnitev — da je falos prej njegov diagram, tisto, čemur pravim diagram nominacije (imenovanja); to je pravzaprav diagram neke funkcije. Reči hočem, da ni nič pred-govornega, ničesar ni, kar bi zmoglo brez »l'alangue«, predvsem ekonomija ni nič takega. Natančneje: ni kraja govorice, tega praznika, v katerem je Zahod zadrževal fantazmo nezavednega, da bi vanj vpisoval ekonomijo, to se pravi institucijo označevalca. Vprašanje nezavednega je zatorej freudovski način postavitve vprašanja o nevednosti glede govorice in njenih učinkov, način postavitve, ki prevrne ali, bolje rečeno, zamaje sokratsko pozicijo ali pozicijo kakšne negativne teologije Nikolaja iz Cuse.

Tovariš Žižek je pravkar postavil vprašanje o spekularnem razmerju med človeštvom in naravo. Poudarjam ta izraz »spekularen«, namreč to, da se govorec, ko se pogleda v ogledalo, nikoli ne vidi identičnega. Vsakdo se spozna le v tej grozi podobe, vznemirljive, različne, tuje podobe. Prav v odnosu do te funkcije tretjega, funkcije, ki jo ima ogledalo v tistem, čemur pravim videzenje (semblance, sembianza), denimo v razmerju podob, se pojavi, na primer v histeričnem diskurzu, fantazma gospostva. Fantazma nikakor ni nič, četudi ima opraviti z ničem — v presledku ogledala. Fantazma ni nekaj, kar bi bilo mogoče eliminirati; fantazma je sintaktični in frastični (stavčni) operator, reči hočem, operator, ki deluje na strani zgostitve in na strani metonimije, ali, če hočete, na strani izpustitve (omission) in na strani laži.

Označevalec obstaja le v odnosu do drugega označevalca; označevalec torej obstaja zgolj v razliki. Prav v tem smislu je Sperber<sup>1</sup> v Freudovi reviji *Imago* opredelil stičišče med besedo, spolom in orodjem,

<sup>1</sup> Über den Einfluss sexueller Momente auf Entstehung und Entwicklung der Sprache, *Imago*, I, 5, 1912; italijanski prevod v *Vel* 6, 1977.

rekoč, da je označevalec spolen, to se pravi begoten (dérivant) in lažniv. To vam lahko dokaže sleherni lapsus. Tako se pokaže, da je gospostvo nad označevalcem v govorni praksi nemogoče. Prav ta beg (dérive), gon (pulsion) v svojem gibanju, ki ga skandirata rezistenca in potlačitev, presegata ali, bolje, potegneta za seboj ekonomski projekt. Buržoazija ustvarja pogoje za svoje lastno izginotje, pravi Marx, ne zavoljo kakšnega zaklinjevalnega odloka ali zavoljo kake teološke zapovedi, pač pa, kakor je pravilno opozoril Močnik v svojem zapisu, zato, ker zadene ob govoricu, ob točko izginotja in zavržka, ki jo prinese njeno lastno verovanje. Verovanje je vselej prav verovanje gospodarjev (croyance: vera, verovanje). Če funkcija imen, ki jih ni mogoče umestiti, če torej nominacija (imenovanje) govoricu nalaga svoj »vel«, torej ni mogoče nikakršno zaklinjanje, ni možno nikakršno prilaščanje; to se pravi, da radikalna drugost, tista, ki se konstituira v govornem aktu, ne dopušča nikakršnega jamstva, nikakršnega principa prikrivanja; ničesar ni, kar naj bi prikrili, ničesar ni, kar bi bilo prikrito ali kar bi bilo moči prikriti. Prav želja stori, da je zahteva delna, zaznamovana in da se ponavlja. Želje, ki izvira iz razlike, ki jo skandira nominacija, te želje ni mogoče predstaviti ne interpretirati. Prav v tem je poanta ne-teizma. In če ni nikakršnega dejanja, ki bi lahko bilo utemeljujoče ali temeljno, potem prav v tej katastrofi »ono« užiiva; namreč v tem, da ni želja nič drugega kot paradoksa laži. Želja ni osebni ali družbeni atribut. In vprašanje, ki se iz tega postavlja, je tole: ali je možna bojevitost (militance) brez verovanja?

Družbeno ni miselnost (mentalité), namreč: urejevalni prostor laži, institucionalni prostor laži. Družbeno ni, kakor pravi Jean-Joseph Goux, družbeno ni modaliteta substitucije. Na ta način bi ga zvedli spet nazaj na diskurz kot vzrok. Če izhajamo iz analitične izkušnje — toda izhajate lahko tudi iz kakšnega tako imenovanega ljubezenskega razmerja — potem je socialno člen v razmerju, njegov skrajni učinek, učinek prekinitve, kjer se dialog zgubi. Beg ponavljanja, ki ga ni mogoče pripisati subjektu. Sicer pa ni enega subjekta. Je množstvo subjektov, ki se porajajo v govoricu; prav to množstvo imenujem subjektalno. Subjektalno nima nikakršne zveze s tako imenovano družbeno živaljo. Ni nikakršne živali, ki naj bi jo opredeljeval razum. Ni nikakršne družbene živali, zakaj sleherna žival se sreča s svojim spolom zgolj v govoricu. To se pravi, da spol ni biološki, da ni antropološki — da ni dveh spolov, kakor so poučevala dolga stoletja krščanstva, da ni dveh spolov, ki bi binarizirala vse polje družbenega. Je samo ta sek-cija govora, ki jo izzove ime. Psihoanaliza razodeva animalnost, povezano s prepletom spola in norosti. Animalnost, ki je telo govoricu in ki je ni mogoče zvesti ne na udomačenost ne na človečnost.

Zahteva po ljubezni se pravzaprav ne postavlja med dvema individuumoma v aristotelovskem pomenu besede. Zahteva po ljubezni se postavlja v spodrsljaju (acte manqué), ki je spodrsljaj prav pod funkcijo imena, pod funkcijo tretjega. Prav zato gre tudi skoz privid gospostva nad govoricu ali skoz privid ekonomije užitka. Nihče ne postane gospodar drugače kot s tem, da zakrije spolno razliko. Zrtev, ki mora predstavljati užitek, je zapisana na obrazu političnega človeka; v tem primeru gre za prehod od telesa, popisanega z mučenjem, k telesu vstajenja, aki je še zmerom polno trpljenja. Telo vstajenja izvira — kakor v medicini — prej iz telesa, ki naj bi bilo mrtvo. Katerega bolezen naj bi interpretirali prav v luči projekta odrešitve.

Ker torej govoricu ne more delovati brez nominacije, se subjektalno proizvaja kot izrinjeno (forclos); kot učinek, ki ga konstituira tisti padec, tista kazualnost, ki ji pravimo kastracija. Zatorej ni kastriranega subjekta. Je kastracija, ki pa ni vsakomur dosegljiva; ki prej drsi izhajajoč iz preloma celote — ali iz razlike med celoto in celoto. Razredni boj poteka v spregledovanju govora (parole), v blodnjah (errances), v kate se ujame sleherna predpostavka o pred-govornem označevalcu, to se pravi o ekonomskem označevalcu. Na stezi spolne razlike, na poti nominacije je usoda razrednega boja marksovski prispevek k logiki nezavednega. Namreč prav tam, kjer se pokaže, da je kapitalizem nemogoč v svojem procesu »a-langue«, kapitalizem, ki bi hotel v svoj prid spol nadomestiti s funkcijo smrti, kateri bi se moral prilagoditi razredni subjekt. Če v govoricu deluje nezavedno, potem ni prilaščanja, ni lastnine, imenovane privatna. Prav to je obsesija buržoazije.

Marx se ne omejuje na to, da bi kritiziral fetišizem. Če bi storil zgolj to, potem bi bilo njegovo početje zgolj monoteistična kritika idolatrije. Marx v ekonomskem fetišizmu zgrabi razliko, razmerje, ki je hkrati kondenzirano in lažnivo, razmerje, ki se spleta okoli nekega predmeta, ki sam sebe ekscedira, okoli tistega, čemur pravim »semblant«. »semblant«, to je tisto, kar se je kot objekt znanosti izmaknilo, to je objekt, ki sam sebe ekscedira — v lingvistiki je to lahko, na primer, fonem; v kapitalizmu, ki ne zmore brez numizmatike, je lahko denar. Freud pa, na drugi strani, v fetišu političnega diskurza ugotavlja strukturo svobodne diference, spolne razlike; politična ekonomija in libidinalna ekonomija ne rabita tako imenovanemu razvoju civilizacije, ne dopuščata filozofije prihodnosti, pač pa nenehno zahajata v zagato.

Filozofijo prihodnosti danes, na primer, v Franciji reproducira polemika, ki se imenuje »nova filozofija«, nova izdaja nekega določenega »avenirizma« in nekega določenega moralizma, ki poteka pod razločevanjem med pesimizmom in optimizmom. O tem bom še govoril.

Naj še dodam, da Marxov prispevek k analizi ekonomije, ki se strukturira v govorici, ki se strukturira v govorico, vodi k temu, da fetiša ne gledamo v podobi ali v figuri, ta pozicija bi bila še zmerom monoteistična, pač pa nas navaja, da gledamo fetiš v neimenljivem (l'innomable). Torej v označevalcu. Če torej obstaja substitucija — in substitucija nima nikakršnega izvora, ne izvira iz nikakršnega prvega označevalca, pač pa iz razlike — če je torej substitucija, potem je tudi neki **preostanek** (reste), ki ga ni mogoče metaforizirati in ki jo drugači (altère); metonimija tu zareže del v pomenu »del za preostanek« torej »del k preostanku«.

Danes obstajata dva tipa ekonomizma, ki izhajata iz predpostavke, da je govornica sredstvo ali da jo ureja ekonomija; realistični tok in nominalistični tok, ki vsak na svoj način postavljata različne modalitete teokracije. Če se hoče država, kakor je rekel Močnik, predstaviti kot množica vseh množic, potem ni možna nikakršna ortodoksija, saj je **le paradoks**. Nič ne napreduje. »Ono« uhaja, vendar pa oblastnikom ne zmanjka obljub; narobe, množijo jih in priporočajo red kot življenjsko zavarovanje. Edini napredek, ki se **instavrira** v označevalnem razmerju, je fetiš, ki ni samoumeven, ki ni inerten — ki vpeljuje neki drugi element, neko predrugečenje in povzroči preместitev — prav s tem, da nekaj obide (contourne) v fantazmi Pigmaliona, to se pravi, v fantazmi neimenljivega (innomable). Politično — tokrat ne pravim politika — je nezavedno: če politično uhaja, če beži glede na formalno načelo organizacije, politično izhaja iz ne-celega, nemara celo iz delnega, iz sektorja, v pomenu, ki sem ga pravkar uporabil — v pomenu sek-sa, iz sektorja označevalnega razmerja — kar pomeni, da ima tehnokratska mitologija vendarle neko možnost, namreč prav v mitu.

Mit nima genealogije v pomenu filološkega ozira. Mit ne konstituira homogenosti neke skupine, pač pa njeno neodpravljlivo anomalijo. Kar vodi fetiš k veselemu obratu.

Kaj je Freud prispeval k političnemu, če ne prav nekaj humorja; nemara humorja zgodovin, jaz bi rekel v množini; prav tam, kjer ugotavlja, da v političnih zadevah ni indiference, zakaj materije ni mogoče semiotizirati. Kaj je storil Freud z vsem svojim raziskovanjem okoli nezavednega, če ne to, da je zarisal domet govorice, njeno artikulacijo, ki ni odvisna od subjekta, ki ni odvisna glede na subjekt. Med govorjenjem »ono« umanjka, odpade. In že je tu nerazumevanje, grimasa, predstavitev naglasa, raztresenost. Ta ali oni misli, da ima v posesti resnico, pa zadene ob zid glasu. Prav tam, kjer je jez med označevalcem in smislom, prav kolikor tudi med političnim in prekonstituirano vednostjo. Proletarec obstaja, pravi Marx v Židovskem vprašanju, zgolj kot hipoteza neke konstrukcije z vsemi disciplinarnimi implikacijami, ki se tičejo razreda, ki ga je treba zgraditi ustrezno načelu ortodoksije. Buržuj in proletarec sta sodobni par v logiki gospodarja in hlapca, kjer se vpisuje idealni odnos in formalni odnos in kjer se razrešuje oblika družbenega razmerja. Takšna logika kapitalizmu prinaša filozofsko logiko vprašanja in odgovora. Freud je doprinesel političnemu prav razkroj logike gospodarja in hlapca.

Zatorej ne gre za to, da bi kritizirali ideologijo s stališča, da je ideologija nekakšna laž, ki jo je nekdo vsilil in je za to odgovoren, ki jo je vsilil kak možni gospodar govorice; gre za to, da — nemara v najbolj radikalnem marksovskem pomenu — vzpostavimo **politično prakso brez**

**vrednosti** z indikacijami, ki se tičejo torej razkrojitve logike gospodarja in hlapca s pomočjo analitične nozologije. Analitična nozologija je drugačna kritika ideologije, kritika, ki se razlikuje od slehernega eksorcističnega procesa, kakršne je poznala renesančna Cerkev, kakor se lahko, na primer, poučite v zelo odličnem tekstu, ki se imenuje Kladivo čarovnic, kjer so inkvizitorji ujeti v transfer do tega demoničnega, multiplega in nezgrabljivega telesa čarovnice.

Zdaj bi si seveda želel prakso razpravljanja, namreč to, da bi prišlo do mnogoterih posegov, kar najbolj nepričakovanih posegov, ki bi izvirali iz te ali one podrobnosti ali iz kakšne zastranitve glede na ta uvod. Rezultat ni harmonija ali strinjanje; v govoricu »ono« govori, z nezvedljivim oporečništvom, ki je sama neubranost nezavednega.

#### (Nadaljevanje posega po vprašanjih.)

To, kar sem povedal, je samo nekaj opomb, ki jih je treba precizirati v toku tega kolokvija in ki izhajajo iz analitične prakse. Torej v toku artikulacije tega, kar je nujno, se pravi simptomu.

Psihoanalitik se razlikuje od tirana zato, ker ne verjame v tekst kot tak. Tiran obljublja užitek in si tedaj zagotovi žrtev v imenu teksta, ne v imenu samega sebe. Če torej kdaj pa kdaj citiram Saussura in Freuda in Marxa in Močnika, tega ne delam v pravem smislu termina: ne citiram Marxovega teksta v prepričanju, da naj bi ta tekst povedal **vso resnico**. Citiram ga kar tako, prebirajoč ga na zelo raztresen način, hočem reči, ne filološko. Citiram ga torej tako, da ga berem v procesu pisanja, interpretiram ekvivoke tako, da začnem pri neki označevalni relaciji in s tem, da provociram še druga dvoumja celo med tistimi, ki verjamejo v tekst, da bi tako dosegli obvladanje označevalca. V tem smislu sem torej rekel, da je ne-vse politično, da politično izhaja iz ne-vsega. Tu ne gre za aplikacijo meščanske razdelitve, se pravi moralistične, med individualnim in socialnim, in za to, da bi govorili kakor včasih, ko je obstajala distinkcija bolj v ontološkem smislu med vrhno stavbo in bazo: ne gre za to, da bi na komplementarni način postavljali Marxa in Freuda.

Marx ni samo enostavno opisal politične ekonomije, artikuliral jo je tudi kot proces govornice. V politični ekonomiji je poudaril seksualno, kar prav gotovo ni majhna stvar. To se pravi, da je pričel, če vzamete prvo knjigo Kapitala, odlomek, ki govori o fetišizmu, pričel je s quid-pro-quo, z ekvivokom (dvoumjem) ekonomije. Ekonomija ustvarja ekvivok (dvoumje). V tem smislu sem rekel, da tisti, ki govori, izmenjuje to, česar nima. Tiro pomeni, da je soočen s funkcijo ogledala; nisem rekel ogledala (miroir) kot zrcala (glace), podoba ni niti najmanj podobna. Ljudje si niso podobni zato, ker obstoji spolna razlika. Bili bi si podobni, ko bi bila razlika samo biološka, se pravi naravna, v metafizičnem smislu termina. Podobnost v neki grupi, v vojaškem ali v religioznem smislu, izvira iz ideje imobilnega. Ta ustvari homo-seksualnost ali, če želite, človeško spolnost. Zdi se mi, da v tekstu Kritike Heglove filozofije prava Marx namiguje na nehumani spol, ki ga niti ni mogoče humanizirati.

Zdi se mi, da vidi Marx izvor kapitalizma glede na neko premično točko, glede na neki videz (semblant).

Psihoanaliza ima določen referent, »stvar«, to, kar je Freud imenoval stvar, se pravi spolni akt. Ekonomski akt je namreč spodrselaj (acte manqué), torej seksualni akt, torej stvar. Spolni akt je tak, da se ga ne da vpisati (ininscriptible). Zaradi tega ni metagovornice. Ni akta o aktu ali akta, ki bi hotel bili popolen. V Fregejevem smislu je akt absolutno nepopolen. Prav zaradi tega obstaja učinek užitka. Sicer bi bilo zelo žalostno. Zalost naših dni se nanaša na krščansko tragedijo, se pravi na doktrino trpljenja, se pravi doktrino trpljenja, ki se ga razume kot spektakel, očitno viden, uživanja, kot je na primer uživanje na človeškem obrazu. Znak ne obstaja v metafizičnem smislu termina. Pravim, da ni metagovornice, ni znaka. Zato se nihče ne zna ljubiti, zato ljubezen ni prokreativno dejanje. Vsakdo ponavlja to igro prav zato, ker ni ujeta v neko finalnost.

Teološki koncept fetišizma je v tem, da se vzame del za celoto, se pravi v procesu ikonoklastije; rekel sem koncept fetišizma, vendar bolj kar tako, kot domislek — dejstvo, da se vzame celoto za del, to, česar se ne da imenovati, za ime, in da se postavi, na primer, Ime imena.

Če torej razmotrite šalo, se to, kar je v nji proces ekonomičnosti, artikulira kot proces potrošnje. Obstajajo torej razlike glede na Deleuza

in glede na Kristevo. Prispevek Kristeve še pade v določeno spiritualnost, ker ima proizvodnjo za skok vstran, oziroma kot prestop, to pa lahko izvira samo iz vere v to, česar se ne da imenovati (innomable). Pri vsem tem ni prav nič čudno, da je Kristeva sedaj na tem, da bo ponovno vzpostavila prokreativno spolnost, da uporabim to besedo, in da bo dala feminizmu prokreacijo kot inventivni model. Kot da niso otroci nasprotno tisto, kar je najbolj neprijetnega v življenju! To vam bom razložil danes zvečer.

Deleuze nominalistično ponavlja Nietscheja in nova filozofija je samo primerek deleuzizma. Natančneje, Deleuze postavlja nezavedno kot prostor. Tako lahko reče, da more obstajati prostor reakcionarne želje oziroma prostor revolucionarne želje.

Očitno je, da ni možna zakonodaja želje, se pravi, da želja ne sodi v manihejsko logiko, ker je paradoks.

To je bil zgolj zelo zelo hiter odgovor, da bi kasneje lahko nadaljeval.

### Odlomek diskusije:

Italo Bassi

Želel bi znova povzeti problem, ki ga je iznesel tovariš Močnik in ki se mi zdi skrajno zanimiv; rad bi ga zastavil v tem smislu:

Ko pravi Lacan, da psihoanaliza ni zmožna dokazati (ne zadošča za dokaz), da je potrebna (nujna), se mi zdi, da bi stvar lahko bila zanimiva glede na kritiko poenostavljenega pojmovanja želje, kot da bi pospeševanje želje, revolucionarne želje, zadoščalo za to, da bi se izpričal doprinos psihoanalize določeni revolucionarni teoriji. Zdi se mi, da ta Lacanova izjava, da psihoanaliza ni zmožna dokazati, da je potrebna (nujna), izhaja iz tega, kar je Lacan na drugih mestih izjavil o želji: Želje, pravi, se ne da dialektizirati, kolikor je želja dialekt. S permutacijo teh dveh izrazov bi se dalo reči, da želja ni zmožna dokazati, da je potrebna (nujna) za neko teorijo revolucije. Zdi se mi, da je ta radikalna nezadostnost (nesposobnost) želje tista, ki kaže politični doprinos kritike naturalističnega pojmovanja želje. S tem se nanašam tudi na debato, ki se mi zdi trenutno že arhaična, in ki se tiče prevlade želj ali potreb. Zdi se, da v tem vprašanju ne gre za to, da bi se bilo treba za koga opredeliti, s kom potegniti, da bi se morali nasloniti na svoje lastno nagnenje k željam ali potrebam, ampak da gre prav za samo postavitev aut-aut, ki ne dopušča, da bi razumeli kaj od tega, kar je doprinesla freudovska psihoanaliza. V tej točki bi bilo treba razložiti, zakaj ni vprašanje ta aut-aut med željami in potrebami. Zdi se mi, da je to v zvezi z dejstvom, da bi tako, se pravi ločeno vzete želje in potrebe ponovno vpeljale v teoretično obdelavo ontološko razlikovanje med zadostnostjo (zmožnostjo) in potrebnostjo (nujnostjo), kot da bi bili zadostnost in potrebnost nekaj, kar se da ločiti. Potrebnost (necessità) bi bila na primer nekaj, kar zadeva obseg narave, medtem ko bi bila zadostnost (sufficienza) nekaj, kar zadeva obseg človeštva, se pravi, da bi človeštvo lahko dospelo do tega, da bi se samo predstavilo kot zadostno, če ne bi bilo v določeni točki dialektike podvrženo potrebi, ki bi bila postavljena v naravi. Lakanovska specifikacija želje kot takšne, ki se je ne da dialektizirati, jo torej dojame kot neradikalno nezadostno (insufficiente) za to, da bi dokazala svojo potrebnost-nujnost. Zdi se mi, da je že Močnik nakazal nemožnost ontološke utemeljitve tega razlikovanja v strukturalističnem smislu, tj. razlikovanja med kulturo in naravo. Zdi se mi tudi, da je to iznesla freudovska obdelava gona; gona, ki ga Freud opisuje kot tihega, kot nekaj, kar nikdar ne preneha delati z neko konstantno silo. V tem smislu je razumeti kasnejši Lacanov prevzem te problematike kot neke vrste zarezo v dejanju (taglio in atto) med željo in potrebo. To je tisto, kar neprestano kot simetrijo med željo in potrebo, med zadostnostjo (sufficienza) in potrebnostjo (necessità). Gon je torej tih, ne zato, ker ne bi govoril, ampak zato, ker je to, kar se izogiba besedi. V tem smislu je torej tišina gona pomenljiva. Nobenega opravljanja z nekakšno mistično ne-zgovornostjo, ki naj bi se z druge strani ponujala človekovemu branju. Gre za nekaj, kar neprestano ovira simetričen odnos.

Vzel bi ravno vprašanje topologije teorije množic, zaradi katere se odnosa med množico A in množico H, med množico živali in množico ljudi ne da artikulirati na nivoju biunivočnega odnosa. Gre torej (to so samo majhne opombe glede na Močnikov ekspeze) za vprašanje o tretjem, se pravi o tem, kar preprečuje, da bi se določen biunivočni odnos izčrpal v možnosti dokazovanja, da je sam sebi potreben. V tej točki bi lahko postavili problem analize vprašanja tretjega, ki ga nekateri psihoanalitični spisi razumejo kot lastno ime in ga torej na nek način pripeljejo nazaj v neko funkcijo, kulturno, če že hočete, v strukturalnem smislu. Zdi se mi, da vprašanje tretjega, izhajajoč iz Freuda, ni toliko vprašanje lastnega imena kot nečesa, kar posreduje (intervenira) na nivoju kulture zato, da bi strukturiralo določen biunivočni odnos, kot vprašanje premičnega (mobile) imena (znova obnavljam Verdiglionejevo obdelavo v delu **Droga del presidente**), ki ima, provizorično rečeno, kombinatorno diagramatično funkcijo stalnega premikanja tega simetričnega univerzuma ideologije.

Pomembno se mi zdi tudi vprašanje dialektike želje v zvezi z Lacanovim objektom a. Tu se ponovno naslanjam na Verdiglionejevo obdelavo tega problema, se pravi objekta a kot vzroka želje. V teoriji, ki jo razvija Verdiglione, se mi zdi pomemben ravno odnos do imena s katerim se konotira videz (sembiante), se pravi nekaj, kar stalno manjka, manjka samemu sebi — to je torej dialektični odnos z željo, ki ni zadostna (sufficiente), da bi dokazala, da je potrebna (necessaria). Če torej objekt, ki je vzrok želji, tudi objekt, ki je vzrok revolucionarni želji, ni zmožen (sufficiente) dokazati, da je potreben (necessario), se pravi, da si stalno manjka, potem se mi zdi, da bi nas to lahko pripeljalo do drugačne artikulacije glede na imaginarne in fantazmatične sheme revolucije, ki bi jo bilo treba vedno delati in ki se je nikdar ne naredi. Zdi se mi, da je to nihanje pričujoče v nekaterih obdelavah rekel bi depresivnega nivoja določene levice.

To je bilo samo nekaj elementov, na katere bom skušal navezati tudi v svoji popoldanski intervenciji.

Annalisa Scalco

Zdelo se mi je, da je ta dvoumnost (ambiguità) drugačna od nesporednosti (equivoco) in da izhaja dvoumnost (ambiguità) ravno iz prepričanja v princip razločnosti. Princip razločnosti je ravno princip metagovorice. V tem smislu bi rekla, da politik ljubi odkrito ravno zato, da ga v tej ljubezni, ki jo razkazuje, ne bi razumeli na kak drug način, se pravi, da ga ne bi razumeli na dvoumen (equivoco) način. Vprašanje je bilo, če družbene preobrazbe ne izhajajo bolj iz dvoumnosti (ambiguità) kot iz napredka.

Se eno vprašanje se zastavlja ob tem, ko je Močnik rekel, da je politika posledica oblasti, zaradi česar se bo oblast predstavila kot nekaj nespremenljivega: politika bo torej izhajala iz te nespremenljivosti, se pravi, da je sprememba takorekoč že vnaprej predpisana.

## ADORNO IN OZNAČEVALEC

Kljub temu da je psihoanalitična teorija eno od vozlišč Adornove misli, nas seveda ne sme presenetiti, če je **prav tukaj** spregledanje domača njegovega lastnega dejanja najmočnejše, če **prav tukaj** Adorno bolj **zakriva to, kar je drugod že proizvedel**, tj. vpisuje to proizvedeno v okviru tradicionalnega samorazumevanja »kritične teorije«, kot pa to **proizvaja**.<sup>1</sup>

Adorno takoj na začetku s pristnim dialektičnim obratom pokaže laž vseh poskusov »freudomarksizma«: njegovo izhodišče je prav izkustvo **neuspeha** vseh poskusov, da bi »sociologija« in »psihologija« (tj. historični materializem in analitična teorija) našli 'skupni jezik', da bi ju konkretno posredovali v širšo totalnost, da bi našli most med objektivnimi družbenimi odnosi in konkretnim trpljenjem posameznika. Tega neuspeha se ne da odpraviti z nikakršnim imanentno-teoretičnim postopkom, s katerim bi — v nekakšni 'širši sintezi' — prevladali »enostranost« psihoanalize in historičnega materializma, marveč ga je treba vzeti kot indeks »realnega spora med partikularnim in obćim« (Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie, v Gesellschaftstheorie und Kulturkritik, str. 97), indeks dejanskosti nepremostljivega prepada med občestjo družbene totalnosti in individuom. Ločitev psihologije od sociologije je neresnična edino toliko, kolikor jo dojamemo kot neukinljivo danost, tj. kolikor se z njo odpovemo kritični intenci k celoti kot »spravi« obćega s partikularnim — toda do te Celote nas ne pripelje nikakršna imanentno-teoretična »sinteza«, marveč edino revolucionarni prevrat sredi same dejanskosti; v dani zgodovinski konstelaciji je vsaka Celota neresnična, zmaga Obćega, katere račun plača trpljenje individuuma.

Bistvena pri Adornu je ta dialektika družbenega in psihičnega: vsaka avtonomija psihološkega subjekta je seveda zgolj ideološki videz, ki ga povzroča »neprozornost odtujene objektivnosti« (ibid., str. 106) — nemoč individuov pred družbeno objektivnostjo se ideološko sprevrne v povečičevanje monadološkega subjekta (»arhetip« te operacije je protestantsko poudarjanje fetišizirane »notranje svobode« ob predpostavki dejanske izročnosti individuov slepi sili samorasle objektivnosti). Psihologizem »asocialnih nagonov« je tako nedvomno lažen, saj je subjektova »psihična« iracionalnost — nič manj od njegovega v družbo zajetega ratiā — vselej že družbeno posredovana, učinek družbenih protislovij: »Neistočasnost nezavednega in zavestnega je sama stigma protislovnega družbenega razvoja. V nezavednem se sedimentira tisto, kar v subjektu vselej zaostaja, kar mora plačati račun napredka in razsvetljenstva« (ibid., str. 113).

Prav zato pa moramo ohraniti napetost med družbenim in psihičnim in se izogniti prehitri »socializaciji« nezavednega: »socialpsihološka« dopolnitev globinske psihologije, ki so se je — izhajajoč iz nezadostnosti abstraktnega psihologizma — lotili analitični revizionisti (Fromm, Horney, Sullivan), »je zgolj utrjena neresnica, s tem, da se na eni strani razvođeni psihološki vpogled, predvsem distinkcija zavestnega in nezavednega, na drugi strani pa se družbene gibalne sile falsificirajo v psihološke, in to takšne površinske psihologije jaza« (ibid., str. 110). Prehitra »socializacija« se torej dvojno maščuje: otopi se ostrina socialne represije, ki jo lahko razberemo zgolj v šifrah Nezavednega, izključenega iz Socialnega, hkrati pa se psihologizirajo sami družbeni odnosi; na ta način zgubimo oba pola napetosti, tako radikalno heterogenost nezavednega kot odtujeno objektivnost družbenega. Toda temu »kratkemu stiku« med nagonskim življenjem in zgodovinsko dejanskostjo ni ušel niti sam Freud: spregledanje družbene posredovanosti »duševnega« se mu je dialektično maščevalo tako, da je »duševno« **prehitro** prevedel v nekaj realno-družbenega, na primer tako, da je napačno sklepal na realno prazgodovinsko dejstvo očetomora, s čimer je pozabil, kako po njegovi lastni teoriji družbena realnost vstopa v Nezavedno vselej že »«prevedena» v jezik Onega« (ibid., str. 112), nikoli neposredno — kako je torej pra-točka kontinuiranosti med nezavednim in družbeno realnostjo mit.

Družbeno posredovanost »duševnega« je treba razviti z imanentno analizo psihoanalitičnih pozicij, ne z zunanjimi, analoškimi konstrukti izražanja ali odražanja družbene vsebine v »duševnem življenju«, se pravi: v sami analitični teoretični zgradbi je treba najti protislovja, pomožne konstrukcije, distinkcije brez prave teoretične teže itd. — mesta, na katerih analitični diskurz »krpa«, kjer vdira abstraktni značaj njegovega polja, kjer se lomi imanenca tega polja, ki nas kot simptomi pošiljajo v zunanost družbene posredovanosti. Najjasnejši primer je po Adornu nemožnost imanentno-teoretične razmejitev »represivne« in »nerepresivne« prevlade nagonske neposrednosti, tj. »potlačitve« in »sublimacije«. Vsako njuno razlikovanje je že nepertinenten pomožni konstrukt, ker se vsake »sublimacije« (psihičnega dejanja, ki ne meri na neposredno zadovoljitev nagonov) nujno prime »represivni«, celo patološki značaj. V tem vdira nezadostnost imanentno-analitične razlage: to, kar znotraj psihične ekonomije subjekta nastopa kot defektno, patološko, je mnogokrat objektivno **pogoj** napredka: kot da ni tehnični odnos do bivajočega libidinalno vzeto »regresivno« obnašanje, kot da ne gre pri radikalnih političnih libidinalno vzeto za neprevladan Edipov kompleks.

Ista konstelacija se reproducira na ravni terapije: na svojih začetkih je psihoanaliza radikalno-razsvetljevsko zahtevala zlom vsake instance nezavedne kontrole; Jaz moram priti na mesto Onega, skupaj z nezavednim značajem Onega je odpravljen sam Nad-Jaz. Kasnejši analitiki pa so — izhajajoč iz topološkega razlikovanja Onega, Jaza in Nad-Jaza — praktični smoter analize premestili iz zloma Nad-Jaza v »harmonijo« treh instanc; uvedli so razlikovanje med »nevrotičnim«, prisilnim, in »zdravim«, zavestnim Nad-Jazom (razlikovanje, ki je — mimogrede povedano — dobro zapisano tudi pri nekaterih »naših«, slovenskih »naprednih« psihologih) — čista pomožna konstrukcija, saj Nad-Jaz brez momenta prisile prav ni več Nad-Jaz. Toda že pri samem Freudu je vpeljala Nad-Jaza pomožni konstrukt, ki naj razreši protislovno vlogo Jaza: »Pojem Jaza je dialektičen, duševen in neduševen, košček libida in reprezentant sveta« (ibid., str. 121), tj. Jaz se konstituira kot posredovanje med igro duševnih sil in zunanjo realnostjo, predstavlja instanco zavestne in racionalne ekonomije, »upoštevanja realnosti«, ki nalaga omejitve igri nagonov. Toda realnost — konkretno: odtujena družbena dejanskost — nalaga individuom odpovedi, ki jih ti ne morejo racionalno sprejeti; tako mora sam Jaz — reprezentant realnosti — postati nosilec nezavedne prepovedi, pridemo do protislovja, da »mora biti Jaz kot zavest nasprotje potlačitve, hkrati pa — kolikor je sam nezaveden — instanca potlačitve«:

»Da bi se Jaz potrdil v realnosti, jo mora spoznavati in zavestno delovati. Da pa bi individuum lahko izpolnil vsiljene, večkratno nesmiselne odpovedi, mora Jaz postavljati nezavedne prepovedi in se s tem sam zadrževati daleč v nezavednem« (ibid., p. 122).

Zato so vse zahteve po »močnem Jazu«, tako priljubljene pri revizionistih, zaznamovane z dvoznačnostjo: obe funkciji Jaza (osveščanje in potlačitev) se nezvedljivo prepletata, radikalno izpeljana »izvirna kataritična metoda« analize, ki zahteva totalno osveščitev, totalno odpravo potlačitve, bi pripeljala do uničenja samega Jaza, namreč do razgradnje »obrambnih mehanizmov, ki se nakazujejo v odporih, mehanizmov, brez katerih pa si vendarle ne bi mogli zamisliti istovrstnosti načela Jaza v nasprotju z mnogoterostjo pritiskajočih impulzov« (ibid., str. 131); z druge strani pa kakršnakoli zahteva »močnega Jaza« pripelje do še močnejše potlačitve. Na ta način pride psihoanaliza do »kompromisne tvorbe«, do »praktično-terapevtičnega absurda, po katerem je treba obrambne mehanizme izmenoma prebiti in jih okrepiti« (ibid., str. 132) — pri nevrozah, kjer je Nad-Jaz »premočan« in Jaz dovolj močan, da razčisti z nagoni, zlomiti, pri psihozah, kjer je Nad-Jaz »prešibak«, pa nasprotno okrepiti. S tem se v smotru analize, v protislovnosti njenega smotra, reproducira družbeni antagonizem, nasprotje med zahtevami individuuma in družbe: če ugodimo subjektu in izrečemo vso njegovo resnico, ga pripeljemo do katarze, toda za ceno zgube samega Jaza; če ugodimo družbi, »prilagodimo« / »normaliziramo« Jaz, toda za ceno še večje zaslepitve.

»Krivdo za takšno stanje nosi to... da se je Jaz v dobrem in v slabem osmosvojil glede na čisto neposrednost nagonskih vzgibov, s čimer sicer tudi šele nastane področje psihoanalize, tista konfliktna cona. Jaz je kot izšel del nagonov in hkrati nekaj drugega. Tega ne more misliti psihoanalitična logika, ki mora zato vse zvesti na imenovalca tistega, kar je Ono nekoč bilo. S tem, da prekličje razlikovanje, ki se imenuje Jaz, sama postane tisto, kar si najmanj želi: del regresije. Bistvo



namreč ni abstraktno Ponovljeno, marveč Obče kot Razlikovano. Humano se kot smisel za razliko nasploh ustvari na njenem najmočnejšem izkustvu, izkustvu spoplov. Zdi se, da psihoanaliza z niveliranjem vsega tistega, kar imenuje nezavedno, in naposled vsega človeškega, zapade mehanizmu homoseksualnega tipa: ne videti tistega, kar je različno« (ibid., p. 134—135).

Tukaj lahko opazimo predvsem odmev »dialektike razsvetljenstva«: Postavitve nagnose substance nasproti Jazu seveda ni nič drugega kot v »dialektiki razsvetljenstva« razvito razmerje »prirode« in »duha«: »duh« se kot Izvir (Prvo) abstraktno postavi nasproti »prirodi«, kar mora plačati z regresijo, kajti duh je nad-narava edinole kot refleksija lastne zajetosti v naravo. Koren te fetišizacije Jaza kot Izvira je seveda gospostvo: distanca Jaza do »neposrednosti nagnoskih vzgibov« se v osnovi ujema z distanco vladajočega do vladanega. Zato je v doslejšnji odtujeni zgodovini, ki kulminira v »zapadni« etiki dela, samoodpovedi, samosmotrnega moralnega dejanja itd., nesvoboda (potlačitev nagonov, odpoved načelu zadovoljstva) položena v jedro svobode (dojete kot samoobvladovanje, kontrola nad sabo, nad lastno nagnosko naravo, in v tem pomenu avtonomija subjekta). Ta ustroj doseže vrhunec s Kantom: svoboda je v sposobnosti delovanja v skladu z moralnim zakonom, tj. v sposobnosti, da se iztrgamo svoji neposredno-nagnoski opredeljenosti. Je prav tako oblika nasilja, gre zgolj za interiorizirano moralno nasilje namesto neposredno-fizičnega: svobodni smo, kolikor se lahko »spontano« odpovemo ugodju, kajti tisti, ki se predaja nagonu, ni svoboden, marveč prav suženj svoje narave. Freud pa je na osnovi analitične prakse opozoril na iracionalnost odpovedi sredi tako utemeljene dominacije nad naravo: izkustvo patološkega posameznika kot nujnega proizvoda te civilizacije kaže, kako ta svoboda kot dominacija predpostavlja travmatični prelom, pošilja nas k 'drugi, temni strani' svobode kot subjektive avtonomije. Razvita protislovnost analitične teorije in terapije ni zato nikakršna imanentno-teoretična pomanjkljivost, marveč indeks antagonističnega zgodovinskega razvoja, v katerem napredek plačamo s potlačitvijo: v sami dejanskosti se vsakega napredka glede na neposredno-naravno danost (»sublimacije«) prime značaj nasilja (»represije«).

Psihoanalizi se njeno vztrajanje pri postavljenosti nagonov nasproti Jazu ter njena zapadlost regresiji maščujeta s tem, da ni mogla predvideti pervertirane »sprave« Onega in Nad-Jaza (»represivne desublimacije«), ki je na delu v zgodovinski tendenci k »upravljanemu svetu«. Tipično se ta proces kaže v politiki, ki vse bolj nastopa kot tehnični problem upravljanja, legitimiran s svojo uspešnostjo. Za razliko od predhodnega klasičnega odnosa političnega gospostva postaja odnos vladajočih do vladanih vse bolj podoben »zvižavnosti uma« v delovnem procesu, tj. odnosu tehnično-manipulativnega razpolaganja, kjer vladajoči izkorišča 'objektivne' / dane poteze objekta za svoje, objektu zunanje smotre. Zato lahko izgine videz neposredne zunanje ali notranje prisile, 'nedemokratskega' ali 'moralnega' pritiska, subjekt se lahko 'svobodno' — brez pritiska Nad-Jaza — predaja nagonom, 'dela, kar hoče', pa ta desublimacija ostane represivna, ker je že to, kar subjekt 'spontano' hoče, kar doživlja kot svoje lastno, vključeno v proces družbenega posredovanja, tako da služi interesom obstoječega, da upravljajoči razum z njim že vnaprej računa in ga izkorišča za svoje smotre. Zato je Adornov rezultat: predmet psihoanalize je nekaj strogo zgodovinskega, »relativno samostojni, monadološki individuum kot prizorišče nezavednega konflikta med nagnoskimi vzgibi in prepovedjo« (ibid., str. 134) — meščanski individuum. Predmeščanski svet zrastlei subjekta z družbeno substanco ga še ne pozna, današnji v tendenci totalno podružbljeni »upravljeni« svet ga ne pozna več:

»Sodobni so tisti tipi, ki niti nimajo nikakršnega Jaza, niti ne postopajo v pravem pomenu nezavedno, marveč refleksno odražajo objektivne poteze. Skupaj opravljajo nesmiselni rituali, slede prisilnemu ritmu ponavljanja, afektivno obubojujejo: z razrušenjem Jaza se vzdignejo narcizem in njegovi kolektivistični derivati« (ibid., str. 133).

Nauk sodobnih »totalitarizmov«, od nacizma do »potrošniške družbe«, je prav v tem, da so »triumfalni arhaični vzgoni, zmaga Onega nad Jazom, v harmoniji s triumfom družbe nad pozameznikom« (ibid.) — pride do psevdosprave med Onim in Nad-Jazom na račun avtonomije Jaza: tam, kjer posameznik misli, da se prepušča neposrednim nagonom, je že družbeno manipuliran, in obratno, sam čisti manipulativni ratio se sprevrča v regresijo. To je — kot bi lahko rekli — zadnje veliko dejanje analitične teorije: da »doseže svojo resnico kot poročilo o

rušilnih silah, ki sredi destruirajočega Občega kipijo v samem Partikularnem« (ibid.), da izpostavi same subjektivne mehanizme (kolektivni narcizem itd.), ki podajajo roko objektivni družbeni prisili pri odpravljanju »relativno samostojnega, monadološkega individuuma« kot nje-nega lastnega predmeta, tj. da reflektira proces lastnega zastaranja.

Vse to je seveda v osnovi že iz Marcuseja znan okvir razumevanja analitične teorije (dimenzijo spregledanja, ki je tu na delu, kaže že dejstvo, da je — navedena — propozicija o spolni razliki kot tistem, ob česar skustvu se ustvari »Humano«, mišljenja **zoper** Freuda!) — vendar z ne povsem nepomembno nianso, da Adorno radikalno odklanja sleherno marcusejevsko-narcistično »spravo«; možna »sprava« dobi pri njem povsem drug pomen. Izhajamo iz jedra »dialektike razsvetljenstva«, po katerem je bilo gospostvo nad zunanjo naravo in nad ljudmi vselej plačano z »zanikanjem narave v človeku«.

»Prav to zanikanje, jedro celotne civilizacijske racionalnosti, tvori celico rasti miške iracionalnosti: z zanikanjem narave v človeku ne postane moten in neprosjen zgolj telos zunanje obvladovanja narave, marveč tudi telos lastnega življenja. V trenutku, v katerem človek opusti zavest o samem sebi kot naravi, postanejo nični vsi smotri, zaradi katerih se ohranja pri življenju, družbeni napredek, rast vseh materialnih in duhovnih sil, celo sama zavest, ustoličenje sredstva kot smotra, ki dobi v poznem kapitalizmu značaj očitne norosti, pa lahko zaznamo že v prazgodovini subjektivnosti. Gospostvo človeka nad samim sabo, v čemer temelji njegovo jazstvo, je vselej virtualno uničenje subjekta, četudi se dogaja v njegovi službi, ker ni obvladana, pokorjena in s samoohranitvijo uničena substanca nič drugega kot tisto živo, dosežke samoohranitve pa lahko opredelimo edinole kot funkcijo tega živega, prav tistega, kar je treba ohraniti.« (Dial. der Aufkl.)

V proizvodih »dela sanj« pa naj bi vdiral prav upor Onega — »tiste-ga živega« — zoper Jaz, ki se vzpostavi z dominacijo nad naravno spontanostjo. Navedeni odlomek zato predpostavlja določeno razumevanje analitične distinkcije Jaza in Onega: Jaz bi moral biti sredstvo Onega, posrednik, ki resda izsili odpoved in investiranje energije v nadomestne objekte, ki pa na ta način zgolj omogoča subjektovo preživetje z maksimumom dosegljivega ugodja. Toda ta Jaz, s-sabo-istovetni subjekt, že od vsega začetka vzpostavlja v osnovi ne-ekonomično, 'iracionalno' zani-kanje narave v sebi, pozabi na svojo podrejenost načelu ugodja in se vzame kot samosmoter, tj. njegovi nadomestni smotri (»družbeni napredek, rast vseh materialnih in duhovnih sil«) izrinejo lastni smoter Onega, ugodje.

Vendar pa je — in v tem leži osnovni problem — Adornu seveda po-vsem jasno, da je um kot instrumentalna instanca v službi nagonov še »narava«; ne zadošča zahteva, naj Jaz stopi v službo Onega, enostavna formula načela ugodja in načela realnosti ostane redukcijem, ki zgreši tisto Humano. Toda alternativa — samosmotrnost uma — se nujno sprevrne v »ustoličenje sredstva kot smotra«, v fetišizirano instrumentalnost, kjer um spet »podivja nazaj v naravo«: prirodi postavljen nasproti ali izvzet um ni zgolj 'brežživljenjska abstrakcija', marveč prav **spet narava**, padeč v naravo, saj je duh to, kar je, zgolj skozi svoj odnos/razliko do narave, skozi posredovanost z naravo, iz katere je izšel:

»Predzgodovina uma, ki je postala njegova imanentna opredelitev, je, da je um nekaj od narave različnega, hkrati pa njen moment. Narava je kot psihična moč, izločena s smotrom samoohranitve; ko pa se enkrat oddvoji in postavi na-sproti naravi, je njeno Drugo. Prehajajoč efemerno naravo je z njo identičen in neidentičen, po samem svojem pojmu dialektičen. Bolj ko se um v tej dialektiki postavlja kot absolutno nasprotje naravi in pozablja na njo v sebi, bolj kot regredi-rana samoohranitev podivja nazaj v naravo; zgolj kot refleksija bi bil nad-narava.« (Negative Dialektik)

Ta »refleksija« kot »sprava« prav ni več izpolnitev narcisoidnega samozrcaljenja, marveč nasprotno pristanek na nezvedljivost Drugega; s subverzijo fetiša istovetnosti-s-sabo mora duh izkusiti svoj nezvedljivo negativni (»diferencialni«) posredovani značaj: duh je 'on sam' zgolj v gi-banju imanentne negacije vselej že predpostavljene Drugega. Edino s tem, da se subjekt gospostva izkusi kot to, kar je: samoodtjena na-rava, postane dejanska nad-narava:

»Zapadlost naravi je vsebovana v obvladovanju narave, brez katerega duh ne obstoji. S tem, ko duh prizna, da je gospostvo, in se vrne naravi, se zgubi zahteva obvladovanja, ki ga je zaslužjevala naravi.« (Dial. der Aufkl.)

Nam pa se zdi, da je treba ta paradoksalni značaj »sprave« pri Ador-nu (: ne več heglovski prepoznanje sebe v drugem, tj. subjekt, ki v od-tujenosti substancialnosti prepozna lastno objektivacijo, marveč tako re-

koč prepoznanje drugega v sebi, tj. subjekt, ki prepozna lastno zavezanost svojemu drugemu, naravi) brati kot simptom: protislovje, ki pošilja v »Drugo Sceno«. Namreč: če s fetišem Duha kot Izvira-Samosmotra (zanikanja narave-v-sebi) že zapademo naravi, potem z njim pravzaprav ni potlačena neposredno sama narava, marveč »resnična« razlika »duh« / »narava« (prav tista Razlika, katere izkustvo po Adornu vzpostavlja »Humano«!); fetiš Duha v njegovi istovetnosti-s-sabo zamračuje Razliko, ki je zanj konstitutivna. Drugače povedano, Adorno neposredno preskoči iz človeka kot še naravnega bitja, biološke vrste homo sapiens, k subjektu gospodstva, samoobvladovanja, potlačitvi narave v sebi itd.; kot tisto, s čimer je prebita kontinuiranost »narave«, mu neposredno nastopi subjekt samoobvladovanja, produkcije. Na ta način še vedno naseda samoprevari razsvetljenstva in spregleduje, da tisto Grozno, pred čimer beži, kar potlači ta subjekt s svojo podreditvijo načelu realnosti, ni vladavina načela ugodja v pomenu spontanosti / neposrednosti naravnega toka, marveč nasprotno prav neznosnost Razlike, 'resničnega' preloma z naravo, torej že določena praksa — označevalna praksa. S potlačitvijo ni potlačena substancialna polnost neposredno-naravnega nagona, marveč sama pra-potlačitev, 'travma' izkustva Razlike, vstopa v red označevalca kot diferencialen. To, kar je izrinjeno z postavitvijo želje nasproti Prepovedi, ni — kot še misli Adorno — neposrednost nagona, marveč samo neznosno protislovje želje, ki je vselej že zavezana Zakonu / Prepovedi, mesto, na katerem se želja križa z Zakonom, tj. na katerem Simbolno porodi željo. S korakom v Simbolno se izkaže, da je tisto, kar še Marx jemlje tako rekoč kot človekovo 'naravo', mesto, na katerem naj bi človek bil najbolj 'pri sebi', tj. delovni proces, že v sebi razsrediščena parazitska tvorba, vzpostavljena z nevtralizacijo / izrivom neke druge prakse.<sup>2</sup>

Od tod se razrešuje tudi večina »immanentnih protislovij«, ki jih nahaja Adorno v analitični teoriji: napr. to, da je treba Nad-Jaz pri nevrotiku zlomiti, pri psihotiku pa okrepiti, tj. dolčas »prave mere« potlačitve, ki naj bi je imel nevrotik preveč, psihotik pa premalo. Edina možna rešitev: sam »nad-jaz« (Zakon / Prepoved) je tisto Potlačeno, Zakon / Prepoved ni isto kot sila potlačitve, tj. ne gre za »isti« Nad-Jaz, ki bi ga imel nevrotik »preveč«, psihotik pa »premalo«! Psihoza in nevroza sta dve obliki zaslepitve za instanco Zakona / Prepovedi — nevrotik je nima »preveč«, marveč jo potlači (verdrängt) za razliko od psihotika, ki jo »izključi« (verwirft). Tako pri psihotiku kot pri nevrotiku gre za to, da bi se subjekt soočil z Zakonom — le da je treba pri psihotiku to razsežnost Zakona šele uvesti, pri nevrotiku pa zgolj zlomiti potlačitev, ki jo zamračuje. Ali — drug primer — prehitro prevajanje Nezavednega v realnost (očetomor kot realni dogodek prazgodovine): »očetomor« je samo dejstvo simbolizacije, ki jo je ne le nepotrebno, marveč prav nesmiselno prevesti v realnost, saj zaznamuje prav samo gesto zgube neposrednega stapljanja z Reelnim, ki šele odpira 'realnost'.

Vendar je treba pripomniti, da gre ob Adornovih protislovjih kljub temu za realne teoretske probleme: ni težko uganiti, da je to, kar Adorno opisuje kot analitično teorijo, njeno vladajoče ideološko (samo)razumevanje. Ne gre torej za to, da bi hoteli s kakršnokoli zunanjo kritiko 'pobiti' Adornovo refleksijo analitične teorije — Adornova analiza dobi svojo vrednost kot izpostavitev mehanizmov družbenega posredovanja, zaradi katerih analitična teorija spregleduje domet lastnega teoretičnega dejanja. Je — kot bi rekel Adorno — hkrati resnična in neresnična: resnična, kolikor je to spregledanje dejstvo, ki ga je treba kot takega družbeno reflektirati, neresnična, kolikor tega dejstva ne dojamemo kot negacije pravega dometa analitične teorije, marveč kot njeno imanentno mejo.

#### DODATEK I: FRAGMENT O ODNOSU ALTHUSSER — LACAN

V nasprotju z mnenjem, ki zatrjuje vzporednost althusserjevskega in lacanovskega podjetja (tipa 'to, kar je Lacan storil v polju psihoanalize, je Althusser storil v polju historičnega materializma' — iluzijo, da je od tod mogoče konceptualizirati vez med tema dvema diskurzoma, so svojčas gojili celo nekateri Lacanovi učenci, napr. J.-A. Miller v *L'action de la structure*; prim. slov. prev. v Problemi 136—137), je treba vztrajati pri njuni konstitutivni nezdružljivosti — gibljeta se na drugi ravni: Althusser parazitira na Lacanu, vendar tako, da že izrine, premesti / fal-

sificira lastno polje lacanovske problematike. Lacanov diskurz je — če se že hoče — Althusserjevo »potlačeno«.³ Posebej jasno to privre na dan ob knjigi — Michel Pecheux: *Les vérités de la Palice* —, ki skuša prav to »nemogoče»: artikulirati ti dve polji (althusserjevskega historičnega materializma in analitične teorije označevalca) tako, da bi se vzpostavil most med njima z althusserjevskim pojmom Ideologije, torej konceptualizirati — izhajajoč iz polja althusserjevskega historičnega materializma — prav **tisto, česar izriv je konstitutiven za to polje**: celotna problematika subjekta označevalca (ne-imaginarnega subjekta) in Drugega kot njegovega razsrediščenega mesta, kot reda Simbolnega. Potemtakem se ne smemo začuditi, če zavzame althusserjevska operacija v razmerju do lacanovskega diskurza klasično vlogo filozofskega cenzorja, ki loči »dobrega« in »slabega« Lacana, tj. »pravo«, znanstveno-materialistično vsebino lacanovskih pojmov od njene »idealistične reinskripcije«. Tako pride Pecheux do nesmiselne značitve Lacanovega Drugega — reda Simbolnega — z »univerzalnostjo Subjekta Ideologije«, torej imaginarnega Subjekta, ki nas — individue — »interpelira v subjekte«; tako smo — kar je druga plat iste operacije — prisiljeni vso lacanovsko problematiko ne-imaginarnega subjekta proglasiti za rezultat »idealistične reinskripcije«:

»Glede na našo tukajšnjo uporabo ločimo torej koncepte, ki jih je obdelal J. Lacan, od idealistične reinskripcije te obdelave, vključno pri samem Lacanu ... zdí se nam, da formulacije kot »subjekt nezavednega«, »subjekt znanosti«, itd., pripadajo tej idealistični re-inskripciji. Kar se tiče vprašanja **absolutne suprematije Simbolnega**, pa ta potegne za sabo določeno lacanovsko filozofijo in epistemologijo, katere interesom je treba postaviti nasproti interese materializma.« (*Les vérités de la Palice*, str. 122)

Ta kritika domnevnega idealizma »absolutne suprematije Simbolnega« pri Lacanu seveda v resnici meri na samo Simbolno: doživeta subjektivnost nastopi pri Pecheuxu kot neposredni učinek nekega »objektivnega« (realnega) procesa brez subjekta:

»zgolj neki nič loči »učinek Münchhausen« od procesa brez subjekta, brez izvira in smotra(rov). »Preprosta niansa« razdružuje večno gibanje materije (Engels) in gibalec, ki se sam giblje ...; »preprosta niansa« prav tako med razrednim bojem, katerega mesto, se pravi vzrok in učinek, je kapitalistični produkcijski način, in krogom heglovske dialektike« (ibid., str. 252).<sup>4</sup>

Tukaj imamo opravka z določenim »kratkim stikom«: imaginarno prepoznanje / spregledanje ne more biti neposreden učinek realnega; če naj pride do njega, mora biti neka luknja na delu **že v sami »strukturi«**, ki je spregledana v svojem učinku. Imaginarni učinek prepoznanja / spregledanja Drugega (mesta označevalca) je vselej učinek določenega manka **v samem Drugem**. Ni težko ugotoviti, kaj manjka na tem mestu pri Pecheuxu, med »procesom-brez-subjekta realnega, njegovega spoznanja in njegove transformacije« ter med spekularnim univerzumom Ideologije (**Imaginarnega**): preprosto Simbolno. Imamo torej opravka s **tremi** momenti: spekularni krog Imaginarnega (gibalec, ki se sam giblje, subjekt, ki se sam porojeva itd.), diferencialni / arbitrarni red Simbolnega, ki se giblje v krogu brez opore (»učinek Münchhausen«), ter Realno brez manka, »večno gibanje materije«. Ista zaslepitev obvladuje Pechauxovo obravnavanje **logike izjeme**:

»'Niansa', torej, pri obravnavanju izjeme: idealistična tendenca hoče izjemo fiksirati v nekem objektu in ponovno-vpisati njen smisel v nekem Subjektu, tako da ta izjema potrjuje pravilo s tem, da ga utemeljuje; materialistična tendenca pa, nasprotno, **izhaja iz izjeme** kot simptoma nekega neznanega »pravila«, ločenega od tal evidenc, na katerih je zrasla ta izjema.« (ibid., str. 254)<sup>5</sup>

Da, toda to neznano »pravilo«, Zakon kot Simbolno, je **prav tako zgrajeno, izhajajoč iz neke izjeme**: izjeme faličnega označevalca, ki se **dodaja** vselej zaključeni označevalni bateriji. Če naj iščem v manifestnem tekstu s simptomatskim branjem njegov »krpajoči« element, ki s svojim dvojnim vpisom pripada hkrati tekstu Nezavednega, se pravi: njegov nadomestovalec manka, potem zato, ker je že sam tekst Nezavednega organiziran okoli označevalca manka. Imaginarno prepoznanje / spregledanje je dojemljivo le kot učinek, ki naj zarkpa »nič« (nepreko-račljivo »pregrajo«) med Realnim in Simbolnim. Nadomestovalec manka torej ne krpa zgolj manka manifestnega teksta, slepe pege, okoli katere se ta organizira, in mu tako omogoča, da se 'zapre' v izpolnjen krog, da se 'drži skupaj', tj. ne re-rezentira zgolj potlačenege teksta v manifestnem tekstu, marveč hkrati drži mesto manka, ki organizira sam potlačeni tekst. Ta podvojitve, to je odločilna poteza lacanovske operacije: podvojitve manka, »alienacije«, potlačitve, razsrediščenosti subjekta itd.<sup>6</sup>

Ali vzemimo Pecheuxov primer znane šale-nesmisla: »V našem kraju ni več ljudožrcev, prejšnji teden smo pojedli zadnjega.« »Zunanje mesto, vmeščeno nekam pred, nekam drugam« (ibid.), ki se najavlja v takšnih paradoksih, — pozicija tistih »mi«, ki so pojedli zadnjega ljudožrca, pa so vendarle iz tega kraja — zaznamuje natančno **subjekt izjavljanja**, daleč od tega, da bi — kot to misli Pecheux — šlo za vdor »procesa brez subjekta«. Ta »razkorak« med »domačo tujostjo tega zunanjega mesta« in »subjektom, ki se ga da identificirati, ki je odgovoren« (ibid.), med pozicijo izjavljanja tistih, ki izrečejo ta stavek, in tistim »mi«, ki se ga da identificirati (prebivalci tega kraja), ta »razkorak« je sama **Spaltung** med subjektom izjavljanja in subjektom izjave, se pravi učinek simbolne kastracije. In **oblast** se konstituira prav z zamračitvijo tega paradoksa v poziciji meta-govorice, ki sebe **izvzame** temu, o čemer je govor, tj. ki postavi sebe na varno: oblast je tista, ki **lahko** reče »V našem kraju ni več morilcev, prejšnji teden smo ubili zadnjega«, ne da bi to delovalo kot 'paradoks'. Primer, ki nikakor ni slučajen, 'zgolj primer': oblast predpostavlja prav 'zločin, ki naredi konec vsem zločinom', hkrati pa živi od nespoznanja tega dejanja.

## DODATEK II: FRAGMENT O DVEH EKONOMIJAH MARXOVEGA TEKSTA

Odnos teh dveh ekonomij lahko v prvem približku ekspliciramo na ravni stila, ki seveda ni nikoli preprosto zunanja: že Adorno pravi, da pomeni dialektično misliti nič več nič manj kot pisati dialektične stavke. V vsem Marxu, od Pariških rokopisov do Kapitala, nahajamo določen obrat (figuro), ki bi ga lahko imenovali **zrcalnega**; nekaj variant: orožje kritike ne more nadomestiti kritike orožja; proizvodnja je dejavno povnanjenje, povnanjenje dejavnosti, dejavnost povnanjenja; opredmetenje je zguba predmeta; živalsko postane človeško, človeško pa postane živalsko; dejavnost se prikazuje kot trpljenje, sila kot nemoč, rojevanje kot kastriranje, delavčeva lastna fizična in duhovna energija kot dejavnost, usmerjena zoper njega samega; človekova narava ni kvaliteta samozavedanja, marveč je samozavedanje kvaliteta človekove narave itd. itd. V osnovi gre tukaj za odtujitev, sprevrnjeno razmerje med bistvom in pojavom, kjer je pojav, **namesto da bi bil pojavljanje** bistva, njegova **negacija**, negacija bistvene možnosti (ta moment Marxove dialektike, ki pravzaprav tročlenost dialektičnega procesa vsaj v tendenci zvede na dvočleno razmerje pojav-bistvo, je najizraziteje orisal Marcuse v Umu in revoluciji). Nikakor ni slučajno ugodje pri branju takšnih stavkov: naše pričakovanje je izpolnjeno, drugi del nam vrača simetrično-sprevrnjeni lik prvega: ni **to** (dejanski človek) predikat **tistega** (duha, samozavedanja), marveč je **tisto** predikat **tega**; ni (kot v fetišistični sprevrtnosti, ki jo prinaša **Wertform**) čutno-konkretno pojavna oblika abstraktno-občega, marveč je abstraktno-obče lastnost konkretnega. Ekonomija takšnih stavkov je zaprta, menjava med deloma simetrična in uravnotežena.

Toda kasneje, nekje od Nemške ideologije, vse bolj stopa v ospredje — četudi ostaja v »obči ekonomiji« Marxovega teksta podrejen prvemu — v osnovi drugačen obrat, ki bi ga lahko imenovali **vdor nepričakovanega**, in kjer drugi del propozicije (ali nasploh nadaljevanje sintagme) prav **izneveri** pričakovanje, subvertira **samo polje** izhodiščnega dela propozicije ali sintagme, izstavi njegov ideološki značaj, (ne pa, da mu zgolj vrača simetrično-sprevrnjeno sliko, ki pomeni negacijo na isti ravni, znotraj istega polja) in šele na ta način namesto ugodja zaprte ekonomije uvaja disonanco prave dialektične napetosti. Enega prvih primerov dobimo že v Bedi filozofije, pri kritiki Proudhonove psevdodialektične spekulativne politične ekonomije: »Namesto običajnega individuuma z njegovim običajnim načinom govora in mišljenja nimamo nič drugega kot ta isti običajni način v čisti obliki, brez individuuma.« Logika je navidez ista kot pri zrcalnem obratu, pa vendar je subvertirana prav s **tavtologijo**, s tem, da nam drugi del namesto simetričnega obrata vrača isto v skrajšani obliki. Razlika ni tam, kjer smo jo pričakovali: ne 'namesto tegaintega na tainta način imamo **tisto** (nenavadnega individuuma ali kaj podobnega)...', marveč 'imamo sam ta način brez tegaintega' — kritična ost je jasna: spekulacija ni resnična transgresija banalne empirije, marveč daje isto vsakdanjo vsebino v novi preobleki.

Morda najboljši primer pa je znana kritika parol meščanske revolucije: v tržni menjavi med delovno silo in kapitalom vladajo »svoboda, enakost, pravica in Bentham« — ta nepričakovani dodatek retroaktivno konkretizira prvo trojico in na ta način eksplicira njeno laž: »Bentham« tukaj deluje kot *Verdichtung* celotne egoistično-utilitarne sfere »občanske družbe«, ki da pravo vsebino prvim trem parolam. Četrty člen sooča torej ideologijo (prvih treh) z dejanskostjo produkcijskih odnosov, zaznamuje vdor z ideologijo zamračene »druge scene«: svoboda je za delavca nujna »svobodne« prodaje lastne delovne sile, enakost menjave med delom in kapitalom, tj. njena formalna 'pravičnost', sama forma zastiranja izkoriščanja, sama forma, skozi katero se vzpostavlja dejanska neekvivalenca.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Intervencijo tov. Žižka objavljamo v močno skrajšani obliki — gre le za nekaj fragmentov, ker je večina že dostopna v slovenščini; prim. predvs. O dojetju psihoanalitične teorije in prakse v knjigi Jürgena Habermasa »Spoznanje in interes«, Problemi-Razprave 1976, št. 7—12, Hermenevtika in psihoanaliza, Anthropos 1976, št. III—VI, Vednost in resnica, Problemi-Razprave 1975, št. 3—5, Althusser, Balibar: Citati Kapital (prikaz), Problemi-Razprave 1976, št. 1—2, Beležke k Adornovemu stilu, Casopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo, št. 4—5—6.

<sup>2</sup> Zato se ne smemo začuditi, če delo že od vsega začetka, tj. v samem svojem pojmu, izključuje razsežnost označevalca kot intersubjektivnosti: »Proces dela, kakor smo ga prikazali v njegovih enostavnih in abstraktnih momentih, ... je ... večni naravni pogoj za človeško življenje in zato neodvisen od vseh oblik tega življenja, nasprotno pa enako skupen vsem njegovim družbenim oblikam. Zaradi tega nam ni bilo treba obravnavati delavca v odnosih do drugih delavcev. Zadostovala sta nam človek in njegovo delo na eni strani, narava in njene snovi na drugi.« (Marx, Kapital I, slov. prev., str. 208) Formalno-logično vzeto naredi Marx tukaj 'napako': iz navedenega sledi zgolj, da je proces dela neodvisen od določenih oblik družbenega življenja, ne pa od družbenega življenja nasploh — ob procesu dela nasploh, v njegovih »enostavnih in abstraktnih momentih«, bi pač — kot se zdi — morali upoštevati tudi družbena razmerja nasploh, saj se — kot Marx poudarja neštokrat — delovni proces nikoli ne vrši zunaj določenih družbenih razmerij. Vendar prav ta formalno-logična 'napaka' — daleč od tega, da bi zares šlo za napako — razkriva konkretno-dialektno vlogo delovnega procesa v Marxovi teoretski zgradbi: proces dela je tisto izhodišče, ki tvori predpostavko slehernega družbenega življenja — zato ga je treba najprej obravnavati v abstrakciji od kakršnekoli družbene konkretije, četudi vsaka konkretna družbena konstelacija vmeti »postavi« to svojo predpostavko v vsakokrat specifično mrežo, naddoloci njeno »specifično težo«. Tako je v slehernem dialektičnem procesu — kot pravi Hegel — vse predpostavljeno hkrati postavljeno.

Več o razmerju »produkcijske« in »označevalne« prakse glej v Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu, Casopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo 9—10.

<sup>3</sup> Več o tem glej v Althusser, Balibar: Citati Kapital (prikaz), Problemi 1976, 1—2.

<sup>4</sup> Z »učinkom Münchhausen« je mišljena znana šala iz knjige o baronovih dogodivščinah, kjer le-ta trdi, da se je dvignil tako, da je sebe potegnil za lase v zrak. Pecheuxova poanta: isti mehanizem je potlačeno na delu v idealistični problematiki gibalca, ki se sam giblje, subjekta, ki se sam porodi itd.

<sup>5</sup> Primer idealistične izjeme, ki potrjuje-utemeljuje pravilo: vsaka stvar je ustvarjena razen boga, ki prav vse ustvarja in s tem kot izjema potrjuje-utemeljuje ustvarjenost vsega. Primer materialistične izjeme, ki nas kot simptom napotuje v potlačeno »pravilo«: delovna sila kot paradoksalno blago, katerega uporabna vrednost je v tem, da ustvarja vrednost, ki presega vrednost same delovne sile kot blaga; prav skozi to »izjemo« lahko prodremo do sicer zakritih zakonov, ki uravnavaajo kapitalistično produkcijo.

<sup>6</sup> O nadomestovalcu manka ter podvojitvi manka glej Hermenevtika in psihoanaliza, Anthropos 1976, št. III—VI.

#### Odlomek diskusije:

Italo Bassi II.

... Psihoanaliza ne prenaša delitve družbe v razrede. V smislu teorije množic, se pravi, da ta delitve družbe v razrede ni nekaj naravnega, je laž, je tvorba takoimenovanega gospodarja. To, kar se postavlja v analitični praksi, je razredni boj, ki se ga ne da reducirati, — v smislu, ki se je začel približevati temu, kar Lenin v svojih opombah k dialektiki imenuje spirala — se pravi gon (pulzija). V analitični praksi je igra prav tako neizvedljiva, kot je neizvedljiva dialektna praksa glede na podobo, ki jo daje Lenin s spiralo. Če dialektna praksa, kot se strukturira v analizi, izhaja iz neizvedljivosti gona, nas to vodi do problema, kako razumeti ali izdelati kritiko filozofskega branja nekaterih zanimivih

instanc strukturalizma. Se pravi, da je filozofija tradicionalno razumela incest kot tretjega, ki se postavlja kot prepoved, medtem ko fantazmi okrog incesta intervenirajo v analizi tako, da postavljajo vprašanje o prepovedi. Prepoved kot zarez, kot kastracija, — in tukaj je problem v zvezi z Žižkovim ekspezejem — ne toliko simbolična kastracija, kot kastracija, ki ovira to, da bi se simbolno lahko spojilo z realnim. Torej ne simbolična kastracija, kastracija, ki bi nekaj simbolizirala, ampak kastracija, ki ovira spojitve simbolnega in realnega; to pomeni, da se zarez kastracije postavi kot spodrsrljaj. Če je to zarez prepovedi, je to tudi spodrsrljaj; revolucija ne more biti kopernikanska, se pravi krožna.

Giancarlo Ricci

Vprašanje, ki se ga je dotaknil prav Žižek: zdi se mi, da je vprašanje realnosti, tako kot se ga postavlja v psihoanalizi in tudi v določenem Marxovem tekstu, povezano s tem, kar je rekel danes dopoldan Verdiglione ob vprašanju laži označevalca. V zahodnem diskurzu je bila realnost vedno postavljena v odnosu na resnico, tako, da bi resnica vedno izpadla potrjena v določeni realnosti, ki se jo smatra za objektivno. V tem smislu se smatra realnost za prediskurzivno; realnost daje možnost govora na pravičen način in po pravilni poti. V tej presoji zahodnega diskurza izpade realnost kot institucionalni označevalec. Zdi se mi, da je ravno Žižkov tekst točno ugotovil, da je po eni strani realnost iluzija, se pravi, da je proces pisanja sestavljen iz konkretizacije fantazmov, po drugi strani pa obdržimo diskurz prav zato, ker se tiče označevalca. V tem smislu torej laž označevalca maskira analitično prakso prav zaradi podob, ki nam jih to daje, prav zaradi tega posega spojitve fantazmov. V analitični praksi torej laž označevalca zamaskira realnost, zamaskira jo poseg mnogoterosti podob, in to prav zaradi spojitve fantazmov, ki zadeva ravno proizvodni proces. Če je označevalec v psihoanalizi lažniv, je to prav zato, ker resnica kot vzrok ni porok. V tem smislu, v odnosu med realnostjo in resnico, je ekscentrični odnos, v katerem se tvori nezasižano znanje, moč, ki se strukturira kot točka bega, v katerem se resnica postavlja kot ena varianta glede na realnost ...

To je bil samo namig na problem vprašanja realnosti, ki se mora v psihoanalizi približati norosti prav zato, ker se tiče procesa utesnitve metagovorice. Freud govori o izgubi realnosti, ki jo mora naslediti nadomestilo realnosti — za razliko od psihiatričnega diskurza, ki temelji prav na pojmu izgube realnosti, ki bi kvalificirala statut subjekta kot psihičnega. In Freud povdarja izgubo realnosti, ki jo moramo srečati v vsakem dejanju besede. Freudova realnost je specifično realnost nezavednega, realnost, ki ima zvezo prav z vprašanjem označevalca.

Armando Verdiglione I.

Hotel bi reči samo besedo v odmev na izvrsten Žižkov ekspeze.

Človek ne začne analize v pogojih ojdipovega kompleksa. Ne zato, ker bi se neugodno počutil v realnosti, ki jo je ustvaril gospodar, in bi zato bil v uporniški situaciji in bi ga to vodilo v analizo. Obstaja problem, ki se lahko maskira z ojdipovim kompleksom. Vprašanje, ki ga postavi, izhaja iz nepotrpežljivosti, ki ga sili v to, da začne govoriti. To je fantazem dejanja. Če je Marx dokazal, da ne obstaja čisto ekonomsko dejstvo, da obstaja le kot fantazem, in če je iz tega napravil določeno artikulacijo politične ekonomije, pa je Freud s svoje strani odkril, da fantazem dejstva v histeričnem diskurzu vodi do tega, da tako imenovani jaz ni gospodar pri sebi doma oziroma ni gospodar v svoji hiši. Kasneje, v **Mojzesu in monoteizmu**, mu uspe s pomočjo fantazma (dejstva) artikulirati psihotični diskurz. To je samo namig, s katerim bi želel povedati, da ni realnosti, ki bi jo lahko smatrali za nepremično in nezamenljivo. V tem, kar se imenuje Real-politik, od Bismarcka do Staliina, od Pinocheta do Schmidta, politiki ravno spreminjajo zgodovino nekega realnega kot nevidnega objekta, ki ga obožujejo v svojem diskurzu in ob katerem se navdihujejo, da bi lahko vodili realnost kot vidni objekt zato, da bi lahko preobrazili družbo.





## NAJ MRTVI POKOPLJEJO MRTVE

Biti revolucionaren ne pomeni le boriti se za svobodo človeštva, ampak terja:

pozabiti svoj materini jezik,  
pustiti mrtve, da pokopljejo svoje mrtve,  
naučiti se novega jezika,  
ustvariti še ne prisotno.

V Osemnajstem brumairu je Marx zapisal: Ljudje delajo svojo lastno zgodovino v okoliščinah, ki so jim bile izročene in na katere so neposredno naleteli; ki jih neposredno nahajajo in so jim neposredno dane. Tradicija vseh mrtvih generacij pritiska na možgane živečih. Se ko se zdi, da poskušajo sprevrniti sebe in stvari ter ustvariti še ne prisotno (noch nicht Dagewesenes), torej ravno v teh obdobjih revolucionarne krize boječe zaklinjajo duhove preteklosti. Da bi jim služili, si sposojajo njihova imena, gesla in kostume. Stara častitljiva preobleka in sposojen jezik naj bi jim omogočila uprizoriti novo sceno svetovne zgodovine. »Tako prevaja začetnik, ki se je naučil novega jezika (neue Sprache), ta jezik vselej nazaj v svoj materini jezik (Muttersprache), toda duha novega jezika si je prisvojil in zmore v njem svobodno producirati šele, ko se giblje v njem brez nazajspominjanja (Rückerinnerung) in ko v njem pozabi svoj rodni (angestammte Sprache) jezik.« (NEW 8—115) Buržoazne revolucije drviyo hitreje od uspeha do uspeha, njihovi dramatični efekti se spodrivajo, ljudje in stvari se zdijo zajeti v ognjene zublje, ekstaza je duh vsakega dne, toda obenem so kratkotrajne, kaj kmalu dosežejo svoj vrhunec in dolgotrajen maček se polasti družbe, še preden se ljudje nauče trezno prisvajati rezultate obdobja notranjih viharjev in zagona. Proletarska revolucija pa svoje poezije ne more črpati iz preteklosti, marveč le iz prihodnosti. »Poprejšnje revolucije so potrebovale, da bi se lahko oplajale s svojo lastno zgodovino, svetovnozgodovinskih nazajspominjanj. Revolucija devetnajstega stoletja pa mora pustiti mrtvim pokopati njihove mrtve, da bi se dokopala do svoje lastne vsebine. Tam je fraza presegala vsebino, tu vsebina presega frazo.« (NEW 8—117) Obujanje mrtvih (Totenerweckung) je v buržoaznih revolucijah služilo temu, da bi se z njimi povečevalo nove boje, da bi se dano nalogo privzdignilo v fantaziji, ne pa da bi parodirali stare boje. Da se namreč ne bi bežalo pred razrešitvijo naloge v dejanskosti in da bi se znova našel duh revolucije, ne da bi bilo ob tem povzročeno prepričanje, kako strah revolucije spet hodi okrog. Proletarske revolucije pa se nasprotno nenehno kritizirajo, neprenehoma se ustavljajo v svojem lastnem toku, vračajo se k navidez doseženemu, da bi začele spet znova: »neusmiljeno-temeljito (grausam-gründlich: grozljivo-temeljito) se rogajo polovičarstvu, slabosti in klavrnosti svojih prvih poskusov, kaže, da mečejo svojega nasprotnika le zato ob tla, da bi se napil iz zemlje novih sil in da bi se nato še ogromnejši znova dvignil zoper nje, vselej znova se zgroze (sechrecken stets von neuem zurück) pred nedoločno pošastnostjo (Ungeheuerlichkeit) svojih lastnih smotrov (NEW 8—118)«, dokler ni ustvarjena situacija, ki onemogoča vsak zaobrat, vsakršen povratek.

Marxova formula ima torej obliko konjunkcije:

naučiti se nov jezik

ustvariti še ne navzoče

pozabiti materini jezik

pustiti mrtvim pokopati mrtve

Ta konjunkcija, ta ekvivalenca: pustiti mrtvim pokopati njihove mrtve ali/in pozabiti materini jezik, ni istovetna z negacijo totalitete. Ne pomeni zničanja .Mrtvi (m<sub>1</sub>) pokopavajo mrtve (m<sub>2</sub>), toda mrtvi (m<sub>1</sub>) niso mrtvaki. Niso mrtvaki tisti, ki bi pokopavali mrtve, marveč mrtvi pokopavajo mrtvake. Pokop je pokop trupel, pokop, ki ga izvajajo živi mrtveci. Razen tega pa pokopavanje mrtvakov, ki je posel živih mrtvecev, služi kot alibi živim: živo živečim. Predpostavlja očitno nadrejenost živih, torej podrejenost mrtvih. Absolutna superiornost pripada v revo-

luciji edinole živim. Mrtvi, kaj šele mrtvaki, so iz revolucije izvrženi. Smrt ob tem ni nič drugega kot črta, kot revolucionarna demarkacija, ki ločuje žive od mrtvih in mrtvakov.

Smrt kot beseda seveda ni nič drugega kot označevalec. V revoluciji je označevalec absoluten. Drugače rečeno: v revolucionarnem diskurzu je označevalec mrtvi označevalec. Natančneje: ne v revolucionarnem diskurzu, kajti vsak diskurz sovпада ravno z verigo razmeščajočih in premeščajočih se označevalcev, temveč v projekciji revolucionarnega diskurza, tj. tistega diskurza, ki se ima za revolucionarnega in za katerega je značilna izpostavljena konjunkcija (ekvivalenca). Toda ali je govorica o revoluciji, govorica, ki se postavlja v vlogo nadgovorice, revolucionarna govorica? Je ta govorica že revolucija sama? Po eni plati je jasno, da ni nikakršne preddiskurzivne revolucije (predsimbolna menjava ali sprememba je contradictio in adjecto). Po drugi plati pa Marx glede na revolucijo zahteva pozabitev materinega jezika, čeprav o vsem tem piše prav v svojem materinem jeziku. Glede na revolucionarni jezik naj bi bil materinji jezik mrtvi jezik: da bi se (revolucionarno) živele, je treba pozabiti na vse.

Treba je unavzočevati zgolj in samo še ne navzoče: uprisostvovati še nikdar prisotno. V čisti pozabi ni nikakršnega darovanja, marveč le produkcija, le ustvarjanje. Ni izrabe in porabe, kolikor ni to ustvarjalna poraba. Revolucionarno dogajanje, extrahistorično nasproti vsem historičnim epoham (Bertrand: revolucija ali smrt zgodovine), je tisto dogajanje, v katerem je edino pravi dogodek ustvaritev še ne prisotnega. Vendar je tista ločnica, tista prečnica dogajanja ravno smrt. Če ne bi bilo smrti kot žive prečnice, nad katero lebdi označevalec, nad katero je lahko začrtana sled še ne prisotnega, bi govorica ne mogla ničesar eksplicirati. Ne bi moglo biti ničesar programiranega prek revolucionarnega diskurza.

S pozabo mrtvih pa je prelomljena in zabrisana ravno ločnica kot zveza med živimi in mrtvimi, zabrisano je menjavanje (Baudrillard: simbolna menjava) med življenjem in smrtjo. Izhodišče revolucionarne kontrole je prepoved misli na smrt, prepoved ukvarjanja z mrtvimi in mrtvaki. Revolucionarna moč oz. moč revolucije temelji na izključni kontroli razmerij z mrtvimi in s smrtjo. Smrt nikakor ne sme uiti nadzorstvu, budnemu očesu revolucionarnih nadzornikov. Pustiti mrtvim, da pokopljejo svoje mrtvake, ne pomeni dati svobodo mrtvim, temveč živim. Kajpada svobodo, ki naj bo usmerjena v prihodnost.

Naj mrtvi pokopljejo mrtve: to je presežek uživanja in ta presežek užitka, ta presežni užitek kot resnica, kot osnova revolucije je tisto, po čemer iz diskurza revolucije more-biti izvira vzrok želje. V imenu česa obstaja ta presežni užitek? Ta slast preseganja? Je to tista slast, ki jo ima gospodar, ko ve, da živi na račun hlapca in njegovega dela? Ne. Razmerje živega in mrtvega, živega do mrtvega ni razmerje gospodarja in hlapca.

Da bi se dalo odgovoriti na vprašanje po vedenju, ki obstaja na ravni revolucionarnega diskurza, se je potrebno poprej spomniti, kako dobro in kako globoko si je na ravni resnice gospodar, tj. na ravni resnice bitne samozavesti subjekt, uspel potisniti glavo v pesek. Da bi se spominjal samega sebe, svoje preteklosti. Vendar pa je resnico revolucionarnega diskurza mogoče izreči le na osnovi samih revolucionarnih procesov: ustvarjati še ne prisotno, pozabiti (ubiti) materin jezik itd. Vsekakor lahko to ustvarjanje, kakršnikoli so siceršnji znaki, ki se jih da vpisati na njegovo mesto, izvira le iz označevalca smrti. Kajti **biti** revolucionaren predpostavlja pristanek na to, da postane materin jezik mrtvi jezik, da naj mrtvi pokopljejo mrtvake (trupla).

Manko pozabe je istoveten z **mankom** revolucionarnosti: z **mankom biti** revolucionar(ja). Če je ljubezen do resnice povzročena z mankom biti in z mankom pozabe po drugi plati, se revolucionarna resnica povzroča prek ustvarjanja. Toda še-ne-prisotno ima funkcijo izgubljenega predmeta. Še-ne-prisotno se razvije iz tega, da si vedenje prezentira najpoprej in iz svojega izvora določeno vedenje, ki pa ni samovedenje: to vedenje kot vedenje izgubljenega predmeta je sredstvo uživanja. Marxova formula je namreč formula, ki se izpostavlja v odnosu do tistega označevalca, ki proletarskega revolucionarja reprezentira ob nekem drugem označevalcu, ob označevalcu smrti. Zaradi katerega kljub vsem naporom revolucionarni smoter (cilj) ne more biti nikdar absolutno ustvarjen: zaradi katerega še-ne-prisotno ne bo nikdar postalo absolutni





## VPRAŠANJE NAPREDKA PRI GRAMSCIJU

»Jasno je, da pričakovanja optimistov predpostavljajo različne stvari, ki niso ravno miroljubne...«

(Freud)<sup>1</sup>

»H kritiki velikih besed. Poln sem sumenj in zlobe za to, kar se imenuje »ideal«: to je moj pesimizem, da sem spoznal, da so »vzvišena čustva« vir nesreče, to se pravi pomanjšanja in ponižanja vrednosti človeka.

Vsakokrat, ko od ideala pričakuješ »napredek«, se prevaraš: zmaga ideala je bila do sedaj vedno nazadujoče gibanje.

(Nietzsche)<sup>2</sup>

»... le développement... n'est qu'une hypothèse de la maîtrise.«

(Lacan)<sup>3</sup>

»Rodili so se za življenje, ki si ga je še treba izmisliti v tisti meri, v kateri so živel; zaradi tega upanja so končali s samomorom.«<sup>4</sup>

»Vsi ljudje so intelektualci..., toda nimajo vsi ljudje v družbi funkcije intelektualcev.«<sup>5</sup>

Gramsci poda tukaj univerzalno sodbo (vsi ljudje so smrtniki) z »novim« predikatom. Če je bilo to Aristotelu potrebno, da je izključil smrt kot dogodek, slučaj, možnost (Freudovsko: spodrsljaj), ker univerzalna kvantifikacija spremeni dejansko v možno, Gramsciju to priskrbi intelektualnost kot potencialno kategorijo Človeka.

Ontološka potencialnost biti človek, katere aktualnost je razpeta v nasprotju, ki zanika obče (»Toda ne vsi...«) in ga podredi pogoju, ki ga prinese družba (»... ljudje imajo v družbi...«). Prehod z občega na posamično spremeni intelektualca iz predikata bivanja v funkcijo (»... funkcije intelektualcev«), organsko funkcijo, kot je pojasnjeno malo naprej.<sup>6</sup>

Toda treba se je zaustaviti pri terminu, ki posreduje transformacijski prehod: družbi. Le-ta pa je v Gramscijevi apodiktični trditvi postavljena kot rodovna determinanta kraja: »v družbi«, in ne: v »historičnih« družbah. Precej važno pojasnilo, ker rodovno določilo reuniverzalizira trditev, ki je specificirala nasprotje kot negacijo (»Toda ne vsi«). Bolj natančno: ljudje so tisti, ki jih neuniverzalizira rodovna določitev (»v družbi«), ki na ta način postane absolutna, medtem ko se bo negacija (»ne vsi«) nanašala le na funkcijo (»imajo funkcijo intelektualcev«... »organskih«).

Univerzalnost bivanja se ohrani tudi v drugem momentu trditve, glede na intelektualca kot atribut, medtem ko partikularnost posredovanja (»funkcija«) igra na nejasne, navidezno identične ponovitve termina intelektualci, ki mu bo šele naknadno dan status subjekta z razločevanjem med »tradicionalnimi intelektualci« (vsi) in »organskimi« (ne vsi).

Med tako vzpostavljenima razredoma je družba tista, ki, tako absolutizirana, a-historizirana, prevzame funkcijo logičnega operaterja, ki naj izjavlja možnost seksualnega odnosa.<sup>7</sup>

Lahko tudi ugotovimo oddaljenost te absolutizacije od marksijanske analize v Einleitung, zadevajoče eternizacijo pojma — »meščanske« — družbe, ki nastane samo z linearnim, progresivnim zapopadenjem zgodovine, medtem ko Marx razvije après-coup, Nachträglich historizacijo.

Toda Gramsci bi rad prišel nekam drugam:

»Politična stranka je za vse skupine mehanizem, ki v občanski družbi izvaja isto funkcijo, ki jo država izvaja v večji meri in bolj sintetično v politični družbi, to se pravi, priskrbi spoj med organskimi intelektualci določene skupine, dominirajoče skupine, in tradicionalnimi intelektualci. To funkcijo izvaja stranka v odvisnosti od svoje temeljne funkcije, ki je ta, da izdelava lastne komponente, elemente socialne grupe, ki se je razvila kot »ekonomska«, dokler jih ne naredi za kvalificirane vodeče politične intelektualce, organizatorje vseh aktivnosti in funkcij, inherentnih organskemu razvoju integralne družbe, občanske in politične.«<sup>8</sup>

In torej, bolj jasno, kot doda takoj zatem:

»Da morajo biti vsi člani politične stranke pojmovani kot intelektualci, to je trditev, ki se jo zlahka podvrže šali in karikaturi, in vendar, če premislimo, nič ni bolj točnega.«<sup>9</sup>

Toda pojdimo nazaj. Obča določitev »v družbi«, preko katere se izvede prehod od občega na posamično, se sedaj razcepi v »občansko

družbo« in v »politično družbo«, da bi se artikulirala vpeljava dveh kolektivnih subjektov: politične stranke in Države.

Ta dva morata, bolj kot posredovati, priskrbeti **spoj** med organskimi intelektualci (ne vsi) in tradicionalnimi intelektualci (potencialno vsi).

Na tem mestu bi bila nujnost razdelitve na občansko in politično družbo nerazumljiva, če je ravno ne bi potrebovali za diferenciacijo polja uporabnosti intelektualne funkcije. Država namreč deluje v politični družbi, medtem ko stranka deluje v občanski družbi.

Ostane nam še vprašanje, v kakšnem smislu »politično« izključuje »občansko« (»civilno«), in še, zakaj posredovanje države ni zadostno.

Distinkcija med političnim in občanskim je namreč podrejena temu, da ni mogoče dojeti Dužave kot zadostne za posredovanje, ker bi lahko tako topološko pokrila generično polje »v družbi«.

Toda to, da bi država lahko pokrila vse možnosti zgodovinske organizacije družb, je kritiziral že Marx<sup>10</sup>, in Gramsci v resnici samo povzema stvar.<sup>11</sup>

Država torej ni zadostna, da bi bila nujna, toda Gramsci — namesto, da bi poudaril topološko neujemanje med družbo in Državo, ki bi ga lahko pripeljalo do pojmovanja **družbenega** kot efekta — izreže dva nova sistema: politično družbo kot polje aplikacije Države in občansko družbo kot polje aplikacije stranke.

Medsebojno izključevanje atributov »političnega« in »občanskega« pa je ponovno privzeto na nivoju na novo vpeljanega kolektivnega subjekta: stranke, ki je določena kot politična. **Politična** stranka je torej kolektivni subjekt, ki v občanski družbi izvede posredovanje med organskimi in tradicionalnimi intelektualci. Za Gramscija se torej pride do tiste trditve, ki, četudi se lahko podvrže »šali in karikaturi, je točna«: »da moramo vse člane politične stranke pojmovati kot intelektualce«.

Tako pridobljena točnost je premosorazmerna dobičku, dobljenem v odnosu do trditve, s katero smo začeli, in ki jo sedaj lahko preberemo tako: »vsi ljudje so tradicionalni intelektualci...«

1. toda nimajo vsi ljudje v (politični) družbi funkcijo (organskih) intelektualcev;

2. toda v (občanski) družbi morajo biti vsi člani politične stranke pojmovani kot organski intelektualci.«

Razbitje asertoričnega tona, ki ga imamo v drugi trditvi, ni brez pomena, ker nam pomaga razumeti, da Gramsciju ne gre za to,<sup>12</sup> da bi dokazal, da »imajo vsi člani funkcijo«, ampak da morajo biti »vsi«, vkolikor so »članis«, pojmovani »kot« (organski) intelektualci. Tako nastopi premestitev intelektualne funkcije, ki preide k politični stranki kot kolektivnemu subjektu, in potemtakem doseže transcendentalno koncepcijo intersubjektivnosti. Kateragakoli člana politične stranke moramo torej pojmovati kot intelektualca. Sedaj nastopi problem, razumeti, kako ta reintrodukcija juridične instance v teorijo (»karkoli« kot logični moment tega, da je »kdorkoli enak pred zakonom«) privede do vojaškega pojmovanja stranke. Jaz pa bi rad nekaj skiciral, da bi dokazal, kako ta Gramscijevska artikulacija temelji na in pelje k izpovedani veri v napredek.

Da temelji na njej, bomo lahko dokazali s strani, na katerih P. Kaufmann,<sup>14</sup> povzemajoč Freuda, pokaže **neposredljivost** med biti (»vsi so«) in imeti (»nimajo vsi«): »opozicija med biti in imeti zadeva torej, kakor je videti, ekonomsko dejstvo pulzionalnega antagonizma.«<sup>15</sup>

Videli smo, da je šel poskus, posredovati to opozicijo, ta antagonizem, preko (institucionalnega?) označevalca »družba«, v ponovnem privzetju enega izmed pomenov latinske besede **societas**: odnos. Samo omenil bom, da analiza, ki jo Lacan opravi v **L'etourdit**, zadeva prav **neobstoj** (il non **eserci**) seksualnega odnosa kot artikulacije simptoma aristotelske logike: univerzalnost. Če je uni-verzum (uni-verso) simptom, kako potem verjeti v napredek k varnosti v prihodnosti?<sup>16</sup>

Toda rad bi ponovno povzel poudarek, ki je bil dan družbenemu kot efektu. Priložnost za to mi je dalo marksovsko poudarjanje ločitve med družbo in Državo. Potem sem skušal pokazati, kako je gramscijevski poizkus, da bi to upošteval, obdržal hipotezo posredljivosti med biti in imeti, da bi prišel do primata **posedovanja**, občanskega kot polja aplikacije političnega kot funkcije. Glede na to se mi zdi zanimiva Freudova posthumna opomba:

»Imeti in biti v otroku. Otrok rade volje izrazi odnos objekta z identifikacijo: Jaz sem objekt. Posedovanje (l'aver) intervenira bolj pozno; ponovno pade (Rückfall) v bivanje (essere), potem ko je bil objekt izgubljen. Model: dojka. Dojka je del mene, sem dojka. Sele pozneje: imam jo, se pravi, nisem ona...«<sup>17</sup>

Toda pomembno je tudi Kaufmannovo nadaljevanje, potem ko je citiral ta Freudov odstavek:

»Četudi sta bila bivanje in posedovanje že prisotna v terminologiji **Jaza in Onega** in v **Novi Seriji predavanj**, pa še nista bila odkrita kot kategoriji, ker je bila njuna funkcija še omejena na analizo identifikacije. S tega zornega kota je Freud govoril tudi o »regresiji«. V posthumni opombi pa je dodana sugestivna nianša; tam je vpeljan — da bi pokazal sekundarno preseganje bivanja nad posedovanjem — termin **Rückfall**, ki hkrati pomeni vrnitev in ponoven padec.«<sup>18</sup>

Tako pokaže, da se bivanje, ker se ne more konstituirati kot fundamentalno (fonda-mentale), kot fundament posesivne (p-ossessiva) mentalite posedovanja, strukturira kot manko-biti (**manque-à-être**) in tisto, kar radikalno manjka možnosti, da bi bilo posedovanje zadostno za vzpostavitev subjekta, četudi Gramscijevega kolektivnega subjekta. To se pravi, da je sekundarna prevalenca bivanja nad posedovanjem eksistiranje, torej dimenzija simptoma, **konkretnega**, zaradi tistega, kar mu doprinese Marx, **artikulabilnega** s Freudom.

Toda, če je konkretno (družbeno, historično, politično, seksualno) eksistenca, kolikor je simptomatično, kako naj še naprej vzdržujemo monotistično hipostazo nujnosti **prehoda**, napredka od bivanja k posedovanju, z od tod sledečim korolarijem ažurnacije platonske laži o razdelitvi družbe v razrede (ki jo je kritiziral že Vico),<sup>19</sup> v Gramscijeviski asor-rosianski teoriji **dveh** družb?

Toda o tej veri v progresivno sintetično linearnost (ki je v resnici bolj asimptotična) prehoda od bivanja k posedovanju R. Močnik pripominja nekaj zelo zanimivega:

Unarni subjekt, nujna opora za to **Rückbeziehung**, ki omogoči generiranje splošne oblike, mora torej svoje lastno blago konstituirati v splošni ekvivalent in tako s »subjektivnim« procesom anticipira tisto, za kar se bo pokazalo, da je »objektivna« nujnost zgodovinskega procesa. Tako vselej ali prehitavamo trenutke konstitucije splošnega ekvivalenta ali pa zaostajamo za njim. V samem trenutku, ko se proizvaja prav družbena razsežnost, je že predpostavljeno, da je že proizvedena: s čisto ekonomske ravni je ta prehod k socialnemu nedojemljiv.<sup>20</sup>

Toda kaj sta freudovska **Rückfall** in marksovska **Rückbeziehung**, če ne označevalna mehanizma?

»To implicira, da ima Ekonomsko vrednost »baze« Družbenega samo z zornega kota, ki ne more biti niti zorni kot subjekta Ekonomskega, niti zorni kot subjekta Socialnega: to je Marxova pozicija, in danes moramo iz nje sklepati na radikalno konsekvenco: da torej redukcija ideologij na ekonomsko bazo ni mogoča, ampak da je treba določiti preplet obeh nivojev kot organizacijo »željne ekonomije«.<sup>21</sup>

Hoteti najti v Marxu temelje nekega dualizma (ekonomija-ideologija, občanska družba-politična družba...), ki bi upravičil idejo napredka, je torej, če ne drugo, simptom teološke perversije, v smislu, v katerem jo specificira A. Verdiglione: »tiste, v kateri se za subjekta predpostavi, da zmore vse ali nič«,<sup>22</sup> za subjekta, ki je mitični **Warenbesitzer** (il Proprietario p-ossessivo), o katerem govori Marx, kakor nam pove Močnik.

»Izpeljava te predpostavke — nadaljuje Verdiglione — »je filozofsko spraševanje, ki ustvari privolitve (consenso); tako pridemo tudi do idealistične ločitve med vedeti in moči. Prvo postane ženskega rodu in je nebitveno za moč, kakor lahko vidimo iz dejstva, da se ponavadi prince (vladarje) z lahkoto pojmuje kot nevedneže, ker naj bi bila njihova moč odvisna povsem od privolitve...«<sup>23</sup>

Toda to so samo navzkrižne poti, da bi se na drugačen način vrnil k točki, kjer sem pokazal, da Gramscijeva trditev temelji v veri v napredek. Mogoče je digresija dokazala, kako je napredek od bivanja k posedovanju paradoksalen, ker ga lahko poskusimo dokazati zgolj v jeziku, le-ta pa prinese efekt vrnitve ali ponovnega padca (**Nachtrag, Rückfall**) označevalca na predhodne. Kot pripominja Lacan,<sup>24</sup> je Freudov predlog neke dialektike vračanja.

Toda berimo raje Gramscija:

»**Napredek je nastajanje**. Gre za dve različni stvari ali za dva različna aspekta istega pojma? ... Kako se je rodila ideja napredka? Predpostavlja to rojstvo fundamentalno kulturno dejstvo, tako, ki ustvari dobo? Zgleda, da je tako... Da je bil napredek demokratična ideologija, to je nedvomno... Lahko ločimo idejo napredka od ideje nastajanja? Zgleda, da ne.«<sup>25</sup>

Gramsci torej postavi napredek nasproti religiji in magiji,<sup>26</sup> predpostavljajoč **kvantitativno** razliko med preteklostjo in sedanostjo:

»Vprašanje je vedno isto: kaj je človek? Kakšna je človeška narava? Če definiramo človeka kot individuuma, psihološko in spekulativno, ostanejo problemi

napredka in nastajanja nerazrešljivi, ali pa so samo besede. Toda če pojmuemo človeka kot sklop družbenih odnosov, zgleđa, da je vsaka primerjava med ljudmi včasih nemogoča, ker gre za različne, če ne heterogene stvari. Ker pa je človek tudi sklop svojih življenjskih pogojev, lahko kvantitativno merimo razliko med preteklostjo in sedanjostjo, zato ker je izmerljivo človekovo obvladovanje narave in slučaja. Možnost ni dejanskost, vendar je tudi sama dejanska...<sup>27</sup>

Tako pride Gramsci do tega, da jasno izrazi to, kar je bilo v prejšnjih trditvah implicitno vsebovano: »možnost pomeni 'svoboda'«. <sup>28</sup> In potem, ko je Lacan dokazal, da ni drugega fantazma možnosti kakor fantazma seksualnega odnosa, ali smisel Gramscijeve trditve ne sovpadе v smislu tiste (moralno, od PCI) toliko kritizirane ideologije seksualne osvoboditve? Ni torej slučaj, da Gramsci verjame v represijo kot vzrok:

»Seksualni instinkti so tisti, ki so doživeli največjo represijo s strani razvijajoče se družbe; njihov »pravilnik« zgleđa zaradi nasprotij, ki jih sproži, in zaradi perversij, ki se mu jih pripisuje, najbolj »nenaraven«; zato so na tem področju najbolj pogosti klici k vrnitvi k »naravi«. Tudi »psihološka« literatura je način kritiziranja uravnane seksualnih instinktov, včasih na »razsvetljenski« način, s kreacijo novega mita »divjaškosti« na seksualni bazi (vključno z odnosi med starši in otroki).<sup>29</sup>

Tako je seksualnost uzrta kot generacijski<sup>30</sup> ali dednostni<sup>31</sup> problem, od koder izvira naturalistična koncepcija Oidipovega kompleksa, medtem ko je ženska sadež samooploditve,<sup>32</sup> katerega krona je človeštvo: zato lahko rečemo, da je človek v bistvu »političen«, ker aktivnost, s katero transformira in zavestno vodi druge ljudi, realizira njegovo »človeškost«, njegovo »človeško naravo«. <sup>34</sup>

#### OPOMBE:

<sup>1</sup> S. FREUD, *Analisi terminabile e interminabile*, Boringhieri, Torino 1977, str. 30.

<sup>2</sup> F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887—1888*, Opere, vol. VIII, II, Adelphi, Milano 1971, str. 271.

<sup>3</sup> J. LACAN, *Encore*, Le séminaire livre XX, Paris 1975, str. 52.

<sup>4</sup> *Le radici di una rivolta*, a cura del collettivo redazionale »La nostra assemblea Feltrinelli«, Milano 1977, str. 172.

<sup>5</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni dal carcere*, Edizione critica dell' Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, vol. III, Einaudi, Torino 1975, str. 1516.

<sup>6</sup> »Ena najznačilnejših karakteristik vsake skupine, ki prihaja na oblast, je boj za asimilacijo in »ideološko« zavzetje tradicionalnih intelektualcev, asimilacijo in zavzetje, ki sta toliko hitrejša in učinkovitejša, kolikor skupina istočasno razvija lastne organske intelektualce.« Ibid., 1517.

<sup>7</sup> Eden od pomenov latinske besede *societas* je ravno odnos (prim. Cicerone: *societas hominum inter ipsos*).

<sup>8</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni*, cit. str. 1522.

<sup>9</sup> Ibid., 1523.

<sup>10</sup> V *Kritiki Heglove državne filozofije*.

<sup>11</sup> »Lahko rečemo, da politična stranka na svojem območju opravlja svojo funkcijo veliko doslednejše in bolj organsko kot Država na širšem območju: intelektualce, ki postane član stranke določene družbene skupine, se pomeša z organskimi intelektualci same skupine, se tesno poveže s skupino, kar se dogaja pri participaciji pri državnem življenju na beden način, ali pa sploh ne. Zgodí se, da si mnogi intelektualci mislijo, da so Država, ta vera ima včasih, glede na mogočno maso te kategorije, precejšnje posledice in pripelje do neljubih posledic za temeljno ekonomsko skupino, ki je v resnici država.« A. GRAMSCI, cit. delo, str. 1522—23.

<sup>12</sup> »Trebá bo ločiti stopnje; stranka lahko ima večjo ali manjšo kompozicijo višje ali nižje stopnje, to ni pomembno: pomembna je funkcija, ki je usmerjevalna in organizacijska, to se pravi vzgojna, se pravi intelektualna.« Ibid., str. 1523.

<sup>13</sup> Kot v E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1972, str. 212: »vsak človek »nosi v sebi transcendentni jaz«.

<sup>14</sup> P. KAUFMANN, *Per una posizione storica del problema della pulsione di morte*, Vol I (februar 1975), str. 69—70—71.

<sup>15</sup> Ibid., str. 70.

<sup>16</sup> Cfr. A. GRAMSCI, *Quaderni* cit., vol. II, str. 1335.

<sup>17</sup> S. FREUD, cit. po P. KAUFMANN, naved. čl., str. 70.

<sup>18</sup> Ibid.

<sup>19</sup> Cfr. G. VICO, *La Scienza Nuova*, Libro secondo, II. capitolo, par 3.

<sup>20</sup> R. MOCNIK, *Nota sulla questione della follia nel materialismo storico*, v *La follia nella psicanalisi*, Marsilio, Venezia 1977, str. 132—33.

<sup>21</sup> Ibid., str. 133.

<sup>22</sup> A. VERDIGLIONE, *Seminar* 4/6/77.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> J. LACAN, *Ecrits*, Seuil, Paris 1966, str. 519.

<sup>25</sup> A. GRAMSCI, *Quaderni*, cit., vol II, str. 1335—36.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, str. 1336.

<sup>27</sup> *Ibid.*, str. 1337—38.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 1338.

<sup>29</sup> *Quaderni*, vol. III, str. 2147—48.

<sup>30</sup> Cfr. *ibid.*, str. 2149.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Cfr. *Quaderni*, vol. I, str. 288.

<sup>33</sup> Cfr. *Quaderni*, vol. III, str. 2149—50.

<sup>34</sup> *Quaderni*, vol. II, str. 1338.



Govoril bom o zapisu in o učinku smisla.

Ker je zapis nekaj drugega kot beseda, sem moral prvi zapis nad mestiti z drugim, ki bo morda besedi bližji.

Zato pa opozarjam, da se oba zapisa ne prekrivata.

## ZAPIS IN UČINEK SMISLA

Prepričan sem, da se marsikdo med vami sprašuje v čem je možnost prispevka, ki ga lahko dá psihoanaliza sodobni znanosti.

Znano je namreč, da psihoanaliza, čeprav je sama najprej praksa, posega na področje znanosti. Zanimajo jo tiste domene, na katerih lahko najde pričevanja svojemu odkritju. Freudov očrt programa idealne psihoanalitične univerze je obsegal med drugim »zgodovino civilizacije, mitologijo religij, zgodovinsko in literarno kritiko«. Kasneje se je pričela psihoanaliza med drugim bolj intenzivno zanimati še za lingvistiko, logiko ter zlasti v zadnjih letih za topologijo.

Vendar pa ostaja vprašanje, ali imajo tudi znanosti same razlog, da bi se zanimale za psihoanalizo. Tehten razlog bi gotovo bil, če bi jim psihoanaliza lahko bila v pomoč pri razreševanju njihovih lastnih težav.

Kajti težave v vsaki znanosti obstajajo ter včasih zadevajo same temelje znanosti, kasneje pa privrejo na plan v operativnih postopkih.

Vprašanje, ki ga morda lahko pojasni psihoanaliza, je, če mar te težave niso nastopile vsled tega, ker morajo znanosti nujno reducirati, da ne bi zapadle filozofskemu pajku, ki jih ne bi mogel pripeljati drugam kot na negotovo področje svetovnega nazora.

Psihoanalizo pa bi lahko celo definirali s tem, da ni svetovni nazor, da je lahko njena praksa vselej le partikularna.

V razliko od znanosti, ki se postavljajo kot neudeleženo védenje, ne reducira strasti, ki obvladuje subjektovo besedo.

Seveda pretenzija znanosti ne more biti, da bi zajela Celoto, vendar pa nastanejo njene težave od tod, ker si spodjeda tisto, kar ji daje notranji zagon.

To, kar si znanost namerava spodkopati, je **druga resnica**, »Drugo prizorišče«, ki je pot k njemu nakazala psihoanaliza.

Znanost tako nekaj prikriva; — to, kar ji ponuja vračunati psihoanaliza: to kar obstaja.

Tako je na eni strani to, da se ne ukvarja z vsem, prav prednost znanosti, vendar pa nastopi težava, ko si ta zapre pot do druge resnice, ki obstaja v njeni srži.

Prav z obratom k tej pa ji nudi psihoanaliza možnost prestrukturiranja v materialistično in dialektično znanost, ki si ne bi nadevala plašnic neudeleženi v družbenosti.

Psihoanaliza namreč izhaja iz primarnosti družbene vezi oziroma pakta besede, ki ga prepozna za vsako dejavnostjo.

Moj namen ni, da bi podal celoto možnosti medsebojnega učinkovanja psihoanalize in znanosti, ampak sem se omejil na področje, ki je morda najbolj zanimivo glede tega, da nastopa psihoanalizi na nek način diametralno nasprotno. Resnico, ki iz nje izhaja to področje, lahko celo definiramo kot tisto, ki noče ničesar vedeti o **resnici**, ki je do nje odprla pot psihoanaliza.

To področje je logika in kot vemo je njen začetek **zapis**.

Svoj sestavek sem naslovil »Zapis in učinek smisla«. Naslov pa bi se lahko glasil tudi »O dveh resnicah«, iz česar lahko sklepate, da je **učinek smisla** povezan s tisto drugo resnico, ki ji odpira prostor psihoanaliza.

Rečem pa lahko, da pri srečanju psihoanalize in logike ne more biti nikakršnega »interdisciplinarnega sodelovanja«, ampak da gre lahko samo za intervencijo **resnice** psihoanalize v področje zapisa.

Lahko bi si sicer predstavljali, da gre za kretnjo obvladovanja s strani psihoanalize, dejansko pa gre za nekaj drugega:

**za tih terorizem gospodarja v navidezni objektivistični poziciji logike.**

Tih terorizem logike bi lahko razbrali v njeni zgodovinski, torej v mišični dimenziji, ki sega v antiko ter v srednji vek (nam bolj blizu kot bi

lahko mislili), in ta je storil vse, da ne bi pustil na plano **resnici učinka smisla**.

Vendar pa lahko zasledimo prodor učinka smisla v sodobnih znanostih, zlasti v tistih, ki jim po navadi prilepljajo etiketo humanistične, kar je protislovje v nazivu.

Prav v teh znanostih lahko najde psihoanaliza **pričevanje obstoja resnice**, ki jo je Freud odkril v pozitivističnem okolju Dunaja, ki mu je bil, večni tujec, vseskozi zavezan. Ob istem času se je na Dunaju zasnoval logični pozitivizem.

Ob prelomu stoletja, ko je bila odprta pot k uvidu tega, da smisel ni le »Sinn« ali »meaning of meaning«, se je s teorijo množic ukvarjal **Russell** ter z odkritjem svojega paradoksa zamajal temelje Fregejevega logično-matematičnega sistema.

Moja intervencija je posvečena **Russellovem paradoksu**, saj v njem vznikne, v okolju **zapisa**, za ta zapis neprijeten **učinek smisla**.

Leta 1885/86 je šel Freud na izpopolnjevanje na pariško kliniko Salpêtrière k Charcotu. Tod sta ga zlasti zanimala **hipnotična** praksa ter vprašanje **histerije**.

Po nekem Charcotovem prikazu histerikov je skupina tujcev, ki so se prav tako bili prišli učiti od slavnega mojstra, razpravljala o vtisih, ki jim jih je prikaz zapustil. Eden med njimi je podvomil v resničnost tega, kar je bil pravkar videl, saj je oporekalo fiziološki teoriji, ki je oblikovala njegovo dožemanje in prakso. Besede, ki jih je tedaj izrekel Charcot, so se Freudu globoko vtisnile v spomin. Charcot namreč ni dejal: »Seveda, teorija je eno, praksa pa čisto nekaj drugega« ali kaj podobnega, ampak je rekel: »S teorijo je že v redu, vendar pa zato (dejstva) nič manj ne obstajajo«. Izraz »**Ça n'empêche pas d'exister**« je Freudu povedal, da lahko pusti teorija nedotaknjeno drugo resnico, jo torej potlači in noče o njej ničesar védeti.

Teorija se obnaša do **tega kar obstaja** kot gospodar: vsiljuje mu svojo zorno polje.

Obenem pa je Freuda zanimal odnos do histerika. Ta se namreč obnaša kot zapeljivec: svoj simptom ponuja gospodarju (to je zdravniku), da bi ga ta uporabil **ready-made**.

Freud pa je opazil (in to je poslej dalo pečat njegovi terapevtski praksi) za tem **rečenim** (namreč da se histerični simptom podaja kot zapis za gospodarja) še raven histerikovega **izrečenega**: »Vendar pa tega nočem; — ne sprejmi darú, ki ti ga ponujam«.

Odnos histerika do zdravnika bi lahko opisali takole:

(rečeno:) »Dajem ti vso moč, nudim ti jo kot zapis,

(izrečeno:) — vendar pod pogojem, da je ne uporabiš.«

Histerikovo **željo** je torej iskati **drugod** kot v neposrednosti zahteve, kot v »tukaj-zdaj« medicinske situacije.

Ta »drugod«, to drugo prizorišče (kjer deluje ekonomija **želje**), lahko razberemo na področju logike.

Kot medicinec, ki reducira **subjektovo besedo** v okvir svoje (često teoretske) sheme, na svoj **zapis**, postopa tudi logik z **izbrisom resnice besede**, tako da jo, če lahko uporabim Freudov izraz, presnuje v »jezuitsko resnico.«

Zakaj daje Freud resnici, ki noče videti nečesa kar obstaja, tako ime?

Tod bi si na hitro pomagal s posegom na področje inkvizicijskega kazenskega postopka, katerega eno glavnih načel je: »**Quod non est in actis, non est in mundo**.« Gre za včasih precej uporabljeno pravilo strogega pismenega postopka: Le kar je zapisano, obstaja. Cesar ni v spisih, tega tudi ni (v svetu).

Znano je, da se je Freud ukvarjal z analizo sanj, spodrsrljajev in šal. V tem védenju, ki ga je znanost spregledala, je iskal pričevanje prisotnosti **druge resnice, resnice ki jo prenaša subjektova beseda, učinka smisla pri naslovljencu besede**.

Gre za dvojnost resnice. Ena resnica je najjasneje izražena v filozofski koncepciji skladja razuma s stvarmi: **adaequatio rei et intellectus**.

Kot uvod k drugi resnici pa bom navedel primer šale, ki je njen mehanizem prav v skeptičnem odnosu do jezuitske koncepcije resnice.

Najdemo jo v Freudovem delu o šali in njenem odnosu do nezavednega ter se glasi takole:

»Dva Žida se srečata na neki postaji v Galiciji. 'Kam pa kam?', vpraša eden od njiju. 'V Krakov', se glasi odgovor. 'Le poglej ga, lažnivca', vzkipi drugi. 'Saj hočeš, ko mi praviš, da greš v Krakov, da bi jaz mislil, da se pelješ v Lvov. Vem pa, da greš zares v Krakov. Le čemu mi torej lažeš?'«

Salo bom skušal pojasniti z razločitvijo dveh resnic. Resnica **adaequatio rei et intellectus** predpostavlja opisni **odnos** besede in stvari. To bi lahko zapisal kot:

$$x \text{ ————— } > y$$

Dva elementa, »x« in »y« sta v medsebojnem odnosu.

Ta dva elementa sta beseda in stvar:

beseda	stvar
x	y
—————>	

Ali če shemo uporabim na našem primeru: Beseda »V Krakov« se nanaša na mesto Krakov:

»V Krakov«	Krakov
beseda	stvar
x	y
—————>	

Vendar pa moramo, če naj upoštevamo besede skeptičnega Žida, postaviti pod vprašaj odnos besede in stvari, kot ga je izrekel prvi Žid:

»V Krakov«	?
beseda	
x	y
—————>	

Na kaj se torej nanaša beseda »V Krakov«? Kar je postavljeno pod vprašaj, je kompaktnost stvari, ki se nanjo nanaša beseda.

Če je Žid, ki je dejal, da gre v Krakov, šel zares v Krakov, le čemu naj se potem drugi nanj jezi, saj mu je bil povedal čisto resnico?

Zgodbe ne moremo pojasniti drugače kot če opustimo deskriptivni model govornice, ki trdi, da beseda **opisuje** stvari ali »stanja stvari« itd. Tedaj vznikne tista **druga resnica**, ki je bil nanjo pozoren Freud:

da ni dovolj, če ostanemo pri deskriptivni **teoriji**, če naj pojasnimo mehanizem šale. Teorijo je treba opustiti ter vpeljati drugo izhodišče: da **beseda NE** opisuje stvari, ampak da je **namenjena drugemu**.

Beseda, namenjena drugemu, pa vsebuje dimenzijo **varanja**. Tega problema si Freud ni zastavil spekulativno, ampak mu ga je **naložila** njegova praksa: najprej tradicionalno klinična, nato hipnotična, od koder je obrnil hrbet poziciji gospodarja, ko je vstopil v psihoanalitično prakso. V vseh teh praksah je dimenzija naslovitve besede sicer prisotna, vendar pa je **pogoj** tako obstoja kot etike le pri slednji.

Mehanizem šale lahko sedaj razumemo: podvomila je v koncepcijo **adaequatio rei et intellectus**;

— kot šala deluje prav zato, ker je **DRUGA RESNICA** naslovitve **besede** tako globoko zatrta ne le v znanstvenih teorijah, ampak tudi v balastu vsakdanjega mnenja ter svetovnega nazora.

Mislim, da je razliko med obema resnicama lepo opisal **Lacan** v svojih **Spisih**, ko pravi:

»Beseda se izkaže toliko bolj zares za besedo, kolikor je njena resnica manj utemeljena v tem, kar imenujemo skladje s stvarjo: prava beseda se tako paradoksalno upira pravilnemu govoru, njuni resnici pa se razlikujeta glede tega,

— da **prva** vzpostavlja **pripoznanje** subjektov v njihovi biti; —v tem, v čemer so skupno prizadeti

— medtem ko je **druga** vzpostavljena na spoznanju realnega, vkolikor nanj meri subjekt, v predmetih.«

Pravilni govor, ki ga omenja Lacan, je treba razumeti kot pravičen glede na shemo (npr. slovnica), ki moramo v njej razpoznati gib gospodarja.

V logiki, ki govorim o njenem možnem razmerju s psihoanalizo, gre za **redukcijo prave besede** na **zapis**,

na besedo, ki naj bi se vzdrževala na resničnem kot pravilnem. (Znana je logična matrica razdelitve na pravilno ali nepravilno, ki ima svoje korenine v reprezentativni koncepciji govornice.)

Logiki je treba pokazati, da s tem ko vzpostavlja resnico **zapisa** izganja resnico naslovitve besede, ter da kljub temu, da si nadeva masko neudeleženega védenja, deluje kot **gospodar** védenja, ali še bolj razumljivo povedano: govornice.

V tej logični redukciji moramo brati vznik učinka **potlačene** resnice, torej izhajati od tega, da (običajna) govornica vsebuje več védenja kot ji ga odmerja logik.

Univerzalnost govornice vsebuje učinek smisla in tako subjektive besede, subjekt kljub nameri logika še vedno **ob-staja** v zapisu, od koder ga je logik skušal izgnati.

Zapis se lahko dopolni šele v Celoti, ki jo logiki imenujejo **konsistentno**.

Sala pa pokaže, da v **Celoti zapisa** še vedno obstaja pečat **druge resnice**.

Učinek subjekta nastopa v logiki (čeprav tega sama ni zmožna manifestno artikulirati) kot element, ki zakonu množice ni podvržen, čeprav jo vzpostavlja:

$\forall x \text{ } \phi(x)$ : za vse elemente velja določena funkcija

$\exists x \text{ } \phi(x)$ : pod pogojem, da obstaja **en** element, ki zanj ta funkcija ne velja. Ali kot je včeraj dejal Verdiglione: izjema zakona ne potrjuje, ampak ga **vzpostavlja**.

To, da je učinek smisla kot vtor **druge resnice** prisoten v osrčju koncepcije resnice kot skladja besede in stvari, je analiziral Freud v sanjah, v spodrsrljaju, v šali: vedno ga je zanimalo to, kar se pojavi kot z redukcijo na enoznačen smisel nezdržljiv ostanek.

Redukcija smisla na pisavo v logiki je sploščitev učinka subjektive besede na dvojni model pravičnega in nepravilnega.

Ko pa imamo opravka z **besedo**, si moramo vprašanje zastaviti takole:

Je mar beseda (1) pravilna ali nepravilna

ali pa je nasprotno (2) **resnična** v svoji naslovljenosti na drugega, ob tem, da njena resničnost prav vsebuje dimenzijo varanja?

Logika se skuša ogniti tej slednji, **resnični** besedi, tako da se pretvarja, kot da ne bi imela ničesar opraviti s tem, kar jo omogoča. To pa je subjekt, nosilec smisla, seveda ne enoznačnega.

Potlačitev učinka subjekta v zapisu obenem postopa, kot da bi bila izvzeta družbenosti.

Lahko pa se zgodi, da potlačeni učinek subjekta pade kar na vsem lepem »z neba«. Lep primer za to so znanstveniki, ki so, ko so se precej časa le neudeleženo ukvarjali z zapisom, nenadoma odkrili, da je nasledek tega možno izničenje življenja nasploh. Pripomnim naj na hitro, da je ta okus po realnem sicer le fantazma.

Prav tako lahko mnogo besed, ki delujejo, kot da bi bile brez smisla, proizvede vznik reprezentanta norega zakona. (Mimogrede rečeno: ekonomija fašizma ni toliko v tem, da bi prepovedovala užitek, ampak ga ravno nalaga; — izgnati pa hoče presežek-užitka.)

Vidimo, da se tudi »logična družbenost« ne more znebiti učinka smisla v obliki kot ta zanima psihoanalizo, le da ga umesti v nasprotno ekonomijo.

Kar lahko pokaže psihoanaliza logiki, je začudo tole: da (logični) **zapis** nima nikakršne zveze z načelom bivalentnosti.

To bi lahko postavilo temelje logiki kot znanosti, kajti znanost obstaja v zapisu. Le da skuša logika igrati na pravilnost zapisa, torej na temu, da ta odgovarja stvari.

Logika noče videti, da lahko resnico le **izrečemo** (ne pa: rečemo), in še to le nasploh, da je treba resnico izrečenega brati za rečenim.

Učinek smisla je formuliran tudi v sami logiki, vendar pa negativno: kot tisti tretji, ki ga je treba izključiti.

Vzporednica temu je v družbeni reprodukciji, ki odpravi manjšino kot reprezentanta presežka smisla.

Na drugi strani je **zapis** pogoj same psihoanalize: zapis kot označevalec, ki torej nima namena izreči resnice o resnici, mora dati osnovo formalizaciji pravil igre v analizi, da bi se ta ognila nevarnosti skrivnosti, v katere temine zlahka zapade njena praksa.

Če hoče psihoanalitik odgovarjati besedi subjekta, ne sme biti v poziciji gospodarja, ki se odeva s skrivnostjo. Kot smo slišali včeraj: enigma je povezana z institucijo.

Družba, ki se strne okoli skrivnosti, je družba gospodarjev, ki se postavljajo v položaj vzdrževalcev skrivnostnega, neposvečenim nedostopnega vedenja.

Ker je **zapis** pogoj obstoja prakse, ki ima s tem, da se opre na dimenzijo besede, edina možnost, da se izogne reproduktivni družbeni matriki,

tako zapis na paradoksalen način omogoči, da beremo **učinek smisla** v tistih praksah, ki skušajo zvesti zapis na zapis o pravilnem, torej o predmetu, ki je njegova podlaga zgolj gospodarjevo vérovanje.

Med temi praksami ima izjemen položaj logika, ki je njen namen v tem, da bi zapisala Celoto brez presenečenja, vendar pa ko to počne, le vedno znova vpisuje presenečenje učinka smisla. Da bi proizvedla konsistentno Celoto, se mora otresti njenega komplementa, torej Niča.

V logiki je bil glede redukcije učinka smisla na zapis morda najbolj dosleden **Russell**.

Prav zato se je dotaknil reelnega ter se končno ukvarjal le s to drugo resnico učinka smisla. Vse, kar je s svojim delom dokazal, je prav to, da ni metagovorice, čeprav je izhajal prav od tod, da ta obstaja.

Iz njegovega dela lahko izvedemo naslednje:

Logika se ukvarja le z učinkom smisla, in to v obliki **paradoksa**: kratkega stika, ki moramo v njem brati nemožnost redukcije na zapis, brez tega da bi se ob tem pojavilo nekaj več ali manj, kar ravno pokaže drugo resnico, namreč resnico besede.

**Lacan** je na svojem obisku v Ameriki dejal: »Uvideti moramo, da to, kar imenujemo logika, nima druge opore kot **logos**. Čudno je, da tako slabo in le tako pomalo dojemamo, da je ta logika krožna, da se namreč vzdržuje in substantificira le tako, da tvori krog. Blodni krog, to je abeceda logike.«

V paradoksu lahko beremo učinek smisla, z zapisom potlačeno dimenzijo besede, nekonsistentnost predpostavljene Celote.

Vse kar logika počne, je to, da se skuša znebiti kroga, ki se vanj zaplete, s premestitvijo učinka smisla na neko drugo raven, ki jo predpostavlja izven besede, in kjer naj bi se učinek smisla pojavil v obliki zapisa, in ne več kot presenečenje. Vendar pa se to temu navkljub pojavi: v neskončnosti ravnj zapisa, kjer je nemožnost, da bi iz nje izstopili, pri Russellu kristalizirana v aksiomu reduktibilnosti: v zgolj operativnem zastavljanju krožnega teka.

Vendar pa si logika ne zastavlja vprašanja: »Le čemú vse to?«, saj bi jo to pripeljalo k soočenju z njenim obvladovanjem, torej z njenim **družbenim učinkom**.

Položaj, v katerega se skuša postaviti logik, je enostavno v tem, da je pač **že na delu**. Vendar pa z delom, s katerim skuša priti do konsistentne celote, proizvede le to, čemur skuša ubežati: **nekonsistentnost**. To nekonsistentnost, NeZanesljiviVost njegovega delovanja, bi morda lahko brali kot NZV (nezavedno), torej kot vdor **druge resnice**.

Pred vami bi rad zgolj naznačil vozlišče, kjer namerava Russell z zapisom izgnati učinek smisla, pa ga lahko le premesti, in če lahko tako rečem, potlači. To pa je prav točka, v kateri se zapis dotakne besede.

Kljub temu, da lahko na tem mestu vprašanje le nakažem, ter da je bilo že zastavljeno v matematični logiki, kjer je Gödel dokazal nujnost nekonsistentnosti aksiomatizacije, pa se mi to ne zdi odveč na mestu, ki se skuša s svojim delom dotakniti mehanizmov označevalca ter ekonomije družbene reprodukcije:

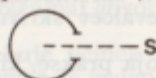
skušam nakazati, da je učinek označevalca prisoten v nekem delovanju, ki se skuša vesti, kot da ne bi imelo ničesar opraviti z družbeno vezjo.

Da bi vprašanje zastavil, bom skušal definirati **konsistentnost** kot Celoto brez dodatka.

Narišem jo kot krog, ta pa ima seveda svoj rob:



Kar sem skušal nakazati že doslej, je, da glede na to konsistentnost ob-stoj učinka subjekta ni v parazitskem, ampak v nujnem razmerju:



Subjekt ob-staja na konsistenci.

Rob je prekinjen.

Celota, ki smo jo tako dobili z dodatkom ob-stoja S (subjekta, smisla) je

**nekonsistentna celota.**

Rad bi opozoril, da logika ob tem, ko hoče proizvesti konsistenco, te ne more zapisati brez vznika nekonsistentnosti.

Tod lahko le povzamem definicijo **nekonsistentne celote**, kot jo ob samem vzniku teorije množic podaja Cantor v pismu Dedekindu. Pismo datira iz 28. julija 1899, torej je bilo napisano ob času, ko je Freud objavljaval »Znanost o sanjah«.

Cantor razlikuje dve vrsti celot:

(1) Če vsi elementi Celote obstajajo simultano, tako da jih lahko dojamemo kot »en sam predmet«, je to **konsistentna celota**.

(2) **Nekonsistentna celota** pa nastopi, če celote elementov ne moremo dojeti kot zaključene. Take celote so, pravi Cantor, »scela neskončne ali nekonsistentne celote«.

Primer take celote je »množica vsega, kar lahko mislimo«.

Obstajati mora namreč vsaj **en** element izven celote, da je ta lahko postavljena kot Celota.

Tako Cantor lahko izvede konsistentno Celoto le s pomočjo nekonsistentnosti.

Isto vprašanje: ali namreč lahko postavimo Celoto, ne da bi vračunali vsaj še en element, ki je v njej prisoten tako, da jo vzpostavlja, vendar obenem odsoten, da bi lahko celota, ki jo omogoča, sploh lahko nastopila kot Celota, se pojavi pri **Russellu**:

Celota ne more biti Celota, saj sama sebe ne more vsebovati kot svoj element. Refleksivnost, kot logiki pravijo možnosti samo-nanašanja, je namreč v logiki prepovedana.

Vendar pa Celota ne more biti Celota brez v njej odsotnega vanjo vpisanega elementa, ki jo naredi za nekonsistentno.

Pravi paradoks logikovega položaja je v tem, da ne stori nič drugega kot da **izolira**, izpostavi to, kar hoče odpraviti.

Russell postavlja svoj paradoks le zato, da bi se iznebil mnenju, doksi nepričelnega vedenja. Svojo teorijo logičnih tipov postavlja zato, da bi izključitev udejanil.

Takole, s paradoksom, pričinja Russell teorijo logičnih tipov:

»Sprejeto dejstvo je, da izhajajo paradoksi, ki se jih moramo znebiti, iz določene zvrsti blodnega kroga.

Blodni krogi, o katerih govorim, izhajajo od tod, da predpostavljamo, da lahko določen skupek predmetov vsebuje elemente, ki jih lahko definiramo le s pomočjo tega skupka v celoti.

Vzemimo množico takih predmetov,

— da ta množica, ki jo po hipotezi lahko totaliziramo,

— vsebuje na drugi strani elemente, ki to totaliteto predpostavljajo; take množice sedaj ne bo mogoče totalizirati.«

Teorija tipov pa, pravi Russel, razdeli to množico na več manjših množic, ki je vsako od njih mogoče totalizirati.

Russell se bolj kot za semantične zanima za tiste paradokse, ki imajo opravka s stavčnimi funkcijami, torej za odpravo smisla v zapisu. Oboje paradokse pa zasnavlja isti mehanizem: redukcija učinka smisla na zapis.

Gospodar je za časa Epimenida (že) prisoten:

izolira paradokse, da bi se norčeval iz **DRUGEGA VEDENJA**, namreč iz vedenja, ki ni gospodarjevo. Paradoksi tako delujejo kot šale, saj kažejo vznik **druge resnice** glede na tisto, ki jo zapisuje gospodar.

S svojim »o tem nočem ničesar védeti«, usmerjenim na drugo védenje, je logik na mestu analizanta: dotakne se neke realnosti in obenem izdelata celoten mehanizem, da bi se ji ognil; — vendar pa je slabo analiziran, saj je analiziran le z **zapisom**.

Ne gre mu v račun, da se lahko Celota vzpostavi le s pomočjo Univerzalnosti (kot lahko beremo **celoto** hierarhije) z učinkom subjekta (kristaliziranega v aksiomu, ki bo to hierarhijo skušal zapreti).

Logik se vpisuje v leibnizovski projekt dobro-delstva v odnosu na govornico. Izhaja od tod: čim zasledimo v govornici sled subjekta, čim deluje v rečenem izrečeno, je govornica nepopolna, treba pa jo je narediti za popolno, enosmiselno; — kar zahteva odpravo učinka smisla.

Da bi ta cilj dosegel, logik najprej izolira model nekonsistentnosti (paradoks), ki ga naj kasneje odpravi **stratifikacija**, katere matrica je razdelitev besede, ki nosi smisel

na to **o** čemer govorimo (govornica-objekt)

ter na to **s** čimer govorimo (meta-govornica).

S tem pa je zabrisano dvojje:

da gre za **isti** objekt

ter da ga **govorimo**.

Če sledimo izpostavljenemu modelu, se paradoks pojavi, ko ne moremo več razločevati dveh nivojev besede.

Le čemu pa je treba paradoks odpraviti?

Mar ima dejanje stratifikacije kakšno drugo podlago kot zavladanje nad govornico v imenu teorije, ki prepoveduje pogled na določeno realnost?

**Prepoznanje**, ki mu govornica dejansko služi, če lahko tako rečemo, je reducirano na **spoznanje** — in v tem je matrica obvladovanja.

Russellovska matrica paradoksa je kljub tančici zapisa le prepoznanje izjavljanja v rečenem.

Zares bi morali biti logiki, če bi hoteli vérovati, da ostaja pri Krečanih, ki jim Epimenid očita neljubo lastnost lažnivosti, njegova izjava brez učinka:

tako obstaja možnost, da ga vzamejo za tega, ki govori pravilno, namreč za vladarja. Z Enim, ki naj bi vedel, lahko še bolj intenzivno vérujejo v to, da so Krečani (v smislu enotnosti). Ob tem lahko sicer védó, da lažejo, vendar pa je vse kaj drugega priznati to védenje drugemu.

Russell se nasprotno obnaša tako, kot da bi ga učinek izjavljanja, delovanje tega kar Epimenid izreče, sploh ne zanimalo.

Hoče, da izjava ne bi imela nikakršnega učinka.

Psihoanalizo pa zanima **učinek besede** v tem, da ta prenaša s seboj dvosmiselnost, da lahko vede v obvladovanje ali k Drugemu (to je v področje druge resnice).

Pri Russellu vznikne učinek v ekonomiji »vendarle« (»vendarle pa obstaja«), ki njeno branje seveda omogoča druga logika.

Russellov paradoks je zasnovan v Russellovem razredu, katerega element je nek razred le, če ta razred ni svoj lastni element.

Tako je tudi z Epimenidom. Ta izjavi: »Vsi Krečani lažejo«. Če **vsí** lažejo, je tudi sam zajet mednje. Od kod naj ima njegova izjava težo, če je (s tem da je sam Krečan) lažnivec?

Paradoks pa kaže še na nekaj drugega od tistega, kar bi hotel logik: namreč na vprašanje po **kriteriju resničnosti besede**.

Paradoks je paradoks le **ZA logiko**, ki potlači označevalec kot vzdrževalec ob-stoja celote.

Tod vznikne ponovitev.

Logika noče vedeti za to, kar ob-staja v zapisu.

Njena **reproduktivna ekonomija** je v tem: »O tem nočem ničesar védeti.«

Nasprotno izhaja psihoanaliza od tega, kar ob-staja. »S teorijo je sicer v redu, ne prepreči pa ob-stoja.«

Kar obstaja, in o čemer logiki niso hoteli ničesar vedeti, saj se upira totalizirajočemu obvladovanju, je **označevalec** (Signifiant  $\text{G} \text{---} \text{S}$ ) kot način vključitve notranjega manka, vpada učinka smisla, nadomeščen v zapisu, ki se pretvarja, kot da bi odgovarjal pravilni ali nepravilni stvari.

Logika izhaja iz identitete zapisa, ki naj bi se vzdrževal v dozdevku stvari:

izhaja od tega, da lahko besedo kot ime **nadomestimo** z drugo besedo v odnosu do stvari, ki naj bi jo opisali (spomnimo se na primer šale, ki smo jo navedli, da bi videli zaporo take koncepcije za drugo resnico), kot lahko shematiziramo leibnizovski zakon **salva veritate**.

Kar je v tem rešeno, je učinka smisla razrešeno ime, ki je njegova nadomestljivost oprta na stvar, na mestu katere moramo prepoznati manko.

Identičnost se tedaj izkaže za prehod notranjega razcepa, ter moramo v njenem zapisu hkrati brati učinek smisla.

Kar naj bi bilo odpravljeno, se vrača v ponovitvi vselej-ene-ga-več. Russell skuša rešiti pretvaro zapisa z ločitvijo zapisane Celote od učinka smisla, reduciranega na nov brezsmiselni zapis: od tod bi lahko razbrali hierarhizacijo v odnosu z bližino manka stvari.

Zapis velja za vse elemente (x), **vendar** v okviru **enega** logičnega tipa. Stratifikacija ponovi učinek smisla, ki se ga skuša znebiti: ob tem, da se mu skuša manifestno ogniti, kaže mehanizem stratifikacije le na to, kar ob-deluje logika kot subjekta, torej kot žetona označevalcev v družbeni vezi, kjer se ta postavlja na mesto nadzornega delavca.

Prav zato, ker je radikalen, prav zato, ker reducira na zapis, je logik morda bolj od vsakogar drugega blizu učinku smisla: z zapisom se dotika neprijetnega vedenja.

Reči da in ne **obenem**, torej postaviti pod vprašanje razvpito načelo **neprotislovja**:

v tej obliki se kaže nezavedno:

v logiki paradoksa in ne v njegovi odpravi.

Če **nezavedno** ne pozna protislovja ob tem, ko deluje v nezajemljivem sozvočju,

ga prav tako ne pozna tudi **logik**:

vendar sta tod vsak na svoji strani pregrade med zapisom ter učinkom smisla.

Tod moram pojasniti, da je učinek smisla, ki vključuje izrečeno, različen od logičnega smisla (meaning, Sinn),

ki hoče postati enosmeren z redukcijo tega učinka smisla na zapis, ki hoče biti v odnosu »meta-« glade na opis (denotacijo), katere podlaga želi biti.

Logični smisel pa se ne more obdržati brez značke, ki kot dodatek celoti vpiše presežek učinka tistega smisla, ki se zasnjuje v sozvočju, ki prehaja redukcijo na zapis tako, da ji povzroča nevšečnosti. Pri Russellu je lahko smisel »n« dojet le z »n + l«.

Čeprav gre na ničelnem nivoju za učinka smisla očiščen predmet, pa bo princip stratifikacije razplastil njegovo navidezno kompaktnost v vedno znova zmikajoči se distanci, ter tako pokazal notranjo bližino manka.

Logičnega presežka stratifikacijskega smisla ne moremo več brati kot »Vsi in Eden«,

ampak kot »Vsi, ki z notranjo izključitvijo vzdržujejo enega, ki jih dela Ne-Cele«.

Prav to mora brati branje, ki izhaja od tega, kar obstaja:

Subjekt je na delu v predpostavljeni formi (formalizaciji), ki se, če jo vzamemo zares, lahko postavi le kot zapis.

Logik počne prav to, da **izolira označevalec**, ne da bi tega svojega početja lahko dojel kako drugače, kot na način svojega lastnega dela.

Vrnil se bom k paradoksu, ki izhaja iz reflektivnosti:

da bi lahko dejali, da je pravilen ali nepravilen, moramo ločiti izjavo od izjavljanja.

Vtisek več kaže, da ga ne moremo odpraviti, da ga lahko odpravimo le kot **Aufhebung**: tako da mu dopustimo ponoven vznik v ponovitvi:

da moramo brati izrečeno v tem, kar se ponuja kot reducirano na rečeno, katerega niti drži v rokah gospodar, ne da bi sam mogel dojeti mehanizmov učinkov, ki jih ima njegovo početje v družbeni vezi, ki se ji, kljub temu kar pravi, ne more izvzeti.

Smisel se v logikovem delu izkaže kot presežek zvedbe na zapis, ki ga ni mogoče obvladati. Gödel je storil prav to: prepoznal je ta presežek kot nujen v tem, kar se zapisuje. Russel je bil nasprotno prepričan, da lahko (s svojo teorijo logičnih tipov) reducira vse paradokse, torej vsa-kršen učinek tistega smisla, ki ga ni hotel videti.

Vendar pa nas tod ne zanima, kaj je hotel storiti, ampak to kar je izoliral: prav to, česar ni hotel videti: paradoks kot učinek smisla.



Dojeti paradoks kot **pozitivno** dejstvo pomeni, da ga prepoznamo kot **dejanje izrečenega**: uvaja realnost, ki je nevzdržna aristotelovski definiciji, ki pravi, da je resnično (pravilno) le to, kar obstaja, medtem ko je to, kar ne obstaja, lahko le neresnično (nepravilno).

Tod je treba premestiti poudarek:

**beseda porodi ob-stoj stvari.**

Paradoks uvaja neko drugo resnico, kot pa je tista pravilnega ali nepravilnega. To resnico vzdržuje moč varanja besede: moč, ki ni v rečenem, ampak v izrečenem, ki vsebuje naslonitev na drugega v družbeni vezi. To izrečeno pa nosi s seboj učinek smisla, ki, daleč od tega, da bi bil enoznačen, deluje.

Ko sem govoril o Russellu, s tem nisem hotel reči, da naletimo na isti mehanizem pri vseh logikih. Ni nam treba daleč, da bi prišli do drugačnega primera: mislim na Russellovega učenca Wittgensteina.

Wittgensteinovski specialisti so se precej ukvarjali z zarezo, ki z breznom molka loči »Tractatus« od »Philosophische Untersuchungen«. Nema lokdaj so v njem iskali skrivnost mysticizma.

Morda ne bi bila odveč primera s psihotičnim mehanizmom, pri katerem se to, kar je bilo zavrženo v simbolnem, zopet pojavi v reelnem, to pot v obliki halucinacije.

Zdi se mi, da bi lahko ta vzporednica vsaj malo osvetlila problem, ki ga postavlja Wittgenstein. Kajti kot logik je imel opravka z reelnim.

Tudi on izhaja v »Tractatus« od zapisa. Vendar pa to ni zapis, kjer bi lahko brali učinek smisla, torej ponovitveni mehanizem označevalca. V »Tractatus« je zapis prisoten v obliki zapisa, — učinka smisla, torej subjekta, tod ni. Nočem reči, da označevalec ne deluje: vendar pa deluje v nasprotju z Russello, kjer lahko rečemo, da je potlačen, in kjer se zopet pojavi v ponovitvi, pri Wittgensteinu označevalec kot zavržen.

Prav to vpelje znani molk, kasneje pa se, kot je znano, subjekt zopet pojavi v obliki delirija: v problematiki govornice, kjer je učinek smisla brati na svakem koraku: sinteza ni mogoča, Celota je razdeljena: sozvočja delujejo kot da bi bila brez subjekta.

Filozofija običajne govornice, ki je prevzela to, če povzamemo naslov Bouveressove knjige, nesrečno dediščino, se zanima za sozvočja, za učinek smisla: redukcija na zapis je tod opuščena v dobro besede ter njene naslovitve.

Zdi se mi, da lahko označevalčevo delo beremo na dosti bolj odprt način v ponovitvi paradoksa, pri katerega neposrečeni odpravi je Russellov izhodišče.

Če povzamemo vire, kjer je učinek smisla vpisan kot tak, lahko beremo pod plastmi zapisa mehanizme označevalca.

Vkolikor uvaja ta pristop nekonsistentnost, drugo logiko, ki se nanjo logični zapis lahko opre le tako, da mu spodrsne,

lahko le vzbudi branje, ki se naslanja na **resnico, ki jo je odkrila psihoanaliza**

ki jo zanima ne toliko to, česar ne moremo videti, kot včasih mislimo,

ampak to, česar **nočemo** videti,  
tisto, čemur teorija, tod logična,  
ne more preprečiti obstoja.

### Odlomek diskusije

**Italo Bassi:** (...) če lahko, kar si dejal glede fantoma filozofije, ki ga lahko zvedemo na to, da reče pravilno, pravilno o pravilnem, in kar si dejal o razliki v odnosu do resnice v psihoanalizi; če to lahko privede do vloge resnice v smislu, kot sem bil dejal včeraj, glede razlike med **nujnim** in **slučajnim**?

Drugače rečeno bi bilo filozofsko pravilno o pravilnem na ravni nujnosti, nekaj, kar se nikoli ne preneha zapisovati.

V analitični praksi pa je resnica specifična, slučajna. Nikoli ni enaka; — celo ista resnica je neka druga.

**Matjaž Potrč:** Prav to sem hotel nakazati: namreč to vez, da je pravilno o pravilnem, oblika, ki je bila zanj izdelana, da je to oblika nujnosti, ki jo ponuja gospodar.

Ker je bilo govora o fašizmu, bom tudi sam nekaj povedal: Da gospodarja ni brez **pravilnega**, ki vzdržuje vérovanje.

In rad bi dejal, da gre za zadevo, ki je precej blizu temu, kar se dogaja v analitični praksi: hočem reči, da je v tej vselej prisotna možnost izreke **pravilnega** o **pravilnem**.

V paradoksu, na primer pri Epimenidu, pa gre za varanje besede, ki se pojavi. To je nekaj slučajnega, ki se dogaja prav tako na ravni logike **pravilnega**. Tako je pri Russellu glede odnosa do njegove teorije tipov: argument sam, ki ga uporablja, prav argument, ki bo slučajnost zvedel na nujnost, je postavljen prav na slučajnosti: vzdržuje ga **pravilnost**.

## PROSTITUCIJA IN POLITIČNA EKONOMIJA

Prostitucija je spektakel dediščine, ki se dogaja na prizorišču menjave, ki je popolnoma podrejena principu občega ekvivalenta, »principu neminljivega, ob katerem postanejo vse dobrine minljive«. Precenitev osmeši tudi sam obči ekvivalent, vzet kot prostor, v katerem se substitucija odvija kot možna, brez ostankov, brez ovir, lapsusov, zaradi česar se ekonomsko dejstvo specificira kot fantazem. »Presežna vrednost je na splošno vrednost, ki je večja od ekvivalenta. Ekvivalent je po definiciji zgolj istovetnost vrednosti s sabo. Presežna vrednost zato ne more nikdar izvirati iz ekvivalenta, in torej prvotno tudi ne iz menjave.« (Marx)

Kapitalistični diskurz torej ni osnovan na aktu menjave, ampak na dejstvu prejetja vrednosti (človeškega dela **na splošno**), brez menjave; tako lahko pride do množenja vrednosti samo, če se doseže in torej ustvari vrednost, večjo od ekvivalenta, medtem ko zahteva princip roko delstva in napreduje tako, da ustvarja nevidno oblast v smislu spiritualne metafore, ki naj bi zavzela mesto želje.

V tej točki bi bilo treba opozoriti na nekatere kulturne pozicije, — med katerimi najbolj izstopa antropologija, ki je iz prepovedi incesta ustvarila pravo obveznost prostitucije, — ki so dale ženskam mesto bodisi občega ekvivalenta bodisi blaga; s tem so vprašanje proizvodnje vrednosti odstranile tako, da ga smatrajo za neizbežnega. Prav tu poda marksistična analiza fetišizma temeljni prispevek: tako, da se odmakne od onih prejšnjih pozicij (in od mnogih tistih, ki bi jih še lahko navedli), zato, da bi se približala analizi, ki jo je naredil Freud: v bistvu tu ne gre za kritiko podob, temveč bolj za princip tistega, česar se ne sme imenovati, česar se ne sme dotakniti, iz česar izvira napotek za uporabnost označevalcev, za medsebojno menjavo v smislu substitucije po modelu komplementarnosti. Prav ta model služi kot opora skrivnosti enostavne oblike vrednosti, iz katere izhajajo potem druge — izvrženje ekscentričnega dometa nekega akta menjave, dometa, ki smo ga premaknili bolj na stran nekega ostanka, ki zapisuje prodajo na drugačen način, pa vendar ne naredi njenih učinkov neizrekljivih.

Ta ženska (**la donna**) ni ne blago ne obči ekvivalent, toda to, kar ji daje možnost, — zaradi dejstva, da je postavljena na mesto posrednika božanskega užitka, — jo postavlja v vlogo ogledala človeštvu; med proizvodnjo in menjavo ima možnost samoovrednotenja spolnosti in jamči pri projektu za take vrste užitek, ki se ga da socializirati in na katerem se da participirati skozi obliko pogodbe.

Družina, ki temelji na pogodbi, izvaja legalno hujskanje proti prostituciji: možnost uživanja v telesu, spoštljivost do principa Imena se predstavlja kot dostop subjekta do kulturnih struktur, zaradi česar mora vsakdo, predstavljač si, da je sposoben vtelesiti idealno napravo za uživanje, živeti v stalnem dolgu, medtem ko telo, vzeto kot skupek obljud, obstaja zato, da priča o obliki odkupnine. Prav to hujskanje pa prekrizuje račune po zvezi, ki jo izvaja neko ime in ki se natančno določuje kot velelnik: »Uživaj!«, ki ga ne more sprejeti nobena ekonomija, saj ima prav nasprotno svojo specifično vlogo v tem, da vodi uživanje na polje možnega in da ponuja načine sprave. Če je uživanje že možno, potem se mu da izogniti, a hujskanje nakazuje, da **neko ime pritiska, izvaja nasilje**, povzroča srečanja, ki ne dovoljujejo indiferentnosti.

Prav indiferentnost mora jamčiti za poznavanje užitka na tak način, da ga smatra za enkrat za vselej že doživetega; prav zato: »Monoteizem odklanja identifikacijo. Hoče jo iztrebiti tako, da dela iz občutka krivde svojo izhodiščno točko, točko navdiha in identitete s celoto, (. . .)« (Freud). Skratka obljudlja ugodje; toda igra deluje samo tedaj, ko nima cilja: neka igra, radikalno lažniva, deluje tako, da se norčuje iz obljud sreče ali ugodja. Le-te temelje na predpostavki, da obstaja nekaj, kar je treba napolniti: ženska ne prenaša, da bi se dobro počutila, tega ne prenaša zato, ker je občutek krivde, ki iz tega izhaja, dobesedno neznošen; »dobro se počutiti« je še en izmed bedastih odgovorov, ki se jih sliši v zahodnem

diskurzu, v igri, ki se je spletla okrog prazne luknje, se pravi imena. Obstaja torej resnična jezikovna grozota, katere učinkov se je treba varovati tako, da jih lokaliziramo kot znamenje v telo ženske-čarovnice.

Prostitucija posvečuje marginalnost kot območje, namenjeno moralni obvezi hvaležnosti in torej predaji dolga, tako da postane tudi spolni odnos brez prokreativnega cilja posvečen zaradi doprinosu, ki ga daje **pojmovanju** dejstva neke popolnoma človeške spolnosti, v kateri označuje perversnost mejo reprodukcije, in kjer nasilnost odnosa odpira pot dobrim namenom in dobrim čustvom. Zaradi verovanja v upornost telesa služi prostitucija principu genitalnosti, »predstavlja ideal izmenjave z nevtralnimi prehodom skozi telo, ki določuje užitek kot nagrado za reproduktivni ritual«.

Prostitucija napreduje tako, da nas obvezuje k temu, da se spominjamo, da si ne izmišljujemo nič novega, iz spolnega akta, iz akta besede dela neko **važno** dejstvo, ki naj bi služilo za to, da bi se izognili nepomembnosti, znamenju povezave med označevalci. In do plačila pride zato, da bi se prevedlo nepomembnost v brezplačnost, da bi zapisali »stvar« v logiko dolga. Tako mora davek jamčiti za indiferenco na spolnem področju, da nam ni treba upoštevati neke druge želje, ki pa je posebljena v drugem kot patetični figuri; zanikati mora prepoved, da bi se v dejanju ponavljanja zapisalo nekaj različnega. Davek je možen v predvidevanju užitka Drugega, v logiki, po kateri postane užitek potrđilo moči, »sposobnosti uživanja«, in torej statut nesposobnosti vseh drugih; prav ta fantazem je tisti, ki ga histerični diskurz pelje v svoje skrajne zaplete, v kolikor drugi ni odgovoren za nič in se spremeni iz patetičnega objekta, objekta soglašanja, v objekt, ki je vzrok smehu.

Smeh pomeni, da je utrošek na delu v vsakem spolnem odnosu; medtem ko spolni odnos zaradi smeha drsi v nepredvidljivi smeri, smeh podčrtuje nehumani vidik spolnega odnosa: nehumana spolnost, to je môra vsake institucije. Model prostitucije je vsebovan v verovanju v spolnost, ki je humana, primerna, abstraktna, ocenljiva, je potrđilo verovanja v androginijo, v en sam spol. Če je vrednost nekega blaga izražena v uporabni vrednosti drugega blaga, je to tako, kot če bi rekli, da princip nedotakljivosti zahteva trg z obrabljenim blagom, z obrabljenimi označevalci.

Obstaja torej vez med vrednostjo in prostitucijo, vez, ki jo je večkrat nakazal de Saade: zato, da bi vsakdo/vsaka lahko bil prodajljiv, mora ohraniti svoje moralno dostojanstvo, ki predstavlja vrednost posameznika, ki je naprodaj; desadovsko erotično čustvo izhaja iz zloma človekovega dostojanstva. Devica in cipa sta tako dve religiozni figuri, in sicer na ta način, da prva prejema svojo vrednost iz odseva, ki ji ga daje uporabnost druge.

... to postavlja v vlogo oglaševalca in jamčnika za vrednost, ki se ga da socializirati in na katerem se da participirati skozi obliko pogodbe.

Pravna ki temelji na pogodbi, izvirja legalno hujšanje proti prostituciji: možnost uživanja v leženi, spoliljivost do principa ljubezni se predstavlja kot dostop subjektu do kulturnih struktur zaradi česar mora vsakdo predstavljaljivost ali da je sposoben vsajeti idealno nagrado za uživanje, živeti v stahem dolgu, medtem ko telo, vstop kot strošek, ostaja znotaj, da prva o obliki odgovornosti. Prav to hujšanje pa prekrajša težave po zvezi, ki jo izvirja neko ime in ki se natančno določuje kot vsebinski »Klaviar«, ki ga ne more spoznavati nobena ekonomija, saj ima prav natančno svojo specifično vlogo v tem, da vodi uživanje na polje možnosti in da ponuja način spavne. Če je uživanje je možno, potem se mu da poznati, a hujšanje nakazuje, da neko ime pretaka, izvirja povzročja smertne, ki ne dovoljujejo individualnosti.

Prav individualnost mora jamčiti za povznavanje užitka na tak način, da ga smatra za enkrat in vselej je delovanje; prav zato: »individualizem oblikuje identifikacijo. Hoče jo izbrati tako da dela iz občutka krevca svoje izobčeno točko, točko navedla in identifikacijo »celoto (...)« (Freud). Številna občutljiva ugodja; toda igra deluje samo tedaj, ko nima cilja; neka igra, katalkano kajnega, deluje tako, da se nečuje iz občutka same ali ugodja. I-ta temelji na predpostavki, da obstaja nekaj, kar je treba spoznavati; ženska ne praveža, da bi se dobro počutila, tega ne praveža zato, kar je občutek krevca, ki iz tega izhaja, dobesedno neznan; »dobro počutje« je se na izmed bestatih odgovorov, ki se jih išči v zbiranju

## AFAZIJA IN VEROVANJE

Pulzija na »svoji« potji opiše praznino, ki je morda interval med enim označevalcem in drugim. Praznino, označeno s funkcijo imena kot funkcijo izriva (forclusionone) na nivoju govornice, in ki zato ubeži vsaki definiciji, ki bi se postavila kot poskus rekanja o imenu (dire sul nome), da bi ga razmejila kot razglasitev nezavednega. V tem smislu neko ime ne samo ubeži definiciji, marveč tudi ne deluje ko to, kar definira, kot trade mark identitete subjekta ali kot sredstvo združevanja telesa. Deluje kot točka bega diskurza, prazna točka, ki zaznamuje nemožnost vsega, nemožnost postavitve temelja nekega računa.

Funkcija imenovanja nakaže v označevalni verigi nujnost materije v rekanju, nemožno izvrševanje intervala med enim in drugim enim in torej nemožnost postavitve serije serialnosti. »Eno«, ki se postavlja ne kot enotnost, ampak kot efekt kondenzacije, začenjajoče z drugim.<sup>1</sup>

Freud že v eseju o afaziji<sup>2</sup> ugotovi, da akt besede vrže v igro ideologijo vsega, na primer vsega razumljivega, prav v kolikor afazija neprestano intervenira v vzpostavitvi akta besede kot spodrsaljaja.

Afazija je nemožna prevlada kondenzacije nad preemstitvijo<sup>3</sup> in se, drugače povedano, postavi kot odpor abstraktni metafori Imena imena: je torej sama indikacija, da metagovornice ni. In še lahko razumemo **afazično** točko jezika kot stično točko metafore in metonimije.

Ko Freud prestavi vprašanje afazije od lokalizirane in lokalizabilne materije jezika na funkcionalni nivo, odkrije, da afazija strukturira jezik, kako je akt besede afazičen — akt v katerem se zamenjava izvede z ostankom, »z glasom, figuro, številom črk«; ostankom, ki funkcionira kot upor v rekanju. Odkrije torej, da ni mogoče lokalizirati imen ali mesta, od koder govorimo. Poskus lokalizacije, ki iz telesa napravi stroj za prevajanje dražljajev, se poskuša znebiti rebusa, izključiti norost, **s tem, da ji da ime in mesto.**

Afazija je nujnost materije v rekanju/rekanja (nel/del dire), materije, ki deluje kot odpor proti vsakemu poskusu absolutne zamenjave materije, proti vsakemu poskusu »direktnega« prehoda od materije h govornici.<sup>4</sup>

Tak prehod se torej vrši na odprtem prostoru, ker se odpor vrši tam, kjer govornice ne uspe izvreči intervala, tišine, a-jezika (l'a lingua). Tesnoba se torej dvigne v odnosu do afazične materije kot pečat nemožnosti formaliziranja neke »celote«, kot pečat realnega, v odnosu do užitka, ki se vrši v prepovedi. Pričakovanje nečesa začne z ničem, z ostankom, ki vztraja. Pričakovanje je torej dimenzija fantazma v odnosu do intervala, neki »rad bi« ali »če« kot poskus prekrivanja intervala.

Če je govornica strukturalno afazična, je afazična dimenzija tista, ki izvede zastavitvev, obrat, »transformacijo« nekega računa, misli, sodbe<sup>5</sup>, ko pokaže, da račun, misel, sodba niso »zadostni«, ampak razmejeni, naddoločeni, vključeni v onirično delo, da na njih deluje pulzija smrti.

Jezik (la lingua) ali a-jezik (l'a lingua), kot predlaga Verdiglione, kot pulzija smrti dela na tih, toda vztrajen način, ubeži opazovanju, toda izvede ureze nekega rekanja in torej producira hrup kot učinek neke razlike v aktu, ki ne prosi za dovoljenje, da se izreče.

Označevalec jezika je nekaj, kar prekipi, izvede premik akta besede, ima »funkcijo distinktivnega elementa besede«, razlike.<sup>6</sup>

Razlike, ki se izreče v aktu besede **kot takem**, neponovljivem. To, kar se ponovi v razliki, je nekaj na nivoju strukture, in a-jezik kot sredstvo, ki strukturira in se strukturira v aktu besede. Nekaj se ponovi ali se upira, oziroma tudi to, kar se ponovi, se upira, zato se pomiritev vrši v odnosu do seksualne razlike kot ritma akta besede.

Afazija je torej »ovira kot struktura jezika«, kot izvrženje na nivoju govornice v trenutku imaginarnega ujetja jezika, v trenutku identifikacije s sembiantom, v katerem se vrši izginotje, oziroma, bolje, odvzem. Identifikacije, v kateri izpeljava procesa kondenzacije vključuje izvršenje, ostanek,<sup>8</sup> ki zato povzroči preemstitvev.

A-jezika (l'a lingua) zato ne moremo opazovati, ker nima mesta, marveč obratno povzroča preemstitvev; »zaznavljiv« je samo preko učin-

kov, ali kot afazični učinek preko svojih »dogodivščin«, v artikulacijah rekanja. Nezavedno torej ni temelj govornice, če se afazija kot nujnost nezavednega udejanji samo v rekanju. Beseda, poudarja Freud,<sup>9</sup> je kompleksna prezentacija, ki se manifestira kot kombinacija slušnih, vizualnih in kinetičnih elementov, parcialni akt torej, ne enota, ampak spodrseljaj. Akt, na katerem deluje razlika kot funkcija a-jezika (l'a lingua), čigar »označevalec ne bo mogel biti konstituiran drugače kot s pravili, s katerim se ureja fonični akt besede«.<sup>10</sup>

Afazični projekt ali afazija kot projekt je morda poskus vzpostavitev funkcioniranja logike prihranka, da bi zajeli določen »onkraj principa ugodja«.

Ugodje je odvisno od prihranka,<sup>11</sup> njegov vir je najdenje nečesa že znanega, »prepoznavanje samo, zato, ker povzroča prekomerno porabo«.<sup>12</sup> Ampak za produkcijo ali ohranjenje inhibicije je potreben psihičen utrošek; subjekt torej prav tam, kjer prihrani, sreča utrošek, za katerega je upal, da mu ga bo uspelo nevtralizirati. Prav tam, kjer je mislil, da mu bo uspelo kontrolirati izgubo, kontrolirati kastracijo, najde v precenjevanju podobe telesa neki užitek, ki pelje tisto, za kar je mislil, da mu bo uspelo kontemplirati, v odtujenost. Najde spačenost, izkrivljenost, gubo, ki razstavi projekt pre-gledanja (ri-vedere), izključni pogled.

Afazični projekt se torej postavi kot poskus izvrženja tretjega v fantazem gospostva nad podobo telesa. In v kolikor govoreči »percipira« svojo» podobo kot odtujeno, odkrije presežek, ki razstavi »že znano«, in pride do fantazma gospostva nad telesom preko zatora seksualne razlike.

Zato bi se afazični projekt postavil kot poskus upravljanja a-jezika, afazije kot dimenzije govornice, da bi telo delovalo ko »vse za ostalo«.

Verovanje pripada torej gospostvu nad a-jezikom ali ekonomiji izvrženja, da bi izvrgli sembiant; moral bi uporabiti molk, da bi lahko verjel, da si gospodar govornice, stvarnik same materije. Verjeti, da ne bi srečal ničla — pulzionalna odpoved, s katero bi skušal utemeljiti fetišizem telesa, inkarnacija imena, da bi zatrl pisave.

»Med prividom presežnega užitka in fantazmom gospostva ima verovanje domet investicije«,<sup>13</sup> vrši se torej zaradi precenitve objekta, ki se strukturira kot vaba sembianta. Precenitev je za subjekt predpostavka vedenja o »svoji« želji, in tudi predpostavka tega, da je objekt želje.

V zaljubljenosti Jaz vedno bolj obuboža v dobro objekta,<sup>14</sup> tistega objekta, za katerega se zdi, da poseduje tisto, kar manjka subjektu, da bi bil ENO. Imaginaren ulov, ki ga izvede z označevalcem, podoba, ki se vrne od »zunaj«, da bi obudila nek spomin v fantazmatizaciji.

Verovanje se torej strukturira tako, da začne z izrivom (rimozione), z izvrženjem nečesa v označevalni verigi, nečesa, kar bi vsakdo rad postavil nekam, ali pa kot nekaj, kar manjka predpostavljenemu vsemu. Verovanje se vrši na nivoju govornice, začne z objektom, vzrokom želje. Ker je efekt pulzionalne investicije, ne najde fiksacije, ampak obratno ponovno vrnitev v igro v procesu ponovitve. Oblast ima torej sembiant, zaradi česar ne obstoji noben tak subjekt, ki bi mel možnost utemeljitve verovanja.

In če je »občutek impotence povzročil potrebo po zaščiti, zaščiti preko ljubezni«,<sup>15</sup> je impotenca v odnosu z materijo, z nemožnostjo vladanja nad imenovanjem, govori o odporu, ki se vrši na nivoju govornice.

Treba je torej nekaj razumeti o razliki med verovanjem kot principom ali verovanjem v verovanje, in verovanjem kot efektom. Verovanje v verovanje kot poskus vzpostavitev funkcioniranja »kredita«, to se pravi logike dolga, v kateri temelji zator intervala med enim označevalcem in drugim kot moralen izbris izriva, da bi prišlo do pulzionalne odpovedi. In če verovanje v napredek kot fantazem »gospodarjev« zahteva pulzionalno odpoved, »neizogibno vzbudi odpor pri tistih, katerim so te zahteve naslovljene.«<sup>16</sup>

Verovanje v inercijo materije ali »mase« je torej fantazem jaza-gospodarja. Fantazem, za čigar ohranitev je treba vzpostaviti funkcioniranje afazije kot paralize rekanja, reducirati izriv na princip, s tem, da vzpostavimo funkcioniranje represije ali cenzure kot vzroka izriva.

Šlo bi torej za verovanje, da lahko upravljamo nezavedno dimenzijo nekega rekanja, da jo lahko upravljamo preko upravljanja rekanja. Da bi postavili omejitev kot funkcijo represije nujnosti dejanskega vedenja,

to se pravi nezavednega vedenja, ki razstavi vsako vnaprej dano vedenje.

Zato institucionalna logika ne prenese afazije: če se ono (ça) upira, bi bilo treba ono (ça) prevesti v »nekoga«, da bi potrdili inercijo materije. In če je nekdo, ki je tiho, je s tem rešena logika subjekta, ki ga je moč kontrolirati in oblikovati.

#### OPOMBE:

<sup>1</sup> Freud, L'interpretazione dei sogni (1899) v Opere III, Boringhieri, Torino 1967, str. 272.

<sup>2</sup> Freud, A proposito delle afasie, uno studio critico, »Vel« št. 6.

<sup>3</sup> Freud, Psicopatologia della vita quotidiana (1901) v Opere IV, Boringhieri, Torino 1970, str. 293.

<sup>4</sup> A. Verdiglione, La materia non semiotizzabile, v Follia e societa segregativa, Feltrinelli, Milano 1974, str. 229.

<sup>5</sup> Isto kot <sup>1</sup>, str. 463.

<sup>6</sup> N. S. Trubeckoj, Fondamenti di fonologia, Einaudi, Torino 1971, str. 17.

<sup>7</sup> Isto kot <sup>4</sup>, str. 239.

<sup>8</sup> Isto kot <sup>1</sup>, str. 271.

<sup>9</sup> Isto kot <sup>2</sup>.

<sup>10</sup> Isto kot <sup>4</sup>, str. 6.

<sup>11</sup> Freud, Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio, 1905 v Opere V, Boringhieri, Torino 1972, str. 211.

<sup>12</sup> Freud, ibid., str. 109.

<sup>13</sup> A. Verdiglione, Seminar 4. junija 1977.

<sup>14</sup> Freud, Il disagio della civiltà, v Il disagio della civiltà, Boringhieri, Torino 1971, str. 201.

<sup>15</sup> Freud, L'avvenire di un'illusione, v Il disagio . . . , str. 170.

<sup>16</sup> Isto kot zgoraj, str. 146.





## ZA SEMIOTIKO PODOBE

»Podobe« ustrežajo vozliščnim točkam v toku oniričnih misli.« — S. Freud.<sup>1</sup>

### 1

Tisto, kar se imenuje ideologija, je zatajitev smisla srečanja (**obvious**) v očitnosti, t. j. njegova redukcija na obsceno (**ob-scenus**). To je mesto, ki ga zaznamuje cenzura, ne pa polje funkcioniranja prilagodljive laži kot epifenomena temeljne neizrečenosti.

Obscenost pomeni prav to, da predpostavljamo **kripto**, da predpostavljamo, da avtor reza tej neizrečenosti ne samo lahko gospoduje, ampak da ji dejansko gospoduje. Začeti pri operaciji dekriptizacije kot hermenevtični modaliteti pomeni med drugim začeti pri mrtvem, nedotakljivem telesu, t. j. pri relikviji kot garantu nasledstva v skladu z institucionalnim modelom prehoda. Zato morajo biti ikone negibne, da bi oblastniška reklama lahko delovala kot garant sakralnosti političnega telesa, ki je definirano prav po svojem vstopu na mesto mrliča v genealogiji. Hermenevtika je tu modaliteta ponovnega privajanja podob k ikoni, h kodu, preko sankcionirane in torej svete uporabe v imenu komunikacije. Ravno pravice mrtvih so v skladu z izrazom, ki se pojavi že v XII. Tablojih, svete in sankcionirane.

Obsceno je torej tisto, kar predpostavlja avtor, in je per definitio-nem pravica, da se izognemo pornografiji podobe in substituciji, v kateri ta nastaja.

Tisto, kar v podobi ni postavljeno pod vprašaj, je njena podobnost, nejasen pojem, ki ga je znanost prepustila poetiki, ker ne more biti deklarativna, torej odločna glede smisla resničnega in lažnega.<sup>2</sup> Ideologijo je torej nemogoče zoperstaviti znanosti kot mestu opore diskurza o resničnem, ker znanost sama ne more odpraviti podob.

Podobno/različno kot znamka **kvalitete** vstopi tedaj v tok dvoumja, ki je diagonala, vzdolž katere se dogajajo padci podob.

»Govorjenje o podobnosti in razliki zadeva izključno kvaliteto. Nek predmet je namreč podoben drugemu predmetu samo zato, ker poseduje neko kvaliteto. Značaj kvalitete je torej v dejstvu, da zaradi nje lahko govorimo o podobnosti in razliki.«<sup>3</sup>

Videli bomo, da pripelje vprašanje podobnosti (*δμοιοτης*) k bistvu časa diskontinuitete pri padcu, kar je isto kot odpor. Z drugimi besedami, kvalitativnost je po Freudu in izhajajoč iz »najnovejšega« Lacana, dejanskost luknje imenovanja.

Kvalitativnost ostane — onstran **možne** nadomestitve v fetišu, ki pelje k neupodobljivosti totalnega metajezika, ki uboga **načelo** izključitve in torej ni lingvističen — način približevanja k problemu imenovanja, zastavljanje vprašanja o užitku črke.

Dejstvo, da se v semiotiki kljub jeziku govori tudi o podobi skoraj izključno v smislu vizualne podobe, še več, ikone, še ni poslednji učinek logocentrizma. Tako je postala semiotika kot univerzitetna znanost postopoma znanost totalitete, ki izhaja iz projekta interpretacije univerzuma govornice kot komunikacije.

Tako se za govorico predpostavlja, da je istočasno popolnoma kriva in popolnoma nedolžna — dejali bi, da se predpostavlja njena nevednost. Gre tedaj za to, da se jo podvrže semiološki torturi, zato da bi ji iztrgali resnico, da bi jo »demistificirali«. Ta »demistifikacija« je za bolj ali manj »organskega« intelektualca še posebej edini način političnega delovanja, pač v skladu s pristno platonskim modelom razumevanja stvari.

Toda, kot pravi Lacan, »nič je vse«, in če ni metagovornice, lahko semiotika samo ponovno piše, t. j. se daje v aktualnosti ponavljanja. Psihoanaliza pa še posebej uči, da poslušanja smisla ni; učinek razumevanja dobimo torej s poslušanjem nekaterih označevalcev na njihovi poti k imenu, kolikor se le-ti ne morejo izogniti dejanju potlačitve.

Označevalec torej ne izloči podobe in (ne) stoji kot nič. Vsak označevalec »tvori podobo« prav toliko, kolikor se ga dotakne ta nič, ki ga konstituira. Imenujmo tu podoba učinek padca označevalca, kolikor ima za cilj ime.

Dejstvo, da tvori označevalec podobo vtem, ko skuša zatajiti strukturalno retoriko, zaznamuje neko tropologijo. Podoba je točka kondenzacije, kolikor se v njej zgodi premik. In lastnost baročne podobe je, da je dobesedno nepredstavljljiva. Kjer proizvede substitucija sintagme v paradigmi neizravnano, proizvede torej »šum«. Ne zato, da bi zmanjšal redundanco, ampak zato, da bi udejanjil drugo redundanco in tako ponovno začel igro.

Podobe se torej izključujejo samo, če so reducirane na mero. Vendar pa tudi ne koeksistirajo. To pa zato, ker ni podoba nikoli ena sama. Z drugimi besedami, nepredstavljljivo tke podobo **na najmanj dveh imenih**.

V tem smislu lahko skupaj z Blanchotom rečemo, da je vsaka podoba srednjega spola, in prav zato nikoli ni nevtralna.

Tu »tvori zgodbo« metafora,

»tako da postane vsaka takó narejena metafora majhna pravljica.«<sup>4</sup>

Z drugimi besedami: ničelne stopnje, ki bi bila izhodišče za izmerljivost izvrška, ni. Nietzsche spominja, da je jezik prej sled, vzdolž katere se udejanja genealogija **brez nasledstva**, ki jo torej strukturira neko pozabljenje.

V analitični praksi torej interpretacija ni v poskusu, da se pripelje smisel, izgubljen v kroženju jezika, k izvoru, saj je izvor kot bližnjost smisla samemu sebi prej lastnina, čisti **an sich** nekega koncepta, ki po predpostavki ni lingvističen.

V analizi se interpretacija zruši ob neodločljivosti. Treba je torej misliti **najmanj dve stvari**, da bi lahko interpretirali, interpretacija mora torej tvoriti podobo.

## 2

»Filozofova strast je predvsem začudenje (*το θαυμαζειν*), in kdor je dejal, da je Iris zaplodil Taumant, se, tako se mi zdi, ni zmotil v genealogiji.«<sup>5</sup>

Predmet zanimanja genealogije je torej igra imen, ki je v sami »popularni« etimologiji takó blizu domislici, da je pravni pojem nasledstva v njej lahko edinole razpuščen. Nasledstveno pravo je torej pravo brez scene, golo prazno mesto možne nadomestitve, ki bi morala roditi osuplost brez čudenja. In do čudenja (*θαυρα*) pride teatralna dimenzija prava v končni analizi zaradi samega položaja tretjega, ki ga zavzema priča, že pri produkciji dokazov. Tako se teatralnost ne izogne teatru in maski. Ritual kot poskus slavljenca, da bi **bil** podoba, zapade npr. v paradoksa igralca, o katerem je govoril Diderot, in ki je »**patos distance**«, preko katerega »se vrača« narcisizem.

Obsesiven diskurz se posebej v ritualu giblje v smeri histeričnega oponašanja, torej v smeri identifikacije, ki je lahko le delna. Vendar podoba ni otujoča (**unheimlich**), kolikor ne obvelja kot ta identifikacija, in baročna poetika čudenja ni nič drugega kot »akademska« teorija otujevalnosti.

»Šibka točka« teorije procesa otujitve pri Sklovskem je prej v tem, da tega učinka ni mogoče ne predvideti ne garantirati. Prav kot »dionizični« učinek glasbe je odvisen od časovnega poteka, ki ga ni mogoče identično reproducirati prav zato, ker je odvisen od potovanja. Podoba kot taka torej ne obstaja zunaj pisave, ki jo konstituira vsakokrat drugače.

Tu pa želimo tudi podčrtati — v prid morebitni, tudi psihoanalitični semiotiki barve — to sovpadanje glasnice Iris z optičnim, a »kvalitativnim« barvnim spektrom. Le-ta še posebej konstituira za filozofijo zadnjo stopnjo kvalitativnosti, ker nima »nobenega nasprotja.«<sup>6</sup> V Goethejevi **Farbenlehre** nas prej pripelje k logiki tercine.

Barva je torej sama meja posnemljivosti, mesto sovpadanja »stvari« in podobe, ali raje tisto, v čemer se stvar sama postavlja kot podoba.

»Po pravici povedano slikarji sami, tudi ko se najbolj umetelno trudijo reprezentirati sirene in satire v bizarnih in nenavadnih oblikah, le-tem ne morejo dati popolnoma novih form in narave, ampak samo nekako zmešajo in sestavijo ude različnih živali; oziroma, če je njihova domišljija slučajno dovolj ekstravagantna, da iznajdejo kaj novega, česar še nikoli nismo videli, tako da nam njihovo delo predstavlja nekaj povsem fiktivnega in absolutno lažnega, morajo biti vsaj barve, ki ga sestavljajo, resnične.«<sup>7</sup>

Karteziij noče priznati prav tega, da lahko tudi barva kot kvalitativnost na nek način »laže«. Za metafiziko funkcionira tedaj kvalitativnost kot garant neizrekljive resnice. Na tej točki se v osnovi ustavi Husserlova analiza kvalitativnosti, ne da bi mogla artikulirati pojem intervala.

»Diskontinuiteta kot taka se nanaša na zadnje specifične razlike znotraj enega in istega čistega žanra, ki je neposredno nad-rejen; torej npr. na določene kvalitete barve, soočene z drugimi barvnimi kvalitetai. Vendar tu diskontinuitete ne definiramo zgolj kot interval koeksistentnih vsebin, obravnavanih v razmerju do takšnih nižjih razlik. To pa zato, ker vprašanje, kaj razločuje določitev **biti čutilni moment** od določitve **biti čutilni moment na način »kvalitete«**, ni mogoče najti nobenega nadaljnega odgovora, ne pokazati kako dodatno določitev, ki ne bi vključevala koncepta kvalitete; prav tako, kot če se vprašamo, kaj bi bilo treba dodati barvi, da bi dobili rdečo, in lahko odgovorimo zgolj samo **rdečo»**.<sup>8</sup>

O kvalitativnosti torej ni neke »prazne ideje«,<sup>9</sup> in »je sedaj brez nadaljnega jasno, da so vse zakonitosti (ali nujnosti), ki se nanašajo na različne načine **ne-neodvisnosti**, vključene v sfero apriorne **sintetičnosti**«. <sup>10</sup> Takšna utemeljitev logike se izpolni prav z izbrisom funkcije označevalca in njegove laži. Kvalitativnost (v tem primeru podobnost) se zaradi garancije fetišizma tu pojavlja kot sama meja pomenjanja.

### 3

»Znati najti lepe metafore pomeni znati videti in zajeti medsebojno podobnost stvari«. <sup>11</sup>

Izumljanja metafor se torej ne dá naučiti, drži pa, da je sama podobnost izum, in sedaj se zastavlja **vexata quaestio** o naravnem ali konvencionalnem izvoru govornice, da bi zatajili pomoto, v kateri nastane izum.

Vendar se podoba ne izogne diagramu, podobnosti, torej kvaliteti, ne izogne se razmerju in je samo v tem smislu analogna. Tudi diagram je torej po svoje podoben in obratno, vsaka podoba je diagramska v tolikšni meri, kolikor ne ubeži določitvi mere. »Vsaka podoba je tudi logična podoba«. <sup>12</sup>

Določitev mere, ki je torej specifična za diagramsko dimenzijo ikone, je neločljiva od določitve podobnosti, in zastavitev problema razmerja med podobo in diagramom pomeni na drug način zastaviti **znanstveni** problem razmerja med kvaliteto in kvantiteto. »V meri sta, če uporabimo abstrakten izraz, združeni kvaliteta in kvantiteta«. <sup>13</sup>

Heglovi analizi mere gre zasluga za zastavljanje problema razmerja med kvalitativnostjo in kvantitativnostjo preko pojma intervala, torej ponavljanja. Ta določitev ponavljanja v »preprosti« obliki vsote pomeni natančno odklon časa, ki razvije paradoks postopnosti znotraj koncepta meje; ta določitev je bistvena za podobo, ki ravno **ni** ta meja, ki bi bila »imaginarna« v filozofskem smislu.

»Razlog, da se tako lahko oprijemljemo te kategorije (postopnosti), da bi postal propad kvalitete ali pa kake stvari dostopen domišljiji in da bi ga pojasnili, je ta, da se zdi, da smo lahko malone z lastnimi očmi pričla temu izginotju«. <sup>14</sup>

Vendar paradoksa plešča ali kupa, pravi Hegel, nista sofizma.

»Lažno je tisto, kar zakrivi Drugo, ki je sprejeto, se pravi naša običajna zaveza, da namreč jemljemo kvantiteto le kot **indiferentno** mejo, ne da bi računali z njeno zvezo s kvaliteto. Tako se na koncu pokaže kvaliteta sprememba, da je namreč glava plešasta, rep dlakav, kup pa je izginil! Pri tej koncesiji je bilo pozabljeno ne le ponavljanje, ampak to, da se kvantitete, ki so same po sebi nepomembne (kot sama po sebi nepomembna trošenja nekega premoženja) **seštevajo**, in tvori vsota kvalitativno celoto, tako da na koncu le-ta izgine, glava je plešasta, torba je prazna«. <sup>15</sup>

Ni slučajno, da se tu spet pojavlja ekonomija. Gre za vse kaj drugega kot za slučajno izbrano metaforo, za samo kvalitativno določitev denarja.

Razmerje, ki nedvomno obstaja med Heglovo analizo mere in marksistično analizo treh oblik vrednosti, zastavlja sedaj vprašanje v zvezi z »uganko oblike vrednosti«, ki jo Marx postavlja v (ideološko) zamračitev funkcije dela. Če je delo **tertium comparationis** blágv v menjavi, bi to samó ponovno zastavilo problem njegove **človeške** določitve. Lahko bi rekli, da je zastavljanje problema semiotike podobnosti tudi način vsaj implicitnega zastavljanja problema mazohizma. Z drugimi besedami, izhod iz ekonomizma, tj. iz humanizma, ni mogoč, dokler ni formulirana teorija mazohizma.

Sicer pa Naglova distinkcija različnih pomenov termina »vsota« samo podčrtuje, kot je to storil že Hegel, da »običajna zavest« res pozablja kvalitativnost, da pa je ta kvalitativnost dana v nasledju, t. j. v urejeni celoti. Pri semiotiki podobe gre torej za preseganje Naglove gestalt-reference, torej tudi za preseganje fenomenološkega pojma »ne-neodvisne vsebine«. <sup>16</sup>

Če se je v filozofiji predsodek identitete kvalitativnosti in resnice izrazil z metaforo barve, pa se predsodek o identiteti kvalitativnosti in nenadomestljivosti izraža z metaforo harmonije. <sup>17</sup> Tudi tu se nam zdi posebej zanimiva Heglova pozicija, ki razrešuje pojem harmonije v kemijski pojem »izbirna sorodnost«.

Za pozitivistično znanost je namreč materija tisto nediferencirano, ki je tu zato, da potrjuje ločenost kvantitativnosti in kvalitativnosti. To pozicijo je Hegel že vnaprej kritiziral, zato intervenira kemijskost bolj kot figura razlike.

... razlika, zaradi katere so (kisline in baze) kot neodvisne, ni v tej neposredni kvaliteti, ampak v kvantitativnem načinu nanašanja. Torej ni omejena na kemično nasprotje med kislino in bazo nasploh, ampak je specifična v meri nasičenosti, in je zajeta v specifični določenosti količine snovi, ki se nevtalizirajo. Ta kvantitativna določitev glede na nasičenost konstituira kvalitativno naravo neke snovi, je tisto, po čemer je ta snov za sebe, in je število, ki to izraža, v bistvu eden od različnih eksponentov za nasprotno enoto«. <sup>18</sup>

Ta mera nasičenosti je tisto, kar v sami razliki (**Differenz**) konstituira kvalitativnost diagrama. Ni torej vsaka podoba nasičena. Prav ta učinek nenasičenosti bomo imenovali podobnost, nasprotno kot pri običajni določitvi podobnosti. Vzrok luknje pa je **skok** imenovanja, interval, ki ga Hegel omenja pri določanju »vozliščne črte merskih odnosov«:

»Kolikor se neka kvaliteta dogaja v neprekinjeni kontinuiteti kvantitete, se razmerja, ki se približujejo neki označujoči točki, če jih opazujemo kvantitativno, samo bolj ali manj razlikujejo. Po tej plati se sprememba dogaja 'po malem'«.

Vendar pa

»ostaja po kvalitativni plati (...) povsem kvantitativno napredovanje 'po malem', ki samo po sebi ni meja, povsem nepretrgano; nova kvaliteta, ki se pojavlja, pa je glede na tisto, ki izginja, nedoločno različna kvaliteta, indiferentna kvaliteta, prehod je **skok**«. <sup>19</sup>

Tu pa pride v zvezi s podobo do prehoda k problematiki etike.

4

Ta **skok**, ta interval se ne razrešuje v sintetični določitvi bistva, ampak je napredovanje sam proces imenovanja (in zgolj v tem smislu nas je zanimal Heglov tekst).

Za Jacobsona je v lingvistiki razločevalne poteze niso kvantitativne, merljivi fragmenti trajanja, ampak lahko pride do fonemskega učinka prav zato, ker so kvalitativne. Najmanjša razločevalna enota sploh ni fonem. <sup>20</sup>

Poenostavljanje odnosa med podobo in imenom pomeni torej računanje s kvalitativnostjo, in to prav zato, ker je bila podoba vedno **tudi** podoba imena. Razkroj pojma arbitrarnosti lingvističnega označevalca je torej, kot se zdi, usmerjen k oživljanju teorije imenovanja in istočasno izpostavlja nekatere termine, ki so bili implicitni že v Platonovem tekstu. V **Kratilu** sta za Platona risba in ime **mimezis**. Problem fonetike je torej ravno problem kvalitativnosti, vendar pomeni zastavljanje vprašanja podobe, t. j. podobnosti, korak v smeri teorije imenovanja.

**Kratil:** Toda saj tudi sam vidiš, Sokrat, kadar v skladu z gramatično večino pridodajamo imenom črke alfa in beta in (sploh) vsakega od elementov, in če (pri tem) nekaj odvezujemo ali dodamo ali spremenimo, tedaj je ime resda napisano, toda ne pravilno. Pravzaprav celo sploh ni napisano (to ime), marveč gre naravnost za neko drugo ime, čim je bilo podvrženo kateri od teh sprememb.

**Sokrat:** Morda bi se to, o čemer govoriš, pripetilo tistemu, kar je glede na svoje bivanje ali nebivanje nujno odvisno od določenega števila. ... Toda kadar gre za določeno kvaliteto ali nasploh podobo, nimamo opravka z isto pravilnostjo. Nasprotno, če hočemo doseči podobo, nimamo opravka z isto pravilnostjo. Nasprotno, če hočemo doseči podobo, ni treba brezpogojno uporabiti vseh podrobnosti (izvirnega) lika, ki ga upodabljamo. <sup>21</sup>

**Mimezis** (risba ali ime) ima torej glede na stvar neko drugo pravilnost, »in ne misli, da ni več podoba, če ji kaj manjka ali če ima česa

preveč». To »preveč« podobe ali imena (pa tudi tisto, kar manjka, je, kot se zdi, da v tem tekstu sugerira Platon, »presežek« manjka podobi, da bi bila dvojna, to je sam prostor podobnosti, izmerjen v realnosti imenovanja.

Važno je, pravi Platon,

»da se izreče ime stvari, in bo izrečena stvar, saj je le v imenu značaj stvari, o kateri je govore.«<sup>21</sup>

Ta značaj imenujemo torej črka (la lettera), kot tisto, kar pade v igri oponašanja (**Nachahmung**) kot način so-merjenja v identifikaciji.<sup>22</sup> Nepomembno je, da se »motivacija« lingvističnega znaka ugotavlja šele po izvršitvi, kot tropičen učinek označevalca,<sup>24</sup> zaradi česar podobnost ni nič drugega kot protitudarec imenovanja proti simbolizaciji, od koder so mehanizmi označevalca potegnjeni drugam in na različni način glede na imaginarno poenostavitev ideologije. Druga pravilnost (*δηθότης*), o kateri govori Sokrat v Kratilu, pa je samo načelo ikonoklastike zaradi afirmacije orto-doksnosti. Od tod — ideološka? — zmešnjava med podobo in ikono, ki uporabi tudi empiristični primat percepcije, modela **tabule rase**, zato da bi v opoziciji nominalizem/realizem potrdila izključitev tega »nič« označevalca, iz katerega se tvori podoba.

Zato, da ne bi bilo podobe, mora biti vsaka ikona sveta, nedotakljiva, zaupana **limenu**, rôbu, kot slike na temo **eikonostasion** v ortodoksnih cerkvah; tako lahko zahteva privilegij marginalnosti znotraj alternativne javno/zasebno. Ikonoklastija in ikonolatrija se torej sploh ne izključujeta, ampak sodelujeta pri definiranju pravil svete prostitucije.

Možnost vzpostavitve soočenja, primerjave, **analogije** je ravno posledica dejanja izmenjave, ki se udejanja v so-merčnem (**nachahmen**) prenosu. Freudovo raziskovanje zadeva prav podobo kot mesto te podobnosti, ki je sama stvar diskontinuitete. Podoba ni meja, ampak interval. Med drugim se zdi, da je danes semiologija kvalitativnosti teoretično nujna zato, da poda obračun tistega, kar psihoanaliza po Freudu še vedno imenuje »čustva«, in glede katerih Lacan opozarja, da jih bo mogoče ponovno obravnavati šele preko pojma preemstitve. Dejstvo je, da je filozofija vedno podlegla čaru eventualne dvojnosti vseh stvari, priveda dvojnosti. In dejstvo, da nobena reprezentanca in noben znak ne more biti dvojniki, kot razkriva Sokrat, je prav učinek te nenasičenosti serij, v katerih poteka soočenje, in v katerem se brez oddiha maha s freudovsko materijo.

»Imam vtis, da je nagnjenje h konfliktu nov in specifičen element, ki se, neodvisno od količine libida, izpostavlja v situaciji.«<sup>25</sup>

Ta dejavnik je prav nagon smrti, ki tvori drugost največje podobnosti v samem času njenega padca.

Prev. I. Vidmar

#### OPOMBE

<sup>1</sup> S. Freud, Fragment analize histerije, Dela V., str. 381

<sup>2</sup> Cfr. Aristotel, De expressione, 17 a

<sup>3</sup> Aristotel, Categoriae, 11 a

<sup>4</sup> G. B. Vico, Nova znanost, degnità 286

<sup>5</sup> Platon, Theaet, 155 d

<sup>6</sup> Aristotel, Categoriae, 10 b

<sup>7</sup> Kartezij (Descartes), Filozofske meditacije, v Dela, Bari, Laterza 1965, zv. I, str. 201

<sup>8</sup> E. Husserl, Logične raziskave, Il Saggiatore, Milano, 1969, zv. 2., str. 26

<sup>9</sup> Ibid., str. 40

<sup>10</sup> Ibid., str. 42

<sup>11</sup> Aristotel, Poetica, 1459 a

<sup>12</sup> L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, 2.182

<sup>13</sup> G. W. F. Hegel, Znanost logike, Laterza, Bari 19, zv. 1., str. 144

<sup>14</sup> Ibid., str. 432

<sup>15</sup> Ibid., str. 453

<sup>16</sup> Cfr. E. Nagel, Vsote, celote in organske enote, v AA. VV., Kvaliteta, kvantiteta in druge kategorije znanosti, Boringhieri, Torino 1971, str. 155

<sup>17</sup> Cfr. Ibid., str. 151; E. Husserl, Op. cit., str. 61

<sup>18</sup> G. W. F. Hegel, Op. cit., str. 402

<sup>19</sup> Ibid., str. 496

<sup>20</sup> Cfr. R. Jacobson, Sest predavanj o zvoku in smislu, Minuit, Paris 76

<sup>21</sup> Platon, Kratil, 431 d — 432 b

<sup>22</sup> Ibid., 432 c

<sup>23</sup> S. Freud, Šala in njeno razmerje do nezavednega, v Delih, Torino 1966, V., str. 174 in napr.

<sup>24</sup> Cfr. I. Fonagy, Poetična govorica: forma in funkcija, v AA. VV., Aktualni problemi lingvistike, Bompiani, Milano 1970

<sup>25</sup> S. Freud, Končana in neskončna analiza, Boringhieri, Torino 1977, str. 58

## Armando Verdiglione II.

Rekel bom, da se institucije, v kolikor so božje, izgovarjajo na izjavo, da luknje ni, to pomeni, da postane luknja neke vrste osnovni manko — kraj manka. V tem je pot obsedenega diskurza in dejstvo, da se zdravniki ubadajo s temi luknjami v telesu tako, da jih posvečujejo. V historičnem diskurzu obstaja fantazem, sanje o obsalutni prostituciji, o prostituciji brez gospodstva. To bi bil popolnoma fantazmatični prizor, ki bi ga nekemu zaupali samo zato, da bi se smejal, torej brez pooblastila.

To, kar tvori luknjo v jeziku, je označevalec, ki se povezuje z nekim drugim označevalcem na funkciji nekega imena. Konec koncev je ime tisto, kar je svobodno v aktu besede. Mogoče bi bilo treba postaviti revolucijo na ta nivo. Na nivoju videza se revolucija izkaže za resnično, se potrди kot neskončnost povpraševanja, prav tako kot na nivoju govornice. To je kastracija: v tem, da jezik proizvaja subjektalno kot efekt. Subjekt se producira kot efekt, to izhaja iz kastracije. To pomeni, da ni enotnega spola, niti v Jungovem smislu, vzetega v smislu krivde ali v smislu nedolžnosti, niti v smislu Kleinove, vzetega kot impotentnost. Izhajati iz vsemočnosti ali iz impotence, to nam služi le pri discipliniranju govornice, v tem primeru otroške govornice.

Uživati ni možno, hočem reči, da uživanje ne izhaja iz modalne logike, ampak obratno iz propozicionalne logike. Kar nas danes zanima v psihoanalizi, to morda ni toliko soočenje s formalno logiko, marveč nasprotno določanje mesta poetičnemu, pesniškemu, ki ga je še treba narediti. Zato vabim vse analitike, seveda tudi filozofe — filozofe pravim: tiste, ki so se formirali kot filozofi, kajti sam sem popolnoma prepričan, da danes ni več filozofije — da bi brala pesmi, pesnike.

Perella je ravnokar rekel, da ideologija postavlja sovraštvo kot obsceno, kot posvečeno pornografijo — oziroma določen psihoanalizem jo imenuje z neko vrsto eufemizma ambivalentnost. Mržnja (haine) nima nobenega oprava s sovražnostjo (kostilité), kajti tiče se točke odklonitve in odpornosti; na področju metafore in metonimije predstavlja torej točko bega, ki je videz (le semblant). Lahko bi torej rekli, da ta operacija ideologije, ta operacija, v kateri ideologija zatajuje teorijo, trči v šah v tem smislu, da ideologija postavlja mržnjo (haine) kot ob-sceno. Zato ji ne uspe skonstruirati polja podob, videznost, izhajajoč iz tega, kar je Perella imenoval nepredstavlljivo (inimaginable). Podoba nima nobenega oprava z nepredstavljivim zaradi svojega različnega karakterja, ki ni identičen sam s seboj.

Od kod prihajajo otroci, oziroma raje, od kod prihajajo imena? To, kar vodi Ojdipa, da se ne odkrije s pomočjo znakov v nobenem familiarnem trikotniku, ampak na nedefinirano pot, kjer se producira anatopija — ne a-topija — anatopija uživanja. Fetiš bi bil, ravno nasprotno, v Ojdipovski poti, v teološki poti, odnos odnosa, se pravi formalni odnos. Toda če sem rekel, da lahko smatramo fetiš, izhajajoč iz Marxa, kot celoto-zedel, ga torej lahko smatramo za metaforo; celota v tem stavku je samo en del, in del — to ostane. Torej fetiš implicira tudi metonimični aspekt: fetiš kot del proti ostanku, proti videzu. Tu se zatakne ves postopek primerjave kot *comme-pas-raison*, v smislu izgube uma v dejanju istočasnosti metafore in metonimije. In na primer tam, kjer postane v odnosu na nek videz, na neko premično točko, vsak poklic — na primer poklic analitika ekvivokacija, identifikacija kot ekvivokacija, samo zato, kot je dejal ravnokar Focchi, ker identiteta ni možna. Identiteta je, kot sem rekel, moralna hipoteza. Zato gre pri identifikaciji kot pri procesu ekvivokacije za to, da bi prišli do neke popolnoma nezaslišane proizvodnje, do nekega pesniškega znanja, iznajdlivega, brez posvetitve. Če spolna segregacija, ne obstaja, če ne obstaja odnos odnosa, sex-ratio, potem ni posvetitve. In celo pomen ekvivalence nima pomena identitete. Če ste pozorni na ta pojem ekvivalence, boste odkrili, da gre valenca skozi ekvivok. Ne le, da je vrednost kot vzrok ekvivok, ampak tudi vsaka valenca izhajaa iz ekvivoka, vsaka valenca ali vsak smisel, v kolikor se izvaja kot nasprotni smisel (*contresens*), se pravi, kot seksualni smisel. V tem smislu alegorija zadeva tole: da se bo fantazem končno artikuliral in proizvedel neki smisel. Pod zaveso ni vzroka (*raison*). Če »nekaj odkrijemo«, nas to vodi samo do novega zastora, ne do vzroka (*raison*). Zato alegorija, v kolikor vsebuje določeno masko, torej kot zastor, določeno

fantazem užitka — v tem smislu se bo torej alegorija končno artikulirala in s tem ob priliki proizvedla oddaljitev od teološkega diskurza. — To je samo majhna opomba, dostavljena zato, da bi postala utrujenost neznosna.

— Rimski pravni diskurz se začne na začetku prvega stoletja in predvsem, očitno, s pontifeksom. Tako imenoval se je »pontifex« Quintus Mucius. Rekel je torej: »Verus deus nec sexum, nec aetatem nec definita corporis membra« sc. habet, tu je prišlo do izpustitve med zapisovanjem. To se tiče dejstva, da je bog samo neimenljivo in enoten spol, ves spol, vzet kot celota. Izhajajoč iz tega principa se je instituirala pravna fikcija kot sveta. Poleg tega so še druge izjave v Muciusovih fragmentih, ki pa se že oddaljujejo glede na grško filozofijo.

Tukaj je še neki drugi izrek, ki sem se ga spomnil v zvezi z razkrojem institucionalnih modelov, v zvezi s parodijo institucionalnih modelov v že imenovani prostituciji. Tale Salustova izjava v Jugurtovi vojni: »Romae omnia venalia esse« [V Rimu je vse na prodaj], ki tudi izhaja iz izjave »Nič ni naprodaj«. To pomeni, da bi teološko vsaka prodaja izhajala iz neprodajljivosti, iz nekoruptibilnosti (nepokvarljivosti), nezmožnosti prostitucije.

Tukaj je še en Katonov izrek iz Carmen de moribus, v katerem je rečeno, da ni bilo časti za pesniško umetnost. Če se je kdo ukvarjal ali se posvečal pesniškim zabavam, so ga imenovali vagabunda. »Poeticae artis honor non erat. Si quis in ea re studebat aut ad convivia adplicabat, grassator vocabatur.«

Hočem biti vagabund. In pravkar sem govoril o vagabundstvu subjekta.

... in se v tem smislu oddaljuje od teološkega diskurza. — To je samo majhna opomba, dostavljena zato, da bi postala utrujenost neznosna. — Rimski pravni diskurz se začne na začetku prvega stoletja in predvsem, očitno, s pontifeksom. Tako imenoval se je »pontifex« Quintus Mucius. Rekel je torej: »Verus deus nec sexum, nec aetatem nec definita corporis membra« sc. habet, tu je prišlo do izpustitve med zapisovanjem. To se tiče dejstva, da je bog samo neimenljivo in enoten spol, ves spol, vzet kot celota. Izhajajoč iz tega principa se je instituirala pravna fikcija kot sveta. Poleg tega so še druge izjave v Muciusovih fragmentih, ki pa se že oddaljujejo glede na grško filozofijo. Tukaj je še neki drugi izrek, ki sem se ga spomnil v zvezi z razkrojem institucionalnih modelov, v zvezi s parodijo institucionalnih modelov v že imenovani prostituciji. Tale Salustova izjava v Jugurtovi vojni: »Romae omnia venalia esse« [V Rimu je vse na prodaj], ki tudi izhaja iz izjave »Nič ni naprodaj«. To pomeni, da bi teološko vsaka prodaja izhajala iz neprodajljivosti, iz nekoruptibilnosti (nepokvarljivosti), nezmožnosti prostitucije. Tukaj je še en Katonov izrek iz Carmen de moribus, v katerem je rečeno, da ni bilo časti za pesniško umetnost. Če se je kdo ukvarjal ali se posvečal pesniškim zabavam, so ga imenovali vagabunda. »Poeticae artis honor non erat. Si quis in ea re studebat aut ad convivia adplicabat, grassator vocabatur.« Hočem biti vagabund. In pravkar sem govoril o vagabundstvu subjekta.

... in se v tem smislu oddaljuje od teološkega diskurza. — To je samo majhna opomba, dostavljena zato, da bi postala utrujenost neznosna. — Rimski pravni diskurz se začne na začetku prvega stoletja in predvsem, očitno, s pontifeksom. Tako imenoval se je »pontifex« Quintus Mucius. Rekel je torej: »Verus deus nec sexum, nec aetatem nec definita corporis membra« sc. habet, tu je prišlo do izpustitve med zapisovanjem. To se tiče dejstva, da je bog samo neimenljivo in enoten spol, ves spol, vzet kot celota. Izhajajoč iz tega principa se je instituirala pravna fikcija kot sveta. Poleg tega so še druge izjave v Muciusovih fragmentih, ki pa se že oddaljujejo glede na grško filozofijo. Tukaj je še neki drugi izrek, ki sem se ga spomnil v zvezi z razkrojem institucionalnih modelov, v zvezi s parodijo institucionalnih modelov v že imenovani prostituciji. Tale Salustova izjava v Jugurtovi vojni: »Romae omnia venalia esse« [V Rimu je vse na prodaj], ki tudi izhaja iz izjave »Nič ni naprodaj«. To pomeni, da bi teološko vsaka prodaja izhajala iz neprodajljivosti, iz nekoruptibilnosti (nepokvarljivosti), nezmožnosti prostitucije. Tukaj je še en Katonov izrek iz Carmen de moribus, v katerem je rečeno, da ni bilo časti za pesniško umetnost. Če se je kdo ukvarjal ali se posvečal pesniškim zabavam, so ga imenovali vagabunda. »Poeticae artis honor non erat. Si quis in ea re studebat aut ad convivia adplicabat, grassator vocabatur.« Hočem biti vagabund. In pravkar sem govoril o vagabundstvu subjekta.

... in se v tem smislu oddaljuje od teološkega diskurza. — To je samo majhna opomba, dostavljena zato, da bi postala utrujenost neznosna. — Rimski pravni diskurz se začne na začetku prvega stoletja in predvsem, očitno, s pontifeksom. Tako imenoval se je »pontifex« Quintus Mucius. Rekel je torej: »Verus deus nec sexum, nec aetatem nec definita corporis membra« sc. habet, tu je prišlo do izpustitve med zapisovanjem. To se tiče dejstva, da je bog samo neimenljivo in enoten spol, ves spol, vzet kot celota. Izhajajoč iz tega principa se je instituirala pravna fikcija kot sveta. Poleg tega so še druge izjave v Muciusovih fragmentih, ki pa se že oddaljujejo glede na grško filozofijo. Tukaj je še neki drugi izrek, ki sem se ga spomnil v zvezi z razkrojem institucionalnih modelov, v zvezi s parodijo institucionalnih modelov v že imenovani prostituciji. Tale Salustova izjava v Jugurtovi vojni: »Romae omnia venalia esse« [V Rimu je vse na prodaj], ki tudi izhaja iz izjave »Nič ni naprodaj«. To pomeni, da bi teološko vsaka prodaja izhajala iz neprodajljivosti, iz nekoruptibilnosti (nepokvarljivosti), nezmožnosti prostitucije. Tukaj je še en Katonov izrek iz Carmen de moribus, v katerem je rečeno, da ni bilo časti za pesniško umetnost. Če se je kdo ukvarjal ali se posvečal pesniškim zabavam, so ga imenovali vagabunda. »Poeticae artis honor non erat. Si quis in ea re studebat aut ad convivia adplicabat, grassator vocabatur.« Hočem biti vagabund. In pravkar sem govoril o vagabundstvu subjekta.





# MARCO FOCCHI

Psihoanaliza, ki jo ima akademska kultura za sodobni *passerpartout* takoimenovanih humanističnih znanosti, in ki ima skoz usta svojih novinarskih razširjevalcev marsikaj povedati pač o vsem, še ni uredila svojih odnosov s cerkvami, katerih arhaizmi na način ideologij so jih naredili za pole, na katere se sklicujemo. Psihoanaliza ni znanost, je odgovoril Lacan na vprašanje, ki si ga je postavil leta 1964. Kar se tiče debate, ki spada v trideseta leta, pa se vprašanje še vedno zastavlja; onstran lahkih ali posiljenih ugotovitev stičnih točk in **izomorfizmov** med Freudovimi privrženci in Marxovim diskurzom ortodoksnih freudizem in pravi marxist nimata posluha drug za drugega, če se držimo zunanjšega videza teh dveh praks, katerih ustanovni pravilnik ne odobrava menjave med obema.

Da Marx in Lenin ter Freud in Lacan niso združeni v biti, kot pravi sam Lacan, to je izredno zanimiva indikacija, da lahko prestavimo problem na neki drugi nivo, na nivo nekega »Drugega«, kjer se da najti črko (la lettera), »/.../ ta materialna opora, ki je konkretni diskurz dobi iz govorce.«<sup>1</sup>

Ce se črka nahaja v Drugem, mestu označevalnega zaklada (tesoro *significante*), pa nima katerikoli del tega zaklada ali črke, ki tam »leži«, ničesar opravi s kapitalom. Ali vsaj z izvirnim kopičenjem. Zato, ker se kapitala v bistvu ne da nakopičiti; definira se samo od tistega trenutka naprej, ko se nahaja v procesu. Produktivnega momenta kapitala se ne da določiti niti v obtoku niti v njegovi statičnosti. Kapital v procesu zahteva artikulacijo dveh osi. In D — B — D pride na dan v produkciji razlike. Razlika, ki se jo v primeru kapitala da količinsko določiti, vztraja na strukturalnem nivoju kot ireduktibilni škart, ki se ga ne da izmeriti. V tej razliki, ki jo določuje radikalna neenakost nivojev (blago — denar, črka — označevalec, ne da bi tukaj hoteli konstruirati lahke in zmotne analogije), obstoji vez z željo. Različni tetični nivoji govorjenega in izrečenega (oziroma neizrečenega) izzivajo neprestani padec registrov, kjer se fetiš manifestira kot ostanek, ostanek za celoto. Ta drugi smisel metonimije je uvedel Freud v opisu fetišizma. Če je v tej menjavi v bistvu del telesa, kot na primer noga ali lasje, tisti, ki zavzame mesto objekta, ki je vzrok želji<sup>2</sup>, pa je v tem odmikanju od enega do drugega celota tisto, kar fetiš želi, kar namerava doseči. Tam, kjer mora metafora preiti krog manka zato, da bi dala prostor svoji operaciji. Če torej obstaja ta artikulacija med metaforo in metonimijo okrog tega manka, ki ga fetišizem utajuje, potem del, radikalna delnost (parcialnost) objekta (v smislu ideduktibilnosti na ideje »vsega«), vstopi v metonimično operacijo, ki se tedaj definira na en sam način: del za ostanek.

Ostanek, ki ga Lacan imenuje »presežek-uživanja«, povzroči skupaj z željo precenitev, v kateri se izgubi. V tebi ljubim nekaj, kar je več od tebe, zato te pohabim.<sup>3</sup> Obseg in razširitev površin (tako Freud definira precenitev) ta ostanek zadene samo tako, da razkroji površino. Pohabitev je vselej vsebovana v precenitvi, ki konstituira tisto avtoriteto, ki temelji na spolnem, ki se torej ne utemeljuje, in ki zato pride ven iz hierarhičnih ječ, v katerih je njena trgovina prepovedana. Če se jo na tak način postavi v igro, kot ime, ki naj bi (ne) temeljilo na spolnem, deluje pohabitev tako, kot da bi bila izzvana od tiste razlike vrednotenja, ki jo Marx imenuje presežna vrednost, in ki ima za rezultat vrednost kot tako, saj pravo vrednotenje ne obstaja, če že ni vsebovano v precenitvi. Treba je poudariti, kako je za Freuda precenitev tisto, kar služi kot most v prehodu k fetišizmu, med erogeno cono in fetišem, tako kot je sam koncept na robu, zajetem v fiksaciji, v nekem področju, ki je izven telesa, zato, da bi predstavilo celoto. Fetiš združuje telo v delih (fragmentih) pod praporom čistega užitka, ki naj bi se odpovedal telesu.

Precenitev, rob, paradoks poskusa zagrabitati točko v begu, predstavlja tudi paradoksalno nit, po kateri se odvija pot samooblaščenja: samooblaščenje je po malem precenjevanje samega sebe, se pravi, edini način, da se zagrabi minljivi učinek vrednosti, smisla, ki ga označevalec riše v nesmislu; zunaj te igre ravnotežij, logičnih določil, obstaja vera v to, da znamo obvladati spolnost in oblast. Toda pri precenjevanju ne gre brez izgube. To je indikacija, ki jo daje Marx. V obtoku je vselej vse-

bovan tudi čas razvrednotenja, čas, ki se prišteva k času proizvodnega dela. V trenutku realizacije vrednosti se (glede na to, da do nje ne pride brez menjave) čas obtoka priključi času dela, ki je realizirano v proizvodni.<sup>4</sup> Čas obtoka je torej tisti, ki določuje samo vrednost s tem, da predstavlja oviro uvrednotenja. Precenjevanje in razvrednotenje se dajeta naključno, eno ne gre brez drugega. Toda v to artikulacijo je že vključen odmik od kronološke zasnove časa, k njeni logični določitvi. Vzet kot ovira, je čas v tem primeru vzet kot stvarni čas, nobene zveze nima več s trajanjem, z »moralnim časom«, z utrujenostjo, ki je potrebna za to, da bi bila vrednost »zaslužena«. V tem, da v kronološkem času nekaj predstavlja oviro, neki »drugi čas«, je vsebovana časovna logika, v kateri diahronija nastopa kot tok (premik), kot entropija sistema. Obstaja nekaj, kar se postavlja kot ovira »polni ocenitvi«, in v to ocenitev se vpisuje nenehna izguba zaradi same pocenitve, ki zadene obenen preseček in izgubo, »preveč« in »nikoli dovolj«. V igro precenjevanja vstopa ime: avtoriteta, zaradi katere se pri samooblašcanju izgubi, in razlika, ki se jo proizvede, ni zaslužek, ampak je povezana z užitek.

Ta ugled »brez svojega lastnega smisla« je »preveč« in »premalo«, ki najde svojo logično artikulacijo v navzkrižnih poteh, ki jih povpraševanje najde brez iskanja, s tem, da išče določen **ne-odgovor**, ki naj bi s tem, da kaže k temu **ne**, dovolil **ne-zapreti** svojega izjavljanja z zatekom k Absolutnemu Znanju. Na začetku je enigma Sfinge, vprašanje vprašanj (Sollers), ki se sprašuje o kraju (»od kod prihajajo otroci?«) in se nato izgubi v **atopon-u**, ki se ga vsakokrat znova polasča čas. Črka ponovno artikulira čas in kraj. Nemogoče je zaobjeti celokupnost površine, ker je na njej nagubanost, čas, ki tam določa vsakokrat neki drugi kraj. Čas se da **logično** zmanjšati na minimum, ostane pa razlika, iz katere se določi kraj.

Fetiš nudi svoje telo neki funkciji, kot v kakem žrtvenem obredu, izziva ločitev od objekta in vteleša prav presledek (interval) te ločitve. Zaradi fetiša zapade čas razvrednotenja, in obtok začne težiti proti 0, zato, ker stoji fetiš na mestu prazne funkcije in jo zavzema (v smislu prezidija) ali pa daje večno mesto črki. Ko je dan nek kraj, ki se ga da določiti (in ki ni določen, se pravi, ko je dan možni kraj), in ko je najden prostor za vprašanje, je enigma rešena s tem, da se jo izbriše, s tem, da se jo odloži na nedoločen čas. Vprašanje najde svoj smisel v »stvari«, s katero damo vrednost prepričanju, da če »ni spolnega odnosa«, otroci pridejo iz dejstva, da »obstaja odnos s spolnostjo«.

Fetiš je »stvar«, ki je vsepovsod, družbeni odnos, s katerim smo v odnosu. Na vprašanje odgovarja »stvar«. Vprašanje vprašanja se nanaša, kot princip, na ločitev nivojev formuliranja, nanaša se na pozicijo »stvari« kot besede in na odločitev nedoločljivega za določen čas. Nedoločljivo postane nedotakljivo, katastrofalna enigma, ki ne more imeti rešitev. Če je torej za perverzneža »njegov« želja edina osebna dimenzija, ki se jo da podpirati, pa drugi vedno zdrsne v metonimiji proti Drugemu, ki se sreča ne toliko z odklonom (incidenca) kot s superpozicijo metafori. V tej superpoziciji je celota enaka ostanku, je nedoločljivo **zagotovo** in definitivno nedoločljivo, je dvom pripomoček utaje zato, da bi se podprlo neko gotovost. Odločitev, h kateri nas sili instauracija fetiša, se izkaže za nič drugega kot za čisto logično možnost izven logičnega polja, v katerem se igra igra. Postavka je v resnici ohranitev dvoma kot gotovega, kot poroka, kot edine možne poti pobega ob padcu verovanja. Če torej obtok ne obstaja, če ne postavimo pod vprašanje same nedoločljivosti, ki je nimamo toliko za točko izhodišča kot za točko cilja, nima kredit nobenega smisla. Njegovo mesto mora prevzeti verovanje. V neki proizvodnji — prej kot v posvetitvi — paradoksov vpelje odložitev verovanja v igro avtoriteto, ki se je ne moremo polastiti v obliki »stvari« (in ki jo je na neki način nemogoče reificirati).

Toda vprašanje vprašanj zahteva avtorja odgovora. Ker že enigma zakriva rešitev, za katero se predpostavlja, da obstaja, kliče na zagovor avtorja enigem, avtorja, ki že od prej ve odgovor. Rešitev enigme tako pričakujemo tam, kamor nepričakovana dospe v šali in s tem razkroji površine. Rešitev enigme se nam zdi smešna zato, ker ne razreši, ampak razkroji; iluzije globine, namišljenega učinka zgostitve linij bega, se porazgubijo v videzu. Prehod se skozi razkroje (izgotnja) smisla stalno na rahlo dotika gibanja, ki odkriva, in do katerega prihaja v stični točki med enigmo in šalo, med namerno konstrukcijo in presenečenjem, ki zadene namero v nekem njenem topološkem onstranstvu, v točki po-

sebnosti površine, kjer se površina preobrača. Lahko bi rekli, da je šala točka posebnosti v enigmi, in da zato, ker jo enigma vsebuje, potek, ki teži k rešitvi, dešifriranju, istočasno destrukтира predvideni kod, ki se ponovno kodificira po nekem nekodificiranem kodu, ki pa je posledica samega dešifriranja. Drugače povedano, dešifriranje in šifriranje sovpadata — zato ni končne rešitve, temveč zgolj ponavljanje vprašanja. V tem paradoksalnem delovanju sistema, ki ne more nikdar delovati kot kod, se vzpostavljajo simetrije in disimetrije. Kot kod ne more delovati iz enega samega preprostega razloga: ker jezik ni komunikativen in vsebuje entropijo. Negentropija, ki naj bi po informatiki odgovarjala količini informacij, je torej pri tej izgubi samo posledica, pa še celo niti ne glavna.

Nevidna oblast se potem, ko smo odgrnili zastor, ne prikaže pogledu, temveč je že vsebovana v neki drugi simbolni strukturi, kjer se šifriranje in dešifriranje lahko samo slučajno znajdeta skupaj v kombinatorni črki, ki jo izziva črka in v kateri se ponovno znajde tudi sama kombinirana. Enigma je konstrukcija, ki skriva šifro v nekem labirintu; s tem, da ga prehodimo, šala uniči vezi kot alegorijo brez gravitacijskega centra.

Globine, s katerimi se slepimo, so mehanizmi reprodukcije nevidne oblasti. Slepilo, vzeto kot transcendenca, je tisto, ki podpira in navezuje na **imagerie**, ki ima funkcijo zastora. **Imagerie** je preprežena in prekržana z vrezi in zarežami, ki jih po njej riše označevalec.

Enigma proizvajajo hlinjenje subjekta-z-katerega-se-predpostavlja-dave, fokusiranje nekega prikrivanega centra alegorije. Da je univerzalnost alegorije samo iluzija, to nam dokazuje njen razkroj v psihotičnem diskurzu. Izvajanje univerzalij v psihotičnem diskurzu je anticipacija specifičnega, ostanka tega, kar med dvema označevalcema na zapovedovalni način določa red substitucij, se pravi, primerjave. Bog sam je tisti, ki uravnava menjave, organizira obtok, določa vrednosti.

»Šah očetovske metafore« nas vodi do alegorije obtoka, toda politični faktor obstaja v tem, da je šah konstitutiven. Prav iz šaha prejema svoje mesto razdelitev, v kateri v stalnem šahu delujejo substitucije. Vsekakor je treba razlikovati šah in odpovedovanje, v katerem se ustvarijo diskurz hlapca, diskurz gospodarja in vse ideološke pritikline, ki so skupaj s psihotičnim diskurzom pripravne za to, da si s pomočjo odpovedi ponovno pridobimo izgubo, v kateri se uresničuje užitek.

Ta izguba časa, prostora, besede, črke, ki se jo izmakne in ki je obvezno ukradena, kroži neprebrana in ne brez učinkov. Ta izguba se torej konstituira kot izguba pogleda, izguba parametrov merljivosti neke razlike, ki se je ne da doseči z nobeno primerjavo. Ta razlika je tista, ki ruši enačbo identitete enega blaga z drugim, enega označevalca z drugim, enega osebk z nekim drugim osebkom.

Vsemu temu navkljub pa je razlika tista, ki načrtuje potek identifikacije, in če bo torej razlika porušila identiteto, bo identifikacija sledila tem linijam padca. Razložena oblika vrednosti v bistvu ne daje mesta nobeni obliki vrednosti razen popolni oziroma neskončni verigi, ki se vrti v prazno. Toda v trenutku, ko »nekaj« skoči iz verige (samonanašanje), dobimo razliko, zaradi katere se vzpostavi enakovrednost, zaradi katere se začne proces identifikacij. Če na tak način postavimo škart med identiteto (kot idealno asimptotično točko) in med identifikacijo, pride do obtoka tako, da sledimo temu, česar se ne da primerjati. Časovna dimenzija je relief v prostorski, predstavlja oviro empatiji podob. Iz časovne dimenzije se funkcija ekvivalenta definira kot prazna funkcija zato, ker se razlike ne da napolniti. Razlike se ne da izmeriti in na razliki se meri enakost. Rešitev enigme je torej v njenem razkroju kot šali, ta pa se sestoji iz preskoka nivojev; preskoka, ki zadeva akt izrivanja, v katerem ekvivalent vstopa v verigo ekvivalence na ta način, da jo določi. Psihoza je vstop izriva, kot čiste razlike, v obtok in v red menjav. Psihoza je vstop norosti v obtok.

#### OPOMBE:

<sup>1</sup> J. LACAN *Ecrits* Seuil 1966, str. 495.

<sup>2</sup> S. FREUD *Tre saggi sulla teoria sessuale* V *Opere* Vol. IV Boringhieri, str. 467.

<sup>3</sup> J. LACAN *Le séminaire* livre XI »Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse« Seuil 1973, str. 237.

<sup>4</sup> K. MARX *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica* Nuova Italia 1970 Vol. II, str. 180, 181.



## PRIPOMBE K TEKSTUALNI PRAKSI: KRITIKA IDEOLOGIJE IN PSIHOANALIZA

Zagovarjati drugačno branje Marksovih tekstov — to se lahko danes izkaže kot šala (Witz). Pripisati taki šali »napadalno tendenco« do filozofskih, ekonomističnih, antropoloških branj, ki so obeležila usodo Marksovih tekstov, je isto kot predpostaviti, da je šala lahko »nedolžna«, da pusti logično ekonomijo nedotaknjeno, da overi neko verovanje, da v zadnji instanci potrdi **princip nedotakljivosti**. Vendar če materijo govora (reka: la materia del dire) obdeluje seksualna razlika, interval in premik govornega dejanja kažeta na tisto diado, v kateri se efektuira (vrši) seksualna vednost, **nemožna vednost**.

Toda, da to postane princip, nekaj kontemplabilnega v predpostavki, da se lahko dotaknemo vsega (poter toccare tutto indifferente), to je samo prvi pogoj poskusa **hierarhizacije** vednosti. To zahteva, da se **razume vse**. Na ta način trik uspe: po tej poti je **dolg** že določen.

Neka določena filozofska hermenevtika na eni strani in militantni prakticism, ki ga vodijo religijske formule, na drugi strani, tako vzdržujeta verovanje v stabilne označevalce (significanti stabili), hipostazo, ki je potrebna in dragocena za funkcioniranje sistema. Dejansko od discipliniranega sporočila, ki se ga je vsako branje potrudilo predstaviti in propagandirati, ostane samo **teološka resnost**, ki jo naddeterminira **koherenca**, ki kaže na simptom racionalizma. V imenu racionalizma namreč ideologija reproducira in posreduje (tramanda) tisti legitimni »zaklad« pomena, ki ga hrani vsaka dobra **nekrofilna vednost**.

Zaradi svoje teoretične in tudi politične incidence, postavitve vprašanja pisave (scrittura) (tudi glede na Marxov tekst) privede od tega, da podčrtamo tisto, na **kakšen način** in **kako** se »polje« filozofije odpre pisavi (scrittura), kako ga ta razpoka preluknja, pohodi, vse do izničenja, vse do radikalne subverzije.

»Seveda kritična, spiritualistična, **teološka** kritika, pozna samo — pozna vsaj v svoji fantaziji — politična, literarna, in teološka dejstva zgodovine, tista, ki so glavna in državnega pomena.«<sup>1</sup> Gre torej za vprašanje **teološke perversije**: »kritična kritika«, humoristična označba, s katero Marx precizira ideološki mehanizem, je pač zavezana principu imena imena (Nome del nome) v njegovem projektu »**konstrukcije realnosti**«. Saj tisto, kar v funkcioniranju ideologije deluje kot simptom, oziroma se strukturira v halucinacijo, kaže na to, da je **princip izriva** (principio di forclusione) odpovedal.

Tam, kjer reprezentacija meri na serialnost označevalcev, oziroma na možnost logične koherence celote, nekaj funkcionira na **bizaren način**, prav kolikor se zaporedje kaže kot **karikatura**, kot utrošek brez mere. Korak, ki ga Marx napravi, je ta, da poskuša nekaj razumeti o razliki med reprezentacijo in strukturo. Te druge namreč zaradi njene materialne dimenzije, kot označevalne relacije, ni mogoče formalizirati, ni je mogoče ujeti, pojmovati ali konstituirati s filozofskim vprašanjem. In to je subverzivna moč — različna od sleherne filozofske reference — marksovske dialektike.

Že v logiki filozofskega vpraševanja (ki mu je ideologija v oporo) Marx najde tisti fetišizem, kateremu »odgovarja« — ko ga žene v smešno in groteskno — v procesu pisave (scrittura), kjer fragmentarnost in sam potek kažeta na premik od filozofskega diskurza (discorso filosofico) k tekstualni praksi. Taka praksa ni brez užitka: ko trči ob »dobesedni pomen«, pride do pisave (scrittura) tistega paradoksa ekonomije, po katerem ta sama, da bi se obdržala — s prihrankom — v svoji (ideo)loški [(ideo)logici] stabilnosti, ekscesivno porablja, prek sleherne mere, prek slehernega računa.

»Spomnimo se, da šala kaže poslušalcu dvojen obraz, prisili njegovo zavest, da jo sprejme na dva različna načina.«<sup>2</sup> O tej diadi, ki je že ogroditelj teološke konstrukcije, Marx poskuša pisati (ne tenta una scrittura). Če pride do nemogočega, lahko bi rekli, da začne z nečim, kar stoji na

poziciji videza (sembiante), ga ne privede ali asimilira z **ideologijo interpretacije**, kar bi bilo isto kot verjeti v dolg filozofiji.

Poudarek na vprašanju pisave (scrittura), na označevalnem premiku, v katerega intervalu razlika med podobami insistira na erogenosti označevalca, dobi politično dimenzijo: zato, ker to pomeni, **da nagovarjamo k branju Marxa kot obscene šale**. Tekstualna praksa — in to že postavi proces pisave (scrittura) v odnos do jezika, da bi sprožilo tiste efekte videznosti (effetti di sembianza), ki jih producira odtujevalni efekt **tretjega** — se ne izogne funkcije črke (funzione della lettera) kot tiste, ki združuje in razdružuje označevalno vlogo.

Nekaj »je smešno« vzdolž roba **padca verovanj**: kjer razlika, ki se dogaja med aktom verovanja in njegovim spodrslijajem (tora l'etto del credese e il suo atto mancato), zvrta luknjo v reprezentacijo, povzroči neustavljiv premik. Fetiš ne »drži«, povožen je, sam je preluknjan, ni več garant serije. Tako učinkov smeha ni mogoče prevesti v kako ideologijo smeha, takšna ideologija se jih ne more polastiti.

»Torej, če se kritik smeje«, piše Marx, »aplicira proces! In v miru svoje duše aplicira **proces smeha** ne proti **osebam**, ampak proti **stališčem**! Celo **smeš** je **kategorija**, ki jo kritik aplicira, celo **mora nujno** aplicirati.«

»Znanost nasmeha«, preskušena in preverjena v institucionalnih tehnikah, pa ima — če meri na to, da bo producirala in reproducirala tisto **vero** v to, da se bomo lahko skupaj smejali (vero, ki utemelji pripadnost razredu in možnost participacije v razredu) — za korolar verovanje v **kritiko ideologije**. To postavi na radikalen način problem nemožnosti, da bi govorica zvedli na diskurz: če je ta drugi učinek, to se pravi, če se govorica veriži vzdolž podob in označevalcev, zavozlanih z imenom, nekaj sega ven iz diskurza: ta ne ostane identičen sam s sabo in prav kot učinek se strukturira vzdolž ničelne točke. Nikakor ni mogoče, da bi ga u-redili.<sup>4</sup> Zato moramo poudariti, da Marx ne piše v imenu **nestrinjanja** (dissenso) s filozofijo ali v imenu **kritike** (ki predpostavlja obtožbo) klasične politične ekonomije, še manj, da bi izumil **nove ideologije prihodnosti** (pozitivizem). Če je Diskurz »spodletel«, neuspel diskurz, prav kolikor govorica ni sredstvo, se Marx smeje naivnosti nekih sanj: tistih, ki jih institucije tako pogosto sanjajo, ko menijo, da lahko odločajo o tem, ali neka govorica »konsentira« ali »disentira« glede na neko verovanje — ali se z njim strinja ali ne.

Ali ni **pristop** h kritiki ideologije odprt vsem brezplačno? Vedno je še **prostor**, vedno je še **prostor za vse**. Kritični trg postane tisti farmacevtsko predpisani spektakel za reprezentacijo »demokracije« in njene prehodnosti.

In prav to še enkrat dokazuje, **da je fantazija vedno na oblasti**: »industrialski filozofije, ki so do tega trenutka živeli od izkoriščanja absolutnega duha, so se tedaj vrgli na nove kombinacije.«<sup>5</sup> Toda takšna vzpostavitev najde logični čas, ki je pred njo, tisti čas, »po katerem je **pravica**, da veruješ to, kar hočeš, pravica, da opravljaš katerikoli kult, eksplicitno priznana kot **obča človečanska pravica**«. Juridični diskurz, ki podpira to logiko dolga, stopi v območje **človečanskih pravic**, da vzpostavi **pravico do praznika** kot kraj filozofskega vpraševanja, ki se ne more odreči pravici do formalnega odgovora, ki ga reprezentira ideologija.

**Ideologija se tedaj pokaže kot kraja**: če juridični subjekt — hipostaza konstrukcije — predpostavlja praznični diskurz (discorso festivo), da bi vzpostavil teologijo kastracije, da bi se lotil socialne razdelitve užitka, da zakon vrže na oder kot tehniko odrešitve, mora vrniti nekaj, česar ni nikoli vzel, kar si ni nikoli **prilastil**. Govorice si ne moremo prilastiti, ne moremo ji gospodariti: četudi se verovanje v plagiat vzdržuje z možnostjo dajanja imena vrednoti, vrednoti kot vzroku, z možnostjo organiziranja laži označevalcev v imenu vse Resnice (della verita tutta), se na strani efektivnosti dogaja kot kroženje okoli luknje, luknje, ki **osmišlja**.

»Sveda ne bomo poskušali razsvetliti naših modrih filozofov s tem, da 'osvoboditev' 'človeka' ni napredovala za en sam korak, če so oni razrešili filozofijo, teologijo, substanco in vso nesnago v 'samozavedanje', če so osvobodili 'človeka' oblasti teh fraz, fraz, ki jim ni nikoli hlapčeval.«<sup>7</sup> Logika osvoboditve, ki ne more brez hipostaze gospodarja in sužnja, ponovno predlaga teologijo kot modus kraje: govorni akt ni podlaga za idejo sporočila, saj tisto, kar uspe v spodrslijaju, je prav nemožnost, da bi govorica ideologijo ohranila »nedotaknjeno«. Tako, če je kaj želje,

seksualne razlike, če ime zveliče normo k pre/povedi (inter/detto), potem govorni akt prav kolikor se ne izogne videzu (sembiante), ne more dokazati, da nima povedati nič drugega razen sporočila. Ne more si prihraniti, da se ne bi še tudi drugače označevalno členil. Ne ve, kaj bi z institucionalnimi označevalci.

»Tako zavlada gospodarstvo logosa kot najučinkovitejšega zdravila za izvrševanje eksorcistične operacije imena in spola, za predstavitev arbitarnosti imenovanja v **artificielnost** označevalcev, v adekvacijo, prilaganje označevalcev nekemu smotru.«<sup>8</sup>

Ideologija kot legalna perverzija, poskuša v svoji normativni reprezentaciji »sveta« vzpostaviti obči ekvivalent razuma kot možnost menjave. Zato, ker akt menjave intervenira za svoboden in nekontroliran vpad imena v označevalen odnos, kaže na vse kaj drugega kot na Svobodo v smislu »človeške vrednote«, ki jo propagira ideologija. Da je v razgraditvi menjave v dva dela neizmerljiva razlika, da torej akt menjave implicira **funkcijo tretjega** — nekaj, kar pripada realnemu (Realität) — to je opazil že Marx. »Ideje niso spremenjene v govorico na takšen način, da bi bila njihova partikularnost razgrajena, in njihova družbena narava obstoji poleg njih v govorici, kot v ceni poleg blaga. Ideje ne obstoje ločene od govorice. Ideje, ki — da lahko cirkulirajo, da postanejo zamenljive, — morajo biti prevedene iz materinskega jezika v tuj jezik, nudijo večjo analogijo; ampak tedaj analogija ni v govorici, ampak v njeni tujosti.«<sup>9</sup>

Sama vzpostavitev meta-govorice postane pogoj, prek katerega ideologija izključuje proces pisave, da na njenem (nemogočem) mestu vzpostavi diskurz kot vzrok, da bi se izognila govorici.

**Zato načelo ekvivalence** vsebuje dolžnost in ekonomijo substitucije kot poskus, da bi izbrisali akt same substitucije. Projekt je v tem, da bi se vzpostavila ekonomija spodrsnjaja; nerazlikovanje ali enačenje procesa **potlačitve** in procesa **zatora (represije)** upoštevana ta projekt in postaneta funkcionalni za kapitalistično logiko. Trg kritike postane na tisti svoji strani, ki jo tvori kritika ideologije, prav kolikor gre za kritiko, obtožbo, vizijo sveta, ki naj bi jo zamenjali, spremenili v drugo, ki naj bi participirala na neki drugi, mašina za prikrivanje. Iz možnosti, da izoliramo vrednost drugosti nekega procesa, preidemo k možnosti, da nadzorujemo dvoumnosti, da jih prevzamemo nase, razrešimo na podlagi smisla (senso) — »zdravega razuma« (buon senso), »zdrave pameti« (senso comune).

V Marxovem tekstu ni **kritike fetišizma**, ki naj bi priklicala »človeško« obliko vrednote, ampak analiza fetišizma, ki podari prav tisto, izbrisanje **neke** zgodovine, ki odkrije vzpostavitev občega ekvivalenta kot kraja nekega zakona, kraja, od koder se imenuje (Goux). Tako se ustvarjenje »dejstva«, ekonomskega »dejstva«, ki nam mora npr. dokazati smisel, vrednost, nedotakljivost produkcijskega sistema, od katerega je nujno odvisna **ena edina realnost**, temelji na fantazmi Zgodovine (de La storia), katere (juridični) subjekt je poklican k sodelovanju.

V resnici »pred fetišizacijo ni nobenega subjekta menjave«<sup>10</sup>: verovanje v obči ekvivalent, kakršnega zahteva program kapitalistične ekonomije, vsebuje status **subjekta s potrebo**. Obči ekvivalent kot mera vrednosti vsebuje vrednost ideologije potreb, ki se izkaže za vse kaj drugega kot ideološki opornik ekonomizma, kot tisto, brez česar se sam ekonomizem ne bi imel kam nasloniti. (Uvod v Grundrisse).

Da je subjekt učinek govorice, torej učinek, ki ga ni mogoče konsumirati, distrikuirati, na katerem ni mogoče participirati, ki ga ni mogoče programirati, strukturira akt menjave v napako, v paradoks: to podere sleherni univerzalizem, ki naj bi mu pripisovali obči ekvivalent. Logika želje napravi iz identitete luknjo, luknjo, ki manjka sami sebi, ki udre tam, kjer jo ideologija ni pričakovala.

**Branje** ni brez norosti tam, kjer **pisava** (scrittura) odkrije nelegalizabilen užitek: »Nasprotje igre ni to, kar je resno, ampak to, kar je realno«<sup>11</sup>: filozofski diskurz vzpostavi moralno kategorijo resnega in obsodi igro kot puhel užitek, prav zato, da bi se umestil v tistem realnem, ki, bolj ko beži, bolj producira tiste fantazme oblasti, ki se zadržijo v psihotičnem diskurzu. Ko je Freud ugotovil, da je vladanje nemogoč »poklic« (Analisi terminabile e interminabile, 1937), ni samo premaknil termina politika iz nedotakljivosti, ki mu jo je rezerviral zahodni diskurz, ampak tudi postavil vprašanježitka v sosedstvo realnega. Ko je v zadnji instanci opazil, da je užitek politika v tem, da iz resnega dela igre, je na radikalen način postavil vprašanje vednosti. Npr. nemožnost ali ne-

odločljivost o tem, da veš, ali si gospodar ali suženj. Toda ko teologija daje verjeti v **celoten užitek** (godimento tutto) ali **celotno kastracijo** (castrazione tutta), hoče biti garant negibne vednosti, vednosti, ki jo je mogoče prenašati, ki si jo je mogoče prilastiti. Hoče garantirati, da vednost nima nič opraviti s seksualno razliko, z govorico. Vednost je torej predstavljena kot magični kraj, od koder izvirajo disribucije identitete. Korak od ljubezni do odpovedi k mehanizmu fetišizma je prav tisti korak, ki pelje h konsolidaciji državnih organizmov in mehanizmov.

»Da se sklene kot 'pomiritev vednosti', se mora kritična kritika nujno znebiti ljubezni. Ljubezen je strast in nič ni za pomiritev vednosti nevarnejše od strasti... Stvar, kot je ljubezen, je strah, je groza in v kritični kritiki zbudi jezo, jo napravi skoraj gnevno, jo spravi iz sebe.«<sup>12</sup>

Prav iz neverjetne sosesčine med **materijo zgodovine** in **materijo jezika** Marxova pisava (scrittura) konstituira analizo strukture simptoma. In to implicira analizo delirija, strukture verovanja, ideologije, ki jih »epistemološko« ni mogoče razmejiti od sukcesivne obdelave fetišizma in politične ekonomije. Treba je povedati, da delitev na ideologijo in znanost (Althusser) ponovno vzpostavi dvojno teologijo: poleg teologije razdelitve še tisto, po kateri vsak izmed teh dveh terminov predstavljajo enotnost in polje vednosti, ki je možna, ki je »čista« v svoji obmejitvi. Če predpostavljamo vednost brez govorice, to implicira »epistemološki prelom« kot spomin na prikritje seksualne razlike.

Analiza strukture simptoma nima nobene zveze s kritiko teologije, ampak materialno podčrta samo nemožnost fetišizma kot principa. Potek te pisave subvestira prav **genealogijo ideologije**: da označevalec ne producira predvidljivega pomena, da ga ne moremo izvesti iz celote, ne da bi celota razpadla, to vključuje dialektiko imenovanja. Ta ne hodi po poti teološke perverzije, ampak prestavi verovanje v stabilnost označevalcev, ki jih drži pokonci funkcija Imena imena, v **spremembo**. Če v tem smislu transformacija in transpozicija črke (lettera) ugotovita nemožnost vzpostavitve meta-govorice, kažeta samo dimenzijo **disidence nezavednega**. Kodificirati to disidenco, to se pravi, jo ponovno priversti h koherenčni diskurza ali k njegovi ekonomiji, je isto kot izbrisati otujevalno (straniante) dimenzijo v prid »humanega«, administrabilnega, familiarizabilnega diskurza. »Kraja« ideologije je prav v tem, da **podari kod**, zato da bi njegova »dobra uporaba« dokazala vrednost kot prestiž smisla. Zares, če namreč ideologija kontemplira redistribucijo kritike v paru konsensus »disensus, najde v tej logiki svojo lastno propagando, ki se je v verovanju v stabilnost modela.

Taka stabilnost ne prenese **histerije** zato, ker zahteva, da mora vsako nestrinjanje (dissenso) biti predvsem kulturno, to se pravi, postavljeno v kod **genealogije vednosti** in kontemplirano v njem; ne prenese nekega govorjenja (reka: dire), ki ga karakterizira pozaba imena, ne prenese nedoločljivosti pripadnosti.

Analitska praksa predlaga nekontemplabilno dimenzijo disidence, ki zbeži spektaklu oblasti, zato ker se govorica artikulira zaradi nenadzorljive funkcije nekega imena, ki zveže razliko brez mere. Pripisljivost (assegnabilità) imena se potem pokaže kot naloga politika, ki iz izmerljivosti razlike, iz izračunljivosti »škarta«, iz ostanka ohrani tisti ritualizem, s katerim hoče dokazati, da je vsaka disidencija nezavednega prazna, uporabna kvečjemu kot »estetika« diskurza, kot »folklor« ideologije.

**Opombe:** (op. prev.: besedila prevajamo po italijanskih prevodih; navajamo isto literaturo kakor italijanski tekst).

<sup>1</sup> Marx Engels, *La sacra famiglia*, Editori Riuniti, Roma 1972, str. 179.

<sup>2</sup> S. Freud, *Il motto di spirito* (1905), v: *Opere*, V. Boringhieri, Torino 1972, str. 191.

<sup>3</sup> Marx Engels, *La sacra famiglia*, cit. delo, str. 221.

<sup>4</sup> Nasprotno Foucault v *L'ordre du discours*, 1970, zatrjuje, da je produkcija diskurza prek procedur vključevanja in izključevanja mogoče kontrolirati, selekcionirati, organizirati. Vprašanje je v tem, da če ne upoštevamo razlike med govorico in diskurzom, postane »red diskurza« mogoč, in verovanje v moč Drugega ostane sakralizirano.

<sup>5</sup> Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma, 1972, str. 5.

<sup>6</sup> Marx-Engels, *La sacra famiglia*, cit. str. 149.

<sup>7</sup> Marx-Engels, *L'ideologia tedesca*, cit. str. 14-15.

<sup>8</sup> Armando Verdiglione, *Significanti istituzionali?* v *Sessualità nelle istituzioni*, Vol. n. 3, Marsilio, Venezia 1976, str. 3.

<sup>9</sup> Marx, *Grundrisse*, Einaudi, Torino 1976, str. 94-95.

<sup>10</sup> R. Močnik, *Note sulla questione della follia nel materialismo storico* v *La follia nella psicanalisi*, Marsilio, Venezia 1977, str. 136.

<sup>11</sup> S. Freud, *Il poeta e la fantasia* (1907) cit., str. 376.

<sup>12</sup> Marx-Engels, *La sacra famiglia*, cit., str. 24.



## TRI SOSEDNE STRUKTURE: PREDNOST, ZABRIS IN VSTAJENJE

»Teči tako hitro kot le zmoredš, in mi ti bomo povedali, kdaj boš dosegla neviden cilj«, pravijo Koribanti Atalanti, ter ji s tem nalože po-  
stoppek izdatka brez zagotovila. Atalanta pa odvrne: »Vsaj to mi povejte,  
če me boste obvestili še obsorej«. Ravno Atalantin odgovor je tisto, kar  
utemelji »prednost«: kot poizkus, da bi postavili v realno nekaj, proti  
čemu se lahko izdatek usmeri. Tako usmerjen izdatek prevzame prav  
ogrinjalo cilja, in po vsem tem ni težko izgovoriti ameriškega rekla:  
»uspel sem«. Koribanti ponudijo Atalanti neizprosen užitek izkoreninjene  
tekme, v odgovor pa dobe logiko Janka in Metke, vzdih olajšanja zato,  
ker je bil prehojen gozd, ali pa zato, ker je bila tekma zaključena. Pred-  
nost (prioriteta) je dokončen napor realizma, da ga ne bi zaneslo v prav-  
ljično strukturo. Tako mora posedovati prednost vsaj pojem »napačne  
zavesti« ter korolarij preverbe obnašanja. In zares: s tem, da zahteva  
Atalanta cilj, vprašuje Koribante, če mar lažejo. Pojem napačne zavesti  
je poizkus, da bi videli laž kot nekaj, kar prikriva nek smisel, ne da bi  
nanj vplivala, ter tako ponuja realno mitu razkrinkavanja, razkrinkava-  
nje pa ponudi njegovemu nasprotnemu preizkusu zavoljo nekakšne »dva-  
krat realne« realnosti, če naj povzamemo Lukácsev izraz, ki ga je bilo  
strah tegá, da je Nietzsche »dvakrat umrl«. V tem smislu Nietzsche —  
tako kot Matija Pascal — opazi, da se pojasnilo pojavi, ko je kroženje  
imen že zabrisalo predmet, ki ga je bilo treba pojasniti, in je že razdro-  
bilo načrt svojega vpliva v taki zgodovini, ki ji je moč slediti. Tako kro-  
ženje odmakne pojasnilo v ne več umeščeno področje »dodatnosti«, ki  
zariše primanjkljaj, še preden ga je bilo lahko nadomestilo; — in tako  
kar zaporedoma potrjuje neskladno telo primanjkljaja. Dodatnost je ti-  
sto, kar oporeka prividu pri-pisa, nečesa, kar je dodano pisavi s pretvezo,  
da nastopa, ko »je že vse opravljeno«. Če jo postavimo v zgodovinsko  
razsežnost, pokaže dodatnost na pretok rokokoja v barok, v katerem  
bolj kot kjerkoli drugod doživi pretres pojem pojasnila, ki bdi nad tek-  
stom in ima vlogo opornega nosilca, in nekaj vrtoglavega združi domnev-  
ni okrasek s spretnostjo tistega, ki krasi. Na drugi strani govori tudi  
Fichte o možnosti neskončnega podaljševanja dia-s-lektičnega (ki s črko  
uhaja krogu) procesa, ki se norčuje iz predsodka, da bi z ontično razde-  
litvijo med empiričnim jazom in nezavednim zastopstvom določili stop-  
njo realnosti, — tako kot je smešen substancialistični poizkus vzpostaviti  
ve drugačnega pojmovanja prednosti glede na stopnje skladnosti, ali,  
sto let kasneje, na odrazih. Tako pa je bilo že prej. Aristotel govori (**Me-  
taph. IV, 2**), ob tem ko analizira različne oblike prednosti (»proteron«),  
o »stvarih, ki lahko obstajajo brez drugih, druge pa brez njih ne more-  
jo«, in je tako predhodnik sholastičnega razlikovanja različnih vrednost-  
nih (aksioloških) prednosti, ki ne more mimo njih noben historicizem  
(prednost izvora, rodovna prednost, itd.). Boj, ki so ga različni nauki o  
prednosti bojevali proti emanacionizmu (neoplatonizem, gnoza, kabala),  
vsekakor nekaj govori o tem — nujno fenomenološkem — naporu ute-  
meljitve procesualnega nauka, ki že vnaprej odloča o vznikih svoje pro-  
cesualnosti (katoliško heglovstvo), ali pa s tem, da postavi kot aporetično  
(Hartmann) procesualnost samo, da bi bil tako omogočen soobstoj  
vznikov pojavnosti. Na drugi strani pa zasnuje prednost, ob tem ko po-  
stavi vprašanje odloga užitka, prav tisto področje soobstoja, ki ga hoče  
preprečiti z aksiologijo (naukom o vrednosti) »najpomembnejših dej-  
stev«. Zasnuje torej tisti prehod k užitku, ki bi rad z nizom predgovorov,  
s pripomočki, ki so namenjeni za delovanje ustaljene pisave (in ob tem  
predpostavlja točko, iz katere je pisava možna in udejanljiva zaradi  
smotra svoje porabe v dobro druge prednosti), zastrl neodložljivo po-  
tezo.

Pa tudi že prej, v razpravah o eudaimoniji (načelu sreče), so užitek  
često obravnavali kot dovoljeno norost, in je bil pogoj povsem določljivi-  
vemu dobitku: pogojeval je praznovanje kot kraj vedenja, ki ga je treba  
še prevzeti. Vprašanje Eudaimonije (blaženosti) zgodovinsko napotuje  
k nekaterim oblikam tega dobitka, zlasti in hedonizmu. Po grškem (he-

ziodičnem) srednjem veku, po Sokratu in zagovoru »poučujočega napredka« (»odlično bodo živeli tisti, ki vseskozi premišljajo o tem, kako bi postali boljši« — Ksenofont, *Memorabilia*, IV, 4, 19), nedonizmu glede na Sokrata poidejo moči, vendar še vedno govori o »vrlini, ki lahko obvlada užitek, ne da bi jo ta obvladoval« (Aristip), in se trudi pokazati nekaj postajališč (prijateljstvo, družina), ko vnovič predlaga prelomno pot za doseg vrline. Tako hedonizem na eni strani kritizira nauk prednosti, na drugi strani pa išče oporo, da bi utemlil »vzdržnost« (»ençrâ-teia«) — konča pa s tem, da obnovi dobrodelstvo, ki ni daleč stran od dobrodelstev, ki so bila pred njim. Po vsej verjetnosti bo res, da je kritika prednosti uvedena z nekaterimi vidiki hedonizma (Teodor, Egesia), vendar pa poteka predvsem prek neke druge smeri filozofskega govora, ki ga niti ne zanima, da bi etični intelektualizem nadomestil z utilitarizmom, vendar pa na drug način izjavlja razsežnost nekega brezvzročnega užitka. To smer je gotovo dosti lažje zaslediti v nekaterih nezahodnih tekstih Šivaizem, Nutizem, Tantrizem, Juanda), kot pa v grško-srednjeveški filozofiji, ki je v celoti zavezana boju proti hedonizmu s pravnega stališča. (Platon postavi nasproti »ugodjem, ki vzbujajo dušo, ugodja učenja, ki jih spremljata zdravje in modrost« — *Phil.* 37—39), ne da bi govorili o vsej tisti filozofiji, ki vse tja do razsvetljenstva oporeka hedonizmu s svetohlinskimi naukom o odrešitvi ali o »samonomernem trpljenju«. Vsekakor pa se celo kak razsvetljenski pojem, kot na primer pojem »valuptas« (Valla), bolj od kakšne kritike prednosti prilaga hedonizmu; in zdi se mi, da je tako tudi s celotno smerjo moderne filozofske misli, ki jo čisto uporabljajo zato, da jo postavljajo nasproti pojmu prednosti pri Marxu (Montaigne, Hobbes, La Mettrie, Helvetius, Holbach, Bentham). Če je kaj prevratnega, je to v tisti smeri, ki se prične z Rimboudom-Lautréamonom-Nietzschejem. Tega pa ni težko razumeti. Prednost, kot zahteva, ki jo oblikuje dejstvo, da bi verjeli vanj kot v »realno« dejstvo, se opira na tisto skladje realnosti in resnice, ki ga pesniško izkustvo, tako kot šala, nujno razgradi. Sala onemogoči prednost in onemogoči celo sam pojem eudaimonije, ter tako v preblisku pokaže sozvočja, ki nanje naleti predgovor.

## II.

Homer pravi, da je bila Penelopina domneva, da se igra skrivalnica s podobnostjo, s tem da se vara, da je dovolj, če razplete tkanino, da bi razpletla tudi pisavo telesa. Ta slednja je Penelopo poverila pogledu Prokov, ki so vsako noč vohunili za njenimi čudovitimi tkalskimi gibi ter za njenimi od joka potemnelimi očmi. To, v čemer se je gibala Penelopa, je bil torej zabris, filmski pogled na razuzdanost, počasno izhlapevanje podob, ki vse do neskončnosti podaljšujejo opozorilo, da nekaj izginja, in tvorijo v naši sodobnosti podlago neke smeri evropske literature (od Valeryja do Jmenezja do Montaleja), ki si prizadeva, da bi na zabrisu zgradila okovano zaklenjeno skrinjo odmevanj ter pozvenevanj, brez presenetljivega in minervskega Lautréamonovega ali celo Homerskega preloma. Ti zadnji teksti, za katere se zdi, da je izgin v njih izničen v letnem času brez pri-pisa, koder grenka kri bojevnice nič več ne zasnuje iskanja izgubljene krvi, ampak se prej namesti v razsežnost dodatnosti.

Zabris, kot pregrada, ki razprši metonimični proces nadomeščanja realnosti, je prav področje zaupanja v previdnost, v vselej vnovično drsenje k niču, koder ima previdnost vlogo tistega, ki budno pazi. Zgodovina literature je kraljestvo zabrisa. Natančneje: gre za ogrado, v kateri opozarja en tekst drugega, da se bo vsak čas z njim spojil in mu nasvetoval nemoten prehod. Pravzaprav zgodovine zabrisov ne moremo ločiti od dednosti zgodovine. Dednost — kot smoter zabrisa — prepusti svojim naslednikom znamenja (stigmat) trpečega telesa, telesa »literarne krize«. Vsi priložniki literarne zgodovine so zagovor krize kot prikrižka manka ter bodo preživeli tista poslednja olja in škropljenja, ki zagotove pravilnost prehoda v zaporednem trenutku, ne da bi jih skrbelo to, da so s tem zadeli smrtni udarec še živečim. V prehodu od enega trenutka k drugemu smo priča nekaj minutam zbranosti (tem imamo navado reči prehodna obdobja), da bi lahko nastopila naslednja kriza, ali pa poizkus, da bi izpovedali izgubo realnosti, povezano s potlačitvijo, ki je pogreznjena v predhodni nemir prihodnjega zabrisa. Literarna zgodovina, kot poseben vidik zgodovine religij, je ovekovečena v mrliškem priporočilu,

ki meri na nekaj obveznih korakov pri vstajenju, da bi tako preoblikovala metamorfozo v utelešenje. Zabris je kraljevska pot k utelešenju. Podaljški zabrisa se združijo glede na nedostopnost utelešenega dela, ki v zadnjih podobah zabrisa »prepozna« (prim. nauke o prepoznanju v Samári) prve podobe naslednje stopnje. Na drugi strani pa se rodi v zgodovini literature utelešenje kot poizkus, da bi spojili selitev duš s selitvijo teles (zgodovino vsebin z vsebino oblik), ki najdejo svetišče te združitve v prerojeni telesnosti. Tako je v izbrisu proizveden v mrtvo telo vpisan »vtisek«, ki omogoči dva sosednja trenutka čaščenja in zatajevanja, ki sta oba postavljena v položaj pogleda spoštljivosti za podobe zabrisa (materinske boginje — Demetra, Ištar, Astrata, Izida itd. — so v zgodovini vstajenj vselej tista božanstva, ki vârujejo takšen »vtisek«). Prav tak čarobni obred premičnosti združi daljnje z bližnjim (utelešeno z zabrisanim), kot vedeževanje s pomočjo podob: s pomočjo literarnih pojmov primerjalne analize, s preučevanjem virov, s citati, ki naj služijo kot »priče« temu, da nekaj izhaja iz nečesa drugega (pot različic, stilistična kritika itd.). Zgodovina literature, kot religiozna pot citata k potrditvi potrditve, sledi v pojmu zabrisa posebni obliki teodiceje, ko se vsakokrat vpraša: »kako je mogoče, da se mi je nekaj zazdelo neupodobljivo, če vendar obstaja literatura?«, ter se ukvarja s tem, da potpisne s pomnoževanjem različic (tako, da zacementira pogled na vso to pokrajino) ta zavrzek na rob. Na drugi strani pa zadane vsaka Samkhya («naštevavanje»), vsak način, da bi s pomočjo minimalnih enot, ki jih pri njem predvidevamo, dali nek označevalec v predalček, v literarnem zabrisu na zvezo neuvrščenega in postopnega cefranja, na rožni venec imen, ki jih je treba prebirati vse do že vnaprej določene točke odveze. Zavoljo tega je zgodovina literature nameščena v razsežnost romanja, v katerem si žrtveni darovi in darovi zaobljube slede kot neskončno popuščanje zabrisa, opozarjajo na njegove oznanjevalne zmožnosti, ga vodijo, da bi ščitili poezijo pred njeno stranjo, ki ji ni moč slediti. In glejte: zabris, ki je v nasledljivosti naletel na svojo odgovornost in nevarnost, se skuša brez prestanka utrditi v nekakšnem stanju oznanjevanja, in to v nizu pretkanosti, ki vodijo vse od romanja pa do nadčutnega spoznanja, do pogrebnega objokovanja, do zbirke del, do čaru prilasčanja, do zaklinjanja duhov; — vse razsežnosti, ki je v njih prisotna težnja k zabrisu preko dejanja, ki zahteva preverbo. V istem smislu kot ima težo preverljivost kot prav orodje razkroja, ko preoblikuje v zabris ostanke preverbe, oziroma preverbi vračuna nepomembnost njenega neuspeha ali uspeha. Torej zabris véruje, da nekaj vé o prenosu, ter da lahko posebi odek, ki v njem lahko tekmuje z gibljivostjo simptomov, ki skušajo umestiti nesmisel. Zabris tako vzpostavi tretje kot ontologijo pričevanja, ob tem da išče njegov vzpostavitveni vidik v zgodovini literature. Ta slednja je v svojem nasprotju z nekim izkustvom pisave, določitev soglasja z zabrisom, da bi bila pokorna njegovemu »vtisku«.

Lahko rečemo, da obstajata prednost in namerna Eudaimonija le v zabrisu podob, ki morajo brez preskokov voditi k dejstvu, ki je že vnaprej določeno kot bistveno. Prilagojevanje vse vzdolž premične lestvice tega zabrisa je nujen pogoj, da lahko upoštevamo prednost, in da se lahko izognemo poetski strukturi, namreč tisti strukturi, v kateri nam ni moč prepoznati niti, ki ne vodijo nikamor. Na drugi strani tvori prav zabris razgraditev celote dela v niz knjig, ki bi jih prav njihova dodajljivost morala varovati pred zrušenjem v plaz domiselnosti. Literarna zgodovina kot ponoven obdoben prehod zabrisa, se rodi s to namero, ter bi rada priskrbela varstvo v »realnosti«. Eudaimonija utemelji pravi odrešeniški vidik na razgledujoči (kontemplativni) viziji »končne točke« zabrisa, ki se je treba na njej previdno ozreti, da bi videli, kaj se je bilo tod zgodilo z zadnjo podobo, katera je kritika različic (zabris ne more sprejeti tega, da bi se podoba strukturirala na nič). Vkolikor je zgodovina literature knjiga zabrisa, predpostavlja tako že spočetka verigo zaporedij, ki so v enem krogu povzete v ponovitvi njegovega izginotja. Potlej pa prenese v zabrisu določen način, kako dajemo slike v zakup, zgodovino literature v oblike bančnega govora, ter se namota na svotek posojil, pogodb, obresti. Tkanje spletka tega načina, da bi preprečil, da bi kaj neurejenega ne padlo v kakšno ime, je organizirano glede na dohodek stila, glede na diplomacijo naložbe imen pa v vesoljno (ekumensko) posredništvo med kreditom in povračilom (Hegel bi rekel: ko preidemo iz srednjega veka v razsvetljenstvo), ki bi rado zagradilo tisto grozljivo s tem, da mu doda, — kot v filmu —, podpise (grozljivost vsakega dodat-

ka, »locus suspectus«). Tisto grozljivo literarne zgodovine, môra, ki tlačí heimlich zabrisa, je tisto, kar skuša literarna kritika umiriti, s tem da pri njem kaže na podobnosti in na različice, v spletu vzporednih razhajanj, ki neizprosno postavijo vsak spisek različic v razsežnost iskanja izgubljene enotnosti. Na drugi strani je druga môra literarne zgodovine v tem, da ne zna uganiti tiste pravilne »zlate sredine«, ki bi bila na eni strani turistično-pregledna (da se ne bi nič izgubilo), na drugi strani pa bi bila »v dovoljšnji meri specifična« (da se ta nič ne bi izgubil), in bi bilo mogoče vse urediti tako, da bi našli ravno pravo os ravnotežja med »splošnim« in »posebnim«, med »ideologijo« in »oblikami«, in tako razpolavljajoč naprej. Res je torej, da se zabris ne more odreči fotografski uravnavi objektivna, če ga hoče usmeriti tja, kjer je treba ujeti izginotje, ga ustaliti z nizem počasnih ter hitrih posnetkov, da bi dosegli kinolov podob, utelešenje istega, selitev duš pripovedne ustaljenosti. Zgodovinska skušnjava zabrisa, to je tista, ki ustali trenutek smrti, utemeljuje Eudaimonijo kot prostor, kjer bo ta fotografija »razvita«. Zgodovinska grotesknost zabrisa je v tem, da je ta vselej zadela bodisi zadnji vzdihljaj ali pa truplo. Literarna zgodovina pripoveduje dogodivščine tega trupla, ki nosi na sebi znamenja mučeništva (tisoč neuspelih fotografij), v svojem predpisanem vstajenju pa tudi zahteva, da je treba upoštevati (vračunati) neskončna dodajanja podob, ki je sama njihova zadnja knjiga.

### III.

Na ljubljanskem kongresu (junija 1977) je bilo govora ravno o »trpljenja polnem vstajenju, ki nosi znamenja predhodnih muk« (Verdiglione). To katakombsko vstajenje je psihiatrični načrt zabrisa, in lahko bi rekli napor, da bi pokazali nekaj, kar izreka s svojimi ranami herojstvo vstajanja, ter ki s svojim vstajenjem izreče rane tega herojstva »v trpeči zgodovinskosti« (ki je slednjič in tudi, deloma, Gramscijeva zamisel), ki tako pojasni svojo »družbeno« ali »prepričljivo« ali pa »realno« vrednost (v historicističnem besedoslovju sta »prepričljivost« ali »vrednost realnosti« vselej v medsebojnem odnosu, ter se prepletata v zagovoru zabrisa).

Tudi nek slovenski pesnik govori o Orfeju. Pravi, da je bil Orfej obupan, ker ni uspel razumeti, če je Evridika obstajala tudi preden je obrnil svoj pogled nazaj, in ni mogel razumeti, koga bi moral obtožiti, da bi mu dal odvezo. Tudi Orfej je bil, tako kot literarna zgodovina, na sledi preizkusu realnosti, ki bi mu bil sposoben zagotoviti, da nekaj obstaja še preden spregovori pesništvo (in to kot pogoj, da bi ovrgli »napako«). Koribanti bi mu (Orfeju) dejali: »lahko jo prav tako ljubiš, še več, še bolj lahko ljubiš novo ne-dolžno Evridiko, ki si si jo zamislil«. Orfej pa odvrne: »ne, vsaj za en sam trenutek bi me bila morala čakati«. V tem trenutku se z vso vzdržnostjo vpiše literatura vstajanja in odpovedi, nekaj, kar postavi psihiatrija kot neizogibno pri »privajanju k realnosti«. Na drugi strani pa imamo poizkus dokazovanja, da sledi iz vsote dveh polovic kot rezultat število »ena manj ipsilon«: račun, v katerem je nujno že upoštevana prisotnost zgodovinarja, da bi s prakso pomočizabrisa zapolnil ta razmik, in da bi ga vrnil enotnosti kino-lova. Zgodovinar, ki mu je pred to prednostjo mogoče zasnovati literarno zgodovino, je torej najbolj prepričljiva stran, ki jo ima prednost za razgibanje tiste utečene simfonije zgodovin literature, ki utemeljuje institucijo: nekaj »dvakrat realnega«. »Vir bonus dicendi peritus«: to pravilo: če še enkrat namignemo na Gramscija, je sosednje s tistim o vsakršnem organskem intelektualcu, ki bi hotel na vsak način govoriti o »tem, kar se dogaja«. To je pravilo (»vir conscius dicendi peritus«), ki umešča Gramscija v neko usmerjenost klasičnega govorništva (od Lizija pa do Izokrata in Voltaireja itd.) (gotovo pa ne Vica, Hobbesa ali Tassa), v usmerjenost, ki skuša ves čas oporeči neodločljivosti ter predložiti njeno »udejanjenje« v zgodovini literature ter zdržati določen proces nadomeščanja (substitucije), (povezan s potlačitvijo), tako da si pomaga s primerom kot s svojim orodjem (glede te razsežnosti Gramsci seveda ni mogel razumeti Pirandella).

»Trpljenja polno vstajenje oporeka prestanim mukam«. Tudi hermetizem namiguje na nekaj podobnega, ko govori o »preoblikovanju hvalospava v žalostinko« in ta hvalospev primešuje vzvratnemu pregledu žalostinke, ki je bila ovinkoma (mučeniško) presežena, ter vseskozi kaže na svoje brazgotine kot na znamenje (indic), ter s tem kaže na neko

poezijo kot na stičišče znamenj. Bolj na splošno povedano gre v literarni zgodovini za prednost kot dokaz, da je »pred vsem drugim« treba védeti za brazgotinjanje, saj slavospeva ne utemeljuje prav nič. Zalostinka se utrdi prav v svojem »zabrisljivem« naporu spovedovanja nadomeščanja ter krpanja zgube realnosti z nadzorom slavospeva ter njegovih neudejanljivih zapisov. Vendar pa slavospev prav nič ne rabi vstajanja, pa tudi ne tega, da bi se postavljaj kot preseženje žalostinke. Ko izjavi nemožnost tega, da bi našli središče nepovezanosti, se slavospev izneveri primerjalni logiki, ter vsemu tistemu, kar stremi za preverbo ne-primernega. Njegov drzen in nepristopen značaj je proizvedlo tisto, čemur pravi Blanchot »nepričakovano nagnjenje« (v trenutku, ko ga ni več mogoče načrtovati), ki nič več ne dopušča »primerljive« poti k razliki. Je pa vsaj ena »stran« razlike, ki povzroči, da je vstajenje nespoznatno, in ji ni mar, na katero telo se nanaša, ob tem ko povzdiguje svoj slavospev brez vzroka k povsem sodobnemu telesu. (Nekaj podobnega zasledimo v Hölderlinovem »Patmosu«). Ob tem ko piše posebno poglavje literarne zgodovine, tiste, ki sledi krizi, tiste, ki je »polna novih kali«, »ki je z njo mogoče napisati dokončno poglavje«, tisto poglavje, v katerem pridobi brazgotinjanje obliko opogumljanja, torej vstajenje meri na zopetno uveljavljanje zabrisa, s čarobnim ključem, v imenu še enkrat ameriškega časa, in to še bolj kot poprej (»danes je zopet nov dan«), ter si tudi samo dovoli nekaj minut zbranosti, da bi povzdignilo hvalospev prihodnosti. (Zgodovina literature je namreč kalifornijski vidik psihoanalize, — zamisel uporabne psihoanalize, ki naredi iz psihoanalize statistično karikaturu nezavednega). Vstajenje, zaposleno s tem, da odkriva in prikriva mučeniško telo, je na eni strani katarzični vidik hvalospeva, na drugi strani pa, ob iskanju zadaj obstajajočega telesa, na tem tvori raznovrstnost križnih prehodov.

---

Znano je, da je že Freud odmeril slovstvu ter literarni kritiki izjemno mesto med smerni, ki jih naj ubere pot oblikovanja psihoanalitika.

Vendar pa: mar v »običajni zavesti« ne deluje psihoanalitično branje literature kot podvajanje teksta: nad pisavo naj bi se vpisovala druga, ki naj bi podajala njeno skrito resnico (arhetip). Razlike, ki jo ponuja možnost psihoanalize literarni kritiki, tako ne bi mogli opredeliti: le ponavljala bi staro, s teološko (razlagalno) kretinjo obteženo navado zvajanja subjektive besede v kakršenkoli kod. To smer ubira tudi predpostavljena znanstvenost literarne véde, s svojim mitičnim dopolnilom zgodovine literature.

Branje objavljenega pričevanja o določenem delu bi lahko oblikovalo vprašanje: čemu lahko odgovori izkušnja pisave sodobne literarne avantgarde, v trenutku, ko je v njej še opazna sled govorečega bitja, — preden jo povzamejo kulturni mehanizmi, da bi jo povzdignili v obliki nedotakljive črke posvečene tradicije? Cel postopek je le ponovitev institucionalnega mehanizma, kjer je izkustvo besede spreminjeno v fosil, s pretvezo, da se tako beseda bolje ohranja. Že, toda v kakšni obliki? Kar se je zapisovalo, je po času, ki ga kultura potrebuje za razumevanje, povzdignjeno v obliki vstajanja, očiščenega vsakršnega vtiska črke, pisave v subjektovo telo. Čeprav je tisto, kar šteje, le zapis.

Tudi psihoanaliza je — tako kot slovstvena avantgarda — usmerjena k trenutku izkustva pisave: izpod kulturnih pregrad razvozljuje njen obstoj.

Obe izkustvi obeležata zritovski napor »izsuševanja zuyderskega jezera« (Freud): pristopa k besedi, ki je njeno sporočilo le vzrok čistega neuspešnega (neutilitarnega) označevalca. Dostop do vsakega teh dveh izkustev bo ostal zaprt, če ga bomo skušali odkleniti z univerzalnim ključem: saj psihoanaliza ter poetsko izkustvo delujeta na tistem, kar se izmika enosmernemu zaobseženju: na dvoumnostih, sozvočjih . . .

Obe sta izkustvi obstoja prehoda, ki je v njem mogoče slutiti iz-tirjeno potezo subjekta, ter vztrajata le v tem prehodu:

Ce torej uspeja, jima je spodrsnilo, — kultura bo tako vedno znova zmagovalka: pooblastitev (garancija) njunega dela je nemožna. Pač pa bo pred njunim grenkim smehom zastal gospodarjev korak.

Milo De Angelis izdaja v Milanu revijo »niebo«, ki je posvečena izkustvu sodobne literarne, zlasti poetske prakse. Doslej sta izšli dve številki te nedolgo tega zasnovane revije: 1 — junij 1977, 2—3 — oktober 1977 (ta je posvečena Hölderlinu). Naslednje številke bodo posvečene št. 4 (Lukrecij), 5 (Yves Bonnefoy), 6—7 (Gérard de Nerval), 8 (Geroge Trakl), 9 (Boleslaw Leśmian). Naslov revije: »niebo«, četrtletna revija; Via Solferino, 37—20121 Milano.

Prev. in op.: M. P.   
 izvirna Marxovi kritiki odločnega jezika, ki se v njem kaže kot   
 uspešnost.

### 13. Ekonomizem pribeleževanega materializma

13.1. Če je estetika fantazem filozofije povzdignjen v znanost jezika, pa je vztrajen historije diskursa, povzdignjena v teater obnašanja. V istem odnosu med politično ekonomijo in sociologijo ekonomije upornost predstava kot politični zbor, vendar njene svobode označujeva



# ESTETIKA ZBOROVANJA

## 0.0. Manko in označevalec

0.1. Vsaka raziskava teži za tem, da bi našla neki **manko**. V tej operaciji subjektivnost začenja označevalno funkcijo prav zato, ker je sama njen efekt. V simbolni naddeterminaciji **označevalca** se re-representacija manka v nekem odnosu pomenjanja nahaja v dodatku k označencu. Pri Freudu je halucinacija predstavljenega fiktivnost, ki se pojavi — to, kar se da spoznati —; toda identiteta z mankom biti — to, česar se ne da spoznati — onstran percepcije se izgubi. Tako vsak gramatikalizirani subjekt postavlja atribut manka z determiniranjem označevalca. Prva prisila reda Simbolnega. Po de Saussurevi lingvistiki je **signifiant image acoustique**, psihično-sensorialna sled verbalnega zvoka. Po Kandinskyjevi poetiki **vizualizabilnosti** je označevalec zapisa jedrnatost v napeptostnem odnosu s tišino površine, ki jo nosi. Po Einsteinovi fiziki **Relativitätstheorie** je implicitno geometrični kontinuum štiridimenzionalnih koordinat  $x_1, x_2, x_3, x_4$ , vsake točke. Po Ecovi komparativni semiotiki ustreza »označevalec« teorije komunikacije »izrazu« teorije kodeksov in »izjavljenemu« v teoriji izjavljanja. Po Lacanovi psihoanalizi je označevalec manjkajoče valovanje (flutuare mancante) nezavednega, nahaja joč se med simbolno determinacijo govornice in efektom subjektivnosti.

Zato vsak gramatikalizirani subjektivizem valovi v taki razpršitvi (diaspori) subjektivne gramatikaliziranosti.

0.2. Toda med ekonomijo socialne reprodukcije mehanizmov označevalca, ki teži k sistematični instituciji vitezov, ki se jih da spoznati, zakrivajoč resnico, ki ostaja izrinjena, in med tem, da se skupaj z Lacanom — sledeč de saussurejevskemu povzetju stoiškega dualizma znaka med **aisteton** in **noeton**, čutnim in racionalnim, **signifiant** in **signifié** — predajamo odsotnosti temu, kar nam je dano v perspektivni prisotnosti, obstoji revolucionarno.

»Globinska struktura« (trenutno se jo smatra za Chomskyjevo metaforo) Lacanove **problematičnosti označevalca v psihoanalizi** (manko, podzavest, Drugi, prevara, praznina, tišina, etc.) predpostavlja »površinsko strukturo« problematike označevalca v semiotikah. Tako, da jih vrže v zrak, in vendar še vedno ohrani njihove probleme.

Vendar pa še vedno ostane gostota semiotiziranih institucij. Močnik študira ideološko iluzijo skupnostne sugestije, vzete v funkciji nekega izključujočega in disociativnega prikrivanja ireduktibilnega **manque du signifiant** v **signifiant du manque**, ki se pokaže z leksikalno slepo pego v seksualnih in političnih odnosih na področjih, ki so jim skupne.

Če **realnemu nič ne manjka**, pa lahko z Lacanom rečemo, da lahko dimenzija »realnega« **Es** prestopi mejo stopnje »zrelosti« simbolnega elementa, ki je označevalec. Vendarle **normativnost**, bodisi »realistična« bodisi »nominalistična«, ohranja in ponavlja — v ustreznih idiosinkratičnih in samozobčujočih se begih — **hierarhijo** »realnega« označevalca nad »realnostjo« objektov, potreb, percepcij, zreduciranih na stopnjo otroka. V takem memorativnem ponavljanju zahodnega diskurza nepredstavljenost označevalca nezavednega — v katerem bi se identificirala »realno« in »realnost« — pobegne pred predstavitevjo igre govornice, v kateri označevalec  $S_1$  nadomešča neki drugi označevalec  $S_2$ . Arheološko igro označevalcev, vzetih kot **fetiški** znakov, ki so izšli iz nasilja nad tistim, česar se ne da vpisati, je analiziral Verdiglione v skupni logiki monoteistične replike.

V te institucionalne vizije se vpisuje označevalna gostota **zborovalne estetike**. Vzeta kot ambivalentni ritual **prilagojevalnega konflikta**, ni izvzeta Marxovi kritiki **odražanja** socialnega reda, ki je dan in vzet kot »realnost«.

## 1.0. Ekonomizem, projekcionizem, estetizem

1.1. Če je estetika fantazem filozofije, povzdignjen v znanost jezika, pa je estetizem histerija diskurza, povzdignjena v teater obnašanja. V tesnem odnosu med politično ekonomijo in sociologijo ekonomije uporabljata predstava kot politični zbor svoje lastne mehanizme označevalca

pod videzom estetizma, predajajoč željo pričakovanja fantazmatični ekonomiji socialne reprodukcije. Ritual zborovanja, bazirajoč na **cum-ire**: skupaj — iti, je v konsumaciji, **consumer**: »vzeti skupaj« politično sporočilo v fantastični sferi spektakularnega estetizma. **Comitium** je aristotelovski *τοπος* negibnega prostora, v katerem se gibljivi čas *τοποι*, retoričnih mest političnega govornika — v »veščini« prepričevanja — »neposredno« spaja z »verovanjem« zbrane množice. Tako se od ekonomskega liberalizma Adama Smitha tja do parapolitične estetike Marinettija s pomočjo projekcije začrtujejo odnosi med ekonomizmom in estetizmom.

1.2. Vztrajajoča »hierarhija« frustrira razlikovanje med Politično Ekonomijo in Sociologijo, h kateremu težijo ekonomisti — »hierarhija« med zunajhistorično (transcendentno) konstanto abstraktnega politiko-ekonomskega »modela« in njegovo opredeljenostjo, ekonomsko sociologijo, vzeto kot konkretna »baza«, ki povečuje abstraktno vrednost.

Nujno abstraktni »model« ekonomskih dogodkov — Smislovega ekonomskega liberalizma, razvitega iz Politične Ekonomije, povzdignjene v metafiziko vprašanja o »kaj je«, za katero je v osnovi značilna govorica, kristalizirana v ekstremni formulaciji (mejni primer) »ekonomske znanosti« — se dejansko, v kontekstu socialnega življenja, projicira v sociologijo in tako determinira Ekonomsko Sociologijo.

1.3. Ze ta »projekcija« nekega univerzaliziranega občega ekvivalenta na socialne sile pomeni v Freudovem metapsihološkem področju, ki ga opredeljuje pojem **Projektion**, estetski fenomen (»eksteriorizacija notranjega procesa«), v psihoanalitično-marksističnem področju »**numizmatik**« pri Gouxu pa politični fenomen (»kontrainvesticija socialnih gonov«).

Estetika, kot mehanizem projekcije ekonomske »znanosti« iz subjekta referencialnega oddajanja »drugim« na objekt metalingvistične destinacije, vzete kot »drugi«, postane neurotična in paranoidna: primer Schreber. Projekcija, ki jo zakonodajalec dela iz podobe ekonomskega zakona, je iluzija nepoznavanja naslovnika, samoizključitev iz sveta in ponovno najdenje absurdnosti hierarhije. Absorbicija »ekonomske znanosti« v kontekstu socialnih fenomenov (Saint-Simon, Comte) je neogibno privedla do »ekonomskih kriz« (Sismondi, 1819) ki še vedno predeterminirajo fantazem mednarodnih odnosov, ki smatrajo državno korist za najvišjo vrednost.

Na sinedohi **krize**, v kateri vse, česar se ne da imenovati, odpade na zamišljeni del, se lahko v videzu sodobne civilizacije zasnuje samo halucinacija — tako, da implicira svoj lastni prevrat v politiki **pars pro toto** oziroma v afazični magiji ponavljanja (alienacija).

## 2.0. Zborovanje kot znak

2.1. Čutna prisotnost zborovalnega označevalca kot objekta, ki se ga da percipirati, tj. kot grafičnega in zvočnega znaka, ni podobna označeni misli, temveč je močno podobna **ikon**i, ki simbolizira na zlorablajoč način asociacijo z označenim referentom, ki se ga ima za domnevno identičnega z realno stvarjo, ki jo konstituira misel. Realna in substituirna domnevnost pomenskega kontinuuma. Očitna disociacija, **Spaltung** inkoherentnosti in oddelitve. »Spektakularni« psihotični simptom, na dvoznačnosti katerega temelji konstruiranje enoznačnega smisla, brez možnosti recipročne povezave med pomenom in predstavitvijo, med predstavitvijo in diskurzom, med diskurzom in simbolizacijo.

Na nasprotnih straneh designacije, ki je suženj navade, in receptivne konotacije pa znakovni označevalec, razcepljen na distinktivno in semantično vrednost, razdeli pomen oz. loči kombinacijo in selekcijo, sintagmo in paradigmo, označevanje in interpretacijo, pisavo in ideologijo. Kajti s tem, da smo razcepili bit in misel, sta se razcepila objekt in njegova vrednost, to, kar se da percipirati, in to, kar mu pripada na tak način, da se predstavi ikonični označevalec, njegov pomen pa ostane tak, da se ga ne da izraziti. Iz tega se ne izlušči nobena vrednost, ne more se postaviti nobene **aksiologije** oziroma recipročne povezave vrednosti.

2.2. Odsotnost zborovalnega označevalca, ki se je ne da občutiti, je s tem, da grafeničnemu in fonemičnemu zvoku vzamemo distinktivno vrednost, podobna ekshibirani in deklimirani prisotnosti ego-ičnega označevalca po tem, da napravi smisel misli ničev, iz česar *τοποι* izbrišejo relacijo kontinuuma z drugimi označevalci. Vzeta kot znak, ostaneta slogan in videz izrečena in pokazana, kvantitativna redukcija znakov, ki se povračajo, ne da bi se diferencirali v kvalitativni znak-tip, ter se tako



postavljata kot unilateralna semantična vrednost, ideološki model dogmatizma, abstraktna predstavitev estetizma.

Njegov pomen je **običajna govornica**, ki postane metagovornica. S tem, da asociira trenutek ustvarjajoče kretnje in motivacijo podobnosti z označevalno ikono, se poteguje za funkcijo paradigmatične selekcije interpretacije in se razreši v obledelost sintagmatične kombinacije sporočila o izgubi (»primera«).

V instituciji takega **kodeksa**, postane politični diskurz, od pomenske izgube do svojega prenešenega pomena, metagovornica zabrisanja misli. Sloganistična govornica reducira običajno govornico na pasivno konotacijo govornice tako, da substituirata »tehnično« govornico poezije in epistemologije z lastno metagovornico, ki je instituirana s kodeksom znaka.

### 3.0. Pisava in simbol političnega diskurza

3.1. V odnosu med diskurzom politične denotacije in predstavitvijo političnega pomena predstavljajo stopnje abstrakcije v semantični perspektivi zakrinkanje »iznajdbe« v »fikcijo«. Korak je majhen. **Najdba** se spremeni v »evokacijo« oz. znanstveni razloček postane poetična nedoločljivost. **Najti** se spremeni v »iznajdbo« oz. umetniški razloček postane teatralni stroj. Iznajdba artističnosti se spremeni v evokacijo »atmosfere«. **Nova oblika** v »akcijo«. **Komponibilnost** v »spektakel«. **Argumentacija** v »teatralnost«. **Vrivanje** v zborovanje. **Politika** v »estetizem«. Kjer je »najdba« najditelja laž. Kjer se izbriše umetnost in se porabi politiko. Kjer se semantika abstrakcije in denotacije označevalca na novo sestavi v sekundarnosti jezika: v predstavitvi laži, na katere robu stoji metafora.

Če je »norma« družbena prisila, pa je »uporaba« konkretna in generalna manifestacija znaka, torej »simbol« procesa tuje simbolizacije, znak (povzdignjen v »fetiš«).

3.2. V **političnem diskurzu** je simbol homogene asociacije med enotnostjo označevalca ali vsebine arbiter, motiviran z ikonično podobnostjo z referentom, ki označuje laž. Simbolizirajoče: »Produkcija implicira reprodukcijo«, simbolizira simbolizirano »potrošnjo«. Tako kot simbolizirajoče: »Ostanki ljudske kulture implicirajo pararazkolniško upornost«, simbolizira simbolizirano »ekzemplarnost«. Arbiter je v ustvarjajoči gesti, izmaknjeni izgovorljivosti pomenskega odnosa, ki ostaja ontološki. Gratuitivnost motiviranega leži v vprašanju, kako more »simbol« — vzet kot homogeni in motivirani odnos »simbolizirajoče-simbolizirano« — kazati na »neodvisnost« dveh enot, ki sestavljata simbol. Populistične konotacije in antiklonformistična bahanja v masovni komunikaciji, ki se izrodijo v **teatralno mehaničnost čiste igre**, vzpodbujajo psihologizem asociacij, ki v halucinatorni sferi razpadajočega kontinuuma simbolizirajo označence. V okvir take **Spaltung** se lahko vrine zgolj primarni kodeks: **nasilje**. Producirano iz matrice Kapitalizma v razkroju.

### 4.0. Psihoza politične pisave

4.1. Razkroj afektivnega stoji tako na nezavedni bazi; razkroj, ki se z Goux-om spremeni v absorbcijo gonov v transcendenco občega ekvivalenta nekega privilegiraneznega znaka. Iz tega simptoma **psihoze** afektivne inkoherence se mora razviti nesloga v (političnem) mišljenju, ki že od Svetega Avguščina pa do mnogih abstraktnih intelektualcev sedanjega časa — ki se poglobljajo sami vase in se tako oddaljujejo od realnosti — skuša napasti okoliščino v disociaciji (politične) akcije, ki se iz **autizma** slikarskih »murales« razvije v estetizem zborovanja in gratuitivne geste.

Fantazem se je spremenil v deformacijo, v izkrivljenost, ki ga dela nespoznavnega, v očiten in označevalen produkt (egoičen in ne auto-identičen v ločitvi), v katerem nasilje vodi do tega, da se izgubljata — vendar se ne moreta izbrisati — latentnost in pomen, čisti simbolni interval subjekta v **statu nascenti** označevalca, ki se ga ne da predstaviti v njegovi lastni identičnosti.

4.2. Bližnjica takega egoičnega označevalca reducira govornico na konotacijo pasivnosti jezika, ki vzpodbuja avguščinsko nasilje spomina, instituirano oddaljenost od mitičnega »teoretskega modela«. V ponavljalni pisavi anagrama pokaže Verdiglione izvor zavoja, mahinacijo nekomunikacije, legalnost monstroznega. **Spaltung** bivanja, odcepljenega od pred-jasnega označenca, kaže na odsotnost realnosti v množini znakov-vrnitev: Peirceova **tokens** in **sinsigns** postaneta primarno »znamenje

lastništva-pripadnosti«, **slogan** razpoznavnega znaka, nerazrušljivost-tabu geste pri Freudu, pisava na robu spomina-nasilja pri Verdiglioneju. Uporaba besede in podobe, ki jo iz nje dela grupa-individuum v *τοπο*-u zborovanja, v osebni želji, ki je usmerjena v to, da bi nas drugi priznali, v pravici do lastnine-tabuja; ta uporaba se ne more izpopolniti v sposobnosti produkcije-kreacije, in zato ostaja na nivoju instituiranega označevalca (ki je že sam po sebi ustvarjeni-osebni-tabu).

4.3. Glede na Aristotelovo **poiesis** (triada: osebno-lastnina-ustvarjalno) se dejansko zborovanje reducira na **prepreko**, ki jo je analiziral Marx: od rimskega prava pa do klasične ekonomije (ki se jo da razširiti na ekonomijo aktualne krize) je zgolj »subjektivna lastnina« tista, ki podeli moč — skoraj utilitarni »instinkt« — možne menjave. V Benvenistovih odnosih kombinacije pomena ni možno, da bi znaki-vrnitve zborovanja imeli dostop do diskurza, če se pomenski odnos ustavi ob pisavi označevalca, ki jo Verdiglione analizira v odstranitvi, v izgubi logike nasprotij. Kvalitativnolt znaka-tipa, Peirce-ov **type-legisign**, se zarez izbrše. Tako, da se ideološki označevalec reducira na spomin svoje lastne pasivnosti. In niti »spektakel« zborovanja ne more postaviti nekega »poetičnega« označevalca, s tem, ko na hitro izbrisuje ustvarjajočo gesto v hiperdinamiki semantičnih *τοπο*, ki na negativen način identificirajo označevalca v njegovem lastnem autorifleksivnem izbrisovanju. Med pasivnostjo izgube in med škodljivostjo izbrisovanja, ki ju je analiziral Verdiglione, projicira Marinettijev estetizem Smithov ekonomizem na sceno praznovanja.

## 5.0. Esteto-parapolitika

5.1. Marinetti s svojim tekstom »Lepota in potreba po nasilju« (1910) utemelji sodobno esteto-parapolitiko. Mistika misli-dinamita je mistika označevalca, ki stoji na mestu pomena. »Nadomeščanje«, ki je laž. Na sintagmatski **spaltung** »lepote«, v razpoki med **logos** in **poiesis**, se vrine selektivna paradigma mita, ki transformira — v fantazmu — »dobroto« pri Platonu v »nasilje« pri Marinettiju. Ponujajoč nam metaforo »dobrote nasilja«: »Niso važne žrtve, če je gesta lepa!«, tako menijo **Temps Nouveaux** dinamičnega dekadentizma koncem prejšnjega stoletja, ki se aktualizira v parapolitičnem simbolizmu. V redukciji simbolnega na mit, kjer je nestrpnost »imaginacije na oblasti« kriptopisava, projicirana v fantazem nadpisave (»Tvoja beseda je zapisana na nebu«, Psalm CXIX, 89). **Fatum** personifikacije, antropomorfizma oblasti, diadičnega odnosa hipnoze (do budnega stanja **sugestije**), projekcije nadrealističnega slogana skozi futurizem.

5.2. Oblikovanje miselnih in manualnih aktivnosti, ki jih je paolinška tradicija razcepila na duhovnega človeka in od njega ločenega telesnega človeka, spet pridobi svojo vrednost, ki jo je postavil Marx v manualnem delu in sicer tako, da preseže klasični diktat **logosa** nad roko-delstvom, ki še vedno vztraja v zakonodajalstvu in v praksi javne vzgoje, katere namen je zator pritiska libida na realno. Vizionarska preobrnitev psihične drame je introjekcija maske gostote zunanje objektivnosti hierarhizirane laži, v kateri zaradi dimenzije (prostor — vzrok) **nasilja** eksplodira (čas — učinek) prelomljena gesta, kjer se v sado-mazohistični krutosti koncentrirata prostor — čas.

Sanjski simbolizem zakona, ki je projiciran v mit institucije, umetniški **ouvrage**, ki se je izvil iz procesa **oeuvre** (sinhronija vzgojne metafore, ki se je pri Ouryju izvila iz diahronije konstruktivnega smisla), vzbuja željo po begu v eksistencialno **Spaltung**, v kateri parapolitični estetizem (estetika, ki teži za tem, da bi postala politična, ne da bi to v resnici bila, dodaja tej hipostazi svojo lastno prevaro) konzumira vez instance v krutosti samoobrambe mene-avtorja an mene-gledalca. Teatralnost pseudopolitične scene, ki vodi od grozljivosti Apokalipse prepo Marinettijevega mahinizma do aktualne scene.

5.3. Zborovalni diskurz je potek od tribune (oddajalec) do množice (naslovnik). Diadični odnos, Zakonodajalstvo, Skupščina, Volitve, najdejo v ritualu shoda znak praznika, ki se konzumira v tem, da slavi na robu smrti. Paradigem: Neposrednost, Spontanost, Spektakel, Teatralnost, možnost Fotografiranja, Zrcaljenje, zmožnost Reproduciranja, se zaključijo v »modelu« **egzemplarnosti**, v kateri se instinkt preživetja simbolično projicira v »subjektivnost« afirmacije tako, da se kristalizira v vzpostavitvi **propagande**. Uporništvo, ki se ga poslužuje masovna kultura, se

absorbira tako, da se razrže v **gospodstvo**. Ezoterizem mase se — potem ko je absorbiral **spektakularnost** neposredne avantgarde — ovenča z aurelo tehnokratske karizme.

(Odlomek)

## ODLOMEK DISKUSIJE

Armando Verdiglione III

Leclaire je Žid, izpreobrnjen v krščanstvo; sprememba imena ni nekaj zgolj drugega — včasih se ni pisal Leclaire. Sibony je prepričan cionist, ki skuša zvesti psihoanalizo na teologijo stare zaveze. Zato govori Leclaire o diskurzu oblasti in diskurzu nezavednega, Sibony pa je — na kolokviju »Psihoanaliza in semiotika« — govoril o znanstvenem diskurzu in diskurzu nezavednega. V monoteizmu imamo vselej dva diskurza, ki prihajata naravnost od boga. Zato torej Sibony govori, na primer, o indiferenci v političnih zadevah (en matière politique). Ne obstoji indiferenca v političnih zadevah. Ne obstoji prav zato, ker politiko vselej prečka materija, ki je kljub vsem projektom različna. Indiferenca naleti na določen neuspeh kot zanikanje v samem procesu politike — same politike v aristotelovskem smislu. Sibony si torej prizadeva, da bi znova vzpostavil pisavo v smislu zaščitnice zaveze. Na tej točki skuša potemtakem izolirati psihozo kot mejo govorice. Pri tem obtiči v perspektivi, ki je povsem psihiatrična, četudi s pojmom izključitve (forclusion). Pojem izključitve, vzet v psihiatričnem smislu, je povsem monoteističen, se pravi, da ta pojem vzpostavlja ne-dostop, ne-dostop k... v metafizičnem smislu. Izključitev v Freudovem tekstu pa zadeva funkcijo potlačitve v govorici, to, kar sem jaz poimenoval funkcijo imenovanja (nomination) v govorici. Ta raven je tista, na kateri ima razlika med psihozo in norostjo domet, ki je hkrati političen in teoretičen.

Med oklepaji: vsekakor se mi zdi, da je Dolar povzel določene pomembne odlomke Sibonyja, kajti v tem, kar dela Sibony, imamo opravka s pisavo, kljub poskusom, da bi dosegli neko sveto pisavo.

Dalje bi še pripomnil, da židovsko vprašanje ni vprašanje manjšine, marveč vprašanje imenovanja: »Od kod prihajajo imena?« — čemur ne more dati opore nobena institucija. Zdi se mi, da je to očitno v Marxovem tekstu »Židovsko vprašanje« in v Freudovem tekstu (ki ne vsebuje ničesar osebnega) »Mojzes in monoteizem«. V tem resnično tiči neka zelo pomembna točka, ki zadeva imenovanje v psihoanalizi ter razrešitev psihotičnega diskurza, kar je v resnici monoteistični diskurz. Tu je internacionalni domet Freuda, tako kot obstoji tudi internacionalni domet Marxa. Židovsko vprašanje nas torej pripelje do izjave, ki jo je Močnik upravičeno opredelil kot eminentno politično, da namreč ni metagovorice, saj obstoji nezavedno, ki je na delu v govorici, saj obstoji pozaba, saj — konec koncev — obstoji zavržek (rejet). Sistem kot tak nikakor ne prenese resničnega zavržka, saj bi to bila funkcija imenovanja. Sistem kot tak predpisuje — in to ne zgolj v pravnem diskurzu, kjer pravzaprav pride do določene parodije — predpisuje, naj rečemo vso resnico, se pravi ne to, da naj preprosto priznamo (faire un aveu), marveč da naj nasprotno zatajimo (faire un désaveu) — to pomeni 'reči vso resnico' —; zatajitev-nepriiznanje laži, dokončno zanikanje želje. Da laž zadeva željo, to je konec koncev tisto, kar so zelo lepo pokazali inkvizitorji v tekstu, ki sem ga navedel.

Filozofija s svoje strani spoštuje goloto, se drži gole resnice, se pravi tistega, česar se ne da upodobiti. Zato na ta način obstoji reprezentacija užitka, diaboličnega užitka v reprodukciji, ki preko trpljenja resnično muči. Mučenje predstavlja prav preko trpljenja užitek s človeškim obrazom, humanizirani užitek. Mučenje, to je predvsem telo — telo, ki zadeva prav vez imenovanja v govorici —, toda telo, ki je pisano; tu je predpostavljeno, da mora biti telo pisano. Zatajitev ni nič drugega kot dokument, se pravi nauk čarovnice; zatajitev ni potrebna za to, da bi dosegli resnico. Resnica je vpisana v telo, v telo čarovnice, inkvizitorjeve predpostavke. Mučenje meri potemtakem na objektiviranje zasukov govorice — in govorica tega teksta, »Kladiva čarovnic«, je skozinskož mučena ... Zato naše branje zadeva predvsem zgodbe (zgodbe, celotno fantazmatiko inkvizitorjev, moško fantazmatiko zahodne družbe

o ženski seksualnosti; ne gre mu za to, da bi se držalo pojma zgodovine s — če že hočete — velikim Z. V določeni teokraciji se zgodovina oblikuje v razsvetljenem in previdnostnem napredku, pod pogojem, da je seksualno zničeno oziroma ponovno vzpostavljeno v obliki reproduktivne smotrnosti. Kar se tiče verovanja v zgodovino: zgodovina kot taka ne obstoji oziroma obstoji zgolj kot fantazem: imamo pa zgodovine, mnogoterost, zgodovinsko materijo, kar je nekaj povsem različnega. Resnica, ki jo obravnavamo v kategorijah zamračitve in represije kot vzroka, je zgolj resnica policije in sodišča.

Da bi bile stvari natančneje opredeljene, bom o telesu čarovnice dodal še tole: v kolikor bi to telo moralo utelešati demoničnost, tvori pravni dokaz nedotakljivega, neupodobljivega telesa brez organov. Da bi imeli monopol nad nasiljem (violence), nas mora vselej voditi nekaj nedotakljivega (inviolable). Histerija pa afirmira proti kozmogonijam oblasti instanco nekega telesa kot erogene zone, nekega mnogoterega telesa, afirmira torej nemožnost spregatve. Telesa je vselej preveč, telo je pleonastično, brez mere, nekaj, kar odpira določeno nesorazmerje.

Dodal bi še nekaj k vprašanju telesa proletariata. Sprašujem vas, če telo proletariata ne postane razred prav s tem, da se preko njega politični ljudje povzdignejo, da vstanejo, razsvetljeni z mističnim telesom, ki sta mu prihranjeni milost in zaščita; govorim prav o stalinizmu. V takem pojmovanju je proletariatski torej dojet prav na način telesa vstajanja, na katerem lahko opazujemo trpljenje, strast, potrpljenje. Gre za tisto potrpljenje čarovnice, o katerem govorijo predvsem inkvizitorji. Vse to, seveda, v imenu prihodnosti. Prihodnost je ikonoklastična, prihodnost ne dopušča pustolovščin — to je utopija, brez katere tiran ne more upravljati heterotopijo označevalca.

Rad bi še poudaril, da — kot to hoče Močnik — v fašizmu res morda obstoji določena reprezentacija želje, v stalinizmu pa določena reprezentacija užitka, vse to izhajajoč iz tistega, kar sem včeraj imenoval izogibanje materiji, dojeti kot subjekt-ki-naj-ne-bi-ničesar-vedel, o katerem to predpostavljala verovanje gospodarjev. Problem je v tem, če niso omenjene množice tiste, ki imajo verovanje gospodarjev. Tu bi imeli opravka z razrešitvijo ideologije soglašanja v smeri neke točke, nevzdržne za vsakega političnega človeka, se pravi, da bi bil politični človek tu v položaju, ki bi bil — kot pravi Freud — nemogoč. Na noben način ne more ustrezno odgovoriti fantazmu gospostva, ki je lasten množicam, tudi tako, da bi ga nadomestil s fantazmom oblasti Drugega, ne. Ne obstoji oblast Drugega. Določeno oblast imamo za zlorabljeno, mistificirano, torej nadomestljivo, vselej v imenu neke nevidne oblasti.

Fašizem je skušal nadomestiti z indiferentno pozicijo, z inkarnacijo tretjega v podobi vodje, to, kar je nasprotno funkcija imenovanja, funkcija tretjega v govorici, morda vzpostavljena s funkcijo »onega«. Da bi to lahko artikulirali, bi morali upoštevati Freudovo drugo topiko.

Skušal sem podati zgolj nekaj skromnih in fragmentarnih pripomb.

## MATEMATIKA NEZAVEDNEGA

Ko računa, dela govorec napake v procesu čiste izgube. Edini dobiček ostaja potrata, ki ni vpisana v neko mesto in se je ne da uporabiti v okrasne, dekorativne ali prestižne namene. Vprašanje afazije pri Freudu je precej bolj subverzivno kot Jacobsonovo odkritje načel normalnosti v njej. Vsako besedno dejanje se namreč strukturira v lapsus in ima za posledico padec smisla. Z izrazom **Entstellung** (premestitev-transpozicije) označuje Freud to, da ne more nobeno označevalno razmerje v slednjem ponovno najti vzroka. In tako naredi Lacan iz Saussirovega **arbre** anagram **barre**. Dejstvo, da se nekaj izmuzne ali pade, pomeni konstatacijo dometa afazije. Ali drugače, v govorjenju ni konstante — domnevno konformne realnosti —, ki bi vzdrževala kriterij psihične energetike.

**Interpretacija afazij** (1891) je morda Freudov prvi teoretični, vsekakor pa njegov nastopen spis: Freud se tu ukvarja z lingvistiko in v mnogih pogledih precej presega Jacobsena, ki tega spisa ne upošteva. Studij afazije že vodi k študiju lapsusa, spodrsnjaja, šale, sanj, kot sicer izhaja iz referenc v sledečih ustreznih esejih. Vprašanje je torej bolj strukturalno kot nevrološko: sicer pa ni slučajno, da v nevroloških spisih na to temo ta tekst nasploh malo citirajo. Še več, sam stil potiska nevrologijo proti zarisu **topike**, ki raste prav iz nezmožnosti lokaliziranja psihičnih procesov. O tem bo Freud kasneje v eseju **Nezavedno** (1915) dejal: »Zaenkrat nima naša psihična **topika** nobene zveze z anatomijo; ne nanaša se na anatomsko mesta, ampak na področja psihičnega aparata, pri čemer pušča ob strani mesto, kjer bi se mogla nahajati.«

Rekanje pretirava, ni podrejeno nekemu centru, intencionalnosti, formi. Je torej nepreahodno in nenaseljivo: o tem pričajo tudi klasična in nevrološka pojmovanja afazije. Le-tam je vozlišče prepovedi v govorici (Phil., 21 d; Leg., 636 2). A če afazija funkcionira v govorici, metagovorice ni: to eminentno politično trditev postavlja naš spis. Kako dejansko utemeljiti prepričevanje? Če se vsako dejanje konstituira kot ponesrečeno, kako ugotoviti dejanje, ki bi ga utemeljilo?

Koncept govorice kot »človeške odlike«, instrumenta, se zato, da bi ju ne pripoznal, postavlja nad afazijo, nad neudomačeno **animalnost** besede. Pripovedi ne inspirira pripovedovalna oblika, in se tako gradi vzdolž **anekdot**, t. j. vzdolž »neizdanih stvari«, fragmentov, sanj nekega dogodka. Interpretacija sanj poteka na robu dvoumja in predpostavlja, da tiste, kar je v sanjah v skladu z Eitgensteinovim terminom »zagonetno«, proizvede neko vednost.

Freud torej nahaja v afaziji tisti rob besede kot **rob nezavednega**, ki ne dopušča prehoda med označevalcem in smislom, ki torej povzroča drsenje prozornosti Saussirovega »lista« v smeri trajne razdelitve na podobo, označevalca in ime. To, da je označevalec, še prej kot pri Saussiru, tu opredeljen kot **akustična podoba**, kaže zaradi lebdeče **pozornosti** do gibljivega objekta na njegov odklon k videzu (sembiante), kar potegne natančno v lapsus ali v **nemogočo ekonomijo**. Poudarek je na kombinatoriki: asociativna dejavnost akustičnega elementa je osrednja točka celotne funkcije govorice.

Zapisano poteka pri pomoti natančno vzdolž pozabljenega. Spominjam se, da sem bil dvakrat prepričan, da sem v smrtni nevarnosti, in da je prišlo obakrat do te percepcije povsem nepričakovano. V obeh primerih sem pomislil: »Po tebi je!«, in medtem ko moja notranja govorica običajno poteka v različnih akustičnih podobah in ob neintenzivni ustni senzibilnosti, sem v trenutku nevarnosti slišal te besede, kot bi mi bile zakričane v uho in sem jih istočasno videl, kot bi bile natisnjene na listu, valujočem v zraku.

Predstava se označuje kot spreminjajoča se, samogibna podoba, kot označevalec (»predstava besede«), kot smisel in kot prikazen (»predstava stvari«, kasneje imenovana »nezavedna predstava«); **predstava besede je povezana s predstavo objekta s svojim čutnim koncem (preko akustičnih podob)**. Tako pridemo do hipoteze o dveh skupinah govornih motenj: afazije prvega reda ali **verbalne afazije**, pri katerih so motene le associa-

cije med posameznimi elementi predstave besede, in afazije drugega reda, ali **asimbolne afazije**, pri katerih je moteno asociiranje predstave besede in predstave objekta.

Termin asimbolika uporabljam v pomenu, drugačnem od tistega, ki je postal običajen od Finkelburga dalje, saj se mi zdi, da je oznaka »simbolično«<sup>1</sup> bolj primerna za razmerje med besedo in predstavo objekta kot pa za razmerje med objektom in predmetno predstavo.

Gre prav za problem afazijske strukture kondenzacije in premestitve. Parafazija, opažena pri nekaterih bolnikih, se v ničemer ne loči od zamenjave pohabljenja besede, ki jo lahko zdrav človek opazi pri sebi v primeru utrujenosti, raztresenosti ali pod vplivom afektivnih stanj, ki ga motijo, in s katerimi nam, če navedem primer, naši konferansjeji naredijo iz poslušanja muko. Za parafasijo gre tedaj, ko govorec zamenjuje medsebojno po pomenu podobne besede ali pa take, ki se postopoma med sabo povežejo zaradi tekoče asociacije, kot npr. tedaj, ko uporablja **pero** namesto **svinčnik**, **Potsdam** namesto **Berlin**, ali pa zamenja besede, ki imajo podoben zvok, kot **Butter** in **Mutter**, **Campher** in **Pamphlet**, in končno, ko dela napake v artikulaciji (črkovna parafasija), in nadomešča posamezne črke z drugimi.

Metafora in metonimija se artikulirata v skladu z logiko imenovanja, ne pa s semantiko. Nesmisel se dejansko izgovori **med vrsticami**, ki napredujejo — simultano — med raztresenostjo in obratom, med zavrženjem in odvzemom, med elipso in izpahom, med opustitvijo in alibijem, med izmenjavo in odporom. To so vrstice, v katerih se označevalec specificira, privzame drugačno, lažno pomembnost. **Vrstice pisma**. In simultano izzove bizarna intervencija imena. Simultano namesto **skupne osi** ali prevlade metafore nad metonimijo, ali obratno. **Deusa ex machina**, ki bi postavil drevo svobode ali mlaj, namreč ni, ker je nemože **preskočiti pregrado** (barre) ali narediti iz nje kraj za govor, t. j. **statí pred sodiščem** (stare alla barra). V tej polifoniji delitve, ki jo Freud označuje s terminom **Verschiebung** (preместitev), tudi »celota«<sup>2</sup> funkcionira kot »del za ostanek«<sup>3</sup>.

Intenzivnosti investicij so dosti bolj gibljive (v Nezavednem). Predstava lahko prepusti celotno vsoto lastne investicije drugi predstavi preko procesa **preместitve**, ali pa si lahko celo investicijo prilasti več drugih predstav preko procesa **kondenzacije**. To velja tudi pri prepoznavanju strukture psihotičnega diskurza:

»V šizofreniji so besede podvržene istemu procesu, ki spremeni latentne misli sanj v onirične podobe, in ki smo ga imenovali **primarni psihični proces**. Kondenzirajo se in zaradi preместitve prenesejo svoje investicije v celoti druga na drugo; ta proces gre lahko tako daleč, da prevzame ena sama beseda, ki je vnaprej določena za to, zaradi mnogovrstnosti svojih razmerij predstavljanje cele verige misli.« (Freud)

V nadomestku je zajet ostanek, ki ga ni moč spremeniti v metaforo, in ki nadomestek spremeni. Metonimija tu odkloni **del za ostanek**, t. j. proti ostanku, proti videzu, nek predmet, ki ni toliko seksualiziran kolikor je seksualen — zaznamovan po presežku, zaradi katerega je absolutno nepopoln, pleonastičen. Zato želja ni nič drugega kot označevalec paradoksa metonimične laži. Že Saussurova lingvistika je precizirala, da govorec ni subjekt znanosti. Ali, drugače povedano, **beseda** deluje povezana, imenovanje jo pritegne, ima konstitutivno funkcijo, medtem ko ostaja diskurz konstituiran. Lingvistika zato predlaga **ajezik** kot objekt in materijo govorjenja, objekt — v nasprotju z magičnim modelom — ki ga ni moč opazovati, tisto, kar ostaja, ko govorimo o njem. Jakobson piše: afazičnost privzame zadržanje tujca do lastnega materinega jezika, saj je pozabil na običajno vrednostno razliko med **r** in **l** ali med **z** in **s**, ali med naraščajočim in padajočim tonom, in torej ne more več razlikovati med takšnimi fonološkimi razlikami.

Radikalna drugost ne dopušča garancije, načela »okultacije«. Zelja naredi vprašanje **parcialno** — posneto in ponovljeno —; želja, ki odskoči od razlike, ki jo zloguje imenovanje, ni ne predstavljalna ne razlojljiva. To je konica ne-teizma. In če nobeno dogajanje ne more biti utemeljujoče, je prav v tej katastrofi nek užitek. Vprašanje nezavednega konstituirata Freudov predlog **vprašanja** ignorance okrog govorice in njenih učinkov, s čimer sprevrta Sokratovo in Kuzančevo usmeritev.

Kaj je dosegel Freud z vsem svojim raziskovanjem nezavednega, če ne zarisa dosega govorice, pri čemer njegova artikulacija ni odvisna od govorca? V govorici nekaj manjka, nekaj doživi neuspeh. In že je tu







## OPOMBA

Danes običajna metoda, da »damo nekaj na črno listo«, obstaja na primer v tem, da ožigosamo neko govorico za težavno. S tem jo obsodimo na podlagi neimenljivega, ki uvaja popolno razumevanje, celotno serijo brez kakršnegakoli spodrseljaja. Če Lacan (in to ne brez kanca humorja) trdi, da postane, to kar piše, čez kakšno desetletje jasno vsem, pa Freud isto zadevo pove v bolj korenitih terminih: »Zal je **razlaga sanj** neprevedljiva ter bi se je morali lotiti v vsakem jeziku posebej« (pismo Jungu 17. februarja 1908). Zapuščina, ki še vedno povzroča težave. Stil pa je tudi odpor teksta glede kakršnekoli njegove uporabe, — vzemimo —, s strani analitika. In res, če je jezik pogoj smislu, in to tako, da pridobi vsaka beseda več kot raznoliko pomensko lestvico, — kako naj tedaj govorimo o **rodu**, ki smisel prav predpostavlja. Kod bi tako govoril predlingvistično predpostavko. Teorija informacije in določena semiotika pozabljata na Saussurovo pripombo, da »so v jeziku samo razlike«.

Domet freudovske revolucije bi bil med drugim v dejstvu, da v govorici **nekaj uhaja**, — in to v nasprotju z nebeškimi in političnimi kozmologijami, ki predpisujejo, da **se nekaj vrti**. Freud se opira na govorico kot na pogoj nezavednega: in spolnost je natančno določena, razčlenjena, »intelektualna«, vsebuje neko logiko. In res: ko govorec šteje, se moti, se zmede glede na označevalec, je nepazljiv, — in to v jeziku, ki je ves poln dvomnosti, ter je v vsakem trenutku znova ustvarjen, ki tako kot ne vsebuje skupinskega, tudi ne vsebuje osebnega nezavednega. To pa je tudi začetno izkustvo, točka, ki psihoanalizo jasno ločuje od filozofije. »Če bi bila naloga besed, da bi predstavljale že spočetka dane pojme, se bi morala vsaka od njih, in to od enega do drugega jezika, natančno ujemati glede smisla; vendar pa s tem ni tako«. Saussure prekine z lingvističnim ekonomizmom, (ki predstavlja tako nominalizem kot realizem), ko trdi, da jezik ni »nomenklatura«. Spodrseljaj, šala, sanje, simptom: vsakršno besednih dejanj mora prenašati vsaj funkcijo potlačanja. Okoli tega se vrti strukturalno (in ne genetično) vprašanje pozabe, ko nastopi mit, da bi ustvaril prizorišče nasilja: da bi dal epsko obliko strukturi govorice, **ki tvori** subjektovo spoštovanje. Kot pravi Wittgenstein, ponujajo sanje uganko, ki zahteva razlago. To razlago pa predpostavlja tudi nezavedno, vkolikor zadeva neko vedenje, ki se nudi le kot nemožno.

Ob tem, da se roga hermenevtičnim in semantičnim predpostavkam, ki so kot moderne birokracije povzdignjene na državnem kultu, ugotovi Lacan, ki sam izhaja od freudovskih instanc, da če je vsako dejanje strukturirano kot spodrseljaj (mancato), od enega dejanja do drugega **ni najti metagovorice**. Če deluje v besedi potlačitev, dejanja prevajanja ni moč podpisati, in to navkljub iskanju nespremenljivke, ki vzdržuje energijo, materijo, silo ali povratek. Dovolj je že ena sama pozaba, da naletimo na neskladje v govorici, in ne na harmonijo; — na odpadništvo, in ne na skupek nasprotnih parov. Pojem metagovorice v takšnem diskurzu o nezavednem, kot je to pri Ernestu Krisu, pripisuje nezavednemu mesto Einsteinovega pravičnega boga, mesto posvetitve ali skrutitve. Zato zaobrne Lacan **Unbewusste v une bévue** (spodrseljaj: sozvočje, ki nastopa v naslovu Lacanovega lanskoletnega seminarja), izmik, govor v veter, vse do tega, da napravi iz njega »neuspeh«. To pa med drugim ne velja le proti pojmu »močnega jaza«, ampak tudi proti nekakšnemu predpostavljenemu psihoanalitikovemu **uspehu**.

Jaz v svoji lastni hiši ni gospodar (Freud), ampak ga govori drug jezik. Prav zato pa dvojezičnosti ni. Nasprotno: pojem dvojezičnosti ne najde podpore v jeziku, pač pa v »svetovnem nazoru«. In ker imamo eno **inačico** za en jezik ravno zato, ker obstaja **drug jezik**, med enim in drugim jezikom ni ne zamenljivosti, niti ne enosmerne skladnosti, in ne vzdrži princip izvenkodnosti neke semiotike kot princip neprevedljivosti, na katerem ravno sloni izvenlingvistični kod prevedljivosti.

Psihoanaliza se ukvarja z burkami, skratka s tem, kar ne gre, z nevetim, pa čeprav je to »svet«, za katerega vemo, da ga je ustvarila filozofija za svoj oder. Zato obstaja za psihoanalizo le postopek govorice, z njenimi dvomnostmi, z njenimi spodrseljaji, z njenim govorjenjem

v veter. Tako se psihoanaliza razlikuje od religije, ki edina lahko zagotovi ozdravitev, saj izhaja od smisla in hoče stvarjem pripisati pomen. »Če bo religija slavila zmago, bo to znak, da je psihoanalizi zmanjkalo moči« (Lacan, 29. oktobra 1974). Jung — čigar nauk se je lepo vključil v neko Psihoanalitično Internacionalo — vzpostavlja smisel kot vzrok. Na primer lahko damo tako smisel — vsemu. Za nameček psihiatrični diskurz v vsakem obdobju odkrije spol, ga razkrije, ga razodene. Predpostavlja torej, da poseduje in izraža resnico o spolu. Ta pa naj bi bila pri tem opora »človeškim odnosom«. Kot je to v človeški prizadetosti (afektivnosti), ki jo postavlja na uslugo dopolnjevanju in vključevanju. Potlej je kaj malo važno, če pravi Freud (v 52. pismu Fliessu), da je afekt premeščen. Izvzet iz telesa kot struktura. Metonimično. Že v **Razlagi afazij** (1891) odkrije Freud, ne da bi za to vedel, lingvistiko, in to onstran semantičnega stališča, ki prevladuje še pri Jacobsonu. In nedvomno, vse vzdolž **Interpretacije sanj** (1899) govori o besedah, ki se prevajajo; torej govori o logiki, ki je logika govornice. Ne le da je tako v mnogočem predhodnik Saussura, ampak je usmerjen drugam kot v arbitrnost, ki tvega, da bo v **Kurzu** tisti označevalec, ki obvladuje »gospodarjevo družbeno vez«. In Lacan izzove zahodno kulturo, ko trdi, da **ni spolnega odnosa**, ki bi ga lahko v strukturi opredelili, ga vpisali. Spolnost izhaja od tega, kar ni bilo prenešeno, ne pa od **spolnega-uma** (s-po-l-govora). Torej pristavlja: »In pravim vam, da ni spolnega odnosa. Pač pa je vezzenina. To je vezzenina, saj prispeva k da ali ne. Od tistega trenutka, ko pravim, da **ga ni**, to vzbudi močan sum, da ne bi bil v resnici košček realnega, kajti znamenje (stigma) realnega je v tem, da se z ničemer ne povezuje« (16. marca 1976).

Spodrsrljaj z vso skrbjo pokaže, da ni napredka, ki bi ga lahko imeli za opis navadnega niza. Napredek je zaznamovan s smrtjo. Če temu prislusnemo freudovsko: z gonom, z **odklonom** označevalcev. V tem je vzrok, da učinka zgube ne moremo nadzorovati. Prav ta učinek bi rad izmeril tisto zgubo (usmerjeno k negibnemu zakonu brez razvoja), ki ji danes pravijo v tehnološkem govoru raziskovanje, in ki bi jo univerza rada ohranila ter v njeni popolnosti nadzorovala. Tudi sama filozofija obstaja na univerzi zgolj kot pedagoško pomagalo; vedenje, ki je vzpostavljeno, da bi pripravljalo k soglašanju in odobravanju.

Pedagogija prične namreč prav s principom neprevedljivosti, da bi utemeljila možnost prevoda. Na eno stran postavi Tekst, neprevedljivo, na drugo pa življenjsko modrost, da je vse prevedljivo. Po nekakšnem energetskega načinu je merilo nespremenljivosti predhodno smotrnemu poimenovanju v prevodu, formalni in semantični prednosti črke. Zato »stroj za prevajanje« le nadaljuje in ovekoveča prevajalčevo predpostavko. Sicer pa, le poglejte: slovnica kot oblika oblik, Kod kodov, je postavljena zato, da vodi prevod kot na primer udejanjanje **moralne izboljšave**. Zvičajnost — na primer pri Newtonu, zvičajnost predpostavke negibnosti (ki ima jezikovni značaj), torej predpostavke obstoja boga — tvori **konkretno**, ali drugače rečeno: tisto simptomatično. Z drugimi besedami: prevod, ki se sklicuje na zakonik kodeksa (ideološki, verski, nadlingvistični, semantični), tvori simptom jezika. Simptom, ki je lahko le zgodovinski, in ki lahko potegne za seboj, v proces besede, enosmerno, totalitaristično (na primer politično) usmerjenost. Simptom tako zada zahrbtni udarec procesu besede, ga upogiba v nedoločljivost Babilona, kar je tudi freudovski mit o **afaziji kot robu prvotne potlačitve**.

V obdobju kulturnega kolonializma je v Italiji prevod deloval kot sredstvo razpečevanja ter razglašanja nekega vedenja, kot hranivo — vezano na institucionalne kapelice ter na raznovrstna univerzitetna baronstva — kulturalnega provincializma, kot menično jamstvo lokalne administracije neke kulture, katere sporazumna predpravica je ustanova premoženja, dedovanja, svetost prednikov, izbranost elite. Sicer pa je še danes v navadi, da sestavljajo pravne in odvetniške spise s pomočjo prevoda, ali pa s prepisom dialektnega, narečnega ali »posvetnega« **govora**, v enotni uradni jezik, ki glede na kanonični ritual nad njim bdi stan poklica. Se bolj na splošno povedano: ob tem ko iščejo **mathesis universalis**, — ki naj bi služila za prenašanje besede, kot esperanto različnih disciplin —, postavljajo institucije na mesto **prenosa** (transfert) (ki je kamen, na katerem se spotakne takozvana intersubjektivnost) **prevod** kot pedagoško pomagalo, ali kot način šolskega posredovanja, kot nadzorovan odgovor, kot odgovor, ki mora slediti že vnaprej postavljenemu vprašanju ali kot utemeljeno vpraševanje, skratka kot **performanco** ali

kot kompetenco. Ista razlaga se v angloamerikanskem psihoanalitizmu pojavlja v obliki prevoda, usmerjenega k hermenevtiki, k razsvetljeni ali pretvorjeni zavesti, k semantiki ali k biblični eksegezi. In tako prehaja določena analiza — od platonskega spominjanja v terminih »filogenetske sledi«, pa vse do takoiimenovanih predgenitalnih faz — križev pot (itinerarij) s pravilnikom urejene koprofilije (izživljanja z izmečki).

Toda ne glede na to, da skuša — s kodom prevedljivosti — merilo nespremenljivosti napraviti na izbrisu pisave prevod za **avtomatičen**, se prevod (če izhaja iz in razpravlja o razliki) **vpisuje**. Narediti ga je treba **dobesedno**, brez dlakocepstva, na katerega tod namiguje Tomaž. To pa pomeni, da usmerjenost pozornosti na črko zabriše zamislek prevoda po načelu »eno besedo za drugo« (verbo **verbum reddere**, ki se proti njemu obrača Cicero), ali pa prevoda, ki temelji na smislu (Hieronimov **non verbum de verbo, sed sensum exprimere de sensu**). Izkustvo prevoda naleti na **zavoje** govornice, na neizravnano njenega gibanja. Odločitve pa igrajo na dvoumnosti. Ne da bi jih razpršile, saj ne odločajo o smislu. Pač pa, da bi podčrtale dosežaj označevalca. Črka izjavi prav svojevrstnost označevalca, kakor ta nastopa v nekem drugem jeziku. V nekem jeziku, — v tistem, ki ne služi narodni istovetnosti, pa tudi ne **nespremenljivosti teksta kot takega**, v neizrekljivi različici. Črka je tisto, kar ostane od **izpada** označevalca, in kar tod tvori sočasen vpad zgoštitve ter preместitve. Če **nomina non sunt consequentia rerum**, nima črka prav nič skladnega, kot nasprotno trdi še Dante v **Gostiji**, ter s tem sledi Hieronimu. Ker prispe črka vselej na svoj cilj, ker je neuničljiva, pritisne fetišizem ob zid; — zid, ob katerem ta proizvede vedenje kot učinek.

Prevod je torej dejaven, ni prosojen. Poveže se z **delom** branja, ne pa z računom (kot je temu treba reči) tega, da nudi vtis, kot da prevoda pač ni (ker ta ne bi bil mogoč). Prevod je slovstven. To pa pomeni, da je zgrajen na svojevrstnosti označevalca, in to v nasprotju s **kanoničnim** prevodom, ki temelji na strahospoštovanju ali, drugače rečeno, na strahu pred oskrunitvijo (**stuprum**). Da pa črka ni prevedljiva, ostane trditev, in ne načelo. Ki je povrh vsega teološko. Z izrazi gesla »brez duha bi črko pobralo« (Pavese). Kot je to v nauku o privolitvi, ki temelji na načelu izključenega tretjega. To je tisti tretji, ki deluje prav v zgradbi gesla. Ne gre torej za to, da bi oblikovali sklop pravniških predpisov, ki bi izrazili **črko zakona**, in to na ta način, da bi ustvarili formalizem v freudovskem območju. Črka dejansko zadeva **označevalno materijo**, in ne Teksta, vkolikor ta porodi duhá, ki je očitno brez gesla. Spis ne tvori nespremenljivke. Če ga prevedemo, ga izročimo nekemu drugemu strukturalnemu učinku, učinku ponovitve. In na ta način, — torej ne na način istovetnosti, je prevod nemožen. **Do črke natančno**. V branju, ki nič več ne dopušča omejevanja zapisa (v imenu nedotakljivosti) na kanonične navedbe, ki jih dovoljuje katekizem. Vdanost tvori tiranovo skrivnost, ki v njegovih obljubah nikoli ne manjka. Take obljube, kot jih omenjajo še dandanašnji, po **Kladivu čarovnic**, izhajajo iz »plemenite laži« nenadomestljivega. Vdanost opisuje značilnost fevdalne metafore **uslužnosti**. Vendar če je politika (ki prizorišče njenega gospostva tvori simptom) simptom razlage, pa **praksa** ni podvržena politiki, — politika je ne poblešča v opravilo ponazoritve mojstrstva, ampak brazda simptom v njeno pisavo, v prehitevanje in v razjedanje označevalca. In v smehu ne-odnosa ceфра vpliv, ki ga predstavlja morala, ki se vanjo vmešča **zdrava pamet**, in ki zato ni njen namen, da bi spol zatrla, ampak da bi ga uvrstila v »človečansko« (humano) ekonomijo, in da bi ga upravičila, odobrila njegovo resnico. Ob tem pa postopa s tistim obratom k soncu, ki ob svetlobi uma opravlja službo ekonomije metafore, metafore nestrpnosti.

»Če bi bil bolj psihotičen, bi bil po vsej verjetnosti boljši psihoanalitik. Zgodba predsednika Schreberja je tisto, kar je Freud naredil najboljšega. Ob tej zgodbi je kot riba v vodi.« (Lacan, **Otvoritev kliničnega odseka**). Tod zbrani prispevki na različne načine pričajo o posebnosti določene analitične poti. Razen Lacanovih so vsi nepodpisani, in to zaradi tega, da se s pripadnostjo ne bi moglo prekupčevati. Govore o nekem oblikovanju, ne pa o kakšnem avtorju. Prelom z neko navado ni nito vprašanje identifikacije niti vprašanje brezimmnosti. To je, kar razlikuje »Scilicet« glede na podložnost načelu rekóvnosti (splošne poznarnosti), ki je v veljavi pri psihoanalitičnih družbah. **L'Ecole Freudienne de Paris** ni kakšna družba, ki bi bila ustanovljena na podlagi psihoanali-

tičnega diskurza (družbene vezi), ampak je šola, ki jo lahko določimo s pomočjo Lacanovega pouka.

Tod (v »Scilicet«) je vprašanje oblikovanja (analitikov) večkrat načeto. Prisotno je že v predlogu 9. oktobra 1967, ki vanj med drugim poseže izjava, da se analitik pooblašča zgolj sam, ter predlog prehoda, ki prekine postopek kooptacije (pritegnitve v neko institucionalno telo brez splošnega soglasja baze), ki jo nasprotno vzdržujejo psihoanalitične družbe. In prav iz nemožnega analitičnega položaja Freud (ki se glede psihoanalize gotovo ni mogel opreti na tradicijo) poudari, kako sta tudi vzgoja in gospostvo nekaj nemožnega. Če povzamemo Goncourta, »Bolj kot smo svetniki, tem več nam je do smeha, to je moje načelo, pa četudi gre za izhod kapitalističnega diskurza« (/Lacan:/ **Télévision**).

Lacanovi članki se razlikujejo od v **Spisih** (Écrits) zbranih del: njihovo izhodišče tvori pouk, ki je usmerjen tudi k ne-analitikom, pa še različno ter novo izkustvo, in to ravno tisto, ki ga je vpeljala ustanovitev **Pariške freudovske šole** (École freudienne de Paris), ki odpre »Scilicet« vsemu tistemu, kar se zateka k Freudu. Kakor že bodi, ne gre za to, da bi zaradi prispevka k uradnim matičnim podatkom utrdili nekakšno nasledstveno zvezo med **Spisi** ter med temi članki. Kajti vpotegnjeni so v logiko nezavednega. Zato pa meri njihovo vprašanje na resnico kot **različico**, ne pa kot epistemologijo, etiko, in ne kot na moralo.

Lacan pripomni v nekem seminarju, da bi brez prvega razcepa, tistega leta 1953, bil dosti previdnejši. Še bolj utemeljeno lahko to trdimo glede drugega razcepa, tistega leta 1963. Dejansko je jasno, da tod nastopajo različni zgodovinski vidiki ter marsikak kritičen poudarek. Težko pa bo najti senco polemike. Tisto, kar karakterizira polemiko, je odsotnost igre: brez udeležnosti kogarkoli, so dejanja kanonično ustaljena, pripisana so nasprotnikom v imenu uma. Že od začetka polemike je um zmagal, že je zamenjal boj z ekonomijo smrti.

\* \* \*

Prevajalec je hvaležen Jacquesu Lacanu za podporo, ki jo je dal izdaji, Vittoriju Fagoneju za njegove nadvse koristne napotke, Aldu Tagliaferriju za njegovo dragoceno pomoč, tistim prijateljem iz **École freudienne de Paris**, ki so ob različnih priložnostih v Italiji ter v Franciji prispevali nemalo nasvetov. Vendar pa tudi Freudovskemu kolektivu »Semiotika in psihoanaliza«, ki mu je posvečeno to, njemu prav in ničemer tuje podjetje.

Pričujoči spis je opomba k italijanskemu prevodu »Scilicet« 1—4, revije École freudienne de Paris.

V francoščini je izšel »Scilicet« v zvezkih 1, 2—3, 4, 5, 6—7 v letih 1968, 1970, 1973, 1975, 1976, pri založbi »Seuil«, Pariz. Obstoj te revije zaznamovane v slovenskem prostoru že 1974 prevod spisa »O prehodu v psihoanalizo«. V opombi k prvemu delu prevoda Lacanovega temeljnega spisa »Vloga in območje besede in jezika v psihoanalizi« v isti številki »Problemov-Razprav« pa je obstoj »mojega dobro znanega a-periodika (Lacan) — »Scilicet« še posebej omenjen.

Nekaj natisikov, ki jih Verdiglione omenja, je mogoče dobiti v »Scilicet« (tako npr. »Predlog 9. oktobra 1967« v štev. 1), nekaj pa v »Ornicar?« (tako npr. »Otvoritev kliničnega odseka« v štev. 9, april 1977, str. 13): »Ornicar?« (nič drugega kot čisti označevalec »Kerkikodače«, ki ga poznajo naši šolarji zato, ker pred njim »vejica skače«) izdaja oddelek za psihoanalizo na pariški univerzi Vincennes, od leta 1975 pa doslej je izšlo 13 številok.

Prevod Verdiglionejeve opombe ima v našem prostoru svoje mesto, kolikor bi lahko rabil kot zapreka neki določeni **ignorantia** ter kot vsaj skromno vodilo nadaljnjim prevodom s tega področja.

Vse kaže, da pri nas še ni minil (se je mar sploh že pričel?) čas za razumevanje, ki bi vsaj tistim, ki se ukvarjajo s »psihično revščino« na klinični ravni utrnili trenutek sklepa: »**Tua res agitur**«.

# Prispevki k historičnemu materializmu

Dr. Marjan Britovšek

## LENINOV TESTAMENT

### 1. LENINOV TESTAMENT

V noči med 22. in 23. decembrom je Lenin znova doživel težak napad, vendar je lahko zaspal. Zjutraj se je zavedel, da je del njegovega telesa znova paraliziran. Desna roka in noga mu nista več služili. O tem so takoj obvestili politbiro. Kljub razburjenju, ki ga je povzročil napad, je bil Lenin zaskrbljen zaradi bodočnosti države in stranke. Prosil je za dovoljenje, da lahko diktira vsak dan vsaj pet minut. Zdelo se mu je, da ne bi mogel zaspati, če ne bi diktiral, ko ga muči nek problem. Zdravniki so mu dovolili, da je dnevno diktiral par minut, prepovedali pa so, da bi sprejemal obiske. Niti družina niti prijatelji mu niso smeli pripovedovati o političnih novicah. Zdravnikom je bilo naročeno, naj periodično obveščajo Stalina, če Lenin izpolnjuje zdravniška navodila. Dejansko se je Lenin z vso energijo boril proti njim. S pomočjo žene in sekretark je še deset tednov pripravljaval vrsto političnih analiz in članok z namenom, da bi vplival na nadaljnji razvoj mlade sovjetske države.

Ko je dobil dovoljenje za diktiranje, je Lenin poklical eno svojih sekretark in ji diktiral okoli trideset vrst v štirih minutah. Ker se je nato počutil slabo, so zdravniki prepovedali nadaljnje diktiranje. Naslednjega dne je zahteval, da nadaljuje z diktiranjem dnevnika. Zdravniki so mu to skušali preprečiti, toda Lenin jim je postavil ultimatum: Če mi ne boste dovolili da diktiram nekaj minut na dan, z zdravniki ne bom sodeloval.<sup>1</sup> Koncil, ki so ga sestavljali zdravniki in kot člani politbiroja Stalin, Buharin in Kamenev, ni vedel, kaj naj stori. Dovolili so diktiranje, toda politbiro je prepovedal vsako korespondenco, ki zahteva odgovor.

Prikovan na posteljo, mučen od glavobola in izčrpan zaradi stalne nespečnosti je Lenin začel pisati svoj »testament«. Fotijeva je takole zapisala: »13. decembra je po izjavi dr. Koževnikova prosil Vladimir Iljič zdravnike za privoljenje, da dnevno narekuje stenografkam po pet minut, ker ga vznemirja neko vprašanje, za katero se boji, da ga ne bi uspešno rešili. To mu je bilo dovoljeno, nakar se je umiril.«

Tega dne okoli desete ure je Vladimir Iljič poklical k sebi M. A. Volodičev<sup>2</sup> in ji narekoval v presledkih štiri minute. Kot je kasneje povedala Volodičeva, se je Vladimir Iljič počutil slabo. Preden je začel narekovati, ji je dejal: »Zelim Vam narekovati pismo kongresu. Zapišite!« Narekoval je hitro, videti je bilo, da je bolan. Ko je končal, je Vladimir Iljič vprašal Volodičevu za datum. Zanimal se je, zakaj je tako bleda in ni na kongresu. Za Vladimirja Iljiča je bil karakterističen tovariški odnos do delavcev svojega aparata. Volodičeva ni dobila od Vladimirja Iljiča nobenega posebnega navodila.

24. decembra je ponovno poklical Volodičevu in ji v presledkih od 6. do 8. ure zvečer narekoval deset minut. Opozoril jo je, da mora ostati to, kar ji je narekoval včeraj (23. decembra) in danes (24. decembra)<sup>3</sup> absolutna tajnost, kar je večkrat poudaril. Vse, kar narekuje, je treba shraniti na posebnem mestu.<sup>4</sup>

Lenin je pisal svoj »testament« tako, da je najprej diktiral vrsto kratkih beležk po nekaj minut vsak dan. Njegovo zdravje pa se je kot po čudežu začelo polagoma izboljševati in obstajalo je upanje, da bo povsem ozdravel. Sposoben je bil diktirati vsak dan tričetrt ure in čitati s pomočjo svojih zvestih spremljevalk — žene, sester in sekretark, ki so mu bile globoko predane.

Tako imenovani »testament« obsega zapiske, ki jih je diktiral med 23. in 31. decembrom 1922, dodatek pa je datiran z dnem 4. januar 1923. V Leninovih zbranih delih so ti pisarki označeni z naslovom »Pismo kon-

gresu«. Poleg teh zapiskov je Lenin razvijal svoje ideje še v člankih, napisanih v decembru 1922 ter v januarju in februarju leta 1923.<sup>5</sup> Večina članov politbiroja si je prizadevala preprečiti ali odložiti njihovo objavo. Brž ko se je Leninovo zdravje izboljšalo, je diktiral delovne naslove in uspel članke v celoti izpopolniti.<sup>6</sup> Bolezen sicer ni oslabil njegovega pronikavega razuma, toda njegova fizična šibkost je neizogibno vplivala na hitrost, s katero je razvijal svoje misli, in včasih tudi na jasnost njegovih spisov, zlasti če je šlo za kratke diktate.

Zapiske, ki jih je Lenin začel diktirati 23. decembra, je nameraval predložiti naslednjemu strankinemu kongresu. Menil je, da so potrebne številne spremembe v političnem sistemu. Zelo natančno je obrazložil razloge, zaradi katerih je predlagal spremembe. V času, ko se zaostreje mednarodni razredni boj, se bo državno vodstvo moralo soočiti z vrsto neprijetnosti. Zato je potrebno okrepiti enotnost centralnega komiteja. Samo tako bo mogoče izvesti nujne naloge reorganizacije, ali vsaj preureditev državnega aparata in istočasno očitati stranko pred neposredno nevarnostjo razcepa, ki bi lahko privedel do boja med skupinami in posamezniki. Po Leninovem mnenju je obstajala nevarnost za stabilnost partije, ki jo je nujno treba ohraniti. Kot prvi korak je treba povečati število članov centralnega komiteja. Takole je 23. decembra 1922 zapisala Volodičeva:

### PISMO KONGRESU

Nujno bi svetoval, da na tem kongresu v marsičem spremenimo našo politično ureditev.

Hotel bi vam povedati svoje misli, ki jih imam za najvažnejše. Predvsem predlagam, da se poveča število članov centralnega komiteja na več desetini ali celo do sto. Mislim, da bi pri poteku dogodkov, ki ne bi bili povsem ugodni za nas (tudi s tem moramo računati), našemu centralnemu komiteju pretile velike nevarnosti, če ne bi izvedli takšne reforme.

Dalje nameravam predlagati kongresu, da bi ob določenih pogojih dal sklepom državnega planskega komiteja zakonodajni značaj in v tem pogledu do določene meje in ob določenih pogojih ugodil tov. Trockemu.

Kar se tiče prve točke, to je povečanja števila članov centralnega komiteja, imam tak ukrep za potreben, da dvignemo ugled CK, da resno zboljšamo naš aparat in da preprečimo primere, pri katerih bi konflikti med majhnimi deli CK lahko postali prevelikega pomena za celotno usodo partije.

Mislim, da naša partija lahko upravičeno zahteva od delavskega razreda centralni komite s 50 do 100 člani in da ga lahko tudi dobi od njega, ne da bi to pomenilo zanj prekomerno napenjanje sil.

Taka reforma bo pomembno povečala trdnost naše partije in ji olajšala boj v okolju sovražnih držav, borbo, ki se po mojem mnenju v bližnjih letih more in mora silno zaostriti. Menim, da bi trdnost naše partije s tem ukrepom neizmerno pridobila.

Lenin

### NADALJEVANJE ZAPISKOV 24. DECEMBRA 1922

S trdnostjo centralnega komiteja, o kateri sem govoril prej, mislim ukrepe proti razkolu, kolikor je take ukrepe sploh mogoče izvesti. Kajti belogardist v Ruski Mysli (zdi se, da je bil to S. F. Oldenburg) je imel seveda prav, ko je, prvič, računal v njihovi igri proti Sovjetski Rusiji na razkol naše partije in ko se je, drugič, v svojih računih na razkol opiral na najresnejša nesoglasja v partiji.

Naša partija se naslanja na dva razreda in zategadelj je mogoča njena šibkost in nujen padec, če bi se ta dva razreda ne mogla sporazumeti. V tem primeru bi zaman ukrepali to ali ono in sploh razpravljali o trdnosti našega CK. Nobeni ukrepi bi v tem primeru ne mogli preprečiti razkola. Toda nadejam se, da je to preveč oddaljena prihodnost in preveč neverjeten dogodek, da bi govoril o njem.

Gre mi za trdnost kot poroštvo, da ne bo razkola v bližnji prihodnosti, in rad bi razložil nekaj misli čisto osebnega značaja.

Mislím, da je s tega stališča trdnost odvisna v glavnem od takih članov CK, kakor sta Stalin in Trocki. Odnosi med njima tvorijo po mojem mnenju največji del nevarnosti za tak razkol, ki bi se mu bilo mogoče izogniti, in prav temu bi po mojem mnenju moralo služiti poleg drugega tudi povečanje števila članov CK na 50, na 100.

Ko je tov. Stalin postal generalni sekretar, je osredotočil v svojih rokah brezmejno oblast, in jaz nisem prepričan, da bo to oblast znal vselej zadosti previdno uporabljati. Na drugi strani pa tov. Trockega ne odlikujejo zgolj odlične sposobnosti, kakor je to že dokazal njegov boj proti CK v zvezi z vprašanjem ljudskega komisariata za promet. Osebo utegne biti najsposobnejši mož v sedanjem CK, se pa tudi vsega loteva s preveliko samozavestjo in je preveč zaverovan v čisto administrativno plat stvari.

Ti dve lastnosti odličnih voditeljev sedanjega CK bi utegnili pripeljati do razkola, in če naša partija ne bo ničesar ukrenila, da bi to preprečila, lahko pride do razkola nepričakovano.

Ne bom označeval drugih članov CK po njihovih osebnih lastnostih. Naj pripomnim le, da oktobrska epizoda z Zinovjevom in Kamenevom seveda ni bila nekaj slučajnega, vendar je njima osebno ni moč šteti v zlo, prav tako ne, kakor ne očitamo Trockemu neboljševizma. Kar se tiče mladih članov CK, bi rad povedal nekaj besed o Buharinu in Pjatakovu. To sta po mojem najodličnejši moči (med najmlajšimi) in glede njiju bi bilo treba upoštevati naslednje: Buharin je ne le najdragocenejši in največji partijski teoretik, marveč velja po pravici tudi za ljubljeno celotne partije, toda njegove teoretične nazore imamo lahko za docela marksistične le z velikim pridržkom, kajti v njem je nekaj sholastičnega (on se dialektike ni nikoli učil in mislim, da je tudi nikoli ni popolnoma razumel).

25. XII. Nadalje, Pjatakov je brez dvoma človek odlične volje in odličnih sposobnosti, preveč pa se navdušuje za administriranje in administrativno plat stvari, da bi se bilo mogoče zanesti nanj v resnem političnem vprašanju.

Seveda pripominjam prvo in drugo le za sedanji čas in s predpostavko, da oba ta odlična in predana delavca ne bi našla priložnosti izpopolniti svoje znanje in spremeniti svoje enostranosti.

Lenin<sup>7</sup>

Te zapiske je Lenin napravil med 23. in 25. decembrom, v času, ko se je njegovo zdravje zelo poslabšalo. Z največjim duševnim naporom je pojasnil bistvene karakterne poteze, ne da bi tvegäl kake nepremišljene besede glede nadaljnje bodočnosti in stabilnosti države in stranke. Fotijeva je zapisala: »Posebni tajni zapiski so bili shranjeni v zapečatenih ovojnicah, na katere so po želji Vladimirja Iljiča napisali, da jih lahko odpre samo Lenin. Njegovega dostavka, da ovojnice po njegovi smrti odpre Nađežda Konstantinovna, niso napisali.«<sup>8</sup>

Lenin je tudi predlagal, da se podeli odlokoma državne planske komisije zakonodajno polnomočje. Poleg Vseruskega centralnega izvršnega komiteja sovjetov in sveta ljudskih komisarjev bi tako nastal še en zakonodajni organ — Gosplan. Lenin je temu sicer sprva nasprotoval, kasneje pa je priznal, da ima Trocki prav, in sicer zato, ker so postali državni posli izredno komplicirani in ker je za reševanje mnogih vprašanj potrebno mnenje izvedencev, a prav iz takih izkušenih ljudi, izvedencev, predstavnikov znanosti in tehnike je sestavljen državni planski komite. Zato je Lenin menil, da je prišel čas, ko je treba povečati pristojnost državnega planskega komiteja. Te Leninove ideje lahko razumemo v povezavi z njegovim celotnim načrtom.<sup>9</sup>

Lenin podaja tudi ocene, kakšen mora biti državnik socialističnega tipa, in nakazuje nevarnosti za razcep stranke glede na odnose med njenimi vodilnimi člani.

Edino osebno opazko je Lenin podal o Zinovjevju in Kamenevu, ki pa so jo kasneje različno razlagali. Nanašala se je na oktobrske dogodke, ko sta oponirala vstaji. »Naj pripomnim le, da oktobrska epizoda z Zinovjevom in Kamenevom ni bila nekaj slučajnega, vendar je njima osebno ne moremo šteti v zlo, prav tako ne, kakor ne očitamo Trockemu neboljševizma«. Ta odstavek je glede na bodoče medsebojne odnose nadvse zanimiv. Kakšen je bil namen tega opozorila iz preteklosti? Ali je bilo mišljeno kot svarilo? Ali kot opravičilo? Ali oboje? Na to lažje od-

govorimo, če upoštevamo Leninovo oceno karakternih potez Stalina in Trockega.

Lenin je realno ugotavljal nagel vzpon Stalina kot generalnega sekretarja v zadnjih osmih mesecih in njegovo izredno sposobnost, da si je pridobil tolikšno moč v tako kratkem času. Značilno je, da je bila primerjava obeh voditeljev podana v taki obliki, da ni nobenemu dajala prednosti. Sijajne kvalitete Trockega so se prepletale z njegovimi napakami, kot je bila npr. »njegova zaverovanost v čisto administrativno plat stvari«. V svojih zapiskih z dne 27., 28. in 29. decembra Lenin s posebnim poudarkom navaja, kakšne morajo biti osebne kvalitete voditelja ene najpomembnejših ustanov, Državnega planskega komiteja. »Tako ustanovo mora voditi človek z bogatimi izkušnjami in vsestransko znanstveno izobrazbo na področju tehnike« . . . »ki ima velike, v desetletjih pridobljene izkušnje praktičnega dela na področju bodisi tehnike, bodisi agronomije. Mislim, da mora tak človek imeti ne toliko administrativne sposobnosti kot bogate izkušnje in sposobnosti, da pritegne ljudi.«<sup>10</sup> Lenin je nadalje opozoril, da je pri nekaterih tovarših, ki lahko odločilno vplivajo na državne posle, opazil pretirano nagnjenje k administrativnemu ukrepanju, ki je seveda na določenem mestu in ob pravem času nujno potrebno, ki pa ga vendarle moramo ločiti od znanstvene izobrazbe, od poglobljanja v bogato resničnost, od sposobnosti, da pritegne ljudi.

V vsaki državni ustanovi, zlasti v Državnem planskem komiteju, je nujno treba združiti ti dve lastnosti. Lenin je ob primeru Kržižanovskega in Pjatakova menil, da lahko oba predstavljata zaželeni tip državni-ka. »Ali se bo ta up uresničil ali ne, bo zaenkrat treba počakati in oceniti izkušnje daljšega obdobja, vendar ne dvomim, da je načeloma taka spojitev značajev in tipov (ljudi, lastnosti) neobhodno potrebna, ako hočemo, da bodo državne ustanove pravilno poslovale. Mislim, da je pri tem enako škodljivo pretiravanje 'administrativnega' upravljanja kot vsako pretiravanje nasploh.«<sup>11</sup> Lenin je lastnosti idealnega voditelja državne ustanove takole razčlenil: »Voditelj državne ustanove mora imeti sposobnost, da pritegne ljudi, in dovolj solidnega znanstvenega in tehničnega znanja, da kontrolira njihovo delo. To je glavno. Brez tega delo ne more biti dobro opravljeno. Razen tega je zelo pomembno tudi, da zna voditi in da ima pri delu primernega pomočnika ali pomočnike. Združitev teh dveh lastnosti v eni osebi bo težko najti in to verjetno tudi ne bo nujno.«<sup>12</sup> Trocki in Stalin po svojem značaju nista predstavljala idealne oblike za takšno kombinacijo. Oba sta se prej izključevala oziroma značajno razdajala kot dopolnjevala. Trocki je bil zelo prodriven v svojih ocenah položaja, na drugi strani pa ni bilo gotovo, da uživa dovolj »osebne avtoritete«. Lenin se je dobro zavedal, da mu manjkajo nekatere kvalitete politika v pravem pomenu besede: prožnost v komuniciranju z ljudmi, občutek za taktiko, dar za manevriranje. Lenin je imel povsem prav, ko je dvomil v njegove politične sposobnosti. Pozicija Trockega v testamentu je zmanjšana, ker ga Lenin ni postavil nad Stalina in ker je omenil njegovo protiboljševiško preteklost, čeprav mu je ni štel v zlo.

Čeprav Lenin ni mogel Stalinu ničesar konkretnega očitati, je do njega vsekakor izrazil določeno rezerviranost: »Nisem prepričan, da bo znal oblast vselej zadosti previdno uporabljati.« Čeprav točni, Leninovi pomisleki v začetku leta 1923 niso mogli škodovati Stalinovemu položaju. Povsem jasno je, da je Lenin namerno spretno porazdelil hvalo in kritiko na račun vodilnih članov. Ni se čutil pooblaščenega, da partiji predlaga naslednika, čeprav se je s problemom nasledstva ukvarjal že pred svojo boleznijo. Ni skušal vplivati s tem, da bi kazal enemu ali drugemu izmed svojih sodelavcev večjo mero naklonjenosti. Ko je narokoval svoj prvi zapisek, ni izrecno imenoval nobenega voditelja, ki naj bi ga nasledil. Naklonjenost Trockemu je izrazil tako spretno, da ne bi zaostрил odnosov z drugimi voditelji. Lenin je večkrat skušal braniti Trockega pred napadi oziroma očitki na račun njegove antiboljševiške preteklosti.

Kot je razvidno iz testamenta, je Lenin predlagal za svoja naslednika dva najpomembnejša voditelja: Stalina in Trockega. Zinovjev in Kamenov naj bi ostala v drugem planu, dokler se ne bi pokazalo, da so bile njune napake v času velike preizkušnje naključje, ki ga ne bosta ponovila. Buharin in Pjatakov sta bila v tretjem planu; treba bi bilo, da še dozorita. Lenin je podrobno pretehtal nevarnosti. Stranka mora bdeti



nad voditelji, ki niso brez napak. Rivaliteta med njimi bi lahko imela fatalne posledice. Posebno budnost je priporočal glede metod, s katerimi si je Stalin prilastil takšno oblast. Za izvajanje nadzorstva naj bi okrepili avtoriteto centralnega komiteja kot celote. Lenin je točno ugotavljal, da obstaja v strankinem vodstvu ravnovesje sil. Stalinova pozicija je bila sicer nekoliko močnejša v primerjavi s ostalimi petimi voditelji. Lenin je želel kolektivno vodstvo, toda zavedal se je, kako daleč od tega so bili njegovi najožji sodelavci.

Medtem ko je diktiral karakterne ocene svojih sodelavcev v testamentu, je dobil nove informacije o Gruziji. Na podlagi osebnega poročila Dzeržinskega, ki ga je še dopolnil s podatki, ki so jih zbrale njegove sekretarke, je prišel do povsem novih zaključkov. 4. januarja 1923 pa je dodal svojemu testamentu zadnji odstavek, ki je povsem prevrgel sliko delikatnega političnega ravnovesja. Predlagal je, naj Stalina odstavijo s položaja generalnega sekretarja. Takole je zapisal: »Stalin je preveč surov in ta napaka, ki jo je mogoče prenašati med komunisti in v občevarjanju med nami, bo postala neznosna pri človeku na položaju generalnega sekretarja. Zato predlagam tovarišem, naj premislijo, na kak način bi premestili Stalina s tega položaja in postavili na njegovo mesto drugega človeka, ki bi imel pred tov. Stalinom eno samo prednost, da bi bil namreč strpnější, lojalnejši, vljudnejši in pozornejši do tovarišev, manj muhast itd. Ta okoliščina se utegne komu zdeti nepomembna malenkost. Toda če hočemo preprečiti razkol, če upoštevamo, kar sem napisal prej o medsebojnih odnosih med Stalinom in Trockim, menim, da to ni malenkost ali pa je taka malenkost, ki utegne dobiti odločilen pomen.«

4. januarja 1923

Zapisala Fotijeva<sup>13</sup>

Nekdo bi utegnil misliti, da so bile te besede izraz trenutnega razpoloženja, kakega razburljivega dogodka, kot npr. Stalinovega napadalnega nastopa proti Krupski 22. decembra. Stalin ne bi tako nastopil, kot je, če ne bi vedel, da je Lenin pri kraju svojih življenjskih moči. Lenin ni bil mož, ki bi lahko pozabil tako obnašanje. Krupska Leninu ni povedala, kaj se je zgodilo, iz strahu, da to ne bi škodovalo njegovemu zdravju. Pritožila se je samo Kamenevu. Toda zelo verjetno je, da je kasneje možu povedala. V prvem navalu jeze je diktiral Fotijevi zapisek, v katerem je govoril samo o Stalinovih karakternih napakah, ni pa še kritiziral njegovih političnih prizadevanj. Redaktorji Leninovih del domnevajo, da Krupska Lenina ni obvestila o tem vse do začetka marca. Ta verzija pa je malo verjetna. Ko je Lenin diktiral dodatek k testamentu, ni imel pred očmi samo Stalinovega nastopa proti Krupski, ampak še tehtnejše razloge. Dokaz o tem so zapiski, ki jih je diktiral o nacionalnem vprašanju in o avtonomizaciji 30. in 31. decembra. Fotijeva je takole zapisala: »30. decembra je Vladimir Iljič narekoval dvakrat po petnajst minut pismo K vprašanju o narodnostih ali o 'avtonomizaciji' in ga bral dvakrat po dvajset minut.« 31. decembra zvečer je Vladimir Iljič v dveh zamahih končal z narekovanjem pisma »K vprašanju o narodnostih ali o 'avtonomizaciji'«.

Vladimir Iljič je v svojem pismu »K vprašanju o narodnostih ali o 'avtonomizaciji'« opozarjal, da maličenje politike proletarskega internacionalizma lahko izpodbije avtoriteto med narodi Vzhoda, kar je posebno škodljivo in nevarno v trenutku, ko se začenjajo prebujati stotine milijonov narodov Azije in se vključujejo v boj za svojo osvoboditev. Vladimir Iljič je končal svoje pismo s preroškimi besedami: »Jutrišnji dan bo v svetovni zgodovini tak dan, ko se bodo dokončno zdramili že prebujeni narodi, ki jih zatira imperializem, in ko se bo začel odločilni dolgotrajni in težki boj za njihovo osvoboditev.«<sup>14</sup>

To besedilo je eno najpomembnejših in dramatičnih, ker nam osvetljuje krizo, ki jo je Lenin preživljal, kaže na njegovo intelektualno odkritost in politično smelost. Morda je zaskrbljenost zaradi političnih vprašanj vplivala tudi na poslabšanje njegovega zdravja.

Iz dnevnika Volodičeve razberemo, kako zelo ga je pretresel gruzinski dogodek. Takole ji je narekoval: »Zdi se mi, da sem zelo kriv pred delavci Rusije zaradi tega, ker nisem posegel dovolj energično in dovolj ostro v zloglasno razpravo o avtonomizaciji, kot, če se ne motim, uradno imenujejo vprašanje o zvezi sovjetskih socialističnih republik.

Poleti, ko se je to vprašanje pojavilo, sem bil bolan, kasneje, jeseni, pa sem se preveč zanesel na svoje skorajšnje ozdravljenje in na to, da se

bom na oktobrskem in decembrskem plenumu lahko izjasnil o tem vprašanju. Toda nisem se mogel udeležiti niti oktobrskega plenuma (ki je bil posvečen temu vprašanju) niti decembrskega in tako se je vprašanje reševalo skoraj povsem brez mene.

Utegnil sem samo govoriti s tov. Dzeržinskim, ki se je vrnil s Kavkaza in mi povedal, kako je s tem vprašanjem v Gruziji. Prav tako se mi je posrečilo spregovoriti nekaj besed s tov. Zinovjevom in mu izraziti bojazen glede tega vprašanja. Na podlagi tega, kar mi je sporočil tov. Dzeržinski kot predsednik komisije, ki jo je poslal centralni komite v Gruzijo z nalogo, da 'preišče' gruzinski incident, sem zelo zaskrbljen. Če je prišlo tako daleč, da se je Ordžonikidze spozabil in uporabil fizično nasilje, kakor me je obvestil tov. Dzeržinski... si pač lahko mislimo, v kakšno umazanijo smo zabredli. Kaže, da je vsa ta zamisel o 'avtonimizaciji' v temelju zgrešena in neaktualna.<sup>15</sup>

Brez dvoma so Ordžonikidze in njegovi privrženci v okviru sekretariata začeli uvajati metode, ki so po Leninovi smrti postale pravilo vladanja Stalinove skupine. Lenin je zapisal: »Pravijo, da je potrebna enotnost aparata. Kdo pa to trdi? Morda prav tisti ruski aparat, ki smo ga, kakor sem že omenil v enem prejšnjih poglavij svojega dnevnika, podedovali od carizma in smo mu vdahnili prav malo sovjetskega duha. Nedvomno bi morali s tem ukrepom počakati dotej, dokler ne bi mogli reči, da jamčimo za svoj aparat. Zdaj pa moramo pravici na ljubo priznati prav nasprotno, da smo označevali kot svoj tisti aparat, ki nam je v resnici še vseskozi tuj in predstavlja buržoazno in caristično mešanico, s katero v preteklih petih letih nismo mogli obračunati, ker nismo dobili pomoči od drugih dežel, ker smo bili preobremenjeni z vojaškimi 'posli' in z bojem proti lakoti.

V takšnih pogojih je kar naravno, da bo postala 'svoboda izstopa iz Zveze' s katero se opravičujemo, samo kos papirja, ki drugorodcev v Rusiji ne bo mogel zaščititi pred navalom tistega razvpitega ruskega človeka, to je Velikorusa, šovinista, v bistvu podleža in nasilnika, kakršen je tipični ruski birokrat. Nedvomno bo malenkosten odstotek sovjetskih in sovjetiziranih delavcev kakor muha v mleku utonil v tem morju šovinistične velikoruske sodrge.

V opravičilo tega ukrepa se izgovarjajo, da so predvideli samostojne ljudske komisariate za zadeve, ki se tičejo neposredne narodne psihologije, narodne prosvete. Tudi tu nastane prvo vprašanje, ali je mogoče docela osamosvojiti te ljudske komisariate, in drugo vprašanje, ali smo zadosti poskrbeli za ukrepe, da bi v resnici zaščitili drugorodce pred pravcatim ruskim žandarjem. Menim, da tega nismo storili, čeprav bi bili to mogli in morali ukreniti.<sup>16</sup>

Iz Leninovih besed je razvidno, da se je povsem zavedal težkih posledic birokratizacije. Lenin je pred koncem življenja dojel vznemirljive simptome bolezni, ki je napadla celotno politično telo mlade sovjetske države. Zamotanost gruzinske afere se mu je pokazala v povsem drugačni luči. Zapisal je ostre besede na račun Stalinovega »upravljanja« in dela komisije ter postopkov Ordžonikidzeja: »Mislim, da sta bili usodni Stalinova naglica in administratorska vnema, pa tudi njegova jeza na razvpiti 'socialni nacionalizem'. Jeza je sploh v politiki navadno najslabša stvar.

Bojim se tudi, da se je tov. Dzeržinski, ki je odpotoval na Kavkaz, da bo raziskal 'zločine' teh 'socialnih nacionalistov', odlikoval pri svojem delu samo s svojim pravim ruskim temperamentom (znano je, da porušeni drugorodci vselej pretiravajo v prizadevanju pokazati pravi ruski temperament) in da je za nepristranost njegove komisije dovolj značilno Ordžonikidzejevo 'mahanje z rokami'. Mislim, da tega ruskega mahanja z rokami ni mogoče opravičiti z nobeno provokacijo in tudi ne z nobeno žalitvijo; tov. Dzeržinski je nepopravljivo kriv, ker je lahkomišeln gledal na tako mahanje z rokami. Ordžonikidze je za vse druge državljane na Kavkazu pomenil oblast. Ordžonikidze ni imel pravice pokazati razburljivost, na katero sta se izgovarjala oba z Dzeržinskim. Nasprotno, Ordžonikidze bi se bil moral obnašati tako samodisciplinirano, kakor tega ne zahtevamo od nobenega navadnega državljana, še manj pa od človeka, ki je obtožen 'političnega' zločina. Socialni nacionalisti pa so v bistvu bili državljani, ki jih dolžijo političnega zločina, in vse okoliščine te obdolžitve so jo lahko samo tako tudi kvalificirale.

Tu pa nastane že važno načelno vprašanje: kako naj razumemo internacionalizem?«

Lenin je z veliko subtilnostjo pristopil k reševanju nacionalnega vprašanja. Njegovi zapiski o tem vprašanju so še vedno tako živo aktualni, da se vse do danes niso v ničemer preživeli. Sekretarka Volodičeva je tako zapisala njegove misli: »V svojih delih o nacionalnem vprašanju sem že pisal, da vprašanja nacionalizma ne smemo postavljati abstraktno, na splošno. Treba je razlikovati nacionalizem zatirajočega naroda od nacionalizma zatiranega naroda, nacionalizem velikega naroda od nacionalizma malega naroda.

Nasproti drugemu nacionalizmu smo mi, pripadniki velikega naroda, v zgodovinski praksi skoraj zmerom krivi nešteti nasilstev in še več — počenjamo nešteto nasilstev in žalitev, ne da bi sami to sploh opazili...«

Zategadelj internacionalizem zatirajočega ali tako imenovanega »velikega« naroda (čeprav velikega po njegovih nasiljih, velikega samo po vlogi velikega žandarja), ne sme obstajati samo v spoštovanju formule enakosti narodov, temveč se mora izraziti v neenakosti, v katero bi privolil zatirajoči narod, veliki narod, da s tem poravnata, nadomesti tisto neenakost, ki se dejansko ustvarja v življenju. Kdor tega ne razume, ni dojel resnično proletarskega odnosa do nacionalnega vprašanja je v bistvu ostal na malomeščanskem stališču in more zato vsak hip zdrkniti na buržoazno stališče.

Kaj je pomembno za proletarca? Za proletarca je pomembno in poleg tega bistveno potrebno, da si v proletarskem razrednem boju zagotovi kar največ zaupanja med drugorodci. Kaj je za to potrebno? Za to ni potrebna zgolj formalna enakost. Za to je treba tako ali drugače s svojim ravnanjem ali s svojim popuščanjem nasproti drugorodcu poravnati, nadomestiti tisto nezaupanje, tisto sumničenje, tiste žalitve, ki mu jih je v zgodovinski preteklosti prizadejala vlada »velikodržavnega« naroda.

Mislim, da boljše vikom, komunistom tega ni treba posebej natančno pojasnjevati. In menim tudi, da imamo, kar se tiče gruzinskega naroda, tipičen primer, ko resnično proletarski odnos do stvari zahteva od nas izredno previdnost, ustrežljivost in popustljivost. Gruzinec, ki omalovažujoče gleda na to zadevo, omalovažujoče sipa obtožbe »o socialnem nacionalizmu« (medtem ko sam ni samo pravi in pristni »socialni nacionalist«, temveč tudi surov velikoruski žandar), takšen Gruzinec v bistvu krši interese proletarske razredne solidarnosti, kajti nič tako ne zadržuje razvoja in utrditve proletarske razredne solidarnosti kakor nacionalna krivičnost, a »užaljeni« pripadniki kakega naroda niso nikoli bolj občutljivi kakor tedaj, ko gre za občutek enakosti in za kršitev te enakosti, ki jo zagreše njihovi tovariši proletarci, čeprav zgolj iz malomarnosti, čeprav le v obliki šale. Zato je v danem primeru bolje pokazati več popustljivosti in širokosrčnosti do narodnih manjšin, kakor pa premalo. In zato v danem primeru zahteva poglobitveni interes proletarske solidarnosti in potemtakem tudi proletarskega razrednega boja, da nacionalnega vprašanja nikoli ne obravnavamo formalno, pač pa, da vselej upoštevamo neizogibno razliko v odnosu proletarca zatiranega (ali malega) naroda do zatirajočega (ali velikega).«

Naslednjega dne, to je 31. decembra 1922, je Lenin skiciral ukrepe, ki bi jih bilo treba sprejeti za uresničenje zveze, in predvidel kazni za krivce gruzinske afere.

Takole je zapisala Volodičeva:

»Kakšne praktične ukrepe je treba izvesti v nastalem polazaju?

Prvič! Treba je obdržati in okrepiti zvezo socialističnih republik; glede tega ukrepa ne more biti dvoma. Potreben nam je, kakor je potreben svetovnemu komunističnemu proletariatu za boj s svetovno buržoazijo in za obrambo pred njenimi intrigami.

Drugič! Pri zvezi socialističnih republik moramo obdržati diplomatski aparat. Mimogrede povedano, ta aparat je v našem državnem aparatu izredno važen. Vanj nismo pustili nobenega količkaj vplivnega človeka iz starega carskega aparata. Kar je v aparatu količkaj avtoritativnega, so komunisti. Zategadelj si je ta aparat že pridobil (to lahko trdimo) sloves preizkušene komunističnega aparata, ki je v neprimerno večji meri očiščen starega carskega, buržoaznega in malomeščanskega aparata, kakor pa tisti, s katerim se moramo prebijati v drugih ljudskih komisariatih.

Tretjič! Tov. Ordžonikidzeja je treba primerno kaznovati (to pravim s toliko večjim oblažovanjem, ker sodim med njegove osebnosti prijatelje in ker sem delal skupaj z njim v tujini v emigraciji), prav tako

je treba do kraja proučiti ali vnovič proučiti celotno gradivo komisije Dzeržinskega z namenom, da popravimo vso ogromno kopico nepravilnosti in pristranskih sodb, ki jih nedvomno vsebuje to gradivo. Politično odgovornost za to zares velikorusko nacionalistično gonjo je treba seveda pripisati Stalinu in Dzeržinskemu.

**Četrtrič!** Uvesti je treba najstrožje predpise glede rabe nacionalnega jezika v republikah drugih nacionalnosti, ki tvorijo našo Zvezo, in te predpise zlasti skrbno kontrolirati. Nedvomno se bodo pod pretvezo enotnosti železniške službe, pod pretvezo davčne enotnosti ipd., pa tudi pri našem aparatu v zdajšnji obliki, vrivale številne zlorabe razvpitega ruskega svojstva. Za boj zoper te zlorabe je nujna posebna iznajdljivost, da ne govorim o posebni iskrenosti tistih, ki se bodo tega boja lotili. Tu bo potreben izčrpen kodeks, ki ga morejo kolikor toliko uspešno sestaviti pripadniki nacije, ki žive v določeni republiki. Pri tem se ne sme na noben način že vnaprej zareči, da se ne bomo na prihodnjem kongresu sovjetov zaradi posledic vrnili k prejšnjemu, to je, da obdržimo Zvezo sovjetskih socialističnih republik samo v vojaških in diplomatskih zadevah, da pa v drugih pogledih vzpostavimo zopet popolno samostojnost posameznih ljudskih komisariatov.

Upoštevati je treba, da drobitev na samostojne ljudske komisariate in neusklajenost njihovega dela v Moskvi in drugih središčih lahko učinkovito paraliziramo s partijsko avtoriteto, če jo bomo uporabljali s količkaj uvidenosti in nepristranosti. Ako nacionalni (republiški) aparat ne bo združen z ruskim aparatom, lahko za državo nastane škoda, vendar neprimerno in neskončno manjša od škode, ki lahko nastane ne samo za nas, marveč za vso internacionalo, za stotine milijonov narodov Azije, ki bodo v najbližji prihodnosti stopili v ospredje zgodovinskega dogajanja, takoj za nami. Bil bi neodpustljiv oportunistem, če bi mi na predvečer tega nastopa Vzhoda in v začetku njegovega prebujanja izpodkopavali svoj ugled, pa čeprav samo z najneznatnejšo grobostjo in krivičnostjo nasproti našim lastnim drugorodcem. Ena stvar je nujnost — strnitev proti imperialistom Zahoda, ki branijo kapitalistični svet. Tu ne more biti dvoma, in odveč bi bilo govoriti o tem, da se brezpogojno strinjam s temi ukrepi. Druga stvar pa je, kadar se mi sami, četudi v malenkostih, znajdemo v imperialističnih odnosih do zatiranih narodnosti in si s tem do kraja izpodkopujemo našo načelno iskrenost, našo načelno obrambo boja proti imperializmu. Jutrišnji dan v svetovni zgodovini bo namreč tak dan, ko se bodo dokončno zdramili že prebujeni narodi, ki jih zatira imperializem in ko se bo začel odločilni, dolgotrajni in težki boj za njihovo osvoboditev.

Lenin

Kot razberemo iz Leninove kritike, strankini voditelji niso vselej dojeli splošnih načel nacionalnega vprašanja v internacionalističnem duhu. Lenin je obtožil Ordžonikidzeja in Stalina, da sta ravnala kot velikoruska prenapeteža, oziroma da sta bila pobudnika »velikoruske nacionalistične gonje«, da sta prekršila načela proletarskega internacionalizma in zapadla »v imperialistično ravnanje v odnosu do zatiranih narodov«. Lenin je zahteval za Ordžonikidzeja primerno kazen. Po pisanju Trockega je baje zahteval njegovo začasno izključitev iz stranke, za Stalina in Dzeržinskega pa javno obsodbo zaradi njune politične odgovornosti za gruzinsko zadevo. Lenin ju je obsodil zaradi »odklona«. Ugotovil je, da je bila zamisel o »avtonomizaciji« zgrešena in neaktualna. Strinjal se je, da je treba ohraniti in okrepiti vso socialističnih republik. Skupna naj bi ostala vojaški in diplomatski aparat, ostali komisariati pa naj bi bili povsem samostojni. Z drugimi besedami, obnovili naj bi take odnose, kakršni so bili pred minulim kongresom sovjetov.<sup>17</sup>

Fotijeva je opozorila, da se je Lenin močno bal nepravilnega reševanja nacionalnega vprašanja v Gruziji. Njegova kritika Stalinove nacionalne politike je okrepila njegov sklep, da je treba Stalina odstraniti s položaja generalnega sekretarja. Leninovi zapiski z dne 31. decembra 1922 dajejo ključ za razumevanje njegove ocene Stalina, ki jo je diktiral 4. januarja kot dodatek k svojem testamentu.

Prva dva meseca v letu 1923 predstavljata obdobje Leninove intenzivne intelektualne aktivnosti in nenadne spremembe v njegovem zdravju. Včasih je bil poln humorja in njegovi zdravniki so beležili izboljšanje. Veselil se je narekovanja in se šalil. Zdravniki so mu dovolili, da je dodatno delal in čital. Kasneje, ko se mu je začela izboljševati desna ro-

ka, so mu dovolili, da je čital časopise in sprejemal obiske. Lenin se je včasih počutil tako dobro, da je mislil, da je njegova bolezen bolj na živčni osnovi. Ti veseli trenutki so se mešali z drugimi, ko je bil izredno utrujen in je izgubljal spomin, imel težave z govorjenjem, nervozne kretne in fizične bolečine.

V januarju in februarju je v petih člankih izdelal obsežen program politične strategije za strankin kongres, ki naj bi bil nekaj tednov kasneje. Pospetil je delo v strahu, da ne bo mogel sodelovati na kongresu. Zlasti ga je zaposlovalo troje vprašanj. Zanimalo ga je število uradnikov v velikih mestih. Bil je izredno nezaupljiv do birokracije.

Njegov sekretariat je moral priznati, da Lenin ni mogel videti nobenega dokumenta brez Stalinovega dovoljenja. Po pričevanju Fotijeve je to večkrat izzvalo pri Leninu nervozno reagiranje. Spominsko gradivo Leninovih sekretark, ki so ga objavili po XX. kongresu KP SZ, podrobno osvetljuje te razmere.

Ob gruzinskem vprašanju so se začeli odnosi med Leninom in Stalinom slabšati. Tik pred koncem Leninove politične aktivnosti pa so se njuni odnosi zelo zaostri. Pred vrati je bila konferenca KP Gruzije, na kateri so morali odobriti ali obsoditi Stalinove čistke. Lenin je iskal pomoč pri Trockem. Fotijeva je v tej zvezi zapisala: »5. marca okoli 12. ure podnevi je Lenin poklical M. A. Volodičevu in ji narekoval dve pismi v času od petnajst do dvajset minut.«<sup>18</sup> Nekoliko več je o tem zapisala Volodičeva: »5. marca me je poklical Vladimir Iljič okoli 12. ure. Narekoval je dve pismi? eno Trockemu, drugo pa Stalinu. Prosil me je, naj prvo pismo po telefonu osebno sporočim Trockemu in zahtevam kar najbolj izčrpen odgovor. Izjavil je, naj drugo pismo še počaka, ker se danes ne počuti dobro.«<sup>19</sup>

Prvo pismo je bilo tajno in so ga takoj prebrali po telefonu. Glasilo se je:

»Spoštovani tov. Trocki!

Nujno vas prosim, da prevzamete obrambo gruzinske stvari pred centralnim komitejem partije. Stvar zdaj s 'preganjanjem urejajeta' Stalin in Dzeržinski, tako da se ne morem zanesti na njuno nepristranost. Povsem nasprotno! Če bi bili Vi pripravljeni, da prevzamete njihovo obrambo, bi bil miren. Če iz kakršnega koli razloga ne boste privolili, mi vrnite vse dokumente. Imel bom to za znak, da se ne strinjate z menoj.

Z najbolj tovariškimi pozdravi

Lenin«<sup>20</sup>

Ko je bil Stalin v juliju 1926 prisiljen, da prečita to Leninovo pismo pred CK-jem, je Leninov pozdrav Trockemu spremenil v »s komunističnim pozdravom.«<sup>21</sup>

Leninovo pismo z dne 5. marca je pomenilo zmago Trockega.

Medtem ko je čakal na odgovor Trockega na svoje prvo pismo, je Lenin začel diktirati drugo pismo Stalinu zaradi njegovega grobega nastopa proti Krupski. Ker pa je bil utrujen, je sklenil, da bo pismo dokončal naslednji dan.

Fotijeva je takole zapisala: »6. marca zjutraj je poklical Vladimir Iljič mene in M. A. Volodičevu, kateri je narekoval vsega poldrugo vrstico.

Prečital je svoje pismo Stalinu, ki ga je narekoval prejšnji dan. Naročil je, naj to pismo predamo I. V. Stalinu iz rok v roke in počakamo na odgovor...«<sup>22</sup>

Volodičeva pa takole poroča: »6. marca me je Vladimir Iljič vprašal, če je prišel odgovor na njegovo prvo pismo (odgovor so narekovali po telefonu). Prečital je drugo pismo (Stalinu) še enkrat in me prosil, naj ga osebno izročim Stalinu in prinesem odgovor. Narekoval je pismo Mdivanijevi skupini. Počutil se ni dobro. Krupska ga je prosila, naj pisma Stalinu ne odpošlje, kljub temu pa je to storila 6. marca (op. p. verjetno pomota, pismo so odposlali 7. marca). 7. marca sem vprašala, ali naj izpolnim navodila Vladimirja Iljiča. Krupska se je posvetovala s Kamenevom in pismo je bilo poslano Stalinu in Kamenevu, kasneje tudi Zinovjevu, ko se je vrnil iz Petrograda. Stalin je takoj odgovoril na pismo Vladimirja Iljiča (jaz sem pismo Stalinu predala osebno), on pa mi je narekoval svoj odgovor Vladimirju Iljiču.«

Takole je Lenin narekoval pismo Stalinu:

»Spoštovani tovariš Stalin!

Dovolili ste si, da ste na nesramen način poklicali mojo ženo k telefonu in jo zelo grobo ozmerjali. Čeprav se je strinjala s tem, da pozabi, kar ste ji rekli, sta bila Zinovjev in Kamenev prek nje kljub temu obveščena o incidentu. Ne nameravam tako hitro pozabiti tistega, kar ste storili proti meni, in ni treba poudariti, da smatram vse, kar ste storili proti moji ženi, kot da ste to storili proti meni. Zato Vas prosim, da sami presodite, ali se strinjate s tem, da boste besede preklicali in se opravičili, ali pa boste raje pretrgali odnose z nama.

5. marca 1923

S spoštovanjem: Lenin<sup>23</sup>

Ton obeh pisem, ki ju je Lenin narekoval 5. marca opoldne, je za Leninov stil nenavaden. Videti je, da ni povsem zaupal niti Stalinu niti Trockemu. Lenin ni bil povsem prepričan, da bo Trocki podprl njegovo stališče. Trocki je priznal v svoji avtobiografiji, da se je Fotijeva zanimala pri njegovi sekretarki Glasserjevi, če bo nastopil proti Stalinu.<sup>24</sup>

7. marca sta Trockega obiskali Fotijeva in Glasserjeva na domu v drugem apartmaju Kremlja v zgradbi Kavalerski, ker je bil zaradi lumbaga privezan na posteljo, in mu izročili celoten dosje »O nacionalnem vprašanju in druge dokumente o Gruziji.«<sup>25</sup> Verjetno je obstajala izčrpnjša korespondenca med Trockim in sekretarkami, o čemer je bil Lenin obveščen. Glasserjeva je namreč Trockemu izjavila: »Lenin je postal mnogo bolj živahen, ko je izvedel za pisma, ki smo jih izmenjali med seboj.« Sekretarki sta prinesli s seboj kratko beležko, ki jo je Lenin narekoval Volodičevi. Trocki je zapisal: »Ko mi je Fotijeva prinesla omenjeno pismo o nacionalnem vprašanju, sem vprašal, če je priporočljivo, da pismo pokažem Kamenevu, ki se je pravkar odpravil na partijski kongres v Gruzijo, tako, da bi lahko storil potrebne ukrepe.« Fotijeva je odgovorila, da tega ne ve, da mora prej povprašati Lenina. »Ne vem! Vladimir Iljič me ni pooblastil, da pismo posredujem tovarišu Kamenevu, toda lahko ga vprašam.« Čez nekaj minut je prišla iz Leninovega stanovanja z odgovorom: »To sploh ne pride v poštev! Vladimir Iljič meni, da bo Kamenev pokazal pismo Stalinu, ta pa bo sklenil z njim gnil kompromis zato, da nas bo kasneje lažje prevaral.«

Trocki je nato hotel izvedeti kaj več o sporu med Leninom in Stalinom. Očitno ni vedel za Leninovo grožnjo, da bo prekinil tovariške odnose s Stalinom. Fotijeva mu je rekla: »Iljič ne zaupa Stalinu. Pred celo partijo želi nastopiti javno proti njemu. Pripravlja bombo.«

Trocki je zahteval podrobnejše informacije. Fotijeva se je vrnila v Leninovo stanovanje in čez pol ure prinesla Leninovo pismo, naslovljeno Budu Mdivaniju in Filipu Maharadzeju, ki sta protestirala proti Stalinovi politiki v Gruziji.

»Strogo zaupno.

Tovarišem Mdivaniju, Maharadzeju in drugim

(Kopije izročiti tov. Trockemu in Kamenevu)

Dragi tovariši!

V tej zadevi stojim z vsem srcem na vaši strani. Ogorčen sem nad surovostjo Ordžonikidzeja in nad tihim sporazumom med Stalinom in Dzeržinskim. Pravkar pripravljam zapiske in govor v Vašo obrambo.

S spoštovanjem Lenin<sup>26</sup>

Trocki je bil presenečen, ko je prebral, da je kopija pisma namenjena tudi Kamenevu. »Kako si to razlagate?« je vprašal Fotijevo. Ta je odgovorila: »Njegovo zdravstveno stanje postaja od ure do ure slabše. Ne smete verjeti pomirjajočim izjavam zdravnikov. Govori lahko le s težavo. Gruzinsko vprašanje ga izredno skrbi. Boji se, da bo umrl, preden bo lahko kaj ukrenil. Ko mi je dal to pismo, mi je rekel: »Preden bo prepozno, moram nastopiti v pravem trenutku.«

»To se pravi, da lahko govorim s Kamenevom?« jo je prekinil Trocki. »Očitno«. »Tedaj ga prosite, naj pride k meni.«<sup>27</sup> Kamenev je prišel k Trockemu čez eno uro. Pred tem je obiskal Lenina in se pogovarjal s Krupsko. Volodičevu so poslali z Leninovim pismom k Stalinu in nestrpno čakali na njegov odgovor. Kamenev je Trockega obvestil o Leninovem pismu Stalinu. Trocki mu je ob tej priložnosti baje dejal: »... Niti najmanj ne nameravam začeti na partijskem kongresu boj zaradi kakršne koli organizacijske spremembe. Sem za ohranitev statusa quo... Nasprotujem odstavitvi Stalina, izključitvi Ordžonikidzeja, od-

stranitvi Dzeržinskega iz komisariata za promet. Toda v bistvu se strinjajam z Leninom. Prizadevam si za radikalno spremembo nacionalne politike, za ustavitev nasledovanja Stalinovih nasprotnikov v Gruziji, za odstranitev administrativnega pritiska v stranki... Potrebno je, da se Stalin takoj v pismu oprostí Krupski zaradi svoje grobosti in svoje obnašanje zares spremeni. Vi pa morate na konferenci v Tiflisu doseči popolno spremembo smeri proti privržencem leninske nacionalne politike v Gruziji.«<sup>28</sup> Kamenev in Stalin sta izjavila, da se strinjata s temi pogoji. Medtem ko se je Volodičeva vrnila h Krupski s Stalinovim opravičilom, je Lenina tretjič zadelo kap.

Po tej kapi ni bil več sposoben izraziti kaj več kot nekaj nepovezanih enozložnic. Umrl je 21. januarja 1924 ob 18.50. Obdukcija je pokazala, da je vzrok mogoče iskati samo v arteriosklerozi možgan. Glavna žila (arterija carotis interna) je bila na različnih mestih skoraj povsem poapnela.

Stalin je bil glavni organizator pogrebnih svečanosti.

Krupska je objavila v Pravdi kratko in pretresljivo prošnjo skupaj z zahvalo za izrečena sožalja: »Imam veliko prošnjo do vas. Ni treba izkazovati žalovanja za Iljičem z izražanjem zunanjih časti njegovi osebi. Ne postavljajte mu spomenikov, ne imenujte palač po njem, ne prirejajte velikih slavnosti v komemoracijo za njim itd. Vse to je pomenilo v njegovem življenju tako malo, bilo mu je tako nadležno. Spomnite se, koliko revščine in zanemarjenosti je še v naši deželi. Namesto vsega tega naj tisti, ki želijo izkazati čast imenu Vladimirja Iljiča, zgradijo otroške vrtnice, šole, biblioteke, bolnišnice, hiše za onemogle itd., predvsem pa naj v praksi izvajajo njegova načela.«<sup>29</sup>

## 2. USODA LENINOVEGA TESTAMENTA

18. maja 1924, nekaj dni pred začetkom XIII. partijskega kongresa, je Krupska poslala Kamenevu dokumente z naslednjo vsebino: »Pošiljam zapiske, ki jih je diktiral Vladimir Iljič med svojo boleznijo v času od 23. decembra do 23. januarja, skupaj 13 različnih zapiskov. Vmes ni članka o nacionalnem vprašanju (ima ga Marija Iljična). Nekaj teh beležk je že bilo objavljenih, na primer članka o delavsko kmečki inšpekciji in o knjigi Suhanova. Med neobjavljenimi beležkami so osebne karakteristike nekaterih članov CK, diktirane 24. in 25. decembra 1922 ter 4. januarja 1923. Vladimir Iljič je izrecno želel, naj bodo te beležke kot informacija predložene prvemu kongresu po njegovi smrti.

Vsi navedeni zapiski, ki jih posredujem tov. Kamenevu, so mi po vsebini poznani in je Vladimir Iljič izrecno določil, naj jih posredujemo partiji.

N. Krupska«<sup>30</sup>

Krupska je posebej opozorila, da je Lenin dal dokončni imprimatur za objavo dokumentov. Njene zahteve, naj dokumente prečitajo na partijskem kongresu, niso mogli zavrniti. Naslednjega dne je sklenila plenarna komisija CK, ki so jo sestavljali Zinovjev, Smirnov, Kalinin in Kamenev, da bodo navedene dokumente predložili partijskemu kongresu. Stalin, ki se je po Leninovi smrti počutil varnejšega kot kdajkoli prej, je nastopal kot Leninov učenec. Nenadoma je spoznal, da ga mrtvi Lenin graja celo iz groba. Objava dokumentov bi lahko poglobila razcep v partiji. Stalinovi zavezniki so zato sklenili, da bodo sklicali posebno zasedanje CK, na katerem bodo izčrpno razpravljali o Leninovem testamentu. Vprašanje testamenta so obravnavali na ožjem sestanku na dan pred začetkom kongresa. Vsi viri se strinjajo s tem, da je bila to tajna seja CK, z izjemo Trockega, ki sejo opisuje kot »konvent seniorjev«, na katerem so zaradi nesoglasja v CK obravnavali vprašanje testamenta.<sup>31</sup> Seji so med drugim prisostvovali Trocki, Radek in Bajanov, eden izmed Stalinovih sekretarjev. Prav on je opisal zadrego, ki jo je izzvalo čitanje testamenta: »Vseh navzočih se je polastila mučna zadrega. Stalin, ki je sedel na stopnicah govorniške tribune, se je počutil majhnega in ničevega. Čeprav se je znal obvladati, je bilo videti na njegovem obrazu, da se zaveda, da gre za njegovo usodo.«

Kamenev, ki je predsedoval seji, je z monotonim glasom prečital testament. Grobo tišino je nato prekinil Zinovjev, ki je rešil situacijo v Stalinovo korist, saj je bil v vodilnem jedru njegov najožji sodelavec.

Kritičen položaj je obvladal s spretno retoriko, ki je bila značilna zanj kot ljudskega tribuna. Z bombastičnim glasom je izjavil: »Tovariši! Nihče ne more dvomiti v to, da nam je vsaka Iljičeva beseda sveta. Nešteto-krat smo obljubili, da smo pripravljeni žrtvovati svoja življenja za to, da izpolnimo Leninove ukaze. Vsi dobro vemo, da se bomo vedno držali te prisege. Toda v eni točki, lahko rečemo z veseljem, se Leninova boja-zen ni pokazala za utemeljeno. Mislim na vprašanje našega generalne- ga sekretarja. Vi vsi ste lahko opazili v zadnjih mesecih, kako smo har- monično sodelovali. Vi vsi, kot tudi jaz sam, smo lahko v naše skupno zadovoljstvo ugotovili, da do tega, česar se je Lenin bal, ni prišlo.«<sup>32</sup>

Kamenjev je prav tako branil Stalina. Apeliral je na navzoče, naj ne uresničijo Leninovega nasveta glede odstavitve Stalina. Trocki je mol- čal, na njegovem obrazu pa je bilo opaziti aroganten nasmeh. Med čit-anjem testamenta se je Radek sklonil k njemu in mu zašepetal: »Sedaj se ne bodo drznili nastopiti proti Vam.« Trocki mu je baje odgovoril: »Nasprotno! Sedaj morajo boj izbojevati do konca.« Na zaprtem se- stanku so sklenili z večino tridesetih glasov, da testamenta ne bodo prečitali na kongresu. Proti temu sklepu je glasovalo samo deset ude- ležencev seje.<sup>33</sup> Glasovanje so opravili z dviganjem rok. Stalinu je po- stalo jasno, da bi bilo konec njegove politične kariere, če bi se Lenin še lahko vrnil na delo. Namesto da bi prečitali testament na kongresu, so sklenili, da bodo samo voditelje delegacij seznanili z njegovo vsebino. Protesti Krupske niso zalegli. Opozicija je nato razširjala besedilo ile- galno, v obliki letakov. Enega takih letakov je objavil v juliju menjše- viški list Socialističeski vestnik.<sup>34</sup> Leto kasneje je objavil Leninov tes- tament v svoji knjigi Since Lenin Died M. Eastman, nekoč goreč privr- ženec Trockega. Verjetna je domneva, da mu je gradivo dal na razpo- lago Trocki, kar pa je ta vztrajno zanimal. Trocki je zanimal celo obstoj testamenta. Pod pritiskom politbiroja je podal posebno izjavo, v kateri se je distanciral od Eastmanove objave testamenta. »Za obstoj te knji- ge« je zapisal Trocki, »sem izvedel šele ob mojem povratku v Moskvo od tov. Jacksona, redaktorja časopisa Sunday Worker iz Londona, ki me je s telegramom obvestil o izidu knjige. Eastmanove knjige, ki jo ome- njate, ne poznam. Meščanskih časopisov, ki povzemajo izvlečke iz nje, nisem dobil. Ze vnaprej kategorično zavračam vse komentarje, uperje- ne proti KPR.

Kasneje sem dobil omenjeno brošuro (Po Leninovi smrti) od tova- riša Inkipina, sekretarja KP Velike Britanije. Ko sem pol ure listal po tej drobni knjižici, sem prišel do sklepa, da to delo nima niti teoretične niti politične vrednosti. Nisem je imel namena čitati, še manj pa nanjo reagirati. Menil sem, da moj telegram tov. Jacksonu povsem zadošča. Medtem so izrazili partijski tovariši, ki so poznali knjigo, misel, da bi mu lahko bil moj molk v indirektno pomoč. To me je prisililo, da sem knjigo prečital. Moj prvotni vtis se je še okreplil.

Eastmanova knjiga nima nobene politične vrednosti. Avtor obrav- nava dogodke iz notranjega življenja naše partije brez resnih politič- nih kriterijev. Njen učinek je predvsem psihološki, tako v ocenah kot v dokazih pa izraža subjektivno samovoljnost.«

Trocki je zavrnil Eastmanovo pisanje kot absurdno, češ da je prišlo v Rdeči armadi do razcepa in da je izgubila svoje vojaške sposobnosti. »Vsekakor ne bi svetovali imperialističnim vladam, da bi delale račune na podlagi Eastmanovih odkritij. Eastman se ne zaveda, da s takšno karakteristiko Rdeče armade obnavlja menjševiško legendo o bonaparti- stičnem, pretorijanskem značaju naše armade itd. Jasno je, da armada v kateri lahko pride do razcepa zaradi sprememb v vodstvu, ne more biti niti komunistična niti proletarska.«

Trocki je nato zavrnil nekatere »glavne zmote in laži« pisca. Zani- kal je, da bi CK prikril vrsto izredno pomembnih dokumentov, ki jih je napisal Lenin v zadnjem obdobju svojega življenja (gre za pis- mo o nacionalnem vprašanju, za znani testament).<sup>35</sup> Casopis Internatio- nale-Presses-Korrespondenz je objavil drugo dokončno besedilo pisma, v katerem je Trocki še bolj kategorično obsodil Eastmanovo pisanje. Uredništvo je pripisalo k njegovemu članku, da je v skladu z zahtevami internacionale. V tem drugem besedilu je Trocki dodal, da je trditev o prikrivanju Leninovih dokumentov natolcevanje in obrekovanje CK. Poudaril je, da Eastman napačno navaja besedilo testamenta, ki ga je posnel po časopisu Socialističeski vestnik in so ga kontrarevolucionarji ukradli iz partijskih arhivov. Besedilo, objavljeno v Socialističnem vest-



niku, je šlo skozi mnogo rok, preden je prišlo do tega časopisa. Besedilo je vsak nekaj dodal in zato je tako potvorjeno, da v njem ni več mogoče rekonstruirati prvotnega smisla. Možno pa je tudi, da je spremembe zakrivila sama redakcija. Obstoj testamenta je verjetno pod pritiskom in v veliko Stalinovo zadovoljstvo skoraj povsem zanikal.<sup>36</sup> Zanikal je, da bi Lenin ta pisma, ki so imela posvetovalni značaj in so bila namenjena partijski organizaciji, pripravil za tisk. Navedel je, da je Lenin med svojo boleznijo večkrat poslal pisma in predloge vodilnim institucijam in partijskim kongresom. Poudaril je, da so ta pisma in predloge prizadeti vselej dobili in z njimi seznanili delegate XII. in XIII. kongresa in vselej so vplivala na sklepe partije. Izjavil je: »Res je, da ta pisma niso bila objavljena, ker jih Lenin ni pripravil za tisk. Njegov odnos do partije in sam značaj naše partije onemogoča tak testament. Kot 'Testament' označujeta meščanski in menjševiški tisk neko običajno Leninovo pismo (ki so ga tako potvorili, da ni mogoče rekonstruirati prvotnega smisla), ki vsebuje nasvete partijski organizaciji. XIII. kongres partije je posvetil temu pismu vso pozornost, tako kot ostalim, in iz njega povzel sklepe, ki so bili v skladu s pogoji in okoliščinami časa. Vse govoričenje o nekakem prikritem oz. okrnjenem 'testamentu' je samo podla laž, ki povsem nasprotuje resnični Leninovi volji in interesom partije, ki jo je ustvaril.«<sup>37</sup>

V prvem in drugem pismu je Trocki tudi zanikal, da bi CK zatajil Leninov članek O delavski in kmečki inspekciji. »Različna mnenja, ki so se pojavila v CK, če lahko sploh govorimo o različnih mnenjih, imajo samo sekundaren pomen. Vprašanje je bilo samo, da se precizirata datum in način objave. Ta povsem tehnična vprašanja je isto zasedanje soglasno rešilo in sprejelo proklamacijo partijskim organizacijam, v kateri je med drugim rečeno: ... Članom politbiroja in organizacijskega biroja se zdi potrebno, da povsem soglasno izjavijo, da v notranji dejavnosti CK ni nikakega povoda za strah pred nevarnostjo razcepa. Pod temi dokumenti je moj podpis poleg še desetih drugih, besedilo pa sem sam redigiral (27. januarja 1923).«

V obeh pismih je Trocki tudi kategorično zanikal, da bi CK zaplenil v letih 1923 in 1924 ali kdaj drugič kake njegove brošure in članke. Izjavil je, da so takšne trditve napačne in zasnovane na fantastičnih govoricah. Za neresnično je označil tudi Eastmanovo trditev, da mu je Lenin ponudil mesto predsednika sveta ljudskih komisarjev. V prvem pismu je v sklepu zapisal, da sloni Eastmanova literarna konstrukcija na pomanjkljivih in dvomljivih osnovah. »Sovražniki komunizma njegovo knjigo lahko izkoristijo, lahko pa vcepi skepticizem v duše mladih, še neosvečenih prijateljev, kar bi lahko imelo težke posledice.«

Centralni komite francoske KP je sprejel resolucijo, v kateri je ostro obsodil Eastmanovo knjigo. Izjavili so, da je navedena knjiga Po Leninovi smrti »vulgarno, kontrarevolucionarno delo, skupek debelih laži, očitkov in nesramnih sumničnej, napisanih z očitnim namenom, da bi diskreditirali voditelje KPR in sovjetsko vlado... Centralni komite francoske komunistične partije se čudi, da je odgovor tov. Trockega na to nesramno knjigo tako pomanjkljiv, tako malo kategoričen in skoraj dvoumen. Čudi se tem bolj, ker se Eastman... sklicuje na prijateljstvo s tov. Trockim in na vrsto njegovih privrženecv ter na razgovore, ki jih je imel z njimi. Se več. Tov. Trockega prikazujejo kot žrtev neke skupine obrekovalcev, ki ga pritiskajo k tlom in zasledujejo... Ton, ki ga Trocki uporablja proti Eastmanu, ni ton, s kakršnim je treba nastopiti proti kontrarevolucionarnemu sovražniku, kar je avtor knjige Po Leninovi smrti. To je ton, ki je značilen za diskusijo med prijatelji.« Centralnemu komiteju francoske komunistične partije se je zdelo dvolična izjava Trockega mnogo bolj nevarna kot Eastmanova knjiga. Trockega so pozvali, naj svoje stališče izrazi bolj jasno.<sup>38</sup>

V svojem drugem pismu je nato Trocki pod pritiskom uporabil ostrejšo formulacijo in še bolj kategorično obsodil Eastmanovo knjigo. Redakcija Inprekorra je zapisala, da ta ocena internacionalo povsem zadovoljuje. V tem dokončnem besedilu pisma, ki nosi datum 1. julij 1925, je Trocki zanikal vse Eastmanove trditve in celo obstoj testamenta. »Meščanski tisk, posebno še menjševiški, se sklicuje, ko povzema informacije, citate in kritike iz Eastmanove knjige, na moje 'prijateljstvo' z avtorjem moje biografije, s čimer skušajo povečati pomen podatkov, ki so dejansko brez vrednosti.« Trocki je zavrnil tudi očitke CK KPF. »Ton mojega pisma ne dopušča nobenih dvomov o mojih odnosih do

Eastmana, ki niso drugačni kot moje zveze z drugimi tujimi komunisti ali simpatizerji, ki so me prosili za pomoč, da bi lažje razumeli oktobrsko revolucijo naše partije in sovjetsko državo.«

Eastmanove pripombe na njegov račun je Trocki takole ironično zavrnil: »Eastman se posmehuje z vulgarnim prizvokom mojemu 'Donkihottstvu' v odnosu do tovarišev iz CK, o katerih sem tudi v času 'diskusijskega viharja' govoril prijateljsko. Eastman verjetno misli, da je poklican popravljati moje 'napake', in obrekuje voditelje naše partije, medtem ko jih povsem svojevoljno karakterizira.«

V sklepu drugega pisma je Trocki zapisal, da Eastman gradi svojo stavbo na gnilih temeljih. Poslužuje se posameznih izoliranih primerov, do katerih je prišlo med diskusijo v partiji, da bi partijo oslabil, s tem da potvarja smisel dejstev in se zateka k smešnemu pretiravanju, da bi spodkopal zaupanje v partijo. Objektivno je knjiga orodje kontra-revolucije in lahko služi le najbolj zakoreninjenim sovražnikom komunizma in revolucije.<sup>29</sup>

Krupska je bila edina, ki se je možato borila proti sklepu CK in odločno protestirala, ker s testamentom niso seznanili delegatov XIII. partijskega kongresa. Prosila je za obisk pri Stalinu in mu z grenkobo očitala, da je testament zatajil. Kristjan Rakovski, eden glavnih privrženecv opozicije, je poročal, da sta temu razgovoru prisostvovala Lev Mehlis, tedanji Stalinov sekretar in kasnejši voditelj politične uprave Rdeče armade, ter Sergij Sircov, vodja organizacijskega biroja (kasneje sta oba postala žrtev Stalinovih čistk). Mehlis je kasneje pripovedoval, da je Krupska Stalina glasno nadrla: »Svarim Vas! Če ne boste dovolili čitanja testamenta na partijskem kongresu, ga bom sama objavila. Jaz sem izvrševalec oporoke. Moram izpolniti nalogo, ki mi jo je Lenin zaupal na smrtni postelji.« Stalin jo je poslušal molče. Šele ko je Krupska zapustila njegovo pisarno, ga je pograbila jeza in jo je baje preklinjal kot že nekoč po telefonu.

Krupska se ni nikdar upala uresničiti svoje grožnje. Testamenta ni objavila. Nargumentirane so izjave opozicije, da je sodelovala pri njegovi razmnožitvi v obliki letakov, ki so tu in tam krožili po Moskvi.

Ko je izšla Eastmanova knjiga Po Leninovi smrti, je bila prisiljena spregovoriti v posebnem članku pod naslovom: »Eastmanova knjiga in domnevni Leninov testament.« Pisala je: »S komunistične strani ('Sundy Worker') so posvetili pozornost knjigi Maxa Eastmana 'Po Leninovi smrti'. Avtor skuša v tej knjigi prikazati, kot da sem v najostrejšem nasprotju s CK KPR in da skušam z vsemi sredstvi, čeprav zaman, protestirati proti njegovi dejavnosti. Zdi se mi, da moram podati naslednji popravek. Eastman dela KPR ne prikazuje v pravi luči. Zgodovina je tej partiji postavila naloge, polne težav in odgovornosti. Zgraditi mora komunizem v deželi, ki je gospodarsko zaostala, in to v obdobju, ko je kapitalizem v gospodarsko naprednejših deželah zaenkrat stabiliziran. Eastmanova knjiga o tem ne pove ničesar. V njej je kup malenkostnega blebetanja. V njej ne govori o sedanjem trenutku niti o naših velikih gospodarskih uspehih niti o kulturnem prebujanju množice niti o naših gigantskih prizadevanjih, da bi postavili načela novembrske revolucije na solidne temelje.

Avtor se je zadovoljil s tem, da je zbral fragmente blebetavih zgodbic, ki jih je lahko našel, se nad njimi zabaval in jih prepletel s svojimi anarhističnimi in maloburžoaznimi pripombami. Najbolj nezaslišan je vsekakor način, kako govori o leninskem vpoklicu. Krupska je visoko ocenila množično sprejemanje v partijo: »Ruski delavci so izbrali iz svojih vrst najboljše, da jih pošljejo v prvo fronto. Najbolj vroča Lenina želja je izpolnjena. Komunistična partija ni samo po svoji ideologiji, temveč tudi po svojem sestavu proletarska partija. Eastman o tem ne pove ničesar.«

Ko je obračunala z malomeščansko naravo pisca, ki na delavce gleda zviška, je opozorila na svoje namene, ko je napisala ob Leninovi smrti nekaj toplih besed Trockemu, ki pa jih je Eastman potvoril: »Lenin je cenil Trockega kot delavca z velikim talentom, ki je predan interesom revolucije in delavskemu razredu. Tako je menil o njem do konca svojega življenja. Taka ocena je pomembna. Bila sem istega mišljenja, ko sem pisala Trockemu. Toda ta ni mogel na noben način iz mojega pisma sklepati, da ga je Lenin postavil za svojega naslednika, ali da ga je ocenil kot edinega, ki je razumel njegove ideje.

Kar se tiče pisem, ki jih je Lenin naslovil kongresu partije, pripoveduje Eastman navadne povestice, ki jih imenuje testament: Duha naše partije prav nič ne razume. Za nas kongres ni zborovanje birokratov, ampak tribuna, na kateri lahko vsak svobodno spregovori. To je tisto, kar je Lenin mislil. Vedel je, da bo partija razumela motive, ki jih nakazujejo ta pisma in da jih bodo čitali samo ljudje, ki postavljajo interese revolucije nad vse.

Če so v teh pisemskih kritikah na račun nekaterih tovarišev oz. če ugotavlja nekatere napake, tedaj jih tudi, in to v veliko večji meri, hvali. Eastman o tem ne govori. Ta pisma so bila smernica za organizacijo, preciziranje njenih nalog. Razumeti jih kot testament, je nesmisel.

Resnični Leninov testament predstavljajo njegovi zadnji članki, v katerih je pisal o osnovnih nalogah partije in sovjetov. Vsi so bili objavljeni. Toda Eastman o njih ne pove nič interesantnega, kajti prizadeva si predvsem, da bi pomagal sovražnikom ruskih komunistov z obrekovanjem in poniževanjem CK s tem, da oznanja, da so testament (namreč zgoraj navedena pisma) prikrili.

Končno se mi zdi del, ki se nanaša na Trockega, nadvse sramoten. Ne zdi se mi potrebno, da razvozlam mrežo laži, ki jo je Eastman spletel okoli diferenc v partiji v zvezi s Trockim. Za to so poskrbeli že drugi. Dovolj je, če rečem, da se je vprašanje tako zaostriло zato, ker je po Leninovi smrti imela vsa partija občutek, da je nujna ideološka enotnost. Osebnost se nisem strinjala s Trockim in sva večkrat diskutirala. V Pravdi sem podrobno kritizirala njegove Nauke Oktobra.<sup>61</sup>

S CK sem se povsem strinjala. Eastman potvarja resnico v tej točki, tako kot v vseh ostalih.<sup>62</sup>

Eastman, nekoč goreč privrženec Trockega, je bil razočaran nad svojim oboževancem. Njemu pripisujejo, da je objavil leto kasneje, 18. oktobra 1926, točen, toda nekoliko neroden angleški prevod Leninovega testameta v New York Timesu.<sup>63</sup>

Opozicija je skušala na XIV. kongresu VKP(b) doseči odstavitve Stalina s položaja generalnega sekretarja. Kamenev, ki je Stalina poznal bolje kot vsi drugi, ga je na kongresu napadel z izredno udarnostjo in pogumom. Izjavil je: »Nasprotujemo ustvarjanju neke legende o voditeljih. Nasprotujemo temu, da bi bil voditelj vsemogočen. Nasprotujemo, da praktično sekretariat odloča o vseh političnih in organizacijskih vprašanjih, da se je povzpel nad politični organ partije... Ne zdi se nam normalno, temveč škodljivo za partijo, da dopuščamo položaj, v katerem združuje sekretariat v svojih rokah politiko in organizacijo in dejansko dekretira partijsko politiko. Kar sem več kot enkrat izjavil tov. Stalinu osebno in različnim skupinam delegatov, ponavljam pred celotnim kongresom: Prepričan sem, da tov. Stalin ne more združevati funkcije celotnega boljševiškega generalnega štaba v svoji osebi.«<sup>64</sup>

Kamenev s svojimi nazori na kongresu ni bil povsem osamljen, vendar si jih nihče ni upal izraziti tako neposredno, kot je to storil Kamenev. Na veliko nesrečo je bil Kamenev vse preveč ranljiv. Stalin se je lahko vselej skliceval na dejstvo, da je Kamenev revolucijo že enkrat izdal in jo lahko tudi ponovno izda. Zinovjev in Kamenev sta zavračala gesli o graditvi socializma v eni deželi in o preobrazbi SZ iz agrarne v industrijsko deželo, nista pa imela nikakega učinkovitega nasprotnega programa. Zinovjev je na kongresu izjavil, da je v tezi o možnosti zmage socializma v eni deželi čutiti prizvok nacionalne omejenosti. Zahteval je, da je treba nadaljevati diskusijo o tem in drugih vprašanjih. Zinovjeva so podpirali člani leningrajske partijske organizacije, Kameneva pa moskovske. Kljub temu so bile njihove sile poražene. Kongres je v celoti odobril politično in organizacijsko linijo CK RKP(b) ter odločno obsodil poskuse opozicije, da popači predloge partijske politike. Rezultati glasovanja so pokazali, da je za poročilo CK glasovalo 588 delegatov, proti pa jih je bilo 65.

Stalin si je lahko čestital. Triumvirat je prenehal obstajati. Najvišja oblast je bila v njegovih rokah, medtem ko so se Trocki, Kamenev in Zinovjev bližali dokončnemu porazu.

Ko je dosegel frakcijski boj v KPR višek, je bil Stalin zaradi nenehnih očitkov opozicije, da prikriva Leninov testament, prisiljen, da na obtožbe odgovori na zasedanju združenega plenuma CK in CKK dne 23. oktobra 1927. V uvodu polemičnega govora je najprej navedel zajedljivo pismo Trockega, ki ga je ta pisal Cheidzeju v aprilu 1913 in v katerem je Trocki, na zanj značilen način, arogantno napadel Lenina.

Sele nato je prešel na vprašanje testamenta: »Opozicija je dvignila vik in krik. Trdi, da je CK prikril Leninov testament. Kot veste, smo o tem večkrat razpravljali na plenumu CK in CKK (klic: Dvanajstkrat). Vedno znova je bilo dokazano, da nihče ni ničesar prikril, da je bil Leninov testament namenjen XIII. kongresu, da je bil ta testament prečitán na partijskem kongresu (klici: Zelo pravilno!) in da je partijski kongres soglasno sklenil, da ga ne bomo objavili med drugim tudi zato, ker Lenin tega ni niti želel niti zahteval. Vse to je opoziciji znano prav tako dobro kot nam. In kljub temu opozicija predrzno trdi, da je CK testament prikril.

Vprašanje testamenta smo, če se ne motim, obravnavali že leta 1924. To je bilo v zvezi z nekim Eastmanom, nekdanjim ameriškim komunistom, ki je bil izključen iz partije. Potem ko se je ta gospod nekaj časa klatil po Moskvi med trockisti in zbiral razne govorce in obrekovanja v zvezi z Leninovim testamentom, je odpotoval v inozemstvo in izdal knjigo pod naslovom Po Leninovi smrti, v kateri ni skoparil s pestrim obrekovanjem partije, CK in sovjetske oblasti. Vse je zasnoval na trditvi, da je CK naše partije tako imenovani Leninov testament prikril. Ker je bil Eastman nekaj časa povezan s Trockim, smo člani politburoja zahtevali od Trockega, naj se distancira od Eastmana, ker Eastman s svojimi podtikanjem in sklicevanjem na opozicijo dela Trockega odgovornega za obrekovanje naše partije glede testamenta. Ker je bilo to očitno, se je Trocki zares distanciral od Eastmana in podal ustrezno izjavo v tisku. Objavljena je bila v septembru 1925 v 16. št. Boljševika.

Dovolite mi, da prečitam nekatera mesta iz navedenega članka Trockega, ki obravnavajo očitke, da je partija oz. njen CK prikrila Leninov testament. Stalin je nato citiral izjavo Trockega in med drugim dejal: »Vsa govoričenja o nekakem prikritem ali okrnjenem 'testamentu' so zlonamerno natočevanje in povsem nasprotujejo dejanski volji Vladimirja Iljiča (Stalin je dal te vrstice podčrtati). Usmerjena so proti interesom partije, ki jo je Lenin ustvaril.«

»Povsem jasno je«, je izjavil Stalin, »da je to pisal Trocki in nihče drug. S kakšno pravico zdaj Trocki, Zinovjev in Kamenev blebetajo in trdijo, da sta partija in njen CK prikrila Leninov testament? Blebetati je dovoljeno, toda vse mora imeti svoje meje.

Pravijo, da je v tem testamentu tovariš Lenin partijskemu kongresu predlagal, naj razmislijo o Stalinovi grobosti in o tem, ali naj ga kot generalnega sekretarja zamenjajo s kakim drugim tovarišem. To je povsem točno. Da, tovariši, grob sem proti tistim, ki grobo in izdajalsko razkrajajo partijo. Tega nisem nikoli prikrival in ne prikrivam. Morda je potrebna določena blagost do frakcionašev. Toda tega ne zmorem. Takoj na prvem zasedanju plenuma CK po XIII. kongresu sem prosil plenum CK, naj me razreši funkcije generalnega sekretarja. Sam partijski kongres je obravnaval to vprašanje. Obravnavale so ga vse delegacije in tudi Trocki, Kamenev in Zinovjev so soglasno sklenili, naj ostanem na svojem položaju.

Kaj naj bi storil? Ali naj bi zbežal s svojega položaja? To ni moj način. Nikdar nisem zbežal s kateregakoli položaja in tudi nimam pravice, da bi bežal, kajti to bi bilo dezerterstvo. Kot sem prej dejal, nisem svoboden v svojih odločitvah, in če mi je partija naložila neko nalogo, tedaj se ji moram podrediti.

Leto kasneje sem spet predlagal plenumu, naj me razreši, toda ponovno so me zadolžili, naj ostanem na položaju.

Kaj bi še lahko storil?

Kar zadeva objavo testamenta, je partijski kongres sklenil, da ga ne bomo objavili, ker je bil namenjen partijskemu kongresu, ne pa tisku. Obstaja sklep plenuma CK in CKK iz leta 1926, da bomo prosili XV. partijski kongres za dovoljenje, da objavimo ta dokument. Obstaja tudi sklep istega plenuma in CKK o objavi drugih Leninovih pisem, v katerih je Lenin obravnaval napake Kameneva in Zinovjeva pred oktobrsko vstajo in zahteval njuno izključitev.

Jasno je, da je vse govoričenje o tem, da partija prikriva te dokumente, nesramno. Vključujem tudi dokumente, kot so Leninova pisma o nujnosti izključitve Zinovjeva in Kameneva iz partije. Boljševiška partija in CK boljševiške partije se nista nikoli bala resnice. Moč boljševiške stranke je prav v tem, da se ne boji resnice in da ji gleda direktno v oči.

Opozicija skuša z Leninovim testamentom izigrati adut. Toda potrebno je samo prečitati 'testament', da dojamemo, da to ni nikakršen adut. Nasprotno, Leninov testament pomeni zlom sedanjih voditeljev opozicije.

Dejstvo je, da je Lenin v svojem testamentu obtožil Trockega, da ni boljševik, glede napak Kameneva in Zinovjeva med Oktobrom pa je ugotovil, da te napake niso bile slučajne. Kaj to pomeni? To pomeni, da ne smemo zaupati niti Trockemu, ki trpi na 'antiboljševizmu', niti Kamenevu in Zinovjevu, katerih napake niso bile slučajne in se lahko ponovijo ter se tudi morejo ponoviti.

Značilno je, da o kakih podobnih Stalinovih napakah v 'testamentu' ni bilo govora. Grobost ni napaka v politični liniji in ne more biti.« Nato je Stalin navedel citat iz Leninovega testamenta, ki se je nanašal na Kameneva in Zinovjeva.<sup>44</sup>

Tik pred XV. kongresom VKP(b) je opozicija mobilizirala vse svoje sile, vendar je na predkongresnih zborovanjih doživela poraz. Večina partijskih organizacij se je izrekla za generalno linijo izgradnje socializma. Stalin je povsem obvladal partijski in državni aparat. Užival je podporo ogromne večine partijskega kadra, ki se je opredelil za konkreten program izgradnje socializma. V svoji nemoči se je opozicija lahko zatekla le k neučinkovitim ukrepom. Izdelali so akcijski program demonstracij ob deseti obletnici oktobrske revolucije. 7. novembra 1927 so demonstrirale po ulicah Moskve in Leningrada majhne opozicijske skupinice z rdečimi zastavami in gesli: »Dovolite nam uresničiti Leninov testament! Dol z oportunizmom! Za enotnost Leninove partije!« Če so organizatorji teh pohodov upali, da bodo pritegnili prebivalstvo Moskve in Leningrada, so se zelo zmotili. Demonstracije je milica razgnala.

Centralni komite se je nato obrnil s pismom na vse organizacije VKP(b). Opozorili so, da aktivnost opozicije ni združljiva, zlasti še to velja za njene voditelje, s članstvom v leninski partiji in da mora CKK preučiti vprašanje zadnjega nastopa opozicije.

Centralni komite je dal v boju za enotnost partije naslednja navodila: Odločno je treba nastopiti proti poskusom trockistov, da razširijo partijsko diskusijo izven okvirov partije. Množici nepartijscev je treba pojasniti linijo partije in jo braniti. Iz partije je treba takoj izključiti opozicionalce, ki na nepartijskih zborovanjih nastopajo proti politiki partije. Ilegalna trockistična zborovanja je treba preprečiti.

14. novembra 1927 sta vprašanje nastopa trockistično-zinovjevskega opozicijskega bloka obravnavala CK in CKK VKP(b).<sup>45</sup> Trocki in Zinovjev sta bila izključena iz partije, drugi aktivni udeleženci opozicijskega bloka pa so bili izključeni iz Centralnega komiteja in CKK VKP(b). Vprašanje frakcionistične dejavnosti opozicije pa so predložili v preučitev XV. kongresu partije.

Kriza v partiji je bila vsekakor izredno globoka. Nemara jo je najgloblje dojel privrženec Trockega Adolf Joffe, viden boljševiški funkcionar, ki je v pismu Trockemu dne 17. novembra, tik preden se je ustrelil, med drugim vzpodbudno takole zapisal: »Če lahko primerjam veliko z malim, lahko rečem, da je zgodovinsko eminentno pomemben dogodek Vaša in Zinovjeva izključitev, dogodek, ki mora v naši partiji neogibno začeti obdobje termidorja... Ne izgublajte poguma, če Vas nekateri danes zapuščajo, zlasti še, če množice ne bodo tako hitro našle poti k Vam, kot si mi vsi želimo. Vi ste na pravilni poti, toda zavest, da bo Vaša resnica zmagala! je zasnovana prav na dosledni intransigenci, nepopustljivosti, na neizprosni trdnosti, zavračanju slehernega kompromisa, kar je bila vselej tajna Iljičevih zmag...«

Joffejevo poslovilno pismo ni samo globoko pretresljiv človeški dokument, ampak tudi zanimiv zgodovinski vir, ki prikazuje položaj, v katerem se je nahajala opozicija, nekdanji Leninovi sodelavci. Joffe je menil, da pomeni izključitev Trockega likvidacijo revolucije. Ni samo napovedal začetek obdobja termidorja, temveč je tudi predvidel, da se bo revolucija končala v osebni diktaturi. Po njegovem mnenju ni bilo nikogar, ki bi v trenutni situaciji imel voditeljske in intelektualne sposobnosti Trockega. Upal je, da bo njegovo pismo predramilo Trockega iz njegove pasivnosti. Misli je, da bi bil Trocki boljši diktator kot Stalin, toda moral bi vedeti, da so Trockemu manjkale prav tiste lastnosti, ki bi mu bile potrebne v boju s Stalinom. »Zavest, da bo zmagala Vaša resnica je zasnovana prav na dosledni intransigenci, neizprosni trdnosti,

zavračanju slehernega kompromisa...« Prav te karakterne lastnosti so pripomogle k zmagi Stalinu.

Joffejev pogreb 19. novembra so privrženci opozicije izkoristili za manifestacijo svojih nazorov. Trocki je ob grobu izjavil: »Ne prostovoljno na smrt Joffeja, temveč njegovo življenje naj preživim služu za vzor. Boj se nadaljuje. Vsakdo naj ostane na svojem mestu«, to so bile prazne besede. Stalin je poskrbel, da ni prišlo do boja; opozicijo je povsem razorožil. Jamčiti ni bilo mogoče niti za varnost Trockega. Po pogrebu se je Trocki skrival v neko stransko poslopje Novo devičjega samostana. Tam ga je videl ameriški žurnalista Louis Fischer. Po njegovem pripovedovanju je bil Trocki ves pretresen. Menil je, da je bil to njegov zadnji javni nastop na ruskih tleh.

Dva meseca kasneje so ga pregnali v Alma-Ato v Kazakstan in ga namestili v neki s trstiko pokriti kmečki hiši. Tam je prevajal Marxova dela in dela angleškega utopista Thomasa Hodgkina ter začel pisati svojo študijo o permanentni revoluciji.

Z odstranitvijo Trockega si je Stalin utrl pot do četrstoletnega gospodstva. Njegova moč je nenehno rastla. Kot temna senca se je širila nad deželo, v kateri ni bilo več nikake organizirane opozicije, ki so jo brez usmiljenja zadušili.

Boj proti trockizmu je postal vsakodnevno geslo, ki so ga izvajali z vso rigoroznostjo.

Sredi ostrih frakcijskih bojev je vodilno jedro s Stalinom na čelu osredotočilo svoje moči na izgradnjo socializma. Na partijskih konferencah in plenarjih, ki so jih v obdobju od XIV. do XV. kongresa redno sklicevali, so obravnavali gospodarska vprašanja v zvezi z industrializacijo dežele. Velik idejni pomen so pripisovali Stalinovim delom, napisanim v boju s trockizmom. S prehodom k industrializaciji je bilo delo partijskih organizacij vse bolj osredotočeno na glavne ekonomske probleme socialistične proizvodnje, predvsem na vprašanje ekonomike in rasti fondov socialistične akumulacije. Večja proizvodnost dela je predstavljal pogoj za uspeh industrializacije.

XV. kongres od 2. do 19. decembra 1927 je potekal v vzdušju zmagoslavja ob prvih uspehih industrializacije in določil usmeritev v kolektivizacijo kmetijstva. Ugotovili so, da je na fronti boja z opozicijo trockizem doživel idejni in organizacijski polom. Od predstavnikov opozicije so na kongresu nastopili Rakovski, Evdokimov, Kamenev, Muralov in Bakajev. Njihovi nastopi na kongresu pa niso naleteli na razumevanje.

Kongres je sprejel Stalinove ocene opozicije. Ovrednotil jo je kot »menjševizem v svojevrstni trockistični formulaciji«. Opozicija se je spremenila v »orodje maloburžoazne demokracije v ZSSR in v pomožni odred mednarodne socialne demokracije v zamejstvu«.46 V resoluciji so poudarili, da so nesoglasja med partijo in opozicijo prerasla iz taktičnih v programska in da je trockistična opozicija objektivno postala faktor antisovjetskega boja, pripadnost k trockistični opoziciji in propagiranje njenih nazorov pa nezdržljiva s članstvom v boljševiški stranki.47

Na predzadnjem zasedanju 18. decembra je kongres poslušal poročilo Ordžonikidzeja, predsednika komisije, ki je preučila gradivo in dokumente o aktivnosti opozicije. Kongres je potrdil sklepe CK in CKK o izključitvi Trockega in Zinovjeva iz partije ter sprejel tudi sklep o izključitvi 75 aktivnih privržencev opozicije. Iz partije so bili med drugim izključeni Kamenov, Pjatakov, Radek, Rakovski, Safarov, Smilga, I. Smirnov, Laševič in 23 privržencev skupine Saprionova. Glavni Stalinov protagonist Trocki je kasneje v emigraciji v spominskem zapisu takole ocenjeval položaj: »Na večer pred, morda celo med XV. partijskim kongresom sem imel z Zinovjevom in Kamenevom zadnji razgovor. V teh dneh je moral vsakdo od nas odločiti o svoji nadaljnji usodi za vrsto let, ali pravilneje o preostanku svojega življenja. Na koncu razgovora, ki smo ga vodili v zadržanem, toda v bistvu globoko patetičnem tonu, mi je Zinovjev dejal: V testamentu je Vladimir Iljič svaril, da lahko zaostreni odnosi med Trockim in Stalinom partijo razcepijo. Pomislite, kakšno odgovornost prevzamete nase. Po mnenju Trockega ni šlo za konjunkturna nesoglasja, ampak za socialna nasprotja. V tej zvezi se je ne dovolj prepričljivo skliceval na Leninov testament, ko je zapisal: »Če pride do nesoglasja v partiji sočasno z razhajanjem razredov, nas ne bo pred razcepom rešila nobena sila, najmanj pa nas more rešiti kapitulacija!« Po nekaj replikah se je povrnil k testamentu in sogovornika opozoril, da se v letu 1917 nista »slučajno utaknila pred vstajo«.

»Današnji trenutek« je poudaril Trocki, »po svoje ni nič manj odgovoren, vidva pa sta na tem, da bosta napravila novo napako iste vrste, ki se bo pokazala kot največja zmeta vajinega življenja! To je bil zadnji razgovor z njima«, je zapisal Trocki. »Nato si nismo izmenjali niti enega pisma, niti enega sporočila, niti posredno niti neposredno. V zadnjih desetih letih nisem nikoli prenehal s kritiko kapitulacije Zinovjeva in Kameneva, ki je imela za posledico poleg težkega udarca opoziciji tudi mnogo bolj tragičen udarec za kapitulante same, kot sem lahko doumel proti koncu leta 1927.«

XV. kongres je pokazal, da je Stalin izšel iz frakcijskih bojev kot nesporen zmagovalec. Njegovi tekmeči, ki so se potegovali za Leninovo dediščino, so bili premagani in niso mogli upati, da bodo preživeli Stalinovo obdobje. Trockega so »zaradi priprav na oboroženo vstajo proti sovjetski oblasti« na osnovi člena 58/10 izgnali v Alma-Ato. Edino orožje, ki mu je ostalo, je bilo njegovo zajedljivo pero. Ko so objavili obtožnico proti njemu, je sarkastično zapisal, da je »po vsebini kriminalna, po obliki pa ilegalna.«

Ko je bila v decembru leta 1929 kolektivizacija na višku, je Stalin praznovalo svojo 50-letnico. Praznovali so jo z zagonom čaščenja, paradami, nagovori in proslavami. Strani Pravde so poplavili slavospevi velikemu geniju. Čeprav so Lenina priložnostno še omenjali kot človeka, ki je nekoč živel in je bil utemeljitelj nove sovjetske države, je sedaj postal Stalin najpomembnejša osebnost, nesporen interpret Leninovega nauka. Njegovi najožji sodelavci so tekmovali med sabo s slavospevi na račun njegovih visokih vrlin.

Leninov testament v Rusiji ni bil objavljen vse do leta 1956, torej tri leta po Stalinovi smrti. Tudi v stenografskem protokolu XV. kongresa niso dodatno objavili Leninovih pisem, čeprav so to soglasno sklenili. Resolucija ni bila vključena v zbirko »KPSS v rezolucijah i rešenijah s'ezdov, konferencij i plenumov CK«, nobenega sledu o takšni resoluciji tudi ni bilo v sovjetskem tisku. Leninov testament je ostal živ opomin v Stalinovi zbirki tajnih dokumentov skozi petindvajset let, ko je bil na položaju generalnega sekretarja. Čeprav je bil Stalinov aparat sposoben, da prepreči objavo nevarne resolucije, vsekakor zelo verjetno izvirajo sovražnosti med njim in Ordžonkidzejem v poskusu objave testamenta.

Po izgonu Trockega je prevzela pobudo za objavo celotnega Leninovega testamenta desna opozicija, ki je prav tako kot pred njo leva opozicija zaman poskušala zmanjšati Stalinovo osebno oblast in prestiž.

Na XV. kongresu je Stalin skupaj z bodočo desno opozicijo pripravil poraz Trockemu in njegovim privrženecem. Frakcijski spori med stalin-skim centrom in desno opozicijo so se začeli zaostrovati v naslednjih letih.

Ko se je Buharinova razprava s Stalinom sredi leta 1928 bližala višku, je ponovil svoje antibirokratske teze. V svojem zaključnem govoru na julijskem plenumu CK je izrecno posvaril pred prekomerno centralizacijo, ki duši iniciativo in poraja provincializem.<sup>48</sup> Kasneje je svoje pomisleke previdno izrazil v treh člankih v Pravdi. Prvi je bil objavljen 30. septembra 1928. Zapisal je, da petletni načrt, ki ga je predložil najvišji gospodarski svet, nasprotuje tezam, ki so bile sprejete na XV. kongresu. Načrt ne upošteva nujnosti rezerv, ne odpravlja problema pomanjkanja potrošniškega blaga in predlaga nevarno visoke investicijske kvote. Pretirani kapitalni izdatki bodo v zadnji konsekvenci zavrli tempo razvoja.<sup>49</sup>

Poleg obrambe gospodarskega ravnotežja je Buharin v članku branil svoje antibirokratske teze: »Smo vse preveč centralizirani. Vprašati se moramo, ali res ni mogoče storiti par korakov naprej v smeri Leninove države, poosebljene v komuni«.

Peto obletnico Leninove smrti je Buharin izkoristil za svarilno opozorilo pred birokratizacijo. V članku »Leninov politični testament« je spomnil bralce na zadnje Leninove članke in njegova svarila. Buharin je poudaril, da je treba pospešiti kulturni razvoj množic in uresničiti socialno preosnov, ne da bi posegli po birokratskih sredstvih. Ponovil je Leninovo misel, da je treba z vsemi sredstvi preprečiti birokratizacijo državnega aparata. Tretji članek, ki ga je napisal v obliki recenzije dela nemškega sociologa Benteja, je poudaril škodljivost pretirane centralizacije in birokratizacije. Buharin je videl poglobitveno jamstvo pred nevarnostjo birokratizacije v pritegnitvi množic k upravljanju dežele.

Umetnost manipuliranja z množicami je Stalinov sekretariat razvil do takšne stopnje, da so Buharinove članke sprejeli z ogorčenjem »kot kleveto na račun partije«. Takšna ocena je zapisana še danes v vseh sovjetskih partijskih zgodovinah, vključno z najnovejšimi. V Buharinovih člankih iz tega obdobja ni bilo Leninovega testamenta, čeprav se je oprl na nekatere Leninove spise iz testamenta. Šele leta 1931 ga je Trocki v svojem izgnanstvu prvič v celoti in točno objavil v knjigi Resnični položaj v Rusiji.<sup>50</sup> Ob Eastmanovi izdaji knjige Po Leninovi smrti je Trocki zanikal obstoj Leninovega testamenta in označil govorice o njem kot zlobno natolcevanje. To je storil pod pritiskom, zdaj pa je zapisal: »Pred petimi leti, ko je bil Lenin na smrtni postelji in ni mogel več govoriti, je napisal pismo, v katerem je predvidel neizogibni spopad med Trockim in Stalinom. Razčlenil je značaje obeh in nasvetoval ukrepe, s katerimi bi se partija lahko izognila razcepu. Skoraj neverjetno je, da se Lenina bistro razuma ne kaže nikjer bolj jasno kot v tem kratkem pismu, ki so ga označili kot njegov testament partiji. Pismo so Stalin in njegovi privrženici na oblasti zaprli v predal in izjavili, da sploh ne obstaja, kajti pismo vsebuje ostro kritiko na račun Stalina in svetuje, naj ga odstavijo z vodilnega položaja generalnega sekretarja partije. Kljub temu niso uspeli, da bi povsem zadušili zadnjo izjavo mrtvega voditelja ruske revolucije. V ruskih komunističnih krogih so tajno razširjali in prebirali prepise pisma, čeprav so bile represalije zaradi takšnega čitanja in razširjenja zelo ostre.«<sup>51</sup>

Kljub temu je testament obstajal in celo Stalinu je bilo jasno, da ga za vselej ne bo mogoče prekriti. Tak dokument ne more izginiti brez sledu. Spisi takšne vsebine imajo svoje lastno življenje in si znajo zagotoviti eksistenco.

Šele po smrti Stalina, in to precej pozno okoli XXII. partijskega kongresa (1961), je postalo nekoliko jasneje, kakšen je bil položaj v partiji v začetku tridesetih let. Informacije o tem so zelo razmetane po raznih člankih, krajših razpravah in v spominski literaturi.

Stalina je v boju proti trockistom in desnemu odklonu od partijske linije, ki so jih opredelili kongresi v dvajsetih letih, podpiralo znatno število starih boljševikov, vojaških voditeljev iz državljanske vojne, poklicnih revolucionarjev, intelektualcev in gospodarstvenikov. To so dejstva, ki jih ni mogoče prezreti. Stalinu kot organizatorju in manipulatorju partijskih kongresov ne bi njegovi organizacijski talenti prav nič koristili, če ne bi užival podpore določenih krogov. Brez njihove pomoči se nikdar ne bi mogel uveljaviti. Ti njegovi ožji sodelavci so se strinjali, da se vključijo varnostne organe v boj proti opoziciji. Prav v tej točki pa so nastala nesoglasja. Večina Stalinovih privrženecv se je zavzemala »za smotrne akcije proti nasprotnikom«. Z rastočim nemirom so opazovali širjenje in krepitev aparata NKVD. V prizadevanju varnostnih organov po monopolnem položaju so videli degradacijo vloge partije in nazadnje tudi njih samih. Ta razvoj je zelo vidno izstopal na Kavkazu. Stalin je poklical vodilne kadre iz Kavkaza v Moskvo. Vedno bolj se je uveljavljala tendenca, da se izvolijo oziroma nastavijo na mesta vodilnih partijskih organov pripadniki varnostnih organov. Ta težnja je bila že tako močna, da je vznemirjala partijski kader. Nekateri raziskovalci so mnenja, da so v tridesetih letih v partijskih krogih javno razpravljali, da bi odstavili Stalina s položaja generalnega sekretarja. Na osnovi raznih dokumentov je ta teza zelo verjetna. Glavna pobudnika te opozicije naj bi bila popularni ljudski tribun Sergej Mironovič Kirov in Sergo Ordžonikidze. Dokumenti, ki so na voljo, kažejo, da se je gibal Kirov na legalnih tleh. Ne smemo pozabiti, da je bila kljub močnemu kultu osebnosti partija v tem obdobju stalinizma politična organizacija, partijska demokracija je bila sicer skrčena, toda v partiji so razpravljali, sprejemali načrte in predloge, ki se niso skladali s Stalinom.

Boljševiki, ki so preživeli to teroristično obdobje, poročajo ali ustno ali v spominih in člankih o položaju, ki je tedaj vladal v partiji. Po teh izjavah naj bi se večina delegatov odločila, da zamenja Stalina na položaju generalnega sekretarja s Kirovim. Šaumijan, partijski zgodovinar, sin znanega boljševika, ki so ga ustrelili Angleži v Bakuju 1919, je poročal v Pravdi dne 7. februarja 1964, da so se mnogi delegati XVII. kongresa zavedali, da Stalin zlorablja svoj položaj. O teh težnjah v partiji je bil Stalin preko varnostnih organov točno obveščen. »Vedel je, da bo star leninski kader partije najodločnejši protivnik nadaljnje krepitve



njegove pozicije«. O XVII. partijskem kongresu krožijo v SZ najrazličnejše govorice.<sup>52</sup>

Ne glede na nepreverjene govorice, ki jih ne podpirajo strogo znanstvene analize, saj so partijski arhivi iz tega obdobja zaprti ali pa so na voljo samo zelo ozkemu krogu, je zgodovinsko točno, da je bila opozicija iz 20-ih let v začetku 30-ih let razbita. Večina opozicijskih voditeljev (z izjemo Trockega) je pred Stalinom kapitulirala. Stalinove nasprotnike so aretirali in izključili iz političnega življenja. Bile so neznatne skupinice trockistov, ki so konspirirale proti Stalinu. Glavne ovire na poti k Stalinovi despotiji niso predstavljali skoraj nepomembni trockisti, temveč kadri iz Stalinove neposredne bližine. Njih so doleteli Stalinovi najhujši udarci.

Prvega decembra 1934 ob pol petih popoldne je Nikolajev, pol anarhističen fanatik, ustrelil Kirova v Smolnem. Hruščev je na XX. kongresu izjavil: »Treba je ugotoviti, da okoliščine smrti Kirova do danes niso v mnogih točkah pojasnjene in so tajanstvene, tako da zahtevajo temeljito naknadno preiskavo...« Na XXII. partijskem kongresu 1961 je Hruščev še enkrat načel vprašanje Kirova in napovedal temeljito raziskavo. Ali je do te raziskave prišlo, uradno niso sporočili. Uboj Kirova je bil uvod v čistke tridesetih let, ki so se pričele v Leningradu in so se pod raznimi policijskimi šefi razširile po vsej deželi.

Na XX. kongresu KP SZ je Hruščev iz Leninovega testamenta prebral odstavke, ki se nanaša na Stalina, in izjavil: »Decembra 1922. leta je zapisal Vladimir Iljič v pismu prihodnjemu kongresu: »Tovariš Stalin je, potem ko je postal generalni sekretar, osredotočil v svojih rokah velikansko oblast in ne vem, če jo bo znal vedno dovolj pazljivo upravljal.«

»To pismo«, je poudaril Hruščev, »je zelo pomemben političen dokument, poznan v zgodovini partije kot Leninova oporoka. Razdelili smo ga delegatom XX. kongresa. Prebrali ste ga in gotovo ga boste še večkrat. Poglobite se v preproste Leninove besede, ki izražajo njegovo skrb za partijo, za ljudstvo, za državo in za nadaljnjo smer partijske politike.

Ta Leninov dokument so sporočili delegatom XIII. kongresa partije, ki so razpravljali o vprašanju Stalinove odstavitve s položaja generalnega sekretarja partije. Delegati so sklenili, naj Stalin ostane na tem položaju, prepričani, da bo upošteval kritične pripombe Vladimirja Iljiča in da bo popravil svoje napake, ki se jih je Lenin tako bal.<sup>53</sup>

Z dokumentom so javnost v SZ seznanjali postopoma. Najprej so si pismo ogledali vodilni partijski člani, napol privatno, kot dokument, ki je bil priložen tajnemu govoru Hruščeva na XX. partijskem kongresu, ki je bil februarja 1956. Testament so v celoti objavili v Komunistu, teoretičnem glasilu KP SZ. Nekaj dni zatem se je pojavil kot letak v milijonski nakladi in kasneje krožil v milijonskih nakladah v raznih jezikih. Objava testamenta pa je bila dvorezno orožje, ki ni prizadelo samo Stalina, ampak tudi vse, ki so zlorabljali oblast.

Ko je bil testament končno objavljen, so skušali omiliti njegovo udarnost z uvodnimi mislimi, da je bil Lenin bolan, ko je pisal testament, in da je morda njegova razsodnost že bila prizadeta. Pozvali so partijske celice, naj v krožkih testament temeljito proučijo, in opozorili bralce, naj ne polagajo preveč pozornosti pohvalam, ki jih je Lenin izrekel na račun svojih petih sodelavcev, ki so kasneje skrenili v antileninistični odklon.

Leninov testament je globoko človeški dokument, ki ga ni mogoče deliti v odlomke z večjo ali manjšo verodostojnostjo. Če so bili Leninovi očitki na račun Stalina upravičeni, je bila prav tako upravičena njegova pohvala ostalim sodelavcem. Ko je Lenin svaril pred nevarnostjo birokratizacije državnega aparata, pred zlorabljanjem oblasti, ni tega storil zato, ker je bila njegova presoja prizadeta, ampak zato, ker je spoznal, da se je ta proces že začel in se je čutil zanj odgovornega. Testament je akt odkrite izpovedi in svarilo, ki ga žal niso upoštevali...

Dr. Marjan Britovšek

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Lenin, Sočinenija XLV, stran 591 — Poročilo Leninove sestre; glej Fotijeva: Iz Vospominanij, stran 156.

<sup>2</sup> Volodičeva Marija Akimova, roj. 1891 — član RKP(b) od leta 1917, je delala v sekretariatu VII. (aprilske) konference RSDRP(b), kasneje pa je bila tudi steno-

grafinja na VI. kongresu partije. Od 1918 do 1924 je bila strojejska na Svetu ljudskih komisarjev in pomočnik sekretarja STO in SNH. Danes je upokojenka.

<sup>3</sup> Lenin, Sočinenija V/36, stran 543, 544—545.

<sup>4</sup> Fotijeva, Iz Vospominanij, stran 156.

<sup>5</sup> Lenin, Sočinenija V/XLV, stran 341—406, 710; Fotijeva: Iz Vospominanij, stran 156.

<sup>6</sup> Lenin, Sočinenija XLV, stran 592.

<sup>7</sup> Pismo k sjezdu. Sočinenija V/XLV, stran 343—346; glej Klopčič F., Iz Leninove dediščine, Ljubljana 1963 (dalje navajam: Klopčič, Iz Leninove dediščine), stran 37—38.

<sup>8</sup> Fotijeva, Iz vospominanij, stran 157. Objavili so jih delegatom XX. kongresa KPSZ in jih nato junija leta 1956 natisnili v 9. številki moskovske revije Komunist. V slovensčini jih je objavil prvi France Klopčič v knjigi iz Leninove dediščine, Ljubljana, 1963.

<sup>9</sup> Lenin, O pridanih zakonodatel'njih funkcij gosplanu. Sočinenija V/XLV, stran 349—353; glej tudi Klopčič, Iz Leninove dediščine, stran 41—44.

<sup>10</sup> Klopčič, Iz Leninove dediščine, stran 42.

<sup>11</sup> Ibidem, stran 43.

<sup>12</sup> Ibidem, stran 43.

<sup>13</sup> Lenin, Sočinenija V/XLV, stran 346; glej tudi Fotijeva: Iz Vospominanij, stran 159; Klopčič, Iz Leninove dediščine, stran 39—40.

<sup>14</sup> Fotijeva, Iz Vospominanij, stran 158—159. Zapisala je: »Pismo V. I. Lenina K vprašanju o narodnosti ali o 'avtonomizaciji' skupaj s pismom z dne 27. septembra o vprašanju ustanovitve SSSR imata izreden pomen. Posvarili so partijo pred izmalichenjem nacionalne politike sovjetske oblasti, pred kršitvijo načela proletarskega internacionalizma. Pismo Vladimirja Iljiča K vprašanju o narodnostih ali o 'avtonomizaciji' je bilo do XII. kongresa partije poznano le posameznim članom CK RKP(b). Prebrali so ga le na zasedanju voditeljev delegacij na XII. kongresu partije.«

<sup>15</sup> Klopčič, Iz Leninove dediščine. Ljubljana 1963, stran 45—46.

<sup>16</sup> Ibidem, stran 46—47.

<sup>17</sup> Nekateri raziskovalci (npr. Pipes) menijo, da bi bila končna struktura SZ povsem drugačna od tiste, ki si jo je zamislil Stalin, če Lenin ne bi bil marca povsem nesposoben za delo.

<sup>18</sup> Fotijeva iz Vospominanij, stran 167.

<sup>19</sup> Lenin, Sočinenija V/XLV, stran 483—486.

<sup>20</sup> Lenin, Sočinenija V/LIV, stran 239.

<sup>21</sup> Trotsky, The Stalin School of Falsification, stran 71.

<sup>22</sup> Fotijeva, Iz Vospominanij, stran 167.

<sup>23</sup> Arhiv CK ZKS. Tajno poročilo prvega sekretarja KP SZ tovariša Hruščeva na XX. kongresu KPSZ. Ko je Hruščev pismo prečital, je stenograf zabeležil, da je v dvorani nastal nemir.

<sup>24</sup> Trotzki, Mein Leben, stran 444.

<sup>25</sup> Pismo Trockega biroju za partijsko zgodovino z dne 21. oktobra 1927. Trotsky, The Stalin School, stran 71.

<sup>26</sup> Leninovo pismo Mdivaniju z dne 6. marca 1923. Lenin, Sočinenija V/LIV, stran 330; glej tudi pismo Trockega biroju za partijsko zgodovino z dne 21. oktobra 1927. Trotsky, The Stalin School, stran 69.

<sup>27</sup> Poročilo Trockega biroju za partijsko zgodovino. Trotsky, The Stalin School, stran 71; Trotzki, Stalin, stran 464.

<sup>28</sup> Trotzki, Mein Leben, stran 446.

<sup>29</sup> Pravda z dne 30. januarja 1924.

<sup>30</sup> Spremenno pismo Krupske z dne 18. maja 1924. Ost-Probleme VIII/1956, št. 28, 13. julija, stran 964.

<sup>31</sup> Trotsky L., The Suppressed Testament of Lenin. New York 1946, stran 13. Članek Trockega je bil prvič objavljen v njegovem glasilu New International v juliju in avgustu 1934.

<sup>32</sup> Bajanov B., Stalin der Rote Diktator, Berlin 1931, stran 32—34.

<sup>33</sup> Eastman M., Since Lenin Died, stran 28.

<sup>34</sup> Glej socialističeski Vestnik št. 15/85 z dne 24. julija 1924, stran 11—12. Vsebina testamenta je bila povzeta v letaku le sumarno.

<sup>35</sup> Imprekorr št. 34, stran 979—980.

<sup>36</sup> Ibidem, stran 979.

<sup>37</sup> Ibidem, stran 979.

<sup>38</sup> Imprekorr št. 30, stran 854—855.

<sup>39</sup> Imprekorr št. 34, stran 980.

<sup>40</sup> Spis Trockega o oktobrski revoluciji.

<sup>41</sup> Imprekorr št. 35, stran 1019.

<sup>42</sup> Trditve nekaterih raziskovalcev na zahodu, da je Krupska posredovala testament nekaterim komunistom, ki so kasneje postali disidenti, je neutemeljena. Glej Dewey Commission Report, The Case of Leon Trotsky, New York, 1937, stran 429 431.

<sup>43</sup> XIV. sjezd VKP(b). Stenografičeskij otčet, stran 161.

<sup>44</sup> Stalin, Sočinenija 10, stran 172—177, Imprekorr št. 109 z dne 8. novembra 1927, stran 2366.

<sup>45</sup> Pravda z dne 15. novembra 1927.

<sup>46</sup> KPSS v resolucijah i rešenijah II, stran 488.

<sup>47</sup> KPSS v resolucijah i rešenijah II, stran 441.

<sup>48</sup> Buharin na Plenumu CK. Julija 1928.

<sup>49</sup> Buharin, Zametki ekonomista. Pravda z dne 30. septembra 1928.

<sup>50</sup> Trocki, Die wirkliche Lage in Russland. Hellerau pri Dresdenu (1931), stran 255—258.

<sup>51</sup> Ibidem, stran 255.

<sup>52</sup> Boffa G. Dopo Krusciov, Turin 1965, str. 152.

<sup>53</sup> O kultu osebnosti in njegovih posledicah. Poročilo prvega sekretarja KP SZ tovariša Hruščeva na XX. kongresu KP SZ. Arhiv CK.

## **DRUŽBA - DRUŽBENA FORMA- CIJA - GLOBALNA DRUŽBA V HISTORIČNEM MATERIALIZMU**

Izhodišče \* — doslej neeksplicitna predpostavka — in konsekvence našega pristopa je, da obstoje družbeni pojavi, ki jih določeni produkcijski načini povežejo v družbeno formacijo; slednji so **po tem** — ne pa sami po sebi — 'baza' oz. 'nadgradnja' družbene formacije.

To izhodišče problematiziramo, če zastavimo vprašanje, kaj so družbeni pojavi **pred** vključitvijo v določeno formacijo; kaj je »družba« pred svojim oblikovanjem, strukturiranjem v družbeno formacijo. Oziroma z drugega vidika: kaj je s pojavi, ki niso baza družbene formacije, niti jih neka baza ne poveže v formacijo kot svojo nadgradnjo. Ali ne zapademo s tem na eni strani v nezgodovinskost, v antropologizacijo družbenih pojavov, ki se v tem primeru zgolj slučajno in od zunaj povezujejo v neke prehodne strukture, v bistvu pa pripadajo tako ali drugače pojmovani človekovi naravi, ne glede na te zunanje in prehodne povezave? Ali pa na drugi strani: v dualizem z razlikovanjem pojavov, ki spadajo v bazo in nadgradnjo, od drugih, ki svobodno lebde v družbenem prostoru — dualizem, ki je tako drag tistim, ki bi radi (ideološko) odrešili na primer umetnost ali religijo vloge ideološke nadgradnje in jo navezali neposredno na človekovo naravo ali kvečjemu na Družbo kot neposreden izraz človekove narave. Ali je ta konsekvence tako neizogibna in strah pred njo tako močan, tako temeljno vezan na bistvo marksizma, da more že vnaprej blokirati vsako razmišljanje v tej smeri, pa čeprav ga tja potiskajo omenjena (in druga) protislovja tistega razumevanja marksizma, ki dela iz zgodovine in sociologije neposredno (slabo) antropologijo (historicizem), ali pa iz dialektično materialistične filozofije (narave) in antropologije (psevdo) sociološko oz. zgodovinsko znanost.

### **I. VPRAŠANJE »VEČNIH NARAVNIH POGOJEV ČLOVEŠKEGA ŽIVLJENJA«**

Zdi se mi, da brodolom na čereh Scile diamata oz. antropologizma ali Karibde historicizma vendarle ni nujen. Dokaz in smerokaz je prav Marxov način obravnavanja materialne produkcije v Grundrisse in v Kapitalu.<sup>1</sup>

Materialna produkcija je kot delovni proces, proces človeku specifičnega izmenjavanja med naravo in človekom, po Marxu »večen naravni pogoj za človeško življenje« (Kapital), nekaj kar je kot pogoj obstoja in kot specifična razlika (ali celo kot vzrok njegovega nastanka) vezano neposredno na človeka kot vrsto in kar je zato možno pojmovno zajeti v neke obče opredelitve, ki veljajo za vsako (materialno) produkcijo in torej za produkcijo nasploh, ne glede na konkretne zgodovinske oblike, v katerih se pojavlja. Kot piše v Kapitalu, je za vsak proces dela kot proces izmenjave med naravo in človekom, smotrno preoblikovanje narave v skladu s človeškimi potrebami, značilno, da vključuje predmete dela in delovna sredstva, ki jih človeško delo usmeri k vnaprej zastavljenemu cilju. Na tej abstraktno izolirani ravni »ni treba obravnavati delavca v odnosu do drugih delavcev«. Toda to je le **prva stopnja**, preambula, znanstvenega proučevanja materialne produkcije, kajti »vsaka produkcija je prisvajanje narave, ki ga opravlja individuuum v okviru določene družbene oblike in z njeno pomočjo«. (Grundrisse) Zato vsaka družbena produkcija vključuje poleg proizvodnje v ožjem smislu tudi delitev, menjavo in potrošnjo kot svoje obče konstitutivne elemente oz. momente. S tem nobena produkcija ne obstoji izven določenih **produkcijskih odnosov**: pojavlja se le kot **določena družbena produkcija** s svojimi vsakokratnimi konkretnimi odnosi produkcije v ožjem smislu, delitve,

\* Glej članek: Marko Kerševan, Družbena formacija — baza — nadgradnja v marksistični družbeni teoriji, Problemi-Razprave, št. 157—158, 1976, str. 61—75.

menjave in potrošnje. Pojemovna opredelitev produkcije nasploh, ki fiksira tiste značilnosti, po katerih je produkcija kot delo večer naravni pogoj človeškega življenja, je abstrakcija momentov, »s katerimi ni mogoče razumeti, pojmovati (begriffen) nobene dejanske zgodovinske produktijske stopnje«, ki vedno poteka v specifičnih produktijskih odnosih, v specifični povezavi z vsakokratnimi produktivnimi silami. Vendar pa je pojem **produkcije nasploh** »razumna abstrakcija«, saj pojmovno fiksira 1) elemente, ki jih vključuje vsaka produkcija in 2) samo dejstvo, da je produkcija kot delo, ne glede na spremenljive konkretne načine pojavljanja, »večer naravni pogoj človeškega življenja«. Je torej razumna abstrakcija, ki fiksira momente, brez upoštevanja katerih ni mogoče zamisliti konkretnih oblik materialne produkcije. Kot vsakokrat konkreten produktijski način — in ne zgolj kot abstraktno izoliran »delovni proces«, kot proces preoblikovanja narave za človeške potrebe — je materialna produkcija vključena v širši sklop družbenih odnosov oz. kot baza formira družbeno formacijo.

Podčrtajmo še enkrat tisti vidik, ki je za naš problem bistvenega pomena:

Marx ne izenačuje antropoloških, na človeka kot vrsto vezanih značilnosti produkcije (dela) s konkretnimi družbenimi načini produkcije, a hkrati tudi ne pristaja na dualizem — **na eni strani** večer, naravni elementi, **na drugi strani**, ob njih, minljivi, zgodovinski ipd. Produkcija obstaja **samo** kot zgodovinsko spremenljivi načini družbene produkcije, toda zaradi njihove spremenljivosti, zgodovinske pogojenosti, razredne razklanosti, alienacije itd. produkcija nasploh še ne neha biti večer pogoj človeškega življenja. Na tem se je tradicionalno v marksizmu tudi utemeljevalo — in opredeljevalo — pojem družbe nasploh: družba je za obstoj človeka kot vrste nujna celota odnosov med ljudmi, ki se oblikuje ob materialni produkciji kot »večern naravnem pogoju za človeško življenje«. Vsi drugi pojavi družbenega življenja so tu le po materialni proizvodnji kot bazi oz. zaradi nje — kot njene posledice, funkcije, oblike pojavljanja, izrazi, odrazi itd. Tako gledanje pogosto srečamo v učbenikih, ki pa le neokretno kažejo neokretnosti bolj oblikovanih teorij. Taka koncepcija je le materialni produkciji pripoznavala status naravnega pogoja in specifične človeškega življenja in iz tega tudi izvajala njen bazični pomen za družbo. Lahko bi celo tvegali sklep, da je taka pozicija nujna posledica antropologizacije ali »pofilozofenja« pojmov baze in nadgradnje: če se ta pojmovni par izloči iz družbeno zgodovinskega pojma družbene formacije, se lahko reši temeljno marksistično tezo o materialni produkciji kot bazi družbe le na ta način, da se drugim dejavnostim, ki se pojavljajo kot nadgradnja, odreče status bistvenih »naravnih« človeških značilnosti in potreb ter se jih jemlje le kot posledice, nenujne spremljevalce, epifenomene materialne produkcije. Če pa bazo-nadgradnjo pojmuje tako, kot jo je po našem mnenju treba razumeti, taka nasilna redukcija specifično človeškega in nujnih pogojev človeškega življenja na materialno produkcijo v imenu temeljne marksistične teze o bazi in nadgradnji, ni več potrebna. (Da je sicer nevzdržna, govori namreč dovolj razlogov.) Če je človek opredeljen zgolj kot homo faber, pa tudi zgolj kot bitje prakse v širšem pomenu besede, ignoriramo že biološko osnovno spolnosti, njeno transformiranje in reguliranje kot bistvene, naravno-človeške sestavine človeškega življenja in družbenega dogajanja. Očitno pa spolnosti ni mogoče zvesti na pogoj ali posledico materialne produkcije, niti jo odriniti v predčloveški ali periferni družbeni status (saj bi s tem izločili tudi vse tiste izrazito družbene pojave in procese, ki so v veliki meri vezani prav na ta kompleks (napr. družino, »socializacijo«, moralo).

Lahko sicer s precejšnjo stopnjo prepričljivosti dokazujemo, da so umetnost, magija, religija in znanost ali celo jezik nastali ob razvoju materialne produkcije in njenih potreb. Toda v toku razvoja so se oblikovali v relativno samostojne sposobnosti in potrebe oz. dejavnosti, katerih pomena danes ni mogoče razložiti (zanikati) s sklicevanjem na njihov izvor ali reduciranjem nanj. Težnje k širjenju pojma dela na vso človeško ustvarjalnost — nesmiselne kot utemeljevanje in interpretacija teze o bazi-nadgradnji — hkrati upravičeno kažejo prav na to dejstvo. Konec koncev tudi sam Marx ne piše le v zgodnjih delih, da »(so) religija, država, družina, pravo, morala, znanost, umetnost samo posebne oblike proizvodnje in spadajo pod njen obči zakon.«<sup>2</sup> Tudi v Grundrisse govori o umetnosti, religiji, znanosti kot o **načinih človekovega prisva-**

janja sveta analogno, kot na drugem mestu uporablja izraz prisvajanje sveta za materialno produkcijo.<sup>9</sup>

Naša teza bi bila torej, da ni razlogov, po katerih bi le materialni produkciji dajali status naravnega pogoja človeškega življenja in človekove specifičnosti, temveč da lahko imajo — v različni stopnji — tudi druge človeške dejavnosti oz. načini prisvajanja sveta danes tak status in da jih zato v principu lahko obravnavamo na isti način, kot obravnava marksizem materialno produkcijo. Katere so te dejavnosti, ki se pojavljajo v vseh družbah in imajo neke obče značilnosti, ki jih moremo zajeti v razumne abstrakcije, lahko ugotovi seveda le ustrezna družbeno-zgodovinska analiza: kot bi bilo zgrešeno apriorno zreducirati njihovo število na eno samo, bi bilo ravno tako zgrešeno tudi apriori vzeti za tako vsako vrsto družbeno dejavnost. Tudi te dejavnosti obstoje le v konkretnih in spremenljivih družbenih oblikah, družbenih načinih obstajanja, ki jih ni mogoče izvesti in razumeti iz abstraktnih pojmov (umetnosti itd.) kot take. Vključene so v določeno strukturo družbenih odnosov, navezane na določene produkcijske načine, kot njihova nadgradnja in oblikovani v skladu s potrebami svoje vsakokratne baze — ne da bi zato nehale biti specifični načini človekovega prisvajanja sveta, kot pogoji in značilnosti življenja človeka kot posamezniki in vrste. Umetnost, religija, znanost itd. so abstrakcije, ki kot take ne obstoje in s katerimi zato tudi ne more razložiti konkretne umetnosti ali religije, ki se vedno pojavlja na specifične načine in v specifičnem sklopu družbene formacije baze-nadgradnje; toda so »razumne abstrakcije«, ki fiksirajo neke obče značilnosti ne glede na razmerja baza-nadgradnja. (Drug problem je, da so se tudi pojmi »dela«, »umetnosti«, »religije«, »prava« lahko oblikovali šele z nastankom relativno samostojnih sfer »dela«, »umetnosti« itd. v določenih družbenih formacijah. Šele tako dobljeni pojmi so omogočili abstrakcijo analognih elementov oz. momentov v formacijah, kjer take osamosvojenosti še ni bilo, in oblikovanje abstraktnega pojma. To je tudi vzrok nevarnosti, da se abstraktne značilnosti (napr. religije) izenačijo s konkretnimi oblikami pojavljanja (religije) v izhodiščni formaciji.)

## II. »DRUŽBA« IN »DRUŽBENA FORMACIJA«

Vse to nam daje osnovo tudi za opredelitev razmerja med družbo (pojmom družbe) in družbeno formacijo (pojmom družbene formacije). Tudi »družba« je »razumna abstrakcija«, ki povzema neke »večne« pogoje in značilnosti človeškega družbenega življenja, opredeljene v abstraktni obliki: v osnovi te, o katerih smo že govorili: materialno produkcijo, socializacijo, razne oblike duhovne kulture itd.; »družbe« — to se pravi človeške dejavnosti, ki jo sestavljajo — se vedno pojavljajo v specifični strukturiranosti, družbenih formacijah; pojavljajo se strukturirane na način, ki ga ni mogoče izvesti in razumeti iz abstraktnega pojma družbe ali njenih »sestavin«, temveč le iz analize vsakokratne konkretne družbene formacije. Pojem družbene formacije ima nasproti pojmu družbe spoznavno absolutno premoč. Kljub temu pa je pojem družbe ravno tako razumna abstrakcija, ki izraža obče značilnosti in samo dejstvo obstoja družbe kot specifične in nujne človeške stvarnosti, ne glede na človeškost ali nečloveškost posameznih formacij, to je razmer znotraj njih za posamezne razrede ljudi, možnosti zadovoljevanja različnih potreb itd.

To izvajanje je morda banalno samoumevno; kljub temu pa je potrebno zaradi nekih posledic, ki se pojavijo, če ga ne upoštevamo.

Pogosta primerjava nam med standardnimi nemarksističnimi in marksističnimi učbeniki obče sociologije dajejo vtis večje logičnosti in večje konkretnosti različnih variant meščanske sociologije. Rekli smo že, da prav grobi učbeniki zelo instruktivno izpostavijo dobre in slabe strani neke teorije. Struktura nemarksističnih standardnih učbenikov je v osnovi največkrat takale: osnovne komponente družbenega življenja: ekonomika, socializacija, moč in oblast, stratifikacija, vrednostni sistem oz. kulturna sfera; osnovne oblike družbenega dogajanja: družbene vloge, institucije, skupine itd.; konkretni primeri dogajanja v ekonomiji oz. ekonomskih institucijah, socializacijskih institucijah itd. (npr.: družina pri plemenih Indijancev severovzhodne Brazilije, družina v Indiji, tradicionalna patriarhalna družina v evropski kulturi, sodobna ame-

riška družina); interakcije med temi sferami in družbene spremembe.

Na eni strani imamo torej prepričljive, evidentne, nesporne opredelitve osnovnih značilnosti vseh družb, na drugi strani bogato, konkretno gradivo, žive primere iz različnih krajev in časov za karakterizacijo teh občin značilnosti. Nasproti temu imamo v marksističnih učbenikih abstraktne sheme družbene formacije, baze in nadgradnje, ki so bodisi vulgarizirano poenostavljene, bodisi težko razumljive in nevidentne, v vsakem primeru pa abstraktno dolgočasne. Pustimo ob strani, kdaj so te sheme neprepričljive, ker ne morejo skriti, da le hlinijo rešitev tam, kjer je zaenkrat pravzaprav le še model oz. raziskovalni projekt. Neevidentnost, neprepričljivost marksističnih shem izhaja tudi iz tega, da operirajo z nekimi znanstvenimi pojmi, ki skušajo zajeti in analizirati tisto, kar ni tako neposredno dano in evidentno, kot so obče značilnosti družbe kot take in gola empirija abstraktno izoliranih primerov. Meščanske teorije pogosto skačejo iz občega pojma družbe neposredno v družbeno empirijo, pri čemer empirija samo »napolni«, ne pa verificira ali obogati pojem; sam pojem pa razen klasifikacijskega učinka ne doprinese k spoznanju ničesar, kar ne bi bilo razvidno že iz empirije same. Isto velja za »interakcijo« bodisi na empirični ravni, bodisi na ravni posameznih abstraktnih pojmov. Marksistično obravnavanje družbe preko pojma družbene formacije je kompleksnejše in konkretnije — toda zato manj neposredno in razvidno. Zato je tudi pogosto sprejemamo kot neresnična abstrakcija. Da bi ga napravili sprejemljivejšega za dijake in študente, se zato skuša — včasih pod neposrednim vzgledom in vplivom nemarksističnih učbenikov, a tudi brez tega — pojem formacije-baze-nadgradnje antropologizirati, navezati na evidentne, empirično vidne obče človeške značilnosti in potrebe ter napolniti s primeri. Posledica: večja prepričljivost in živost, večja zunanja podobnost z nemarksističnimi občinami sociologijami — toda na račun tistega, kar marksistično občo družbenoslovno teorijo dviga nad abstraktno-empirični nivo prevladujočega dela nemarksistične obče sociologije.

Marksistično obča sociologija se ne razlikuje od nemarksistične predvsem po občem pojmovanju družbe (če odmislimo danes neaktualna neposredno idealistična pojmovanja družbe), niti ne po elementih, ki jih vključuje v pojem družbe itd., temveč prav po tem, da skuša obravnavati tako družbo in njene sestavine v vsakokratni specifični strukturi, vodena s pojmom družbene formacije (in le-ta s pojmom produkcijskega načina in razrednega boja).

Ne bi se obsežneje spuščali v opredeljevanje pojma družbe nasploh. Naj opozorimo samo, da pojem vključuje abstraktno izolirane sestavine različnih vrst:

- 1) **processe biološke reprodukcije** in spolnega življenja;
- 2) vse tisto, kar smo za Marxom označili kot različne **načine človekovega prisvajanja sveta**, v prvi vrsti seveda **materialna proizvodnja**. Verjetno je med njimi razlika: med tistimi, s katerimi se je človek ločil od živega sveta (materialna proizvodnja in **jezik**) in tistimi, ki so se po vsej verjetnosti oblikovali na njihovi osnovi, toda sčasoma postali samostojni načini prisvajanja sveta, vezani na novo nastale spremembe in nove potrebe, ki so se razvili v procesu materialne produkcije. V abstraktni pojem družbe so vključene le tiste, ki jih srečamo v vseh družbah, ali drugače povedano, tiste, ki naj bi izražale in zadovoljevale take potrebe, ki jih mora zadovoljevati vsaka družba, da lahko nosi tak naziv. Glede nekaterih, kot je znano, obstaja spor, ali so konkretna sestavina vsake družbe ali ne (npr. religija in magija, za katere naj bi tudi po marksistični tradiciji veljalo, da sodijo le v določen tip družb oz. družbenih formacij). Najmanj kar lahko rečemo je, da je tudi pojem družbe s tega vidika nujno dinamičen — lahko se pojavljajo in vključujejo vanj novi načini prisvajanja sveta in izginjajo stari;
- 3) tisto, kar lahko označimo kot različne **oblike družbenosti** — krvno sorodstvene skupine, družino, rod, pleme, ljudstvo, narod, razne tipe skupin, slojev in institucij, v katerih potekajo na eni strani biološka reprodukcija in spolnost, na drugi strani pa različne oblike prisvajanja sveta;
- 4) elementi, **nujni za ohranjanje** različnih oblik družbenosti: različni pojavi **družbene moči** ali politika v širšem smislu, **norme in vrednote**, ki regulirajo odnose med ljudmi;

- 5) socializacijski (ideološki) procesi in institucije, ki usposabljaajo in pripravljajo ljudi, da se na določen način vključijo v zgoraj omenjene odnose in procese.

Znotraj vseh teh sestavin bi lahko uvedli razlikovanje na tiste, ki so se izoblikovale kasneje, a zato danes niso nič manj dejanske; na tiste, ki zadovoljujejo potrebe vseh posameznikov v dani družbeni skupnosti in tiste, ki so nujen pogoj ne za življenje človeka kot posameznika, temveč za obstoj določene človeške skupnosti (kjer bi zopet lahko izvedli delitev na pojave, ki zadovoljujejo potrebe posameznikov v teh skupnostih in pojave s funkcijo zadovoljevanja potreb danega sistema kot takega, delitev, ki ni tako enostavna kot se zdi na prvi pogled). Vendar za vse lahko rečemo, da predstavljajo nujen pogoj in neizogibno značilnost družbe, oz. družbenega življenja ljudi in s tem **človeškega** življenja ljudi in življenja sploh, saj družba ni nek poljuben, temveč nujen specifičen način življenja človeške vrste.<sup>4</sup>

Vse te sestavine ne obstoje drugače, kot na specifičen način povezano v vsakokratno strukturo in oblikovane pod vplivom strukture in svojega mesta v njej. Znotraj te strukture se na specifičen način razvrščajo, povezujejo, ločujejo, diferencirajo, ohranjajo in transformirajo. Glavne sklope povezav in njihova razmerja je Marx metaforično in provizorično označil z bazo in nadgradnjo, točneje: govoril je o ekonomski strukturi kot bazi, pravno-politični nadstavbi in oblikah družbene zavesti. Pomembno pri tem je, da ne iznačujemo vsebin pojmov na primer **»ekonomske strukture«** kot **»baze«** in **»ekonomskih institucij«** kot **okvira materialne proizvodnje**, ali **»oblik družbene zavesti«** kot **idejne nadgradnje** in **duhovne kulture** zaradi sovpadanja ali sorodnosti samih izrazov. Kaj je način produkcije in kaj je ekonomska struktura kot baza določene družbene formacije, kateri načini človekovega prisvajanja sveta oz. oblike duhovne kulture se — in na kakšen način — povežejo in oblikujejo kot nadgradnja produkcijskega načina, kaj je politična sfera dane družbene formacije, katere oblike družbenosti se neposredno vključujejo vanjo in kako jih transformira — je treba ugotoviti za vsak produkcijski način oz. družbeno formacijo posebej. Pojmi **»produkcijskega načina«**, **»idejne nadgradnje«**, **»pravno-politične sfere«**, družbene formacije itd. so novi pojmi z novo vsebino in ne enostavne konkretizacije, empirične napolnitve razumnih abstrakcij **»produkcije«**, **»duhovne kulture«**, **»družbene moči«**, **»družbe«**. Ni torej mogoče označiti duhovne kulture same po sebi za nadgradnjo. Različne sestavine duhovne kulture so napr. specifični načini človekovega prisvajanja sveta, ki v določeni formaciji dobe vlogo nadgradnje in se oblikuje v skladu s to vlogo. Duhovna kultura sicer ne obstoji drugače kot da je **vedno tudi že nadgradnja** v tem smislu, da je vedno na nek način determinirana s celoto neke strukture in svojim mestom v njem, ne da bi zato nehala biti način prisvajanja sveta, ki ne obstoji zgolj zaradi vsakokratne specifične družbene formacije in po njej. Znanost je napr. specifičen način prisvajanja sveta, ki je v konkretni formaciji lahko sestavni del produktivnih sil, ali pa ideologije kot takega načina doživljanja sveta, ki izraža položaj in interes danega družbenega razreda oz. ki pomaga ohranjati dominanten položaj določenega razreda — toda zaradi tega ne neha biti znanost. Konkretni ideološki kontekst nastanka in funkcija določene znanosti se lahko spremenijo in izgine, medtem ko znanost ostaja, se vključuje v nove ideološke kontekste in dobiva nove funkcije. Ne pomeni pa to, da ne bi mogli v globalni družbi obstajati družbeni pojavi, ki ne bi bili vezani na dominantno družbeno formacijo, ali njej podrejene.

Zgornja ilustracija problematizira še drugo dimenzijo naše teze: ali družbena formacija zajema v bazo in nadgradnjo brez ostanka vse pojave, ki smo jih označili kot pogoje in značilnosti družbenega življenja; z drugega vidika: ali lahko ostane nek družben pojav — pojav, ki sicer obstaja le po družbi in v družbi — izven formacije, ne vključen vanjo (napr. znanost). (Pojem pojavov, ki spadajo v formacijo, čeprav ne sodijo niti v nadgradnjo, niti v bazo, odklanjam oz. je pri naši koncepciji brezpredmeten.) Ali je pojem družbene formacije totalizirajoč?

Ni mogoče pristati na preveč restriktivno pojmovanje baze in zlasti nadgradnje, kot ga srečamo pri nekaterih avtorjih (»tisto, kar služi bazi, oz. njenemu ohranjanju ali razvijanju«). Vlogo nadgradnje danega produkcijskega načina imajo tudi tisti pojavi, ki teže k rušenju dane baze in produkcijskih odnosov. V nasprotnem primeru izključimo razredni

boj iz nadgradnje in celotni nadgradnji pripisujemo konzervativno vlogo. Ravno tako je zgrešeno preveč ozko pojmovanje razrednega boja le kot izrecnega zavestnega formuliranega konflikta. Razredni boj okrog vzpostavljanja, ohranjanja ali spreminjanja danega produkcijskega načina je ex definitione dan s samimi antagonističnimi razredi, je način obstoja antagonističnih razredov in razrednih odnosov. Že sam proces izkoriščanja kot opredeljujoča vsebina razrednega (= izkoriščevalskega) odnosa je treba gledati kot pojav-proces razrednega boja. Celota praktik: od tehnološko-organizacijskih do ideoloških, s katerimi ena grupacija ljudi pripravlja drugo, da 1) proizvaja presežni produkt in 2) ga ji odtujuje, moramo pojmovati kot »boj«, v katerem se — če je »uspešen« — izkoriščevalski in izkoriščani razred konstituirata kot »razreda po sebi«.<sup>5</sup>

Razredni boj je normalno stanje, točneje: gibanje (razredne) družbene formacije. Relativni razredni mir — odsotnost nasprotovanja dani družbeni ureditvi v dani družbi — je le izraz posebne konstelacije v razrednem boju: tistega razmerja, v katerem vladajoči razred docela obvladuje ekonomijo, politiko in idejno nadgradnjo tako, da se eksploatirani razred bodisi niti ne zaveda, da je eksploatiran, bodisi to sprejema kot normalno (naravno, od boga dano, razumno) družbeno stanje. V takem primeru se kot »razred zase« sploh ne konstituira in to prav zaradi te absolutne politične in ideološke premoči vladajočega razreda. Dana razredna struktura se mora stalno **reproducirati** in reproducira se le, če so zagotovljeni ustrezni pogoji. Družbena formacija in nadgradnja so samo (nujni) pogoji eksistence (reproduciranja) in spreminjanja razredne strukture oz. produkcijskih odnosov. Zgrešena je predstava, da se razredna struktura ohranja sama od sebe, če jo ne ogroža neko izjemno dogajanje (razredni boj v smislu organiziranih **spopadov**, ki jih izzove izkoriščani razred).

V takem pojmovanju razredne strukture in razrednega boja imajo svojo vlogo tudi pojavi, ki neposredno niti ne podpirajo, niti ne ogrožajo danih razrednih odnosov: glede na siceršnja razmerja lahko tak položaj (napr. neke abstraktno poezije) pomeni bodisi prispevek k ohranjanju statusa quo («odtegotvanje pozornosti in energij od revolucionarnih nalog»), bodisi k njegovemu rušenju («ker dela ljudi brezbrizne za temeljne vrednote družbenega reda in naše civilizacije»). Konkretno vlogo lahko ugotovimo le ob konkretni analizi konkretnih razmer. Gotovo pa take vloge — čeprav ni izvzeta iz razrednega boja in s tem iz določenega mesta v družbeni nadgradnji — ne gre enačiti z vlogo tistih pojavov, ki imajo neposreden ali celo hoten vpliv na premike v razrednem boju. Na to razlikovanje mimogrede opozarja že Marx v spredaj citiranem odlomku, kjer gre tako daleč, da govori celo o »svobodni duhovni produkciji«.<sup>6</sup> Gotovo je razlika med skoraj neopazno oz. zelo posredovano vlogo znanosti v osnovnih družbenih konfliktih fevdalnega srednjega veka (zaradi česar je bilo ukvarjanje z znanostjo lahko privatna stvar svetu oddaljenih menihov, kolikor se ni pojavljala kot stranski produkt ideološko družbeno neposredneje pomembnih dejavnosti kot so bile astrologija, alkemija itd.!) ter vlogo znanosti kot produktivne sile in ideologije v sodobnem kapitalizmu in socializmu (kjer znanost in za znanost usposablajoči način mišljenja ni privatna stvar, temveč zadeva družbene prisile — šolska **obveznost!**). Nasproti temu je očitna razlika med ideološko razredno vlogo religije kot nadgradnje fevdalnega sistema — na obeh straneh fronte — in njeno v večji meri privatniško vlogo v meščanski družbi (posebno vprašanje je seveda razredna vloga privatne sfere v raznih družbenih formacijah oz. njen obstoj sploh).

#### IV. GLOBALNA DRUŽBA

Poskus odgovora na zastavljeno vprašanje zahteva, da upoštevamo še eno osnovno spoznanje, pri katerem se lahko opremo na analogije in poudarke citiranega Marxovega teksta, da ni niti proizvodnje nasploh, niti ne kakšne splošne proizvodnje<sup>7</sup>, temveč le specifični proizvodni načini in razne konkretne proizvodnje (kemična, metalurška itd.); torej, da ne le da ni neke družbe nasploh, ravno tako ni nekatrše splošne družbe, temveč žive ljudje vedno v različnih konkretnih družbah, v konkretnih geografsko-demografskih ali če hočemo, časovno-geografsko-demografskih okvirih (francoska družba 20. stoletja, stara egipčanska družba 19. dinastije, Navajo Indijanci ipd.). Za označitev konkretne družbe se da-



nes uporablja običajno pojem globalne družbe. Globalno družbo lahko opredelimo bolj abstraktno za prof. Goričarjem: kot največje, najširše celote družbenih odnosov, ki jih še vedno štejem za določen sistem<sup>8</sup>, ali pa bolj deskriptivno: »Z globalnim družbenim sistemom razumemo relativno samostojno organizirano celoto vseh družbenih dejavnosti in odnosov, grup, slojev in ustanov, celoto, ki lahko obstaja relativno neodvisno zato, ker vključuje vse potrebne pogoje in dejavnike družbenega življenja ljudi.«<sup>9</sup>

Lahko bi rekli, da je pojem globalne družbe izrazit empiričen pojem, s katerim označujemo v empirični stvarnosti tisto, kar v danih razmerah še najbolj ustreza abstraktnemu pojmu družbe. Na eni strani se skušamo z njim razmejiti od zgolj pojmovnih konstrukcij, zajeti tisto, kar empirično obstaja kot dejansko povezano, na drugi strani pa skušamo zajeti kolikor je mogoče širok okvir take dejanske povezanosti. (Torej ne ustavimo se pri okvirih lokalne skupnosti, ki je gotovo tudi družba v malem, vendar pa je vsaj preko določenih vezi empirično povezana z neko širšo celoto in odvisna od nje. Pojem globalne družbe je tako na eni strani empirični pojem (globalne družbe so najboljši empirični reprezentanti abstraktnega pojma družbe), na drugi strani pa praktično deskriptiven pojem, ki označuje neke empirično obstoječe družbene celote. V tem svojem dvojnem statusu je neizogibna neprecizen in neenoznačen oz. neizogibno relativen: do kake mere mora biti neka družbena skupnost samozadostna, da lahko dobi status globalne družbe, kajti absolutno samozadostne družbene skupnosti praktično ni; katere vse osnovne družbene dejavnosti oz. človeške potrebe se morajo zadovoljevati v neki družbeni skupnosti, da ima neka relativno samozadostna skupnost tak status? Tako je danes nacionalna država najbližja pojmu globalne družbe (kljub temu, da mnogo vezi in odnosov ljudi sega preko njenih okvirov). Toda ali lahko z istim zunanjim kriterijem — skupna državna oblast, nacionalna zavest — identificiramo globalno družbo recimo v evropskem srednjem veku, ko nacionalna zavest ni obstajala, fevdalne državne meje pa so se spreminjale, ne da bi to v večji meri vplivalo na življenje ljudi danega teritorija.

Kljub svoji relativnosti pa je pojem globalne družbe praktično neizogiben, če nečemo ostajati pri abstraktni splošnosti »družbe«, če nečemo ignorirati vključenosti človeškega družbenega življenja v neke širše celote. Ljudje živijo in konkretne družbe nastajajo vedno v neki demografsko-geografskih okvirih in se ohranjajo v nekih časovnih razdobjih, čeprav se ti okviri stalno spreminjajo, popuščajo, zlivajo v širše ali težijo k ožanju in zapiranju.

Razmerje med tako konkretno globalno družbo in pojmom družbene formacije je še bolj zapleteno. Pojem določene družbene formacije zajame le določene družbene pojave (kot bazo ali nadgradnjo) in njihove povezave, na osnovi katerih lahko konkretno družbo okarakteriziramo kot pripadajočo določeni družbeni formaciji, kot primer te formacije. Določen del družbenih pojavov v konkretni družbi ostane izven pojma dane družbene formacije v ožjem smislu: ekonomski pojavi, ki niso vključeni v dani produkcijski način, pojavi kulturne sfere, ki niso nadgradnja tega produkcijskega načina v tem smislu, da bi ga posredno ali neposredno varovali ali služili v razrednem boju za njegovo spreminjanje ter se oblikovali v skladu s takimi potrebami. Hkrati pa že dan (nov) produkcijski način v dani konkretni družbi še nima različnih elementov svoje nadgradnje (napr. delov kulturne sfere, ki bi se oblikovali v razrednem boju okrog novega produkcijskega načina). Pojem napr. kapitalistične formacije je tako na eni strani ožji, abstraktnější od konkretne globalne družbe, na drugi strani pa po obsegu presega konkretne globalne družbe v tem smislu, da pojmovno vključuje oz. daje mesto elementom, ki jih v dani družbi še ni in ki se bodo (če se bodo!) šele oblikovali. Ob uporabi pojma družbene formacije kot abstraktnega teoretičnega pojma, kaj drugega tudi ni pričakovati. Kolikor pojmujemo družbeno formacijo v širšem smislu, kot celoto družbenih odnosov in procesov, ki se oblikujejo ob ekonomski strukturi dane družbe, je situacija nekoliko drugačna, toda ne bistveno. Ekonomska struktura v tem primeru vključuje različne produkcijske načine v medsebojnih odnosih podrejenosti in nadrejenosti in bojih za prevlado. Nadgradnja take baze predstavlja izredno zapleteno strukturo, ki odraža zapletenost odnosov — dominantnosti in podrejenosti, sodelovanja, nasprotovanja, izključevanja — v kompleksni ekonomski strukturi (ne vključuje le elementov

nadgradnje dominantnega produkcijskega načina). Toda tudi v tem primeru ni mogoče zvesti celotne pravnopolitične, kulturne ali socialne sfere na **dano** ekonomsko strukturo in formacijo: v njih so napr. navzoči pojavi, ki so se oblikovali kot nadgradnja ob minulih produkcijskih načinih. Prav to pa nas odvrča od tega, da bi globalno družbo izenačili oz. nadomestili s pojmom kompleksne družbene formacije oz. da bi — kot N. Poulantzas<sup>10</sup> kompleksno družbeno formacijo imeli za realno konkretni pojav, ne pa teoretičen pojem (čeprav ne več abstraktno-formalen, kot ožji pojem napr. družbene formacije po našem oz. produkcijskega načina v širšem in osnovnem smislu po njegovem): zaradi neenakomernega razvoja obstoje v dani družbi pojavi, ki niso »nadgradnja« niti dominantnega niti podrejenih produkcijskih načinov, hkrati pa pojem formacije vključuje pojave, ki jih v dani (globalni) družbi (še) ni.

S pojmom družbene formacije — ne v ožjem, abstraktnem, ne v širšem, kompleksnem smislu — ni mogoče docela izčrpati dogajanja v konkretni globalni družbi danega časa; hkrati pa pojem formacije v obeh interpretacijah po svoji vsebini lahko presega dano globalno družbo: ni vse v konkretni globalni družbi vključeno v formacijo-bazo-nadgradnjo in ni vsa vsebina določene družbene formacije realizirana v vsaki družbi: neki elementi (novih) produkcijskih načinov bodo šele dobili (če bodo! — če se bodo uveljavili) svojo »nadgradnjo«, kot pogoj svojega reproduciranja.

Srečujemo se s pojavom, ki ga je markistična tradicija zabeležila z opozarjanjem na **zaostajanje** (in prehitjevanja) napr. družbene zavesti ali proizvodnih odnosov za razvojem produktivnih sil ali pravno-političnih struktur za proizvodnimi odnosi: s pojavom »neenakomernega razvoja«. Althusser upravičeno opozarja, da že ti pojavi kažejo, kako družbene formacije ni mogoče pojmovati kot heglovski totaliteto, kjer so vsi družbeni pojavi v danem času izraz, ekspresija napr. ekonomske strukture kot njihovega bistva (kot njihove »resnice«), ki se izraža v različnih javnih oblikah ter skupaj z njimi zato tvori enostavno totaliteto.

»Pri Marxu zamolčana identiteta (fenomena — bistva — resnice) ekonomije in politike izginja v korist nove koncepcije odnosa determinirajočih instanc v kompleksu baza-nadgradnja, ki tvori bistvo vsake družbene formacije... Marx nam jasno pokaže dva konca verige... na eni strani determiniranost v zadnji instanci po ekonomiji, na drugi strani relativna avtonomnost nadgradenj in njihov specifični učinek. S tem jasno prekinja s heglovskim principom razlaganja s samozavestjo (ideologija), pa tudi s heglovsko temo fenomena-bistva-resnice nečesa...« »Če priznamo stvaren obstoj — v veliki meri avtonomen in specifičen — in torej nezvedljiv na čisti fenomen — oblik nadgradnje ter nacionalnih in mednarodnih okoliščin...«, je nujno in možno misliti nov odnos med novimi termini, odnos naddeterminiranosti vedno že kompleksne strukture. »Če strukturo enotnost neke kompleksne totalitete (družbene formacije — M. K.) izenačimo z enostavno enotnostjo neke totalitete, če kompleksno celoto pojmuje kot čisti in enostavni razvoj enotnega bistva ali praizvorne in enostavne substance, pademo v najboljšem primeru iz Marxa v Hegla, v najslabšem pa iz Marxa v Haeckla.«<sup>11</sup> V tej zvezi razvija Althusser tudi koncepcijo različnosti časov različnih struktur:<sup>12</sup> čas, tempo, stopnja razvoja produktivnih sil niso enaki času, tempu in stopnji razvoja proizvodnih odnosov, političnih struktur, religioznih pojmovanj itd. Kronološka sočasnost obstoja nekih produkcijskih odnosov in napr. določene religije ali filozofije še ne pomeni, da pripadajo vsi istemu času, isti strukturi, v našem primeru isti formaciji.

»Trebja je reči, da kot ni produkcije nasploh, tudi ni zgodovine nasploh, temveč specifične strukture zgodovinskosti, utemeljene v specifični strukturi različnih produkcijskih načinov; specifične strukture zgodovinskosti, ki niso drugega kot eksistenca določenih družbenih formacij (relevantnih za specifične produkcijske načine)... Kot prva aproksimacija lahko iz specifične strukture marksistične celote (pojmovanja celote — M. K.) zaključimo, da razvoja različnih nivojev celote ni mogoče misliti v istem zgodovinskem času. Tip zgodovinskega obstoja različnih nivojev ni isti; vsakemu nivoju moramo pripisati lasten čas, relativno avtonomen, relativno neodvisen v **svoji odvisnosti** od časov drugih nivojev.«<sup>13</sup> (Podčrtal M. K.)

Koncepcija različnih časov lahko drsi v nevarnost druge skrajnosti: da z njo negiramo medsebojno povezanost in vpliv posameznih struktur

oz. nivojev znotraj širše strukture. Vendar taka konsekvence ni nujna. »Ni mogoče dati vsebine pojmu zgodovinskega časa drugače, kot da ga opredelimo kot specifično obliko obstoja dane družbene celote, obstoja, kjer interferirajo različni strukturalni nivoji časovnosti (temporalitete) v odvisnosti (kot funkcija) ... strukturirane celote, različnih nivojev celote.«<sup>14</sup>

Če imamo materialno proizvodnjo, umetnost, religijo, družino itd. za načine človekovega prisvajanja sveta oz. oblike družbenosti, ki ne obstoje zaradi formacije in po njej, imamo s tem tudi dovolj trden temelj, da lahko mislimo njihovo relativno **samostojnost** nasproti formaciji oz. bazi danih formacij. Izhodišče pa, da se ti načini prisvajanja in oblike družbenosti vedno pojavljajo v specifičnih konkretnih strukturah, kaže na le **relativno** samostojnost njihovega razvoja, na njihovo odvisnost od strukture, v kateri se pojavljajo, odvisnost, ki se kaže tudi v spreminjanju njihovega lastnega časa (ne da bi bila s tem negirana njihova relativna **samostojnost**). Če negiramo ti dve predpostavki, zapademo v pojmovanje apriorne totalitete družbenih pojavov, v identifikacijo občega pojma družbene formacije z družbo sploh na eni in opredeljene formacije s konkretno družbo na drugi strani; ali pa nam zgodovina razpade na vzporedne in z ničemer povezane nize zgodovinskih vrst družbenih pojavov, nasproti katerim je pojem družbene formacije, pa tudi globalne družbe, zgolj fikcija.<sup>15</sup>

Odgovor na vprašanje, ali obstoje družbeni pojavi, ki jih ne zajamemo v pojme formacije, baze in nadgradnje, lahko formuliramo takole:

Če vzamemo konkretno globalno družbo v danem času, lahko predpostavljamo družbene pojave, ki niso niti v položaju baze, niti nadgradnje dane formacije (v ožjem ali širšem smislu), ker so se oblikovali v vlogi nadgradnje minulih formacij ali pa na novo nastajajo kot **potencialna** baza ali nadgradnja. V tem smislu pa ni družbenih pojavov, ki ne bi bili v sedanjosti ali prihodnosti vključeni v to ali ono družbeno formacijo, ki ne bi bili skratka naddeterminirani s kompleksno družbeno strukturo z vsemi možnimi variacijami, od neposredne odvisnosti do le negativne zveze.

Iz zgoraj povedanega bi na videz izhajalo, da moramo za osrednji in okvirni pojem, ki konstituira objekt sociologije kot obče družbene znanosti, vzeti pojem globalne družbe, ne pa pojma družbene formacije, ki zajema le določene, čeprav bistvene aspekte dogajanja v globalni družbi. Vendar temu ni tako. Pojem družbene formacije je primarnejši, kajti tip družbene formacije oziroma produkcijskega načina je tisti, ki odločilno vpliva na oblikovanje globalne družbe: tip produkcijskega načina bistveno začenja, kako široki ali ozki bodo geografsko-demografski okviri, znotraj katerih se bodo oblikovale neke konkretne globalne družbe in praviloma tudi tempo spreminjanja in izginjanja takih družb. Tako kapitalistični produkcijski način izoblikuje kot pogoj svojega obstoja tip nacionalne države z zaokroženim teritorijem, skupnim jezikom itd., medtem ko so fevdalni in predfevdalni produkcijski načini očitno zahtevali drugačne tipe globalne družbe. Globalna družba oziroma časovno-geografsko-demografski okvir povezovanja ljudi v konkretne družbe ni dan enkrat za vselej. S spreminjanjem družbene formacije se ne menja le tip povezanosti družbenih pojavov znotraj dane globalne družbe, znotraj vnaprej danih geografsko-demografskih okvirov, temveč se spreminjajo, širijo ali ožijo tudi ti okviri sami. V tem smislu lahko tudi različne tipe globalnih družb (nacionalna država, plemenska zveza, lokalna skupnost) štejejo za nadgradnjo določenih produkcijskih načinov. Pojem družbene formacije, ne pa globalne družbe je tisti, ki konstituira osnovni objekt marksistične obče sociologije. Pri tem seveda ne smemo iti v drugo skrajnost in negirati vse objektivno dane geografsko-demografske pogoje za oblikovanje konkretne globalne družbe. Določeni tovrstni pogoji pa tudi zgodovinsko oblikovane skupnosti ali razlike med ljudmi so lahko bolj ali manj nepremostljiva ovira — ali pa neubranljiva vzpodbuda — da se ljudje danega teritorija povežejo ne glede na menjavanje tipa družbenih formacij oziroma tipa tega povezovanja.

Marko Kerševan

<sup>1</sup> Prim.: Marx, Grundrisse E. V. A., Frankfurt, str. 6-7, 10, MEID IV, CZ Ljubljana, 1971, str. 15-16, 18-19.

Kapital I (Dietz) str. 190, 193; CZ, str. 202, 208.

<sup>2</sup> MEID I, str. 333. Zaključek, ki se včasih iz tega dela, da je za Marxa v tem delu umetnost, religija itd. ravno tako proizvodnja kot materialno prisvajanje narave, je verjetno nekoliko prehitel: biti le oblika in »padati pod obči zakon« bi v konkretnem kontekstu lahko razumeli kot njihovo redukcijo in subsumiranje pod materialno proizvodnjo; torej kot negacijo njihove samostojnosti in specifičnosti.

<sup>3</sup> Marx, Grundrisse, str. 9 in MEID, IV, str. 34-35 in 9.

<sup>4</sup> Tako opredeljen pojem družbe je zamenljiv s pojmom kulture (celote materialne in duhovne kulture). Dovolj je, da spremenimo poudarek in smer povezave, ne da bi vnesli bistveno novo vsebino.

Druga varianta: Družba so le odnosi, ki se oblikujejo med ljudmi ob dejavnostih, ki so nujne za človeško družbeno življenje, še posebej v materialni produkciji.

Gre za star problem opredelitve razmerja med družbo in kulturo. Možno je v pojem družbe vključiti vso kulturo ali narobe, imeti družbo (družbene odnose in institucije) za vidik kulture; možno je razmerje družba — kultura pojmovati na drug način, kot dva različna vidika človeškega: — kultura « na primer zajema vsebino procesov v družbi in njihove rezultate, »družba« je kot sklop odnosov forma, okvir, v katerem ti procesi potekajo. Temu se nagibajo tudi nekatere Marxove formulacije: »Družba ne obstoji iz individuov, temveč izraža vsoto odnosov, razmerij, v katerih so ti individui med seboj« (Grundrisse, str. 176.) »Celota teh (produkcij) odnosov je ravno družba, gledana v njeni ekonomski strukturi« (Kapital III, Dietz, str. 827). Proizvodni odnosi so tako del družbene strukture (družbe), proizvajalne sile (kot materialni predmeti oz. proces med človekom in naravo) pa del kulture. Tako je pri bolj antropoloških in kulturoloških definicijah v ospredju sama vsebina — načini prisvajanja sveta in njihovi rezultati; pri bolj socioloških in socialno-antropoloških pa oblike družbenosti, s kategorijami moči, družbenih norm, socializacije in podobno. Nekoliko nasilno bi lahko naredili tudi tokrat primerjavo z Marxovim obravnavanjem produkcije. Gledano z vidika človeka kot posameznika ali vrste je v ospredju produkcija kot preoblikovanje narave in potrošnja teh produktov. Toda osrednji objekt sociološko-historičnega interesa je delitev (in menjava), ki je z abstraktno izoliranega antropološkega vidika sekundarna, ne nujna za človekovo prisvajanje narave, dejansko pa ni proizvodnje, ki ne bi vključevala določeno delitev pogojev in zaradi tega tudi rezultatov dela kot odločilnega elementa oz. momenta. Isto bi lahko rekli za status oblik družbenosti, družbene moči in podobno nasproti načinom prisvajanja sveta.

<sup>5</sup> V tem smislu E. Balibar, Cinq études du matérialisme historique, Paris 1974. (Plus value et classes sociales, in Sur la dialectique historique, posebej, str. 167-178.)

<sup>6</sup> Prim. MARX, Theorien über den Mehrwert, MEW, 26. 1, str. 257.

<sup>7</sup> Grundrisse, str. 7, MEID IV, str. 16.

<sup>8</sup> J. Goričar, Temelji obče sociologije, Ljubljana 1972, str. 64.

<sup>9</sup> M. Popović, Problemi društvene strukture, Beograd 1964, str. 244.

<sup>10</sup> N. Poulantzas, Il potere politico e classi sociali, Roma 1974, str. 130.

<sup>11</sup> Althusser, Za Marksa, Nolit, Beograd 1971, str. 109, 110, 182.

<sup>12</sup> Althusser-Balibar, Lire le Capital I (Pet. Coll.), Maspero 1968, str. 136.

<sup>13</sup> Prav tam, str. 124, tudi: Althusser, Per un concetto di storia, Critica marxista, 1966/I.

<sup>14</sup> Prav tam, str. 136.

<sup>15</sup> Na tako nevarnost oz. možnost ob poudarjanju različnosti časov različnih struktur (ki ga srečamo tudi pri drugih avtorjih v drugih okvirih, na primer pri Gurvitch-u in Foucaultu) sklepa A. Akoun v sestavku »Globalne družbe« (Caze-neuve-Victoroff, Sociologie, C. E. P. L. Paris 1970, str. 439-441):

»Pojem globalne družbe bi tako postal navaden indeks za določitev konkretne-ge problema: kako razložiti oblikovanje občutka (ideologije), ki ga ima vsak posameznik o realnosti in enotnosti svoje družbe. Kot pojem pa bi zgubil vsako konsistenco, bil bi le nelegitimen uvoz neke empirične predstave, proizvedene po spontani sociologiji, v polje znanja. Enotnost globalne družbe bi obstajala le v zavesti posameznikov.«

# IREDUKTIBILNOST ANALIZ

(forma vrednosti, substanca vrednosti, velikost vrednosti)

Osnovno vprašanje, ki se zastavlja ob 1. poglavju Kapitala in na katerega Marx sam ne odgovori, je vprašanje po sovisnosti med analizo substance vrednosti, analizo velikosti vrednosti in analizo forme vrednosti. Če primerjamo tekste vseh treh izdaj Kapitala, ki jih je redigiral Marx, obe nemški in francosko izdajo, se pokaže, da se analiza substance vrednosti vselej začenja z analizo menjalnega razmerja in da se kot residuum analize izkaže enako človeško delo; enako človeško delo da je skupnostna družbena substanca menjalnih vrednot. Toda ali tudi vrednosti same? Drugače vprašano: je **substanca** vrednosti **reziduum** analize **forme vrednosti**? Kaže, da ne. Povsod, kjer Marx preide na **analizo substance vrednosti**, **mora formo vrednosti** ob drugem koraku že tudi abstrahirati, torej tudi analizo forme vrednosti. Začeti znova in na drugačen način.

Analiza substance vrednosti ni nadaljevanje analize forme vrednosti, temveč je samostojna analiza. Mora imeti torej svoje izhodišče. Kot vzporedni, ne pa zaporedni analizi, sta analiza forme vrednosti in analiza substance vrednosti nezvedljivi druga na drugo. Drugače rečeno: residuum (substanca) **menjalne** vrednosti ne more biti istoveten s **substanco vrednosti**.

Kako pa je z analizo substance vrednosti in analizo velikosti vrednosti? Sta tudi ti dve analizi nezvedljivi druga na drugo ali pa analiza velikosti vrednosti vendarle sledi analizi substance vrednosti.

## 1. Eksplicacija

Kakor velja posamezno blago kot povprečen primerek svoje vrste, tako velja posamezno delo na uporabni vrednoti določene vrste v blagovnem svetu po Marxu le kot povprečen primerek družbeno nujnega dela pri produkciji **te vrste** uporabnih vrednot. Družbeno nujno delo je vezano na določeno vrsto uporabnih vrednot ter je zato vselej tudi samo le družbeno nujno delo določene vrste. Zato **družbeno nujno delo** kot **vrednost tvoreča substanca** nikakor ni istovetno z **delom** kot **skupno družbeno substanco**. In zato tudi **družbeno nujni delovni čas** kot določevalc velikosti vrednosti ni istoveten z **enostavnim povprečnim delom** kot mersko enoto dela samega, namreč skupne družbene substance, ki se v različnih uporabnih vrednotah izpostavlja na različne načine.

Ce je **vsako** blago, tj. blago **določene vrste** kot (menjalna) **vrednota** le določena **mera** strnjenege delovnega časa, namreč **družbeno nujnega delovnega časa**, le določena **mera kvantuma** družbeno nujnega dela, tedaj, v tej dimenziji obravnave, ni le **substanca vrednosti** reducirana na **velikost vrednosti**, ji sumirana, ampak je hkrati abstrahirano tudi delo kot skupna družbena substanca. Kajti delo, ki je vzpostavljeno v uporabni vrednoti določene vrste, npr. v tkanini, ostaja z vidika te uporabne vrednote prej ko slej določeno, tj. tkalsko delo. Ne glede na njegovo količino, na količino potrošenega delovnega časa. In šele na **osnovi** tega dela, ki je vselej individualno, se lahko začenja formirati družbeno nujni delovni čas, povprečni delovni čas vseh tkalcev kot vrednost tvoreči delovni čas. Dejansko določa vrednost blaga kot menjalne vrednote torej le družbeno nujni delovni čas ter je potem samo v prenesenem in vzratnem pomenu mogoče govoriti o družbenem nujnem delu.

Zadnji stavek 15. odstavka: kot **vrednota** je vsako blago le določena **mera** strnjenege **delovnega časa** ter prvi stavek 12. odstavka prve izdaje Kapitala: kot **vrednote** niso blaga nič drugega kot **kristalizirano delo**, sta zato kljub videzu brez skupnega imenovalca oziroma protislovna, če bi ju skušali interpretirati v okviru iste pomenskosti. Kristalizirano delo kot skupna družbena substanca ni določena mera strnjenege delovnega časa. Ob razhajanju obeh navedenih stavkov prve izdaje Kapitala je kasneje moralo tudi Marxu postati očitno, da je **analiza menjalne vrednosti**, kakor je potekala tu, nekje zašla. Da residuum te analize, kakršen je, ni čist. Zato v drugi izdaji in že v francoski izdaji Kapitala analize pelje drugače.

Preden se obrnemo k primerjavi, povzemimo potek analize menjalne vrednosti v prvi izdaji Kapitala:

Menjalna vrednost se najprej pojavlja kot kvantitativno razmerje, kot proporcija, v kateri se ena uporabna vrednota zamenjuje za drugo. Različna menjalna razmerja (menjalne vrednosti) izhodiščnega blaga so različni načini izražanja njegove nespremenljive menjalne vrednote. Z vidika zamenjave in enačenja obeh uporabnih vrednot kot menjalnih vrednot (blag) se pokaže, da v dveh različnih stvareh eksistira **ista vrednost**, da sta torej enaki nečemu tretjemu in se mora zato vsaka od obeh dati reducirati na to tretje, na nekaj skupnega, česar večjo ali manjšo količino reprezentirata. To skupno je substanca menjalne vrednote (vrednosti?) in kot tako neodvisno od menjalnega razmerja, tj. od forme, v kateri se dvoje blag (uporabnih vrednot) pojavlja kot dvoje menjalnih vrednot. Kot **vrednost** tvori substanca menjalne vrednote (vrednosti?) enotnost uporabnih vrednot, ki ne izhaja iz narave, temveč iz družbe. Je skupna družbena substanca uporabnih vrednot: delo. Kot (menjalne) vrednote niso blaga nič drugega kakor kristalizirano delo, katerega merska enota je enostavno povprečno delo, zaradi česar **vrednost** vsakega blaga predstavlja le določen kvantum enostavnega dela. Velikost **vrednosti**, ki jo ima uporabna vrednota, v kateri je opredmeteno (materializirano) delo, se meri s kvantom tega dela kot vrednost tvoreče substance: z delovnim časom in z deli časa kot merilom. Vendar vrednosti ne določa delovni čas kar tako, temveč družbeno nujni delovni čas kot kvantum družbeno nujnega dela. Razmerje med **vrednostjo** enega in drugega blaga je enako razmerju nujnega delovnega časa za produkcijo enega ali drugega blaga. Kot vrednota je vsako blago le določena mera strjenega delovnega časa.

Marx začne z **analizo** menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja. Analiza se mu razcepi najprej na analizo **razmerij** izhodiščnega blaga (s stalno menjalno vrednoto) do drugih blag kot različnih izraznih načinov stalne menjalne vrednosti izhodiščnega blaga ter na analizo **razmerja** dveh blag, ki ima svoj izraz v **enačbi**. Analiza menjalnega razmerja kot enačbe se, medtem ko je prva veja analize postavljena v oklepaj, spet cepi: prva podveja analize pokaže, da mora v dveh različnih stvareh, ki sta člena enačbe, eksistirati nekaj tretjega kot tisto isto, skupno; druga podveja analize pokaže, da menjalno razmerje kot enačba dveh različnih uporabnih vrednot abstrahira to različnost in s tem uporabni vrednoti kot taki sami. Hkrati je residuum prve podveje analize že tudi imenovan za substancno menjalne vrednote oz. menjalnih vrednot. Potem pa nastopi preobrat. Marx napove, da bo izhodišče celotne analize, tj. menjalno razmerje kot formo, v kateri se blago pojavlja kot menjalna vrednota, postavil v oklepaj in da bo vso pozornost usmeril na blago kot kar vrednoto. Aksiomatično vpelje skupno družbeno substancno, tj. delo kot družbeni izvor enotnosti sicer različnih uporabnih vrednot, delo kot skupna družbena substanca se le prezentira v uporabnih vrednotah, v različnih na različni način, drugače pa je identično: vrednost vrednot. S tem pa se zadeva zaplete. Ni več jasno, kaj je skupno, kaj je substanca menjalnih vrednot in kaj uporabnih vrednot. Ni več jasno, katero in kakšno delo je prezentirano ali kristalizirano ali objektivirano ali materializirano v uporabnih vrednotah oz. v menjalnih vrednotah. Sintagmatične kategorije, ki sledijo, zadevo prej zapletejo, kakor pa razjasnijo: enostavno povprečno delo, kvantum enostavnega dela, družbeno nujni delovni čas, kvantum družbeno nujnega dela. Vsekakor kvantum enostavnega dela ni kvantum družbeno nujnega dela, kar kaže na to, da Marx znova vpeljuje neko dvosmerno analizo. Toda analizo česa?

Pri primerjavi prve in druge nemške izdaje Kapitala je najprej opaziti to, da Marx v drugi izdaji podrobneje razčlenjuje **skupno iste velikosti**, sintagmatično kategorijo, ki jo tu tudi prvič vpelje kot tako. Namesto aksiomatične vpeljave termina **skupna družbena substanca** postopoma, prek abstrahiranja uporabne vrednosti blagovnih teles kot delovnih produktov in reduciranja **določenih produktivnih del**, pride do **enako človeškega dela** oz. **abstraktno človeškega dela** kot residuuma delovnih produktov. Šele potem, ko to abstraktno človeško delo še nadalje določi kot **isto fantomsko predmetnost**, kot **golo zdris brezrazličnostnega človeškega dela** oz. **trošenje človeške delovne sile** ne glede na **formo njenega trošenja**, da temu ime **skupnostna družbena substanca**. Ter zaključí, da so kristali te substance vrednote: blagovne vrednote oz. menjalne vrednote. Očitno je, da **abstraktno človeško delo** iz druge izdaje

Kapitala ni niti **enostavno povprečno delo** niti **družbeno nujno delo** iz prve izdaje Kapitala. Da torej kljub isti sintagmatski zvezi besed: **skupnostna družbena substanca** v prvi in drugi izdaji Kapitala ne gre za isto kategorijo oz. za isto pojmovno vsebino.

V drugi nemški izdaji in že poprej v francoski izdaji Kapitala se Marx v marsičem mimo prve nemške izdaje vrne spet k tekstu in terminologiji H kritiki politične ekonomije: »Neposredno so uporabne vrednote življenjsko sredstvo. Vzratno pa so ta življenjska sredstva sama produkt družbenega življenja, rezultat potrošene (verausgabter) človeške življenjske sile, **opredmeteno delo**. Kot materializacija družbenega dela so vsa blaga kristalizacije iste enotnosti. Zdaj je treba proučiti določeni karakter te enotnosti, tj. dela, ki se izpostavlja v menjalni vrednoti.« (NEW 13—17) Zakaj je v prvi izdaji Kapitala nastopila popolna zamenjava, tako da se delo kot takšna enotnost izpostavlja v uporabnih vrednotah in ne več v menjalnih vrednotah, za zdaj še ni razložljivo. Zato si oglejmo poprej določeni karakter tega opredmetenega oz. družbenega dela, kakor je opisan v tekstu H kritiki politične ekonomije: **enakolično, brezrazličnostno, enostavno delo**, ki je kot tako **ravnodušno do posebnih form dela samega** in torej **abstraktno obče delo**, stoji nasproti kvalitativno medsebojno različnim vrstam dela, nasproti uporabne vrednote proizvajajoči dejavnosti, namreč kot **menjalno vrednoto (vrednost?) postavljajoče delo**, kot **substanca menjalne vrednote (vrednosti?)**. Nato nastopi zamenjava, ki jo nahajamo tudi v prvi izdaji Kapitala: »V uporabnih vrednotah blag opredmeteni delovni čas je tako substanca, ki jih napravlja za menjalne vrednote in zato za blaga, kot meri tudi njihovo določeno velikost vrednosti. Korelativne kvantitete različnih uporabnih vrednot, v katerih se je opredmetil isti delovni čas, so ekvivalenti oz. vse uporabne vrednote so ekvivalenti po proporcijah, v katerih vsebujejo vdelan, opredmeten isti delovni čas. Kot menjalna vrednota so vsa blaga le določena mera **strjenega delovnega časa**.« (NEW 13-18) Namesto **abstraktno občega dela** kot substance menjalne vrednote (vrednosti?) nenadoma nastopi **opredmeteni delovni čas** kot substanca, ki uporabne vrednote, v katerih je opredmeten, napravlja za menjalne vrednote; hkrati pa ima še drugo vlogo: vlogo mere velikosti vrednosti. Torej je mera, ki meri samo sebe kot substancno. Toda obenem so menjalne vrednote določene mere te substance, namreč strjenega (materializiranega, kristaliziranega) delovnega časa kot vrednosti.

V prvi izdaji Kapitala se skuša tem zamenjavam in nejasnostim Marx izogniti s precizacijo oz. zoženjem kategorije **abstraktno obče delo**. Izrazov **abstraktno in obče** ne uporabi več, temveč ostaja le pri izrazih **družbeno in enostavno** ter doda empirični akcent z vpeljavo izraza **povprečno**. Vendar se je ta poskus naslonitve na empirični nivo očitno pokazal kot slepa pot.

Tako v drugi nemški izdaji Kapitala Marx znova namesto izraza **povprečno družbeno delo** uporabi izraz **abstraktno delo, abstraktno človeško delo**. Kar ne pomeni, da se je enostavno vrnil h tekstu H kritiki politične ekonomije, kajti tam je govor o **abstraktno občem delu**, pa o »obče človeškem delu (MEW 13—18)«. Sicer že tudi tu, toda v nadaljevanju, vpelje Marx kategorijo **povprečnega dela**, namreč kot **eksistenčni način obče človeškega dela**: »Ta abstrakcija obče človeškega dela **eksistira** v povprečnem delu, ki ga more opravljati vsak povprečni individuuum dane družbe, določeno produktivno trošenje človeških mišic, živcev, možgan itd. To je **enostavno delo**, za katerega se da pripraviti vsakega povprečnega individua in ki ga mora v eni ali drugi formi tudi opravljati. Karakter tega povprečnega dela je sam različen v različnih deželah in različnih kulturnih epohah, se pa v obstoječi družbi pojavlja kot dan. Enostavno delo tvori daleč največjo mero vsega dela buržoazne družbe, kakor se lahko prepričamo iz vsake statistike.« (MEW 13—18) Imamo torej opravka z dvema pojmovoma izraza enostavno delo: enostavno delo kot obče človeško delo **ter** enostavno delo kot povprečno delo povprečnih individuuumov. Zadnje enostavno delo je **eksistenca, tj. empirično statistični način eksistiranja** prvega enostavnega dela kot **teoretsko izpostavljene esence**. Karakter tega sekundarnega enostavnega dela je v vsaki empiriji, tj. v vsaki historični družbi drugačen. Njegova kategorija je torej historično-empirična kategorija, kategorija, ki se jo da statistično preveriti. Se pravi, da **sploh ni nujna**. Iz zadnjega Marxovega stavka pravzaprav sledi, da je vezana na povsem, empirično in historično, določeno družbo: na buržoazno družbo.

« V zadnjem stavku izpostavi Marx razliko med **enostavnim delom** in **vsem delom**: v buržoazni družbi je skoraj vse delo enostavno delo in zato se tudi povprečno delo kaže kot enostavno delo, ker je ostalo delo, ki ga potem v prvi izdaji Kapitala Marx imenuje komplicirano delo, navzoče v zanemarljivo, namreč z vidika statistike, majhni meri. Torej je enačaj med enostavnim delom in povprečnim delom možno vzpostaviti le z danega empirično-historičnega vidika, ne pa tudi s teoretskega vidika. S teoretskega vidika je povprečno delo lahko tako enostavno delo kot komplicirano delo. Potemtakem lahko obče človeško delo principiellno lahko eksistira tudi kot neenostavno ali komplicirano ali kakšno drugo delo. Povprečni individuum dane (historično-empirične) družbe je lahko podpovprečen ali nadpovprečen individuum z vidika različnih historičnih epoh ali različnih empiričnih družb. Ne spreminja se torej le **karakter** enostavnega dela, ampak se spreminja tudi **situacija** enostavnega dela kot takega in v celoti. Rečeno v jeziku prve izdaje Kapitala: kvantum enostavnega dela je lahko mera velikosti vrednosti le v dani, tj. buržoazni družbi, ne pa mera velikosti vrednosti kot take, tj. tudi v drugih in drugačnih družbah (predburžoaznih in poburžoaznih). Je mogoče to ugotovitev projicirati tudi na kategorijo **obče človeškega dela**?

Ker se bomo morali k tej izredno pomembni problematiki, kajti svoj polni pomen dobi šele pri določanju vrednosti delovne sile, še tako in tako vrniti, se tu zadržimo le pri formalnem vidiku, ki nas zanima s komparativnega vidika. Pri dejstvu, da Marx v prikazanih tekstih razporedi pojmov nenehno premešča, da nenehno hkrati menja tudi redosled analize oz. analiz. Kljub temu lahko ugotovimo, da vseskozi skuša razplesti in s tem tudi razvidno fiksirati odnos med uporabno vrednoto oz. uporabnimi vrednotami kot nečim izven, pred ali poddruženim ter med menjalnim razmerjem kot družbenim razmerjem. Osnovno vprašanje: kako je nekaj nedružbenega lahko vpotegnjeno v družbenost? Marxova temeljna oz. načelna odločitev je jasna: samo zato, ker je v tem, kar je samo na sebi nekaj nedružbenega, vendarle vsebovano nekaj družbenega. Toda kako to dokazati, se pravi: izvesti? Kako priti do družbene substance?

Najbolj enostavno je poskus razpleta zastavljen v tekstu H kritiki politične ekonomije. Zato tudi najbolj razviden v svoji problematičnosti, pa v svoji intenci: neposredno so uporebne vrednote življenjsko sredstvo, toda **vzvratno** (umgekehrt) so življenjska sredstva sama produkt družbenega življenja, rezultat družbenega dela. Zakaj vzvratno? Zakaj šele v luči refleksije? In s katerega stališča? Očitno s stališča **družbenega življenja** oz. **družbenega dela**, tj. s stališča **družbe**. Teoretsko: z vidika **analize družbe**. Kot življenjska sredstva so uporabne vrednote **individualna** življenjska sredstva, sredstva **individualne** konzumacije. Če so delovni produkt, so delovni produkt **individualnega** dela, dela kot smotrne dejavnosti, kot momenta delovnega procesa, ki je proces med človekom (individuumom) in naravo. Kaj tedaj **družbeno delo** kot korelat ali nasprotje **individualnega dela** sploh je? Kako ga zapopasti? Kako samemu imenu, ki je bilo postavljeno v luči vzvratnosti, v luči analize družbe oz. menjalnega razmerja kot družbenega razmerja, najti analitično vsebino?

Težavnost tega iskanja sem poskušal prikazati v opravljeni komparaciji. Kakor je bilo vseskozi jasno, da mora biti **residuum** analize **družbe** oz. **družbenih** razmerij neka **družbena** **substancia**, pa še vse doslej ni povsem jasno, katera so določila te substance, oz. kaj ta substancia pravzaprav je. V jedru vseh odgovorov nahajamo kategorijo **dela**, toda od tega jedra Marx vselej hiti dalje, mu ne zadošča. In skozi vse te Marxove premike v različnih tekstih navsezadnje nahajamo sledi ene same intence: dokazati, da morajo imeti družbena razmerja družbeno substanco in da mora biti ta družbena substancia sama nekaj družbenega. Predpostavka in rezultat hkrati: **družbena** substancia je lahko le **družbeno delo**, ne delovni proces kot tak ali delo samo. Ker pa je v takšni postavki skrita nekakšna tautologija, je ves Marxov napor usmerjen v to, da bi tautološki okvir razklenil, razčlenil torej samo kategorijo **družbenega dela**, pokazal tudi člen ali most med delom kot takim oz. individualnim delom ter med družbenim delom, tj. družbeno substanco vsega kar je v družbi: ne le menjalnih vrednot, temveč tudi uporabnih vrednot.

Komparativni ekskurz je pokazal na osnovni tok pa tudi na stranske tokove, na stranske in slepe poti **analize menjalne vrednosti** kot **analize**



**družbenega razmerja.** Vrnimo se spet k faktičnemu toku analize v drugi nemški izdaji Kapitala.

## 2. Analiza substance vrednosti

Potem ko izpostavi kot residuum delovnih produktov golo zdris brez-zrličnostnega človeškega dela, to fantomsko predmetnost oz. fantomsko materijo ter da temu zdrizu ime skupnostna družbena substanca, katere kristali da so stvari kot vrednote (blagovne vrednote), Marx v 13. odstavku druge izdaje Kapitala povzame dosedanje rezultate analize menjalnega razmerja in hkrati začrta pot nadaljnjega raziskovanja: »V menjalnem razmerju blag samih se nam je njihova menjalna vrednota (vrednost?) pokazala kot nekaj povsem neodvisnega od njihovih uporabnih vrednosti. Če pa dejansko abstrahiramo uporabno vrednost delovnih produktov, dobimo njihovo vrednost, kakor je bila pravkar določena. Skupno, kar se izpostavlja v menjalnem razmerju ali menjalni vrednosti blaga, je torej njegova vrednost. Napredovanje raziskave nas bo pripeljala nazaj k menjalni vrednosti kot nujnemu izraznemu načinu ali pojavnim formi vrednosti, ki pa jo je vendarle proučiti najprej neodvisno od te forme.« (MEW 23—53) Že prva dva stavka odpirata vrsto vprašanj po predpostavkah, na katerih temeljita. So predpostavke obeh stavkov iste predpostavke?

V drugem stavku Marx pove, kako dobimo vrednost, kako pridemo do nje. Do nje pridemo prek **dejanskega abstrahiranja** uporabne vrednosti delovnih produktov. Vrednost je to, kar nam po tem **dejanskem abstrahiranju** še ostane: ta abstraktum. Kaj pomeni **dejansko abstrahiranje**? To je naše **miselno abstrahiranje**, kakor je razvidno iz formulacij poprejšnjega teksta: »če se ne oziramo...«, »če abstrahiramo...«. Dejansko abstrahiranje je tisto abstrahiranje, v katerem od predmeta abstrahiranja dejansko vse, razen ene same izjeme, abstrahiramo. V našem primeru je predmet abstrahiranja delovni produkt, ki je sicer tako izdelan, da je uporaben (koristen). In če od njega vse abstrahiramo, vključno njegovo uporabno vrednost, preostane ena sama izjema: vrednota. Prej kot vse drugo oz. vse do zadnjega, če mu odvzamemo vse drugo, je delovni produkt vrednost, boljše: ima vrednost. Vrednost pripada delovnemu produktu kot takemu, v njegovi esenci, tj. ne glede na njegovo existenco oz. na njegov način eksistiranja: ali eksistira kot uporabna vrednota ali celo kot menjalna vrednota. Delovni produkt ima vrednost ne glede na empirične ali historične okoliščine: ne glede na družbene odnose, v katere je zajet in ne glede na specifičnost teh odnosov. Torej tudi ne glede na menjalno razmerje.

Vrednost kot taka najpoprej nima absolutno nobene zveze z menjalnim razmerjem (menjalno vrednostjo). Dobimo jo z abstrahiranjem uporabne vrednosti od delovnega produkta, ne z analizo menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja. Je residuum in zato substanca delovnega produkta kot takega, ne pa residuum in substanca menjalne vrednosti. Abstraktno človeško delo je substanca delovnih produktov, ne substanca menjalnega razmerja, v katerega so delovni produkti sicer lahko vključeni.

Če Marx v prvem stavku navedenega teksta povzema, da se nam menjalna vrednost (vrednota?) blag kaže v menjalnem razmerju kot povsem **neodvisna** od njihovih uporabnih vrednosti, to še ne pomeni, kar navaja v tretjem stavku, da je skupno (substanca) menjalnega razmerja **ali** menjalne vrednosti istovetno z vrednostjo kot residuumom (substanco) delovnih produktov, z abstraktnim človeškim delom. **Menjalno razmerje ali menjalna vrednost**, Marx tu prvič postavi enačaj med tema dvema kategorijama, **blaga kot menjalne vrednote**, torej ne blaga kot uporabne vrednote ali delovnega produkta, je lahko kvečjemu mehanizem, prek katerega se pokaže, da delovni produkti niso le različne uporabne vrednote, temveč kot taki najpoprej istovetna vrednost. Toda to, kar ta mehanizem pokaže, ni že tudi substanca samega mehanizma. Substanca **delovnega** produkta ni že tudi substanca **družbenega** razmerja.

Vrednost torej ne more biti **hkrati** substanca delovnih produktov in substanca menjalnega razmerja ali menjalne vrednosti blaga; oz. substanca menjalne vrednosti in substanca delovnega produkta ne moreta biti obe hkrati vrednost.

V zadnjem stavku citiranega odstavka Marx menjalno vrednost sicer opredeli kot nujni izrazni način (pojavnostno formo) vrednosti, vendar se

spet odreče proučevanju te **forme** vrednosti, da bi mogel proučiti vrednost samo, **neodvisno** od njene forme. Kar kaže, da vendarle s trditvijo o vrednosti kot tistem skupnem **forme** vrednosti, še ni docela zadovoljen. Kaj je namreč pravzaprav izrazni način vrednosti: delovni produkt ali sam ta izrazni način vrednosti, tj. pojavna forma? In če se oziramo na menjalno vrednost kot pojavno formo vrednosti, če jo abstrahiramo od vrednosti, kaj tedaj pravzaprav abstrahiramo od vrednosti? Če bi od delovnega produkta abstrahirali to, da je delovni produkt, nam ne bi ostalo nič. Vrednost nam ostane, namreč **vrednost v pomenu abstraktno človeškega dela**, samo v primeru, če od delovnega produkta abstrahiramo njegovo uporabno vrednost. Potem lahko vrednost proučujemo ne glede na delovni produkt, ne kot substanco delovnega produkta, temveč v njej sami. Enako: če od blaga kot menjalne vrednote abstrahiramo njegovo menjalno razmerje oz. menjalno vrednost, nam od blaga kot menjalne vrednote ne ostane nič. Ostane le uporabna vrednota, ki pa ni več blago. Nekaj pa nam od blaga ostane, če abstrahiramo njegovo uporabno vrednost in to, da je delovni produkt. Ker je blago blago le kot člen menjalnega razmerja, nam v tem primeru ostane mesto menjalnega razmerja in pojem **menjalnosti**. Nekaj torej preostane, če abstrahiramo uporabno vrednost od delovnega produkta in spet nekaj drugega, če abstrahiramo uporabno vrednoto kot delovni produkt od blaga. V prvem primeru abstrahiramo namreč le **uporabnost**, v drugem pa tudi **proizvedenost**.

Je pa še tretja možnost abstrahiranja: da ne abstrahiramo niti uporabne vrednosti od delovnega produkta niti uporabne vrednote (kot delovnega produkta) od blaga, temveč da abstrahiramo oba blaga kot člena menjalnega razmerja. Tedaj preostane le menjalno razmerje kot tako. Ki ga potlej lahko analiziramo ne glede na stvari, ki se zamenjujejo. Torej, tudi ne glede na izenačevanje teh stvari v menjalnem razmerju. Temveč glede na: kaj?

Vsekakor z vidika menjalnega razmerja to razmerje ni neizogibno enačenje (enačba) in torej tudi menjalna vrednost neizogibno ne. Identifikacija menjalnega **razmerja** in menjalne **vrednosti** že temelji na določeni predpostavki in le z vidika te predpostavke se menjalno razmerje lahko kaže kot **pojavna forma vrednosti**. Toda ne **menjalnosti**: ker že je **menjalno** razmerje. S čemer smo spet pri vprašanju, kaj ta **vrednost** je. Kaj je **menjalna vrednost**, če abstrahiramo njeno **menjalnost**? Kolikor namreč izhajamo iz predpostavke, da je menjalnost forma vrednosti.

Toda pristanimo za trenutek na to, da sta vrednost kot substanca delovnega produkta in vrednost kot substanca menjalne vrednosti eno in isto in si oglejmo, kako proučuje Marx tako koncipirano vrednost samo, neodvisno od njene forme: »Uporabna vrednota ali dobrina ima torej vrednost le, ker je v njej opredmeteno ali materializirano abstraktno človeško delo. Kako zdaj meriti velikost njegove vrednosti? S kvantitativno v njem vsebovane 'vrednost tvoreče substance', dela. Kvantiteta dela samega se meri z njegovim časovnim trajanjem in delovni čas poseduje svoje merilo spet v določenih časovnih delih, kot so ura, dan itd.« (MEW 3—53) Prvi stavek velja seveda le, če je uporabna vrednota že vnaprej identificirana z delovnim produktom. Zato ga je treba brati tudi takole: uporabna vrednota **ima** vrednost, če je delovni produkt oz. če je v njej materializirano (opredmeteno) abstraktno človeško delo, sicer **nima** vrednosti. Seveda smo s to ugotovitvijo ugotovili nekaj novega le o uporabni vrednoti, še nič pa o vrednosti sami ne glede na njeno formo.

In tako je s celotnim tem, tj. 14. odstavkom. Takoj namreč sledi vprašanje, kako meriti **velikost** vrednosti, ki jo ima kaka uporabna vrednota. Nato je govor o meri in merilu merjenja te **velikosti** vrednosti, nič pa o vrednosti kot taki. Ali pa je morda proučevanje velikosti vrednosti ravno proučevanje vrednosti ne glede na njeno pojavno formo, tj. ne glede na menjalno razmerje ali menjalno vrednost?

Kaj je **velikost vrednosti** in kako se formira? »Če je vrednost blaga določena s kvantitativno dela, potrošenega med njegovo produkcijo, bi se lahko zdelo, da, čim bolj je kdo len ali neroden, toliko več je vredno (wertvoller) njegovo blago, ker rabi toliko več časa za njegovo izgotovitev. Vendar je delo, ki tvori substanco vrednot, enako človeško delo, trošenje iste človeške delovne sile. Celotna delovna sila družbe, ki se izpostavlja v vrednotah blagovnega sveta, velja tu kot ena in ista človeška delovna sila, čeprav sestoji iz nešteti individualnih delovnih sil. Vsaka od teh individualnih delovnih sil je, kakor vsaka druga, ista človeška

delovna sila, kolikor poseduje karakter družbene povprečno-delovne sile ter učinkuje kot takšna družbena povprečno-delovna sila, torej rabi tudi za produkcijo kakega blaga le v povprečju nujni ali družbeno nujni delovni čas.» (MEW 23—53) Ker se od tu dalje tekst tega odstavka kakor tudi tekst naslednjih dveh (16 in 17) odstavkov popolnoma ujema z ustreznim tekstom prve nemške izdaje, citiranje na tem mestu prekinjam, da bi si citirane stavke, ki so razen prvega povsem novi, podrobneje ogledali. V čem je dopolnilo, popravek ali morda celo popolna preorientacija teh stavkov?

V prvem stavku je najprej zanikana tudi le možnost, da bi vrednost blaga (uporabne vrednote?) lahko določal neposredno potrošeni kvantum dela, **faktično** porabljeni delovni čas. Na osnovi česa? Na osnovi ugotovitve oz. trditve, da je delo, ki tvori substanco vrednot enako človeško delo, trošenje iste človeške delovne sile, ne pa različno človeško ali človeško različnostno delo. Zakaj je tako, Marx ne pojasni, temveč navede, da v **blagovnem svetu** celotna delovna sila družbe **velja** kot ena in ista človeška delovna sila in da se ta delovna sila izpostavlja v **vrednotah** blagovnega sveta. Marx konstatira torej situacijo v **blagovnem svetu**, se postavi na stališče **tega sveta**, kar pomeni, da se v tem trenutku ne ozira na **človeški svet kot tak**, s tem pa tu-di na **uporabne vrednote kot take** in na **človeka-proizvajalca kot takega** ne. Zato govori o **vrednotah**, o menjalnih vrednotah in ne več kar o uporabnih vrednotah kot vrednotah vsakega človekovega sveta. Zorni kot proučevanja je potemtakem v trenutku popolnoma zamenjan in spremenjen.

Prek nobene abstrakcije uporabne vrednosti delovnega produkta, s katero je Marx poprej prišel do vrednosti kot fantomske materije (substance) uporabnih vrednot, ni mogoče priti do celotne delovne sile družbe kot substance (menjalnih) vrednot blagovnega sveta. Skupnostna družbena substanca, enako človeško delo kot abstraktno človeško delo, je družbena substanca uporabnih vrednot vsakega človeškega sveta, medtem ko je substanca vrednot blagovnega sveta, enako človeško delo kot celotna delovna sila družbe, lahko substanca le teh vrednot in le tega sveta, tj. blagovnega sveta. Prva in druga substanca zato nikakor ne moreta biti istovetni substanci, kajti druga substanca je že poseben **ekstistenčni način** prve substance, njena **specifična** družbena forma. Sintagma: **enako človeško delo**, ki jo srečamo v njeni istovetnosti v obeh primerih, ima zato v prvem primeru drug pomen kot v drugem primeru, je dvopomenska sintagma oz. sintagma z dvema pomenoma, nositeljica dveh pojmov. Delo, ki tvori substanco uporabnih vrednot kot delovnih produktov. Značilen je prenos poudarka od dela na delovno silo. V uporabnih vrednotah, ki imajo vrednost, je bilo materializirano abstraktno človeško delo, v vrednotah blagovnega sveta se izpostavlja celotna delovna sila družbe. Ter **velja** kot **ena in ista** človeška delovna sila, čeprav sestoji iz **neštetih individualnih** delovnih sil. Kaj pomeni **celotna delovna sila družbe**? Po konstrukciji stavka moremo sklepati, da s to kategorijo ni mišljena **vsa celotna** delovna sila družbe, temveč **vsa tista** delovna sila družbe, ki se izpostavlja prav v vrednotah blagovnega sveta, torej delovna sila vseh blagovnih proizvajalcev. To je torej že **specifična** celotna delovna sila družbe oz. delovna sila **specifične družbe**.

Zato Marx sploh ne odgovarja na vprašanje, **kaj pomeni** celotna delovna sila družbe, ki se izpostavlja v vrednotah blagovnega sveta, marveč odgovarja na tole hipotetično vprašanje: **kot kaj velja** ta delovna sila? Predhodno vprašanje v tem okviru bi bilo: kaj je delovna sila družbe ne glede na specifično formo družbe? Kaj je, če smemo toliko predrugačiti vprašanje, **družbena** delovna sila?

Marx to smer vpraševanja tu zaobide ter razloži, da ta delovna sila, ki v blagovnem svetu velja kot **ena in ista** človeška delovna sila, sicer kot celotna delovna sila družbe sestoji iz nešteto individualnih delovnih sil, toda na tak način, da so vse različne individualne delovne sile sumirane v enotno skupno delovno silo, ki je potlej dividirana s številom (neštevnim?) individuov. Tako dobljen delček skupne ali celotne delovne sile družbe je povprečni delček vsote vseh individualnih delovnih sil dane družbe ali družbeno povprečna delovna sila, glede na katero velja vsaka **faktično** človeška ali individualna delovna sila kot ena in ista človeška delovna sila, toda različne velikosti: kot večja ali manjša od povprečja, kot večji ali manjši košček od povprečnega koška celotne delovne sile družbe. Zmeraj gre torej že za košček oz. za več ali manj od tega koščka.

Namreč v blagovnem svetu. Zmeraj gre že za **velikost** vrednosti, za **velikost** potrošene delovne sile, za **velikost** enakega človeškega dela. Kajti **enako** pomeni tu **povprečno**. In ni človeška predpostavka, temveč rezultat družbene aritmetike. Kot da bi šlo za konkretizacijo matematične operacije.

Jedro obravnavanega Marxovega teksta je odnos med individualno delovno silo in družbeno delovno silo, med družbo in individuomom: med specifično družbo, družbo blagovnega sveta in nespecifičnim individuomom tega sveta, tj. blagovnim proizvajalcem. To je seveda povsem drug vidik kot je vidik obravnave individualnih del ne glede na njihove različne konkretne forme in kot je vidik obravnave delovnih produktov ne glede na njihovo uporabno vrednost, od obeh vidikov torej, s katerima smo imeli opravka v predhodnem tekstu druge izdaje Kapitala. Vsem trem vidikom je sicer v osnovi nekaj skupnega: abstrahiranje in na abstrahiranju temelječa redukcija. V vsakem primeru je rezultat zato istoveten z residuumom, toda zaradi različnih vidikov so to različni rezultati in različni residuumi.

Pri redukciji različnih konkretnih form del je abstrahirana prav, dobesedno, vsaka konkretna forma dela. Konkretna **forma** dela, če izhajamo iz Marxovega določila dela samega kot **smotrne** dejavnosti, je abstrahirana, ko abstrahiramo **smotrnost** človeške dejavnosti. Kot residuum preostane le dejavnost človeka kot taka: gibanje rok, možgan itd. Trošenje ali povnanjanje človekove delovne sile. Le navidez je bila na izhodišču torej **družbena delitev dela**: mizarско delo kot določeno produktivno delo itd. Kajti mizarско delo kot konkretna forma dela ni nujno že tudi delo mizarja, čeprav to seveda lahko postane. Mizarско delo je konkretna forma dela ali določeno produktivno delo, določena smotrna dejavnost določenega individua v določenem času; ko konča to delo, se ta isti individuom lahko posveti drugi konkretni formi dela: gradnji, tkanju itd. Konkretna forme del so najpoprej torej forme **individualne delitve dela** oz. forme del, ki si jih je porazdelil individuom. Skratka: povsem abstraktno gledano je docela vseeno, ali so konkretne forme del individualne ali družbene forme. Residuum redukcije teh form zato ne more biti skupnostna **družbena** substanca, temveč le abstraktna (brezoblična, brezrazličnostna) **človeška** dejavnost. Dejavnost, ne substanca.

Pri redukciji uporabnih vrednot na delovne produkte kot take oz. pri abstrahiranju uporabne vrednosti delovnega produkta je izvedena dvojna abstrakcija: abstrakcija **naravnosti** in abstrakcija **smotrnosti** (**koristnosti**). Residuum je isti kot pri redukciji konkretne forme dela, vendar ne enak, ne v enaki obliki. Namesto v obliki dejavnosti, je zdaj v obliki substance: predmetnosti. Ker je bila na izhodišču **opredmetena** smotrno-koristna dejavnost, je **opredmetena** dejavnost tudi na stečiču. Vendar tudi to ni **družbena** fantomska predmetnost (zdris: snov, materija), ni skupnostna **družbena** substanca, marveč gola zdris brezrazličnostne **človeške** dejavnosti: skupnostna **človeška** substanca.

Pri redukciji različnih individualnih delovnih sil na skupno delovno silo družbe preostane kot residuum družbeno povprečna delovna sila, njen alikvotni del. To pravzaprav ni **ena in ista človeška** delovna sila, temveč **družbeno enaka** delovna sila oz. delovna sila **iz povprečja vseh individualnih** delovnih sil. Kajti **družba** velja tu kot **množica** individuov in zato **individuom** vzvratno kot **element** družbe. Na izhodišču je **skupna delovna sila družbe** kot **delovna sila vseh individuov** in tisto, kar je abstrahirano, je razlika med individui. Zato residuum tudi ni residuum **družbenosti**, temveč residuum **individualnosti**. Ker je že sama kategorija **skupna delovna sila družbe** določena abstrakcija **družbene delovne sile**: statistična abstrakcija. Enako človeško delo kot substanca vrednot blagovnega sveta je povprečno enaka substanca individuov kot blagovnih proizvajalcev, ne pa skupnostna družbena substanca. Nujni delovni čas kot mera tega enakega človeškega dela je **povprečno** nujni ali **družbeno** nujni delovni čas. Družbenost velja tu kot povprečnost, kar nikakor ni bistveno določilo družbenosti kot take, pač pa družbenosti blagovnega sveta. Razen tega je ta povprečnost povprečnost z določenim akcentom oz. z določeno tendenco. »Družbeno nujni delovni čas je delovni čas, potreben, da se proizvede kakršnokoli uporabno vrednoto ob danih družbenonormalnih produkcijskih pogojih ter ob družbeno povprečni stopnji spretnosti in intenzivnosti dela. Ko so v Angliji uvedli npr. parne statve, je zadoščalo morda pol toliko dela kot prej, da so predelali dani kvantum preje v tkanino. Angleški ročni tkalec je kajpada prej ko slej za

tako pretvorbo potreboval dejansko enak delovni čas, toda produkt njegove individualne ure je predstavljal zdaj le še pol družbene delovne ure in se je zato znižal na polovico svoje prejšnje vrednosti.« (MEW 23—53) Povprečje ni povprečje nespretnosti in lenosti na eni strani ter spretnosti in intenzivnosti na drugi strani, temveč je zgolj določena stopnja, družbeno povprečna stopnja **spretnosti in intenzivnosti**. To je takorekoč »dobra« povprečnost.

Z vidika take povprečnosti in z vidika skupne delovne sile družbe, ki je opredmetena v menjalnih vrednotah blagovnega sveta, se potem vzvratno kaže drugačno seveda tudi delo, ki je opredmeteno v uporabnih vrednotah. Same uporabne vrednote so hkrati že obravnavane kot stvari za blagovno menjavo. »Le kvantum družbeno nujnega dela ali za izdelavo kake uporabne vrednote družbeno nujni delovni čas določa njeno velikost vrednosti. Posamezno blago velja tu sploh le kot povprečni primerek svoje vrste. Blaga, v katerih so vsebovani enako veliki kvantumi dela oz. se dajo izdelati v istem delovnem času, imajo zato isto velikost vrednosti. Vrednost kakega blaga je v takšnem razmerju do vrednosti vsakega drugega blaga, v kakršnem je delovni čas, nujen za produkcijo enega, do delovnega časa, nujnega za produkcijo drugega blaga. Kot vrednote so vsa blaga le določena mera strnjene delovne sile.« (MEW 23—54) Čeprav Marx tu citira samega sebe iz teksta H kritiki politične ekonomije (MEW 13—18), je tekst vendarle spremenjen: namesto »Tauschwert (menjalna vrednost: vrednota?)« je uporabljen le izraz »Werte«, torej v pluralu, kar vnese dvojno spremembo. Obravnava je prenesena v svoji intenci iz abstraktnega območja v neposredno faktično območje vseh in vsakega posameznega blaga, hkrati pa je odpravljena dvoumenost, ali gre za menjalno vrednost (menjalno razmerje) blaga ali za blago kot menjalno vrednoto. Gre za blago kot (menjalno) vrednoto, za člen menjalnega razmerja, za element blagovnega sveta.

Opredmetena družbeno povprečna delovna sila je opredmeteni družbeno nujni delovni čas: družbeno nujno delo. Ker se vse dogaja v **povprečju**, je **kvantiteta odločilna**. Družbeno nujni delovni čas kot **kvantum** družbeno nujnega dela in kot **substancia velikosti vrednosti** se postavlja pred vrednost samo, pred abstraktno človeško delo kot substanco vrednosti. Substancia **menjalne** vrednote pred substanco vrednosti, ki jo imajo **uporabne vrednote**, tj. **koristne stvari**: družbeno povprečno delo pred abstraktno človeško delo.

## 2. Analiza velikosti vrednosti (produktivna sila dela)

V 17. odstavku druge nemške izdaje Kapitala, ki je istoveten s 17. odstavkom francoske in 16. odstavkom prve nemške izdaje Kapitala, Marx nato podrobneje analizira **velikost vrednosti**, zlasti njeno pogojenost s **produktivno silo dela**. »Velikost vrednosti blaga bi ostala torej konstantna, če bi bil konstanten za njegovo produkcijo potrebni delovni čas. Ta pa se spreminja z vsako spremembo v produktivni sili dela. Produktivna sila dela je določena z mnogovrstnimi okoliščinami, med drugim s povprečno stopnjo spretnosti delavcev, z razvojno stopnjo (Stufe) znanosti in njene tehnološke aplikabilnosti, z družbeno kombinacijo produkcijskega procesa, z obsegom in učinkovitostjo produkcijskih sredstev ter z naravnimi razmerami. Isti kvantum dela se npr. ob ugodni letini izpostavlja v 8 bušlih pšenice, ob neugodnih le v 4. Isti kvantum dela dobavlja v bogatih rudnikih več rude kot v revnih itd. Diamanti so v zemeljski skorji redki in najti diamant zahteva zato v povprečju mnogo delovnega časa. Posledica je, da v malo volumna izpostavljajo veliko dela. Jacob dvomi, če je zlato sploh kdaj plačalo svojo polno vrednost. Še bolj velja to za diamant. Po Eschwegu vsa osemdesetletna eksploatacija brazilskih rudnikov diamantov ni dosegla leta 1823 še niti cene poldrugoletnega povprečnega produkta brazilskih plantaž sladkorja in kave, čeprav je predstavljala veliko več dela, torej več vrednosti. Če bi bile jame bolj bogate, bi se isti kvantum dela izpostavil v več diamantih in njihova vrednost bi padla. Če bi se posrečilo z malo dela pretvoriti premog v diamant, bi njegova vrednost padla lahko pod vrednost opeke. Obče: čim večja je produktivna sila dela, tem manjši je za izdelavo kakega artikla potrebni (erheischte) delovni čas, tem manjša je v njem kristalizirana mera dela, tem manjša je njegova vrednost. Obratno: čim manjša je produktivna sila dela, tem večji je za izdelavo

kakega artikla nujni (notwendige) delovni čas, tem večja njegova vrednost. Velikost vrednosti blaga se torej spreminja direktno tako kakor kvantum in obratno kakor produktivna sila v njem udejanjenega dela.» (MEW 23—55) Povprečje nujnega delovnega časa ni **konstantno povprečje**, temveč povprečje v procesu, **procesoidno povprečje**: spreminjevalno povprečje.

Družbeno (povprečno) nujni delovni čas, ki določa velikost vrednosti, se spreminja v odvisnosti od **produktivne sile** dela. Produktivna sila dela, tj. trošenja delovne sile, ki učinkuje kot družbeno povprečna delovna sila, je **sila** produktivnosti delovne **sile**. Je sila, s katero delovna sila ne razpolaga oziroma je nima zgolj v sebi, temveč tudi zunaj sebe in je zato odvisna od nje, tj. od okoliščin, v katerih se troši (opredmetuje, povnanja, udejanja). Marx v tekstu sicer ne določi, **kaj** je **produktivna sila** dela, opiše pa, s čim je določena ona sama: 1) z imanentnimi lastnostmi individualne **človeške** delovne sile, kot je npr. spretnost delavca, 2) z **družbeno** kombinacijo produkcijskega procesa in z **družbenim** znanstveno-tehnološkim razvojem sploh, 3) z **naravnimi** razmerami. Razen s privativnimi individualnimi lastnostmi, kot je lenoba, je torej določena in pogojena z vsem: z individualno-človeškim, z družbenim in z naravnim.

Če stopimo še korak dalje, se moramo vprašati, s čim so določene naravne **razmere**, s čim je določena družbena **kombinacija** produkcijskega procesa in s čim je določena povprečna stopnja **spretnosti** delavcev. Naravne razmere so določene, če abstrahiramo to, da so te naravne razmere seveda razmere za človeka, z naravo samo. Marx podrobno opiše s primeri, kaj to pomeni oz. našteje: ugodne ali neugodne letine, kar predpostavlja ugodne ali neugodne vremenske razmere, nadalje redkost ali pogostost (bogastvo) nečesa v naravi (zemeljski skorji). Za **družbeno kombinacijo** produkcijskega procesa in za **spretnost** delavcev ne navaja primerov.

Kaj je družbena kombinacija produkcijskega procesa? Najprej: kaj je produkcijski proces? Produkcijski proces je toliko kot proces produkcije, torej **produkcija** kot taka. Kolikor iz produkcijskega procesa izključimo **naravne procese**, ki jih Marx navaja posebej s kategorijo **naravne razmere**, je **produkcijski proces** istoveten z **delovnim procesom**. V širšem pomenu bi bila **kombinacija** produkcijskega procesa torej kombinacija naravnih razmer in delovnega procesa, v ožjem pomenu pa kombinacija **delovnega procesa samega**, tj. njegovih elementov. Na čem temelji kombinacija? Na diarezi (analizi) in sintezi. Kombinacija delovnega procesa je **delitev** in **združevanje** momentov delovnega procesa, delitev dela in organizacija dela. Družbena kombinacija dela (produkcijskega procesa, delovnega procesa) je **družbena delitev dela** in **družbena organizacija dela**. Če je produktivna sila dela odvisna od družbene kombinacije produkcijskega procesa, je torej odvisna od nečesa, kar ne pripada delu samemu, marveč **razpolaganju** z delom: od **delitve** in **združevanja** dela.

Tu smo na odločilni točki celotne problematike. Kajti prek **analize** substance vrednosti in prek **analize** velikosti vrednosti, katerih **residuum** sta bila **delo** in **delovni čas**, smo se zdaj znašli pred nečem, kar je **nad delom** in **nad delovnim časom**. Produktivna sila dela, s spreminjanjem katere se spreminja družbeno nujni delovni čas in s tem velikost vrednosti, je odvisna od družbene kombinacije produkcijskega procesa in s tem tudi od družbene delitve dela. Kakšno je razmerje med **abstraktno človeškim delom** in **družbeno delitvijo dela**, med **substanco vrednosti** in med **faktorjem produktivne sile dela**, faktorjem družbene kombinacije produkcijskega procesa? Je v zadnji instanci velikost vrednosti odvisna od substance vrednosti ali pa je substanca vrednosti odvisna od faktorja velikosti vrednosti? Ali pa morda vsa problematika ni tako zavita, kakor se kaže. Ni morda delitev dela delo dela samega?

Težava je prav v tem, da po Marxu na to vprašanje ni mogoče dati pritrdilnega odgovora. Vsekakor ne neposredno. Od Izvlečkov iz Milliovih »Eléments d'économie politique« in Ekonomsko-filozofskih manuskriptov do teksta H kritiki politične ekonomije in Kapitala obravnava Marx delitev dela kot nekaj delu nadrejenega, faktično družbeno delitev dela pa kot bistvu dela nekaj docela nasprotnega. Hkrati kategorija **družbena delitev dela** ni le ena od Marxovih osrednjih kategorij, prek katerih usmerja **kritiko politične ekonomije**, ampak tudi osredna kategorija **udejanitve filozofije**. Tako smo se ob navidez povsem nefilozofski

problematiki velikosti vrednosti in faktorjev določanja te velikosti, ob produktivni sili dela in družbeni kombinaciji produkcijskega procesa, znašli sredi povsem filozofskih vprašanj. Odprava filozofije na način udejanitve je za Marxa namreč korelativna z udejanitvijo in odpravo družbene delitve dela, kajti filozofija sama je rezultat te delitve dela.

Obenem pa je filozofija kot re-fleksija vpogled v samo družbeno delitev dela oz. družbeno kombinacijo produkcijskega procesa. Elementi produkcijskega procesa so objektivni in subjektivni pogoji produkcije: materialne proizvajalne sile in produktivno **delo** kot produktivno trošenje **delovne sile**, torej človek s svojo delovno silo. Z vidika delovnega procesa so **materialne** proizvajalne sile, tj. proizvajalna sredstva, enotnost delovnega predmeta in delovnega sredstva, medtem ko je produktivno delo smotrna dejavnost ali delo samo, smotrno povnanjanje delovne sile. Če je kombinacija produkcijskega procesa kombinacija objektivnih in subjektivnih produkcijskih pogojev, potem je kombinacija delovnega procesa kombinacija njegovih enostavnih (abstraktnih) momentov: smotrne dejavnosti ali dela samega, njegovega predmeta in njegovega sredstva; delitev dela pa je, najprej, razdelitev delovnega procesa na njegove enostavne momente in potem delitev enega izmed teh enostavnih momentov, dela samega kot **smotrne dejavnosti**, na **smoter** in **dejavnost**, na **ideelno** predstavljanje rezultata dejavnosti in na **operativno** dejavnost kot golo trošenje delovne sile, na takimenovano telesno (fizično, ročno) in duhovno delo (delo glave). Po definiciji iz 5. poglavja druge izdaje Kapitala: »Delo je predvsem proces med človekom in naravo, proces, v katerem človek s svojim lastnim dejanjem (Tat) posreduje, upravlja in kontrolira svojo menjavo snovi (Stoffwechsel: presnavljanje) z naravo.« (MEW 23—192) Delo je predvsem proces med človekom in naravo, tj. delovni proces in ta delovni proces je takšen proces, v katerem človek s svojim lastnim dejanjem, s svojo lastno dejavnostjo, ker je ta dejavnost **smotrna** dejavnost, posreduje in upravlja in kontrolira sam ta delovni proces: namreč njegove enostavne momente. Potemtakem je delo že po definiciji podvojeno in razdeljeno v samem sebi na delovni proces in delo samo kot posredujočo, upravljajočo in kontrolirajočo, skratka smotrno dejavnost. Smotrna dejavnost kot prvi enostavni moment delovnega procesa je hkrati tisti moment, ki posreduje, upravlja in kontrolira cel delovni proces, torej preostala dva momenta in samo sebe. Je obenem moment delovnega procesa in nekaj, kar je nad vsemi momenti delovnega procesa, kontrola delovnega procesa. V tem okviru kombinacija dela, vključno z delitvijo dela, spada k naravi človeka, k tistemu, po čemer in v čemer se človek loči od pajka, čebele in vsake druge živali. Delitev dela je po-sredovalna kompetenca smotrne dejavnosti kot sestavnega pa hkrati nadrejenega momenta delovnega procesa.

Drugače je z družbeno delitvijo dela in tudi z družbeno kombinacijo produkcijskega procesa. Sploh z družbenim produkcijskim procesom. Kot družbeni produkcijski proces ta proces namreč ni le enotnost materialnih proizvajalnih sil in produktivnega dela, marveč enotnost: a) materialnih produktivnih sil, b) produkcijskih **razmerij** in c) produktivnega dela. To je seveda le **neposredni** družbeni produkcijski proces, ki še ne vključuje nadstavbe itd. Toda že z njim smo sredi »občega rezultata«, tj. »vodilne niti« vsega Marxovega teoretsko-kritičnega mišljenja, ki ga je prezentiral 1859 v Predgovoru H kritiki politične ekonomije. Začetek te vodilne niti: v družbeni produkciji svojega življenja, tj. v družbenem produkcijskem procesu, vstopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, produkcijska razmerja, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil in celokupnost teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe. Družbeni produkcijski proces je produkcijski **proces** v določenih produkcijskih **razmerjih**, znotraj **ekonomske strukture** družbe, ki ustreza **materialnim produktivnim silam**, tj. produkcijskim **sredstvom**. Kot enotnost materialnih produktivnih sil in produkcijskih razmerij je **družbeni** produkcijski proces istoveten s **produkcijskim načinom materialnega življenja**.

Družbena kombinacija produkcijskega procesa, katere nadrejeni moment je družbena delitev dela, ni nič drugega kot ta produkcijski način materialnega življenja. Kako od tod priti nazaj do faktorjev, ki določajo produktivno silo dela in s tem za produkcijo kakega blaga družbeno (povprečno) nujni delovni čas in s tem velikost vrednosti tega blaga. Naštejmo omenjene faktorje v obratnem vrstnem redu, kot jih je

naštel Marx: 1. naravna razmerja, 2. obseg in učinkovitost produkcijskih sredstev, tj. materialnih produktivnih sil, 3. družbena kombinacija produkcijskega procesa, 4. razvojna stopnja znanosti in njene tehnološke aplikabilnosti ter 5. povprečna stopnja (Grad) spretnosti delavcev. Iz te razvrstitve, ki se s takšno podobo sicer močno približuje vodilni niti Predgovora, vendarle ni mogoče vzpostaviti čiste paralele. Tudi paralele med kategorijami ne. Družbena kombinacija produkcijskega procesa kakor da ne vključuje produkcijskih sredstev. Po drugi plati pa Marx ne govori neposredno o produkcijskih sredstvih, marveč o njihovem obsegu in njihovi učinkovitosti. Kakor tudi o produkcijskem procesu ne govori neposredno, temveč o njegovi družbeni kombinaciji. Nikjer pa niso omenjena produkcijska razmerja, nikjer ni omenjena ekonomska struktura družbe. Ali ta ne določa produktivne sile dela? Ali produkcijska razmerja ne določajo družbeno nujnega delovnega časa in s tem velikosti vrednosti? Ne.

Ne, kajti **vrednost blaga kot menjalne vrednote, vrednost**, katere pojavna forma je **menjalna vrednost kot menjalno, tj. družbeno razmerje**, je sama **element ekonomske strukture**, element produkcijskih razmerij. Prav zato pa vrednost kot substanca, ki jo imajo uporabne vrednote, ne more biti istovetna s to vrednostjo: z momentom ekonomske strukture.

Zaradi istega razloga pa tudi produktivna sila dela ne more neposredno določati velikosti vrednosti blaga. Določa jo lahko le **družbena produktivna sila dela**. In ta seveda tudi ni določena s to ali ono kombinacijo produkcijskega procesa, temveč z **družbeno kombinacijo produkcijskega procesa**. Družbena produktivna sila dela pa določa velikost vrednosti ne zato, ker bi bila vrednost od zunaj nekako odvisna od nje, temveč zato, ker je družbena produktivna sila dela substanca vrednosti kot vrednosti blaga, ker je velikost vrednosti torej določena po tej vselej tudi kvantitativno navzoči, saj je **sila**, produktivni sili dela.

Če je substanca, ki je opredmetena v uporabnih vrednotah, če je »vrednost«, ki jo imajo uporabne vrednote, abstraktno človeško delo, je substanca vrednosti menjalnih vrednot družbeno povprečna delovna sila, katere povprečje je odvisno od substance menjalne vrednosti kot menjalnega razmerja, tj. od družbene produktivne sile dela.

Produktivna sila dela, dela, ki je najpoprej delovni proces kot proces med človekom in naravo, je seveda določena z vsemi enostavnimi momenti delovnega procesa (mednje pa po Marxu kot obči predmet dela spada tudi narava v celoti), toda njen naddoločujoči moment je delovni proces posredujoči, upravljajoči in kontrolirajoči moment, tj. smotrna dejavnost ali smotrno opredmetovanje delovne človekove sile. Kombinacija produkcijskega procesa, vključno z delitvijo dela, določa produktivno silo dela, ker je ta kombinacija (delitev) samodoločanje dela samega kot smotrne dejavnosti, ker je naddoločanje smotrne dejavnosti s seboj samo. Vendar to vse skupaj še nima nič opraviti z menjalno vrednostjo oz. z vrednostjo blaga kot menjalne vrednote, kot vrednote blagovnega sveta.

Družbena kombinacija produkcijskega procesa, objektivnih in subjektivnih produkcijskih pogojev (momentov delovnega procesa), ob vsem tem ostaja še docela odprt problem. S tem pa tudi **družbena produktivna sila dela** ali produktivna sila **družbenega dela**. Oziroma odnos med enim in drugim. Nedvomno je družbena kombinacija lahko le nek odnos med ljudmi, neko družbeno razmerje. Če gre za produkcijski proces, neko družbeno produkcijsko razmerje. Toda kakšno?

**Produktivna sila** je obratno sorazmerna s **kvantumom** dela, ki določa **velikost** vrednosti. Toda kaj je pravzaprav odvisno od kaj? Je produktivna sila dela odvisna od kvantuma dela ali kvantum dela od produktivne sile dela? Po primerih, ki jih navaja Marx, je kvantum dela tisti, ob katerem se meri produktivna sila dela: v bogatih (ugodnih) naravnih razmerah je potrebnega (nujnega) **manj** dela in zato je **produktivna sila** dela tu **večja**. Ob absolutno ugodnih naravnih razmerah bi bila torej produktivna sila dela absolutna, kvantum dela bi bil enak nuli in s tem tudi velikost vrednosti; kar hkrati pomeni, da je eksistenca vrednosti same absolutno odvisna od velikosti vrednosti. In narobe: ob absolutno neugodnih naravnih razmerah bi bila produktivna sila dela absolutno majhna, ker bi bil nujen absolutno velik, torej neskončen kvantum dela. Skratka: za neko mero produktivne sile dela ali kvantuma dela je predpogoj neko **povprečje** ugodnosti in neugodnosti, bogastva in



revščine naravnih razmer. Predpostavka so neke **relativne** naravne razmere: **relativna redkost** ali **relativno bogastvo** naravnih dobrin, naravnih uporabnih vrednot. Sele ob tej **relativnosti** se lahko vzpostavi tudi neka **relacija** med naravo in delom, se lahko vzpostavi **delovni proces**. Kvantum dela in produktivna sila dela pa sta samo različna izraza iste relacije: **relacije med delom** in njegovimi **produkti**, relacije med **kvantomom dela** in **kvantomom produktov**. Logično bi bilo: veliko dela — veliko produktov, malo dela — malo produktov. Toda tu je faktor **narave** ali **naravni faktor**, ki spodbije takšno **logiko** in vzpostavi naslednjo **zakonitost**: relativno **redke** naravne dobrine — relativno **velik kvantum** dela — relativno **majhen kvantum** produktov: relativno **majhna** produktivna sila dela. Po kakšni logiki?

Zakaj ne tako: relativno **redke** naravne dobrine — relativno **majhen kvantum** dela — relativno **majhen kvantum** produkta: relativno **majhna produktivna sila** dela? Ali pa: relativno **bogate** naravne dobrine — relativno **velik kvantum** dela — relativno **velik kvantum** produktov: relativno **velika produktivna sila** dela. Čemu ravno ta logika: **malo** naravnih dobrin — **veliko** dela — **malo** produktov — **mala** produktivna sila dela — **velika** velikost vrednosti? Čemu ta logika nasprotij? In čemu tendenca k naslednji logiki: **malo** naravnih dobrin — **veliko** dela — **veliko** proizvodov — **relativno velika** (povprečna) produktivna sila dela — **relativno mala** (povprečna) velikost vrednosti?

Očitno so v takšni logiki prikriti določeni principi; čeprav ne tako zelo globoko. Osnovno načelo je **načelo produktivnosti**, produktivnosti človekovega dela. Vezano je na predpostavko o **nasprotju** med **naravo** in **delom**; ki seveda ni absolutno, temveč relativno, kajti absolutnega nasprotja kot nasprotja ni.

Nasprotje med delom in naravo izhaja iz Marxove definicije dela samega: kot procesa, v katerem človek z lastno smotno dejavnostjo posreduje, upravlja in kontrolira **svojo** menjavo snovi z naravo. Narava je tisto posredovano, upravljano in kontrolirano: po človeku kot posredovalcu, upravljalcu in kontrolorju. »Nasproti naravni snovi sami stopa kot naravna moč.« (MEW 23—192) Narava je enotnost snovi in moči: moč narave ali naravna moč je človek, snov narave ali naravna snov je narava sama v ožjem pomenu besede, kar hkrati pomeni, da imamo tu opravka z dvoznačnostjo besede narava ali z dvema pojmom narave v eni besedi. Ta dvoznačnost narave je korelativna z dvoznačnostjo dela, ki smo jo že izpostavili: delo kot delovni proces **in** delo kot smotrna dejavnost ali delo samo, ki posreduje, upravlja in kontrolira delovni proces. Delovni proces je nekakšna delovna snov nasproti delu samemu ali smotrni dejavnosti kot delovni moči: moči dela. Spet lahko zasledimo nasprotje med naravo in delom: medtem ko je narava sama, narava v ožjem pomenu besede, snov (pasivni princip), je delo samo, delo v ožjem pomenu besede ali smotrna dejavnost, moč (aktivni princip: princip posredovanja, upravljanja in kontroliranja). Vnesimo v definicijo dela nova ali izvedena poimenovanja človeka in narave: Delo je najprej proces med naravno močjo in naravno snovjo, proces, v katerem naravna moč svojo menjavo snovi z naravno snovjo posreduje, upravlja in kontrolira s svojim lastnim dejanjem, tj. s svojo lastno silo. Vidimo, da se povsod navzoča dvoznačnost izpostavi kot dvoznačnost besede **snov** in da se naravna **snov** kljub svoji pasivnosti nasproti naravni **moči** pokaže kot nekaj, brez česar naravna **moč** nima kaj početi. Toda obenem je narava tudi moment delovnega procesa; še več, kar spet izhaja iz dvoznačnosti narave, ne le eden izmed momentov, temveč tako predmet kot sredstvo dela. Razen dela samega ali smotrne dejavnosti sta oba preostala enostavna momenta delovnega procesa najpoprej narava, zdaj v enem zdaj v drugem odnosu.

Z vidika človeka in njegovega dela, njegove delovne sile in smotrnega povnanjanja te sile, je narava predmet in sredstvo dela, pasivni korelat dela. Z vidika narave kot enotnosti moči in snovi je človek s svojim delom naravna moč, aktivni moment narave, a vseeno le moment. Nasprotje med obema vidikoma je očitno: enkrat je narava moment dela, drugič je delo moment narave.

Kategorija **naravne razmere** je navidez kategorija povsem empirične ravni, kategorija docela druge ravni kot sta kategoriji **naravna moč** in **naravna snov**. Vendar je to dejansko le videz, kajti naravne razmere niso nekakšne razmere narave izven človeka. Naravne razmere so naravne razmere za človeka, razmere narave kot predmeta in sredstva dela,

kot predmeta in sredstva človekove smotrne in s tem produktivne dejavnosti. Naravne dobrine niso dobrine za naravo, marveč dobrine za človeka, človekove uporabne vrednote. Redkost nečesa v naravi ni kategorija po sebi, marveč korelat določene človekove potrebe, ki ima zmeraj tudi kvantitativno razsežnost. Ali če se zadržimo kar v okviru dela samega kot smotrne dejavnosti: redkost nečesa v naravi, tj. redkost delovnih predmetov ali sredstev dela, je korelat rezultata delovnega procesa, ki je bil na njegovem začetku že ideelno navzoč v predstavi delavca. Ali pa delavec v naravi sploh ne zazna, da so neke stvari redke. Kar seveda ne pomeni, da teh stvari v naravi prej ni bilo: ni jih bilo kot dobrin, kot uporabnih vrednot: kot predmetov in sredstev dela, kot nečesa, ob čemer bi se lahko merila produktivna sila dela. »Zdi se paradoksalno imenovati npr. ribo, ki še ni ujeta, za produkcijsko sredstvo pri ribolovu. Doslej pa še niso iznašli umetnosti, da bi lovili ribe v takih vodah, v katerih jih ni.« (MEW 23—196), pripomba 6) Kar se zdi paradoksalno z vidika narave, ni paradoksalno z vidika dela oz. produkcije. Temveč nujno in logično, logično zakonito.

Z vidika **produkcije** so naravna razmerja **produkcijsko sredstvo oz. produkcijski pogoj**. In zato tudi faktor **produktivne sile** dela. Vendar nasprotje, iz katerega vznikajo zgoraj navedeni paradoksi, nasprotje med naravo in delom, med produkcijskim procesom in naravnimi razmerami, s tem ni odpravljeno. Dobi šele pravo dimenzijo. **Namreč** na osnovi zgoraj prikazanih dvoznačnosti in paralelnih **nasprotij**. Nasprotje med delovnim procesom in delom samim ter nasprotje med naravno močjo in naravno snovjo se reflektira tudi v nasprotju med delom samim kot povnanjanjem delovne sile in med produkcijskim procesom kot produkcijo produktov. Produktivna sila dela (kvantum produktov, ki jih proizvede delo) ni in ne more biti korelativna z delovno silo človeka (s kvantom povnanjene človeške delovne sile). Produktivna sila dela in človeška delovna sila se kot taki izključujeta. Kakor se izključujeta kot taki naravna moč in naravna snov. Ker pa je odnos kljub svoji protislovnosti (človek kot naravni človek in narava kot človeška narava) nujen, saj brez relacije ne bi bilo relativov, je ta odnos obratno sorazmeren. Čim močnejša je moč, tem snovnejša je snov. Čim produktivnejše je delo, tem manj delovna je produkcija, tem manj dela je vložnega v nek produkcijski proces. Čim večja je produktivna sila dela, tem manjši je povnanjeni kvantum delovne sile.

Zaradi načela produktivnosti. Zaradi zapopadenja človekovega sveta kot sveta produkcije. Toda svet produkcije še ni blagovni svet, še ni svet blaga. Je substanca blagovnega sveta, a na vprašanje, kako pride do blagovnega sveta kot oblike sveta produkcije, je treba odgovor šele poiskati.

Do tega odgovora ni mogoče priti prek obravnave še drugih faktorjev produktivne sile dela. Naravne razmere, seveda kot produkcijsko sredstvo (produkcijski pogoj), so temeljni faktor produktivne sile dela. Vsa temeljna problematika je izstopila zato prav pri njih. Drugi faktor produktivne sile dela je faktor obsega in učinkovitosti produkcijskih sredstev. Očitno produkcijskih sredstev v ožjem pomenu besede, sicer bi sem spadala tudi naravna razmerja; torej produkcijskih sredstev le v pomenu delovnih sredstev, ne pa tudi v pomenu predmeta dela. Gre za obseg in učinkovitost **materialnih produktivnih sil**. Produktivna sila dela je **premo sorazmerna** in zato je velikost vrednosti **obratno sorazmerna** z obsegom in učinkovitostjo **materialnih produktivnih sil**. To torej ni nič novega, le specifikacija že poprej izpostavljenega. Problem nastopi v zvezi s tretjim faktorjem produktivne sile dela, v zvezi z družbeno kombinacijo delovnega procesa. Kajti jasno je, da so **materialne produktivne sile** predpostavka **kombinacije produkcijskega procesa**, kakor so bila že poprej **naravna razmerja** predpostavka **materialnih produktivnih sil**, njihovega obsega in njihove učinkovitosti. Toda kako naj bojo **materialne** produktivne sile predpostavka **družbene** kombinacije delovnega procesa in kaj ima **družbena** kombinacija delovnega procesa opraviti s produktivno silo **dela** kot **smotrne** dejavnosti?

Na tej točki se moramo zateči k naslednjemu, osemnajstemu odstavku druge nemške izdaje Kapitala. V prvi nemški izdaji in francoski izdaji ta 18. odstavek kot zadnji odstavek **prvega podpoglavja** (I. Dva faktorja blaga: uporabna vrednota in vrednota) druge izdaje Kapitala ni stavljen v vlogo rekapitulacije, temveč ima vlogo introdukcije (prva nemška izdaja) za nadaljnji tekst oz. vlogo interludija (francoska izdaja). V prvi nem-

ški izdaji Kapitala je pred tem odstavkom, torej za odstavkom, ki smo ga zgoraj obravnavali, tale odstavek: »Zdaj poznamo **substanco** vrednote. Ta substanca je **delo**. Poznamo njeno **mero velikosti**. Ta mera je **delovni čas**. Njeno **formo**, ki vrednosti (vrednoti?) ravno daje pečat **menjalne** vrednote (**Tausch-Wert**), je treba še analizirati. Prej pa je treba podobneje razviti že najdena določila.« Tale odstavek pa v francoski izdaji: »Zdaj poznamo **substanco** vrednote: to je **delo**. Poznamo **mero** njene kvantitete: to je **trajanje** (durée) dela.« V francoski izdaji forma vrednosti torej sploh ni več omenjena, kar kaže na to, da Marx zdaj zgoraj obravnavani odstavek (17. odstavek druge nemške izdaje) ni imel več za docela razviden zaključni tekst, namreč analize substance in velikosti vrednot blagovnega sveta. V sami drugi izdaji pa mu je bilo, kakor kaže, že docela jasno, da ne more iti za nikakršno golo »podrobnejše razvitje že najdenih določil«, marveč da je treba ta določila pravzaprav šele zares utemeljiti. Napovedani odstavek pa da je treba vzeti kot rekapitulacijo pred startom utemeljevanja.

### 3. Rekapitulacija

Napovedani odstavek se glasi: »Kaka stvar je lahko uporabna vrednota, ne da bi bila vrednota. To je v primeru, če njeno koriščenje po človeku ni posredovano z delom. Tako zrak, deviška zemlja, naravni travniki, divji gozd itd. Kaka stvar je lahko koristna in produkt človeškega dela, ne da bi bila blago. Kdor s svojim produktom zadovoljuje svojo lastno potrebo, ustvarja sicer uporabno vrednoto, ne pa blaga. Da bi produciral blago, mora producirati ne le uporabno vrednoto, ampak uporabno vrednoto za druge, družbeno uporabno vrednoto. Končno ne more biti nobena stvar vrednota, ne da bi bila uporabni predmet. Če je nekoristna, tedaj je tudi v njej vsebovano delo nekoristno, ne šteje kot delo in zato ne tvori nikakršne vrednosti.« (MEW 23—55) Prehod od produktivne sile dela kot determinatorja **velikosti** vrednosti na problematiko tega odstavka je pravzaprav preskok, saj **velikost** vrednosti ni več tema obravnave.

Glede na tekst tega odstavka v prvi nemški in francoski izdaji nahajamo dve razliki: v prvi nemški izdaji je namesto izraza »koriščenje« rabljen izraz »bivanje«, v francoski izdaji pa je namesto sintagme »ustvarja sicer uporabno vrednoto, ne pa blaga« rabljena sintagma »ustvarja le osebno uporabno vrednoto (une valeur d'usage personnelle)«, pač v nasprotju do družbene uporabne vrednote. Zakaj v drugi nemški izdaji diferenca med **osebno** in **družbeno** uporabno vrednoto kot taka ni več ohranjena, bo treba še razložiti.

Pojdimo po vrsti:

Če koriščenje kake stvari po človeku ni posredovano z delom, je ta stvar sicer uporabna vrednota, ni pa vrednota. Stvar biva za človeka kot uporabna vrednota, kot koristna stvar, toda vrednota ni. Vrednota je le tista stvar, ki je **posredovana z delom**. **Koriščenje je sicer neko posredovanje**, vendar ni delo. Človek more koristiti stvari torej tudi brez dela: npr. zrak. Zrak je uporabna vrednota (koristna stvar), ni pa vrednota. Nima vrednosti. Vrednost ima in je zato vrednota le tista uporabna vrednota, ki je posredovana z delom, kakor sledi že iz 14. odstavka druge nemške izdaje. Razlika med prvima stavkoma obeh odstavkov je v tem, da tam Marx rabi glagol »imeti«, tu pa glagol »biti«, da gre tam za vrednost, tu za vrednoto in da je tam govoric o abstraktno človeškem delu, tu pa o delu kot takim, delu brez specifičnega določila.

Uporabna vrednota je stvar, ki je koristna; kaka stvar pa more biti koristna in s tem uporabna vrednota **ter** obenem tudi **produkt človeškega dela**, torej **vrednota**, pa zato še vselej ni blago. V drugem stavku dobi delo prvo specifično določilo: delo, s katerim je posredovano koriščenje kake stvari po človeku, je **človeško** delo. Pomembnejša pa je v njem izpostavitve, ki jo je sicer mogoče zaslediti le v povezavi s prvim stavkom, **razlika** med **vrednoto** in **blagom**. Pojasnilo v tretjem stavku pa ni zadovoljivo, ker se nanaša na nekaj drugega. Kaj pomeni to, da nekdo, ki s svojim produktom, torej s stvarjo, ki je bila posredovana z delom, zadovoljuje svojo lastno potrebo? Je to **zadovoljevanje** dejansko **ustvarjanje** uporabne vrednote? Ni to **zadovoljevanje** dejansko **poraba**, **potrošitev**, **zničenje** uporabne vrednote. Toda recimo, da vsebina stavka ni tako neposredna, da je Marx z njim hotel povedati, da tisti,

ki je s produktom svojega dela zadovoljil svojo lastno potrebo, tega produkta ni proizvedel zaradi produkta samega, temveč zavoljo njegove koristnosti, za uporabo, za uporabno vrednoto. Ustvaril je tako uporabno vrednoto, ki je sicer ne bi mogel uporabiti, ker je ne bi bilo. Vendar bi bilo potem treba reči določneje: ustvaril je uporabno vrednoto in ustvaril je vrednoto, ni pa ustvaril blaga. In kar je ustvaril s svojim (človeškim) delom, je produkt njegovega lastnega dela, ne pa zadovoljevanja njegove lastne potrebe. Kaj ima tu opraviti zadovoljevanje potrebe? Ni zadovoljevanje potrebe istovetno s koriščenjem kake stvari, npr. zraka in je ta tema implicirana torej že v prvem stavku.

Marx potem pojasni, kaj pomeni producirati blago. Produciranje blaga je produciranje **družbene** uporabne vrednote, ne pa uporabne vrednote kar tako ali pa uporabne vrednote zase. Družbena uporabna vrednota je uporabna vrednota za druge. Blago ni le produkt človeškega dela, ni le vrednota, marveč je produkt produciranja uporabne vrednote za druge, družbene uporabne vrednote. Produciranje blaga ni isto kot z delom posredovano koriščenje kake stvari, kot z delom posredovano ustvarjanje (ničenje?) uporabne vrednote. Skratka: produciranje blaga ni delovni proces. Ni izpostavljanje **delovnega produkta**, temveč izpostavljanje **družbene uporabne vrednote**. A take družbene uporabne vrednote, ki je že delovni produkt. Zrak v tem smislu ni uporabna vrednota za druge, ni družbena uporabna vrednota. Potemtakem družbena uporabna vrednota ni niti le uporabna vrednota niti le vrednota, delovni produkt. Je še nekaj več. Omenil sem, da v francoski izdaji Marx kot nasprotje **družbene uporabne vrednote** navaja **osebno uporabno vrednoto**. Pomeni to, da se uporabne vrednote delijo na **osebne** in na **družbene** uporabne vrednote? Tako kaže. Vendar ne v tem smislu, da bi obstajale najprej neke vrednote kot take, ki bi se jim potlej pridodalo določilo osebnosti ali družbenosti. Družbene uporabne vrednote niso uporabne vrednote nekakšne družbe kot take, temveč uporabne vrednote za druge, tj. za druge osebe. Torej so tudi družbene uporabne vrednote osebne uporabne vrednote, vendar ne za lastno osebo, marveč za druge osebe. Verjetno Marx prav zaradi te implikacije v drugi nemški izdaji za razliko od francoske izdaje kategorije **osebna uporabna vrednota** ne rabi več.

Naredimo zdaj razpored pojmov:

- 1) stvar: naravna stvar,
- 2) koristna stvar: uporabna vrednota,
- 3) delovni produkt: vrednota,
- 4) družbena uporabna vrednota: blago?

Je produkcija družbenih uporabnih vrednot ali uporabnih vrednot za druge osebe res že tudi produkcija blaga? Zdi se, da je Engelsova intervencija v četrti nemški izdaji Kapitala popolnoma upravičena. Engels je neposredno v Marxov tekst vnesel vstavek: »In ne le za druge nasploh. Srednjeveški kmet je produciral dačno žito za fevdalnega gospoda, desetinsko pa za župnika. Toda niti dačno niti desetinsko žito zato, ker sta bila producirana za druge, nista bila blago. Da bi produkt postal blago, ga je treba drugemu, ki mu služi kot uporabna vrednota, prenesti z menjavo.« V pripombi je še dodal: »To v oklepaju dostavljam zato, ker je ob njihovi opustitvi zelo pogosto prihajalo do nesporazuma, da pri Marxu vsak produkt, ki je konzumiran po nekem drugem kakor po producentu, velja za blago.« (NEW 23—55, pripomba 11a) Drugače rečeno: kakor da je vsako razmerje med osebami, ki se vzpostavlja prek stvari kot produktov le v smeri producent-konzument, že blagovno razmerje. Engels nasprotno meni, da so blago le tisti produkti, ki so nekemu konzumentu kot uporabna vrednota preneseni prek menjave. Družbena uporabna vrednota bi bila tedaj blago le takrat, kadar bi bila drugim prenesena z menjavo. Ob čemer bi bilo treba postaviti enačaja: **produkcija blaga** = (je enako) **menjava**. Produkcija blaga je istovetna z vzpostavljanjem menjalnega razmerja. S tem pa nastopijo povsem nove težave. Ker je menjalno razmerje le pojavna forma vrednosti, bi morala v tem primeru pojavna forma biti pred bistveno vsebino: forma vrednosti torej pred substanco vrednosti. Marxu pa gre ravno zato, kakor smo videli v tekstu poprejšnjih odstavkov, da bi izpostavil substanco vrednosti neodvisno od forme vrednosti. Skratka: da bi substanco vrednosti utemeljil pred menjalno vrednostjo, torej **v območju pred menjavo, v območju dela**. Zato v 1. poglavju, katerega teme so: uporabna

vrednota in vrednota (substancia vrednosti, velikost vrednosti), ne pa forma vrednosti ali menjalna vrednost, kar je tema 3. podpoglavja, Marx še ne more vpeljati kategorije **menjava**. Njegova teza je: da bi nekdo produciral blago, mora producirati uporabne vrednote za **druge** ali **družbene** uporabne vrednote. S tem pravzaprav še ne trdi, da je produkcija blaga istovetna s produkcijo družbenih uporabnih vrednot, marveč le to, da je produkcija družbenih uporabnih vrednot predpostavka (baza) produkcije blaga. Kakor sploh v celotnem odstavku navaja le osnovne predpostavke, brez specificirajočih predikatov.

V zadnjem delu odstavka se z drugega vidika spet vrne na njegov začetek s predpostavko, da nobena stvar ne more biti vrednota, če ni uporabni predmet (uporabna vrednota), kajti če je nekoristna, je bilo nekoristno tudi delo, ki je vsebovano v njej in zato to delo ne tvori nikakšne vrednosti. Delovni produkt kot rezultat dela je lahko tudi brez uporabne vrednosti, za človeka nekoristen. Koriščenje stvari mora biti posredovano z delom, da bi bila koriščena stvar kot uporabna vrednota tudi vrednota, toda vsako posredovanje z delom ni koristno posredovanje, ni posredovanje koristnega dela. Sploh ni veljavno posredovanje dela, ker nekoristno delo ne šteje kot delo. Le koristno delo je delo. Koristno delo tvori vrednost. Vrednost česa? Vrednost uporabnih vrednot: vrednost vrednot!

S tem je vsebina te odstavka po obsegu izčrpana. Ker stavki veljajo kot predpostavke, ker teze niso postavljene v vlogo hipotez, temveč v vlogo aksimov, bi ti stavki, če bi bil Kapital zgrajen aksiomatično in deduktivno, spadali na sam začetek Kapitla. Da jih nahajamo tu, na kraju prvega poglavja, torej ne pomeni, da kot predpostavke niso bili že vseskozi nazvoči, marveč pomeni nekaj za metodo Kapitla, nekaj, kar moramo šele odkriti.

Najprej pa moramo najti, če se da, temeljno in osredno predpostavko: temeljno in osredno za Kapital kot kritiko politične ekonomije.

Kaže, da je temeljna in osredna predpostavka, princip principov, predpostavka o produkciji blaga, kajti analiza Kapitla se začena prav z analizo blaga. Predpostavka, da je predpostavka produkcije blaga produkcija uporabnih vrednot za druge ali družbenih uporabnih vrednot, pa je hkrati, kakor priča Engelsova intervencija, tudi najtežje razumljiva in zato stečišče nesporazumov. Nedvomno produkcija družbenih uporabnih vrednot, kakor pripominja Engels, še ni produkcija blaga, še ni produkcija za menjavo. Produkcija kot produkcija za druge (družbo) še ni blagovna produkcija. Vendar: na čem je v Marxovem stavku sploh poudarek, na **produkciji za druge** ali na **uporabnih vrednotah za druge**? Na produkciji ali na uporabnih vrednotah? Ali pa morda niti na enem niti na drugem, temveč na sintagmi: za druge? Nedvomno je **družbenost** nekaj drugega od **proizvodnosti** ali **uporabnosti**. Marxu so **družba** najprej **drugi**: vsi tisti posamezniki, ki niso jaz. In ki imajo svoje potrebe. Kdor s svojim produktom ne zadovoljuje le lastne potrebe, zadovoljuje druge potrebe oz. potrebe drugih: družbene potrebe. Proizvaja družbene uporabne vrednote in zato je tudi samo njegovo proizvajanje družbeno proizvajanje, proizvajanje za druge. Družbeno proizvajanje, družbene uporabne vrednote in družbene potrebe so predpostavka za proizvajanje blaga.

Na tej točki Marx še ne govori o **sistemu** družbenih potreb ali **sistemu** družbenega proizvajanja ali **sistemu** družbe. Izhaja iz posameznika, ki je v odnosu do drugih posameznikov. Zato nastopa družba še zgolj kot sklop posameznikov (oseb, individuov). V določenem pomenu tudi kot sklop tistih posameznikov, ki so mi **nasproti** in ki so **nasproti** meni ali zame oni **drugi**. Med posameznikom in družbo izstopa neko **nasprotje**, ki pa še nima značaja kakšnih nadaljnjih določil, npr. protislovnosti.

Takšno določilo **družbenosti** se nanaša na **blago** in tudi velja samo za blago; namreč kot predpostavka, ne kot neposredna postavka, tako da bi morala že vsaka družbena uporabna vrednota biti neposredno ali takoj blago. Ne velja in ne nanaša pa se to določilo **družbenosti** na **vrednost**; vrednost stvari kot vrednot ne tvori **družbeno**, temveč **koristno** delo. Kaka stvar je lahko uporabna vrednota, ne da bi bila vrednota, toda ne more biti vrednota, ne da bi bila uporabna vrednota. Vendar kaže, da je za Marxa važnejše od tega pravila naslednje pravilo: **stvar, ki je produkt koristnega dela, je vrednota**. Nujno in zato v vsakem primeru Ne glede na to, ali gre pri tem koristnem delu za povsem osebno ali družbeno koristno delo. Družbeno koristno delo, proizvajanje družbenih

uporabnih vrednot je predpostavka blaga, ne vrednot. **Koristno delo tvori vrednost vrednot.** Kaka stvar je lahko uporabna vrednota, ne da bi bila vrednota, toda ne more biti hkrati delovni produkt, ne da bi bila hkrati tudi vrednota. Da ne bi imela vrednosti. Iz česar sledi: kaka stvar je lahko vrednota, ne da bi bila blago. Smemo tedaj tudi nadaljevati in reči: toda kaka stvar ne more biti blago, ne da bi bila vrednota?

Pot do odgovora ni enostavna. Ker ni enostaven ne odnos med vrednostjo in vrednoto, ne odnos med vrednoto in blagom. Problem se zaostri že, če primerjamo pravkar obravnavani 18. odstavek s 13. in 14. odstavkom druge izdaje Kapitala. Medtem ko Marx poprej navaja, da ima kaka uporabna vrednota vrednost le zato, ker je v njej materializirano **abstraktno** človeško delo in da dobimo vrednost, če **abstrahiramo** uporabno vrednost delovnega produkta, če torej **abstrahiramo** to, da je produkt **koristnega** dela, vztraja zdaj na tem, da tvori vrednost prav in edino **koristno** delo, ker nekoristno delo sploh ne šteje kot delo. Opravka imamo torej s trditvama, ki se izključujeta. Ki sta si kot taki v protislovju. Če ju obravnavamo seveda na isti ravni.

Tedaj nas obe trditvi silita k izključevalni odločitvi in še poprej k izključujočemu vprašanju: katero delo tvori vrednost? Ali tvori vrednost **abstraktno človeško delo** ali **koristno človeško delo**? Abstraktno delo kot **družbena** substanca ali koristno delo kot **individualna** smotra dejavnost? Možna odgovora: 1) vrednost tvori abstraktno delo, torej je ne more tvoriti koristno delo in 2) vrednost tvori koristno delo, torej je ne more tvoriti abstraktno delo. Kajpada je možen tudi drugačen odgovor: vprašanje je zastavljeno napačno, kajti ne gre za ali-ali, temveč za to, da tvorita vrednost tako koristno delo kot tudi abstraktno delo. Vendar ne na isti ravni, kajti to bi bilo, kakor smo že pokazali, očitno protislovje.

Koristno delo kot individualna smotrna dejavnost je predpostavka vrednosti. Zato neposredno, čeprav brez njega ni vrednot, ne tvori vrednosti. Ni substanca vrednosti, temveč nekaj, kar je pod substancno vrednosti: substanca substance vrednosti ali subsobstanca. Vrednost tvori potemtakem le posredno. Prek substance vrednosti. Prek abstraktno človeškega dela kot skupnostne družbene substance, katere kristali so vrednote kot blagovne vrednote. Torej: kaka stvar more biti uporabna vrednota, ne da bi bila vrednota in kaka stvar je lahko uporabna vrednota in produkt koristnega dela, pa še zmeraj ni vrednota. Vrednota, tj. blagovna vrednota ali menjalna vrednota, je lahko le tista stvar, ki je hkrati 1) **uporabna vrednota**, 2) **produkt koristnega dela** in 3) **družbena uporabna vrednota**. S takšno interpretacijo, ki seveda zahteva umik poprejšnje razlage, po kateri naj bi bil vrednota vsak produkt koristnega človeškega dela, se izognemo nakazanim protislovjem. Toda najdemo se pred novim problemom. Se zmeraj namreč nimamo odgovora na vprašnji, kdaj neka stvar dejansko postane blago in kakšno je razmerje med vrednoto in blagom.

Kaka stvar je lahko uporabna vrednota, je lahko produkt koristnega dela, je lahko družbena uporabna vrednota, pa še ni vrednota. Pa še nima vrednosti.

V zadnjem odstavku prvega podpoglavja, 18. odstavku druge izdaje Kapitala Marx dejansko navaja le predpostavke vrednosti, po kateri naj bi neka stvar postala vrednota in blago. Ne navaja torej niti tega, **kaj** vrednost je, niti tega, **kako** nastane vrednost, kako pride do vrednot oz. blaga. Navedbe, s katerimi imamo opravka, se sicer nanašajo na blago, toda kot take so navedbe iz pred ali po ali podblagovnega sveta. Samo blagovnega sveta samega ne. Kajti blago samo še zmeraj manjka. Manjka tisto končno določilo, po katerem se neka stvar dejansko spremeni v blago.

Katero je to manjkajoče določilo? Kaj manjka stvari, ki je uporabna vrednota, ki je produkt koristnega dela in ki je družbena uporabna vrednota, pa še zmeraj ni vrednota, da bi postala vrednota, da bi imela vrednost? Da bi bila blago? In da bi bil producent uporabnih vrednot za druge dejansko producent blaga oz. blagovni producent?

Tine Hribar

## H KRITIKI BLAGOVNE ESTETIKE

V nadaljnjem razvoju kapitalizma, odkar ga je analiziral Karl Marx, se je vsilil v ospredje kompleks tehnik in pojavov, ki je bil za Marxa skoraj brez pomena. Mišljen je zavest oblikujoči in vedenje usmerjajoči vpliv oprave in propagiranja za masovno prodajo producirane bлага. Mnogi kritiki sodobnega kapitalizma postavljajo ta kompleks v center svoje teorije. Baran in Sweezy, ki ga v svoji teoriji monopolnega kapitala obravnavata pod pojmom »pospeševanje prodaje«, govorita o »njegovem vse predirljivem vplivu«. »Od relativno nepomembnega znamenja sistema«, pravita, se je pospeševanje prodaje »razvilo v enega njegovih odločilnih živčnih centrov«. V mnogih primarno ne ekonomskih teorijah, predvsem pa političnih diskusijah med študenti in učenci, zavzemajo čestokrat ključno vlogo nekateri pojmi, ki naj bi imenovali isto zvezo: predvsem sta to pojem manipulacije in pojem represivnega. Manipulacija označuje neteroristično vodenje (krmiljenje) zavesti in ravnanje mas z govornimi in estetskimi sredstvi. Če za nekaj govorimo, da je »represivno«, hočemo brez nadaljnje analize nakazati, da je to nekaj v splošni zvezi z oblastjo, zatiranjem in izkoriščanjem, in sicer kot moment in stabilizirajoče sredstvo te zveze. Sicer lahko govorimo o manipuliranih potrebah in njihovem nepresivnem zadovoljevanju. Pojmi »konzumni teror« ali celo »konzumni fašizem« ne bogljeno še enkrat stopnjujejo to izjavo. Takšni pojmi so skovani v izolaciji, ki jo zrcalijo in utemeljujejo s korumpiranim stanjem zavesti nedostopnega okolja. Razen tega so, kot je iz razvoja študentskega gibanja jasno razbrati, povedani preko razrednih pregrad, ki jih ni bilo mogoče predreti. V svoji radikalnosti so takšni pojmi torej resignirani.

Med stagnacijsko periodo novega levega gibanja so bili ti pojmi izpopolnjeni in pri tem popolnoma privedeni ad absurdum. Zdaj je stopila kategorija manipulacije v ozadje. Zato pa so postali aktualni pojmi iz prvega oddelka Marxovega »Kapitala«. Blagovna oblika in blagovni karakter, celo fetišni karakter bлага, so bili zdaj tematizirani, kot da so neposredno vsebinske kategorije, s katerimi je mogoče govoriti o novih uporabnih vrednostih in o potrebah, ki se nanje nanašajo. Na neki skrivnosten način naj bi gola kupljivost neke stvari — ker to je njena blagovna forma in nič drugega — to stvar v njeni uporabi vrednosti pervertirala in integrirala v zvezo zaslepljenosti in poneumljevalne odpravitve. Pisatelji in literarni znanstveniki, umetniki in umetnostni teoretiki so se zapletali v brezkončne debate o tem in o onem kot blagu. Nekdo je sodil, da »vsebovanju resnice umetnosti« načelno nasprotuje »njen karakter kot blago tja do uničenja njenega smisla«. Pozabil je le povedati, kako. Drugi so spravljali »blagovni karakter umetnosti« predvsem v zvezo s stališčem konsumenta, ki ceni gotova jedila ali kulinarčne oblike ali kako gredo le-ti v promet.

Ravno zaradi tega, ker ta kritični žargon ostaja največkrat tako zmeden in nemočen, bomo v naslednjem poskušali analizirati zvezo med produkcijo in propagiranjem bлага na eni strani ter zavesti in potreb ljudi na drugi strani. Dejansko svet reklamirajočega in zabavljajočega videza, na katerega produkciji dela cela industrija, predstavlja silo, ki pogojuje življenje in zaznavanje ljudi vse do intimnosti. Četudi pri Marxu ta zveza še ni analizirana, pa so osnovni pojmi in funkcijske analize, na katerih lahko zgradimo raziskavo, le na voljo v »Kapitalu«. Zato je treba zdaj najprej povprašati po ekonomski funkciji menjave, blagovne produkcije in uvrednotenja kapitala, ki so vodili do izoblikovanja tega sveta manipulativnega videza. Le iz te analize lahko razvijemo zakonitosti blagovne estetike. Obenem se lahko na tej poti izognemo nekaterim napakam, ki sta jih med drugim storila Baran in Sweezy, ker sta začetek od njiju tako imenovanega pospeševanja prodaje in njegovega prepletanja s produkcijo uporabne vrednosti popolnoma neposredovano prestavila šele v monopolni kapitalizem. Videli bomo, da se v zgodovinskem razvoju meja med uporabno vrednostjo na eni strani ter h konzumu in s tem h kupovanju spodbujajočo opravo bлага na drugi strani ne zabriše šele v tem stoletju.

## 1. Izvor blagovne estetike iz protislovja v menjalnem razmerju

Ce vprašamo po imanentnih pogojih, ki morajo biti izpolnjeni, da dva lastnika blaga lahko izvršita menjalni akt, tedaj smo takoj soočeni s težavami, ki bo kot njihova rešitev potem nastopila podoba: denar. Težave so sledeče: prvič mora biti dana ekvivalenca. To pa pomeni tudi: dve reči morata znati reči, da sta druga za drugo enakovredni. Vendar kako zdaj enakovrednost izraziti?

Druga težava: nepotrebljujoče imetje se mora srečati z neimajočim potrebovanjem druge strani. Ce tisti, ki ima to, kar jaz potrebujem, ne potrebuje tistega, kar imam jaz, menjava ne more biti izvršena.

Denar zmore dvojno. Na eni strani prevzema funkcijo merilnega vrednostnega izraza. Menjalna vrednost prevzame v denarju samostojno podobo in ni več dalje vezana na kako posebno uporabno vrednost kot svojega nosilca. Na drugi strani denar loči vse prekompleksno menjavo dveh reči v dva menjalna akta. Kot srednji člen primerjave stopi denar med vsa blaga in posreduje njihovo menjavo. S tem je izvršena abstrakcija: menjalna vrednost se je osvobodila sleherne posebne potrebe. Tistemu, ki z njo razpolaga, daje le kvantitativno omejeno moč nad vsemi posebnimi kvalitetai. S tem, ko se denar uveljavi kot vsemogočnost, se zrušijo stare kvalitativne moči. Denar skokovito zaostri že v enostavni menjavi vsebovano protislovje. Gonilni motiv za vsako stran pri menjavi dveh blag je potreba po uporabni vrednosti blaga vsakokrat druge strani. Obenem je lastno blago in z njo tuja potreba le sredstvo za oni namen. Namen vsakega je vsakokratnemu drugemu le sredstvo, da bi preko menjave prišel do lastnega namena. Tako si stojita v enem samem menjalnem aktu dvakrat dve nasprotujoči si stališči nasproti. Vsaka stran stoji tako na stališču menjalne vrednosti kot tudi na določenem stališču uporabne vrednosti. Vsakemu stališču uporabne vrednosti stoji nasproti stališče menjalne vrednosti, s katerega bo morebiti ogoljufan. Vtem ko vsaka od obeh menjajočih strank nedeljeno zavzema obe stališči, ostane protislovje vsebovano v enakosti obeh pozicij. Razmerje se spremeni, ko stopi posredi denar. Kjer denar posreduje menjavo, jo ne le razstavi v dva akta, v prodajo in nakup, temveč loči nasprotna si stališča. Kupec stoji na stališču potrebe: njegov namen je določena uporabna vrednost njegovo sredstvo za zamenjavo le-te je menjalna vrednost v denarni formi. Prodajalcu je ta ista uporabna vrednost golo sredstvo, da spremeni menjalno vrednost svojega blaga v denar. S stališča potrebe po uporabni vrednosti je namen stvari dosežen, če je kupljena stvar uporabna in užitna. S stališča menjalne vrednosti je namen dosežen, ko se menjalna vrednost pojavi v denarni formi. Prvemu velja blago kot sredstvo za življenje, drugemu življenje kot sredstvo uvrednotenja. Med obema stališčema je razlika kakor med dnevom in nočjo. Ko se enkrat pojavita ločeni, je njuno protislovje tudi že eklatantno.

Blagovna produkcija si ne postavi za cilj produkcije določenih uporabnih vrednosti kot takih, temveč produciranje za prodajo. Uporabna vrednost igra v preračunavanju blagovnega producenta le vlogo kot od kupca pričakovana, kar je treba upoštevati. Ne samo da sta si namen in sredstvo pri kupcu in prodajalcu nasprotna. Poleg tega se ta isti akt za njiju dogodi v različnih časih in ima za njiju popolnoma različen pomen. S stališča menjalne vrednosti je proces zaključen in namen realiziran z aktom prodaje. S stališča uporabne vrednosti je isti akt le začetek in predpostavka za realiziranje njenega namena v porabi in uživanju.

Iz tega tako v osebe razstavljenega protislovja med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo izhaja tendenca, ki žene telo blaga, njegovo uporabno podobo, v vedno nove spremembe. Odslej se pri vsej blagovni produkciji producira dvojno: prvič uporabna vrednost, drugič in posebej prikazovanje uporabne vrednosti. Kajti do trenutka prodaje, ko doseže stališče menjalne vrednosti svoj namen, ima uporabna vrednost tendencialno svoj pomen le kot videz. Estetsko v najširšem pomenu: čutno prikazovanje in pomen uporabne vrednosti, se tukaj od stvari odluči. Obvladovanje in ločena produkcija tega estetskega postane instrument za namen denarja. Tako je že v predzgodovini kapitalizma, v principu menjave, tendenca k tehnokraciji čutnosti ekonomsko zasnovana.



## 2. Močni dražljaji kot instrument trgovsko kapitalističnega interesa uvrednotenja

Preden se lotimo specifičnih estetskih dražljajev, poblizje določimo stališče menjalne vrednosti. Brž ko se menjalna vrednost osamosvoji v denarju, je dana tudi predpostavka za osamosvojitve stališča menjalne vrednosti. V denarni formi menjalna vrednost ni več vezana na nobeno čutno potrebo, znebila se je vsake čutno mnogotere kvalitete. Kakor bi bilo nesmiselno, določene čutne uporabne vrednosti neskončno kopičiti, ko jim je vendar postavljena meja z njihovo uporabnostjo — nakopičenje menjalne vrednosti, ki je le kvantitativno interesantna, iz sebe same ne pozna nobene mere in nobene meje. Z denarjem, ki je bil na začetku golo opredmetenje ene od funkcij menjave, pride na svet moč nove kvalitete: abstraktno bogastvo, osamosvojena menjalna vrednost. Ta utemeljuje nov interes, ki se prav tako osamosvoji: interes uvrednotenja. Oderuštvo in trgovina sta njegovi dve prvi veliki podobi v zgodovini. V sledečem nas zanimajo nekatere poteze trgovskega kapitala, katerega velika epoha v Evropi je bila hkrati epoha zgodnjega kapitalizma.

Njegova dejavnost je kupiti, da bi z dobičkom prodal. Zato je najprej nadregionalna, če ne že transkulturna, njena moč je v trgovanju na velikih razdaljah. Da bi prodrl v lokalne trge, ali da bi področja, ki doslej niso poznala blagovne produkcije, odprl za trgovino, potrebuje trgovski kapital posebne zvrsti blaga. Tri skupine blaga so v tem smislu imele posebno velik uspeh in so po celem svetu pripravile pot spremembam razmerij: prvič vojaške dobrine, drugič tekstil in tretjič dražila in nasladila. Močni dražljaji stopajo v evropsko zgodovino kot instrumenti trgovsko kapitalističnega interesa uvrednotenja. Evropske sile, ki so se preko tega posla povzpele do svetovnih sil, se po vrsti imenujejo Benetke, Nizozemska, Anglija.

## 3. Luksus plemstva, meščanska pijanost z jasno glavo

Če Marx nekje pripomni, da blaga mečejo ljubezenske poglede po možnih kupcih, se ta metafora giblje na socialnozgodovinskih tleh. Kajti zvrst močnih dražljajev, s katerimi operira produkcija blaga z namenom uvrednotenja, je zvrst ljubezenskih dražljajev. Potemtakem meče cela zvrst blaga ljubezenske poglede po kupcih, vsem ko ne posnema in pri tem pretirava nič drugega kot njegove, kupčeve, lastne ljubezenske poglede, ki jih kupec s svoje strani snubeče meče na svoje človeške ljubezenske objekte.

Kdor se poteguje za ljubezen, se dela lepega in ljubezni vrednega. Raznovrstni nakit in tekstil, dišave in barve se ponujajo kot sredstvo za prikazovanje lepote in ljubezenske vrednosti. Tako si blaga sposojajo svojo estetsko govorico pri ljubezenskem snubljenju ljudi. Nato se to razmerje obrne, in ljudje si sposojajo svoj estetski izraz pri blagu. To pomeni, da se tukaj pojavi prvi vzratni sklop od zaradi motivov uvrednotenja dražeče uporabne podobe blag na čutnost ljudi. Ne spremeni se le izrazna možnost njihove nagnoske strukture, premakne se tudi akcent: močan estetski dražljaj, menjalna vrednost in libido visijo drug na drugem kot ljudje v zgodbi o zlati goski, in vredna postanejo izrazna sredstva, saj tudi stanejo celo bogastvo. Kmalu posoja dvigujoča se buržoazija plemstvu za oderuške obresti denar, s katerim to pri njej kupuje raznolike tekstilije za imponiranje in galanterijo, dokler ne pripade kos za kosom plemiške zemljiške posesti meščanom, in je le-ta kapitalizirana na škodo vseh neproduktivnih ust, ki so pregnana na beraško palico ali v prisilne delavnice, dokler v njih vzpon kapitalistične produkcije ne najde cenjenih mezdnih delavcev. Luksus: blago z močnimi čutnimi dražljaji ne posreduje ravno majhnega dela velike prerazdelitve posestva pri revolucioniranju njegovega uvrednotenja, ki se imenuje prvotna akumulacija.

Proces je — tako funkcionalno kot historično — zasnovan v fundamentu meščanske družbe in za njo vseskozi karakteristične. »Vsak človek«, piše v Marxovih pariških rokopisih, »špekulira na to, da bi drugemu človeku ustvaril novo potrebo, da bi ga s tem prisilil k novi žrtvi, da bi ga postavil v novo odvisnost in ga zapeljal v nov način uživanja in s tem ekonomskega propada.« (Prev. Primož Simoniti v MEID I, str. 345). Meščani prevzemajo to kot svoj nauk. Postopaštvo in luksus, na čemer zaslužijo, sta jim pri njim enakih ali celo v nižjem razredu v enaki meri

zoprna. Vendar kompenzirajo svojo nagonskost, ki jo prikrojijo na trgovsko življenje, z užitki, ki specifično dobro spadajo k meščanskemu delovanju: s tobakom, kavo, predvsem pa čajem, ki si je v 17. stol. hitro pridobil ogromen trg. Kler in plemstvo uživajo medtem čokolado in sladkarije. Ker je bila čokolada kolonialno blago, uvrednoteno od katoliških interesov, so s prižnic pridigali proti tobaku in čaju kot hudičevim stvarjem, zato pa so hvalili kakao kot sredstvo proti kugi in koleri. Velike angleške in nizozemske kapitalne družbe so delale s svoje strani zakrito reklamo, podkupovale so pesnike, komponiste, šansonjerje in zdravnike, da bi slavili čaj ali kavo. Med drugim so bili zdravniki, ki so predpisovali kavo za treznjenje in čaj, da bi olajšali prepoved alkoholnih pijač. Meščani so potrebovali še v pijanosti jasno glavo. Pri tem velja opozoriti, da ustvarjanje in usmerjanje potreb ni, kot nekateri menijo, nekaj specifično poznokapitalističnega.

#### **4. Kapitalistična masovna produkcija in realizacijski problem: estetika masovnega blaga**

Kapitalizacija blagovne produkcije sprosti velike spodbude za razvoj tehnik za produkcijo relativne presežne vrednosti, torej za rast produktivnosti, posebno za nastajanje mašinerije in velike industrije. Obenem v tendenci vključijo vse člane družbe v razdelitev blaga preko tržišča. Z masovno razširitvijo povpraševanja ustvarja tudi tehnologijo in produktivne sile masovne produkcije. Zdaj ni več v prvi vrsti drago luksuzno blago tisto, ki določa veliko kupčijo, temveč relativno cenen masovni artikli. O realiziranju, količini in stopnji profita odločajo zdaj za industrijski kapital karakteristične funkcije uvrednotenja. Znotraj produkcijske sfere so v naši zvezi zanimive naslednje funkcije rentabilnosti: prvič, skrajšanje delovnega časa z dvigom produktivnosti dela — sem spada tendenca po izključitvi ročnega dela (ki se bo potem vrnilo kot posebno cenjen sestavni del reklamiranja določenega luksuznega blaga) — in ob tem tendenca k izdelavi tehnologije masovne proizvodljivosti standardiziranih artiklov. Drugič je treba omeniti pocenitev delov konstantnega kapitala, ki v produkt vstopajo kot surovina, pomožni material ter drugi dodatki. Tretjič, zmanjšanje produkcijskega časa, npr. z umetnim krajšanjem skladiščenega časa, ki je potreben za zorenje.

Vidimo, da morajo vse te spremembe modificirati prikazovanje produkta. Tu nastane vrsta funkcij, katerih namen je, da bi z dodatno produciranim videzom prekrili ali kompenzirali spremembe. Rafinirana površinska obdelava ali prebarvanje lahko prekrije poslabšanje materiala ali predelave. Zganje, ki ni bilo nekaj let shranjeno v hrastovih sodih, kot je potrebno, da bi dozorelo, in od koder izvira njegova rjavkasta barva, se obarva s karamelnim sladkorjem: tako se ohrani videz.

Znotraj cirkulacijske sfere nas v naši zvezi zanima najprej le eno: tu mora priti do spremembe oblike, tukaj se morata realizirati vrednost in presežna vrednost. Ze sam zastoj lahko pomeni polom. Marx je uporabil najmočnejše izraze, da bi izrazil problem — imenujmo ga realizacijski problem. Tukaj mora blago narediti svoj salto mortale, mogoče si ob tem zlomi vrat. Tukaj hrepeni na telo blaga privezana menjalna vrednost po tem, da bi bila odrešena v denarno formo. Tukaj se vse vrtili okoli »čudeža te transsubstanciacije«, kot je rečeno v »Kapitalu«, tukaj je kraj in čas, ko blaga mečejo svoje ljubezenske poglede. »Če bi obstajala tista duša blaga«, piše Walter Benjamin v svojem spisu o Baudelairu kot liriku v dobi razvitega kapitalizma, »če bi obstajala tista duša blaga, o kateri Marx priložnostno v šali govori, bi bila to duša, ki se od vseh duš, kar jih je kdaj bilo v kraljestvu duš, zna najbolj vzživeti. Kajti v vsakem bi morala videti kupca, v katerega roko in hišo bi se stisnila.« Ravno v pretiranem videzu uporabne vrednosti si ustvarja funkcija uvrednotenja, ki išče odgovor na problem realizacije, svoj izraz, in menjalna vrednost, ki tiči v blagu, sili denarju nasproti. Iz hrepenenja po denarju se v kapitalistični produkciji blago oblikuje po zgledu hrepenenja kupcev. Ta zgled bo reklama pozneje razširjala ločeno od blaga.

#### **5. Prvi efekt in obenem instrument monopolizacije: podreditev uporabne vrednosti »znamki kvalitete«**

Življenje blag, o katerem govori Benjamin, je zadelo na meje trga. Dokler so si znotraj ene zvrsti blaga na trgu konkurirali mnogi produ-

centi, je blagovna estetika ostala vezana na telo blaga. Obenem ji je bil vnaprej dan standard uporabne vrednosti neke relativno enakovrstne produkcije. Dokler ni predstavljala nič drugega kot utelesitev tiste — znotraj neke posebne zvrsti blaga — splošne uporabne vrednosti, tako dolgo je bil njen posebni izvor nekaj izginjajočega. S tem, ko pa je to izginjanje le sredstvo za namen uvrednotenja, nosi razmerje svoj obrat že v sebi. Funkcija posebnega, novega in originalnega bo, da preobrne to razmerje. Da je produkcija uporabnih vrednosti le sredstvo za namen uvrednotenja, učinkuje zdaj tako, da si posamezni kapital prizadeva popolnoma podrediti neko uporabno vrednost. »To je zlata doba znakov blaga«, je napisano v spisu iz leta 1905, ki ga citirata Baran in Sweezy, »čas, v katerem lahko skoraj vsak, ki proizvede dragocen proizvod, določi obrise povpraševanja, ki ne le prekažajo z leti vse dosedanje, temveč v določeni meri postane tudi monopol... Vseposvod... so priložnosti, prevzeti vodstvo v reklamiranju — na ducate vsemogočih proizvodov, nepoznanih, nepriznanih fabrikantov odriniti s poudarjeno opravo, s sredstvi za življenje z zaščitenimi standardnimi firmnimi znaki, ki jih podpira celotno deželo zajemajoča reklama, ki je sama za javnost že postala garancija za kvaliteto.« Istočasno z neštetiimi brezimnimi, poprečnimi proizvodi je bila vedno splošno veljavna uporabna vrednost tista, ki je bila odrinjena kot sitna zavora, ki je stala na poti interesu uvrednotenja. S tem, ko si privatni kapital podredi določeno uporabno vrednost, blagovna estetika ne dobi le kvalitativno novega pomena, da tudi šifrira novovrstne informacije, temveč se zdaj loči od blagovnega telesa, katerega oprava se stopnjuje z embalažo in jo reklama nadregionalno razširja. Sredstvo za namen monopolu podobnega položaja je pretvorba nekega blaga v artikel z znamko. Zato se uporabljajo vsa uporabljiva estetska sredstva. Odločujoča pa je spojitev vseh sporočil v imenski karakter, kar naredi opravo s formalno-estetskimi, slikovnimi in govornimi sredstvi. Splošna govornica, ki se nanaša na stvari, ima kvečjemu to funkcijo, da recitira ime koncerna in ga obda s priznanji. Medtem ko le lokalno razširjeni artikli z znamko delujejo smešno, kot npr. druge lokalne lastnosti imen in dialekta, se nadregionalna imena znamk velikih koncernov vrivajo v izkušnji ljudi pred naravo in naravnost v rang le-te. Obstajajo zvrsti blaga, ki v sodobnih kapitalističnih družbah ljudje nimajo več nobenega uporabno-vrednostnega pojma zanje. Na njihovo mesto je stopilo z zakonom zaščiteno ime blaga, in kvečjemu v navodilih za uporabo živi v senci nekaj od pomena s poti spravljenih uporabno-vrednostnih pojmov.

## 6. Drugi efekt monopolizacije: estetska inovacija

Pri rastoči produktivnosti se pojavi za oligopole realizacijski problem v novi obliki. Privatno kapitalistično organizirane produktivne sile ne trčijo več na mnogo konkurirajočih ponudnikov kot svojo mejo, temveč neposredno na pregrado družbene potrebe. V družbi, kot je v ZDA, temelji večji del celokupnega povpraševanja, kot sta opazila Baran in Sweezy, »na potrebi, da bi del zaloge dolgoročnih konzumnih dobrin nadomestili, takoj ko se obrabi«. Ker bi pot do vsedruženega prihranka dela pomenila odstranitev kapitalizma, se kapital zdaj spotika ob preveliki trajnosti svojih produktov. Ena od tehnik, s katero odgovorijo na to situacijo, je poslabšanje produktov, pri čemer se poslabšanje praviloma kompenzira z olepšanjem. Vendar tudi tako vzdržijo uporabne reči za potrebe uvrednotenja kapitala predolgo. Radikalnejša tehnika se ne loti le stvarne uporabne vrednosti, da bi skrajšala njen čas uporabe v konzumni sferi in predčasno regenerirala povpraševanje. Ta tehnika začne pri estetiki blaga. S periodičnim novim insceniranjem prikazovanja nekega blaga skrajša trajanje uporabe tistih primerkov dotične vrste blaga, ki ravno fungirajo v konzumni sferi. To tehniko bomo v nadaljnjem imenovali estetsko inovacijo. Estetska inovacija ravno tako kot druge takšne tehnike ni iznajdba monopolnega kapitalizma, temveč se redno izoblikuje tam, kjer ekonomska funkcija, ki tvori njeno podlago, postane aktualna. Kulischerjeva »Obča gospodarska zgodovina« citira odredbo iz 18. stol., ki dokazuje, da so estetsko inovacijo kot tehniko že takrat povsem zavestno uporabljali. V reglementu iz 1755, izdanem za saško industrijo bombaža, stoji, da blagor »tovarne« — kar tukaj pomeni še toliko kot obrt, zakaj produkcija je bila organizirana še založniško (blago so decentralizirano proizvajali majhni mojstri za kapi-

talističnega založnika) — blagor »tovarne« zahteva torej, da je »razen fine preje tudi blago samo od časa do časa izdelano po novih inovacijah in z dobrim okusom«. Dobro si zapomnite: ne argumentira se z blagorjem kupca, kot bi se zgodilo s stališča uporabne vrednosti, temveč argumentira se z blagorjem podjetnika, torej s stališča menjalne vrednosti, ki skrbi za regeneriranje povpraševanja.

Četudi ni estetska inovacija iznajdba monopolnega kapitalizma, pa je vendar šele v njem dosegla pomen, ki obvladuje produkcijo v vseh odločilnih vejah industrije konzumnih dobrin in je za kapitalistično organizacijo te industrije življenjskega pomena. Nikoli prej ni nastopala tako agresivno. Kot politične parole oznanjajo transparenti v izložbah velikih blagovnic želje kapitala, ki naj bi bile strankam ukaz. »Staro ven! Novo noter!« je bilo na primer geslo, ki ga je nedavno izdala veriga blagovnic s pohištvom. V tekstilni branži, avtomobilski industriji, pri gospodinjstvih strojih, knjigah, zdravilih in arkitlih kozmetike valijo redne estetske inovacije uporabno vrednost sem ter tja, da se porabniku kar zavrti. Na stališču uporabne vrednosti v takih pogojih skorajda ni mogoče vztrajati. Te tendence znotraj kapitalizma ni mogoče odvrniti. To je še najmanjše zlo, ki nam ga kapitalizem danes ponuja. Dokler fašizem in vojna ne razširita povpraševanja po vojaškem blagu tako skokovito, da produkcijske sile začasno ne trčijo več na preozke meje produkcijskih razmerij, tako dolgo je v oligopolistično strukturirani kapitalistični družbi estetska inovacija trdno zasidrana. Postane antropološka instanca. Ves svet uporabljivih reči, v katerem ljudje artikulirajo svoje potrebe v govorici kupljivih artiklov, ta družba v svoji čutni organizaciji podvrže permanentnemu revolucioniranju, ki udarja nazaj na čutno organizacijo ljudi samih.

## DRUGI DEL

### 1. Tehnokracija čutnosti, splošnosti

Vsaj v obrisih je treba zdaj raziskati, kako in v kateri smeri se človekova struktura potreb spreminja pod vtisom spremenjene zadovoljvalne ponudbe, ki jo ustvarja blago. Se prej pa se moramo vprašati po posebni panogi gospodarstva nad naravo, namreč po obvladovanju in samovoljni, neomejeni navidezni reproducibilnosti njenega prikazovanja, kar je tukaj opisano s tehnokratico čutnosti. Njen posebni pomen v kapitalizmu in naravo dražljajev, s katerimi operira, ko je zaposlena kot blagovna estetika, bomo določili v nadaljevanju.

Tehnokracija čutnosti v službi prilaščanja produktov tujega dela, splošno v službi socialnega in političnega gospostva, nikakor ni iznajdba kapitalizma, tako kot na primer tudi fetišizem ne. Insceniranega prikazovanja ne moremo odmisлити iz zgodovine kultov. Predočimo si le pošastno čarovno estetiko v katoliških romarskih cerkvah iztekajočega se srednjega veka, ki je bila tako izraz kot sredstvo za pritegovanje bogastva. Ž romarji so priromali deli surplusa, torej produkcijskega presežka, da bi obviseli v obliki ritualnih pristojbin vseh vrst, žrtev, pobožnih ustanov itd. Tudi tukaj se, tokrat cerkev, potrudila za prikazovanje, da bi prišla do bogastva. Ali pomislimo na protireformacijo, ta z vsemi sredstvi teatra, arhitekture in slikarstva vodeni kulturni boj ogrožene stare sile cerkve proti vstajajočim silam meščanske družbe. Ena izmed osnovnih razlik do produkcije videza v kapitalizmu je utemeljena v tem, da so v kapitalizmu v prvi vrsti funkcije uvrednotenja tiste, ki prevzamejo estetske tehnike, jih prefunkcionirajo in razvijajo. Rezultat ni več omejen na določene svete ali moč reprezentirajoče kraje, temveč tvori totaliteto čutnega sveta, iz katere kmalu ni momenta, ki ni šel skozi kapitalistične procese uvrednotenja in bil oblikovan od njenih funkcij.

### 2. Visoki rang golega videza v kapitalizmu

Produkcija in velika vloga golega videza je v kapitalistični družbi zasnovana v tistem pavšalnem protislovju, ki se razteza preko vseh ni-vojev in s katerega razvojem iz menjalnega razmerja se je začela ta razi-skava. Kapitalizem bazira na sistematičnem quidproquo: vsi človeški cilji — pa naj bo to golo življenje — veljajo sistemu le kot pretveze in

sredstva (ne da bi mu teoretično veljali kot taki, temveč faktično ekonomsko fungirajo na tak način). Stališče uvrednotenja kapitala kot samosmotra, ki so mu vsi življenjski napor, hrepenenja, nagoni, upanja le sredstva, ki se dajo izkoriščati, le motivacije, na katere lahko lovi ljudi in na katerih rizikovanju in instrumentalizaciji dela cela veja družbenih znanosti, to stališče uvrednotenja, ki v kapitalistični družbi absolutno dominira, stoji tistemu, kar ljudje iz sebe samih so in hočejo, ostro nasproti. Abstraktno povedano, kar ljudi posreduje s kapitalom, je lahko le nekaj navideznega. Tako kapitalizem izsili navidezni svet prav od kraja. Drugače povedano: splošno človeške postavitev ciljev ne morejo biti v kapitalizmu, dokler ga hočejo pustiti, kakršen je, nič drugega kot goli slabi videz; odtod visoko mesto videza v tej družbi.

Stališče uvrednotenja kapitala je nasprotno čutno-gonski dejanskosti človeka. Individui, ki si jih pripravi kapital, bodisi za svoje nosilce funkcij, torej za kapitaliste, bodisi za mezdne delavce itd., imajo vsi — pri vseh sicer obstoječih radikalnih razlikah — nagonsko usodo, vsaj formalno, skupno: njihova čutna neposrednost mora biti zlomljena, absolutno obvladljiva. To je tam, kjer brutalno nasilje ne priganja neprestano ljudi k delu za druge, možno le, če se naravna moč obrne proti naravni moči. Navidezno obvladana čutnost je uporabljena kot plačilo za prilagoditev. Kajti ne le veliki človeški cilji, temveč tudi individualni nagonski cilji, dejansko izpadejo iz kapitalizma in jih je zato treba neprestano spet ujemati v mediju videza.

### 3. Estetska abstrakcija, filozofska predigra

Zdaj bomo podrobneje raziskali zgradbo, učinek in vzrok učinka kapitalistično instrumentaliziranega videza. Abstrahiranje od uporabne vrednosti, posledica etabliranja menjalne vrednosti in stališča menjalne vrednosti ter njegov predpogoj, utira pot ustreznim abstrakcijam, jih naredi teoretično izvršljive in predvsem ovrednotljive. Funkcionalna praznina, tako rekoč sistemsko povpraševanje, torej obstaja, še preden obstajajo zmožnosti, ki se bodo takoj vključile v praznino. Ena teh abstrakcij bo za prirodne znanosti temeljna: abstrakcija od uporabnih vrednosti kot kvalitete, npr. abstrahiranje gole prostorske razteznosti od reči, ki tako postanejo gole res extensae, ravno raztegnjene reči, obenem reducirane na primerljiva kvalitetna razmerja. Gotovo ima svojo logiko to, da pionirski teoretik tega abstrakcijskega mišljenja, Descartes, uporablja estetsko abstrakcijo kot tehniko, da bi uvedel v razdejanjenje čutno-realnega sveta. Privzema podmeno, da obstaja vsemogočni bog manipulacije, ki v neke vrste centralnem televizijskem programu za lahkoverne ustvarja iluzijo celotnega čutnega sveta. Vse podobe, barbe, zvoki »in vse zunanje« so le slepilo. »Mene samega«, piše, »bom opazoval kot nekoga, ki nima rok in oči, ne mesa ne krvi ne kakršnegakoli čutnega organa«, temveč le zavest, popačeno od tehnike, ki je absolutno močnejša od ljudi. Descartes daje tudi bolj prozaične primere, ki naj povedo isto. Prvi primer: figuro te in te oblike in barve podrimo v bližino kurjave, začne se taliti, spremeni obliko in barvo in se razkrije kot vosek, kot plastika, ki jo je mogoče preobleči v vse mogoče čutne forme. Drugi primer: nekdo gre po cesti mimo okna, lahko bi pa bil tudi robot, varljivo zaviti v človeška oblačila. Vsi ti primeri in podmene naj bi bile uvod v nauk, da je najprej — in to velja odslej za znanost — gotovo le eno: da namreč procesi v zavesti sploh obstajajo: vsaka vsebina bi lahko bila ponarejena. S tem so ljudje reducirani na ponaredljive procese v zavesti. In kaj ostaja od reči? Reducirane so na »nič drugega kot nekaj raztegnjenega, fleksibilnega, spremenljivega«, »extensum quid, flexibile, mutabile«. Tu ni prilika, da bi razvili neprostovoljno dialektiko te vrste zgodnjemeščanske teorije, ki začenja z namero emancipacije od prevare (vendar nabraž v glavnem predmeščanske) in na koncu obdrži samo gospostvo na eni, prevaro na drugi strani. Tu gre za to, da vidimo tisti proces, ki je bil uveden kot estetska abstrakcija, v posredovalni zvezi ekonomskih in tehnoloških razvitiij.

### 4. Estetska abstrakcija blaga: površina-embalaža-reklamna slika

Estetska abstrakcija loči čutnost in smisel reči in ju naredi ločeno razpoložljiva. Najprej ostane funkcionalno že ločeno oblikovanje površine, ki so mu že posvečeni lastni produkcijski procesi, zraščeno z bla-

gom kot koža. Vendar pripravlja funkcionalna diferenciacija dejansko ločitev, in lepo preparirana površina blaga postane njegova embalaža, v katero se, kot hčerka kralja duhov v obliko iz perja, zavija, zavija in spreminja svojo podobo, da bi letelo na trg in svoji spremembi forme nasproti. Da bi olajšali denarju hojo nasproti, so pred kratkim v neki severnoameriški banki prešli na to, da tudi čekovne formularje oblikujejo z evforizirajočimi pop barvami.

Toda vrnimo se k blagu: Potem ko se je njegova površina odluščila in postala njegova druga površina, ki je praviloma neprimerno bolj perfektna kot prva, se dokončno odlušči, raztelesi in leti kot pisani duh blaga v široki svet. Nihče ni več varen pred njegovimi ljubezenskimi pogledi. Namero realizacije meče z abstrahirano pošastno prikaznijo veliko obetajoče uporabne vrednosti po strankah, v katerih denarnicah se — še — nahaja ekvivalent tako preoblečene menjalne vrednosti.

## 5. Kot zrcalna slika hrepenenja opravljeni videz, ki mu nasedamo

Prikazovanje obljublja več, precej več, kot lahko kdajkoli izpolni. Toliko je videz, ki mu nasedamo. Pripovedka iz Tisoč in ene noči, ki v njej nastopa videz, ki mu nasedamo, in sicer v neprenesenem pomenu besede »nasedamo«, ta zgodba ga pomenljivo poveže s trgovskim kapitalom. Gre za zgodbo o medeninastem mestu. Obdano z visokim zidom iz črnega kamna, vrata tako natančno vgrajena, da jih pri najboljši volji ni mogoče ločiti od zidu, stoji medeninasto mesto sredi puščave, kot safe, napolnjen z blagovnim kapitalom luksuzne trgovine.

Ker ni najti vrat, napravijo odposlanci kalifa lestev. Eden spleza po lestvi navzgor, »čisto do vrha; potem se vzravna, odrevenelo pogleda mesto, zaploska z rokami in zakliče tako glasno kot more: Lepo si! In vrže se v mesto; pa ga je s kostmi in kožo vred zmečkalo. Emir Músa pa pravi: Če razumni tako ravna, kaj bi storil šele norec?« Eden za drugim splezajo po lestvi navzgor in scena se ponovi, dokler ekspedicija ne zgubi dvanajst mož. Končno zleze po lestvi navzgor edini, ki je poznal pot do medeninastega mesta in torej tudi pot nazaj domov, šejk 'Abd es-Samad, »moder mož, ki je veliko potoval..., starec visoke starosti, ki ga je beg let in časa naredil zlomljivega«. Če bo tudi ta nasedel čarovniji, bo cela skupina zgubljena. Ta torej spleza po lestvi, »medtem ko neprestano kliče k vzvišenemu Alahu in moli verze rešitve, dokler ne prispe na vrh zidu. Tam tleskne z rokami in zre odrevenelo predse. Vendar vse ljudstvo kliče glasno: O šejk 'Abd es-Samad, ne stori tega! Ne vrži se dol! ... On pa se začne smejati in se smeje vedno glasneje«. Pozneje jih seznanj z videzom, spregledanim kot umetnim: »Ko sem stal na zidu, sem videl deset devic, kot lune, ki so mi mahale z rokami, naj pridem k njim, in zdelo se mi je, kot da je pod mano jezero, polno vode.« Zaradi njegove pobožnosti in še bolj zaradi njegove starosti zgubi svojo moč čar seksualne splelné tvorbe, ki je v kulturi, v kateri morajo ženske hoditi zagrnjene, le moral biti izredno očarljiv. »Zagotovo«, piše na koncu, »je to zahrbtn čar, ki so si ga izmislili prebivalci mesta, da bi odvrnili vsakogar, ki bi jih hotel videti ali se jim vsiliti.« Videz, ki mu nasedamo, je tukaj izmišljen s stališča lastništva menjalne vrednosti. To, kar mu nasede, je nagonška sla. Tisti, ki skočijo dol, storijo to z lahkovernega stališča uporabne vrednosti. Zgodba o medeninastem mestu pa pozna še drug nivo protislovja med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo, tokrat s propadom tistih, ki stojijo na stališču menjalne vrednosti. Mesto je namreč naseljeno le z zgrbančenimi trupli, in izvemo tudi vzrok: sredi svojih neizmerljivih menjalnih vrednosti je lastnikom in prebivalcem končno zmanjkalo življenjsko potrebne uporabne vrednosti. Sedem let ni padla kaplja dežja, vegetacija je izumrla in vsi ljudje so umrli od lakote.

Videz, ki mu nasedemo, je kot zrcalo, v katerem se uzre hrepenenje in se ima za objektivno. Kjer človeku, kot v monopolno kapitalistični družbi, stopa nasproti iz blagovnega sveta totaliteta snubečega in zabavnega videza, se zgodi, pri vsej gnusni prevari, nekaj čudnega, v svoji dinamiki veliko premalo upoštevanega. Človeku se vsiljujejo namreč nepregledne vrste slik, ki hočejo biti kot zrcalo, ki se lahko vživi, ki lahko pogleda do dna, ki lahko splavi na površje skrivnosti in jih tam razprostre. V teh slikah se pokažejo ljudem neprestano nezadovoljive strani njihovega bistva. Videz se ponuja, kot da bi napovedal zadovoljitev, zadene človeka, mu bere želje iz oči, jih prinese na svetlo na površini blaga.

S tem ko videz, v katerega odeto prihaja blago, ljudi razloži, jih oskrbi z jezikom za razlago njih samih in sveta. Druge razlage od te, ki jo dobavlja blago, kmalu ni več na razpolago. Kako se vede, predvsem kako se spreminja nekdo, ki se mu stalno ponuja kolekcija slik-želja, ki so mu jih pred tem izvoahunili? Kako se spremeni nekdo, ki neprenehoma dobi, kar si želi — vendar dobi le kot videz? Ideal blagovne estetike bi bil, prikazati to, kar si takoj zapomniš, o čemer govoriš, za čimer se obračaš, česar ne pozabiš, kar vsi hočejo, kar smo zmeraj hoteli.

Brez odpora je konzument postrežen, pa naj bo glede najostrejšega, najbolj senzacionalnega ali glede najbolj nezahtevnega, najbolj udobnega. Lakomnosti se postreže ravno tako uslužno kot lenobi.

## 6. Korumpirajoče uporabne vrednosti, njihov povratni učinek na strukturo potreb

S tem, ko blagovna estetika človeku v tej smeri razlaga njegovo bistvo, se zdi progresivna tendenca gonilnega v ljudeh, njihovih zahtev po zadovoljivosti, sli, sreči zaokrenjena. Zdi se, da je gonilno postalo vpreženo in spodbuda za prilagajevanje. Mnogi kulturni kritiki vidijo v tem proces zaobsežne korupcije vrste kot take. Gehlen govori o njeni izroditvi, s tem, ko se prilagaja »vsem preudobnim življenjskim pogojem«. Dejansko je zahrbtnost v prilizovanju blaga: Kar pripravlja blago do tega, da se na tak način ponujajo, vlada ravno skozi to. Od kapitalizma postreženi so na koncu le njegovi nezavedni uslužbenci. Niso le razvajeni, na druge misli spravljani, na kratko odpravljeni, podkupljeni.

Brecht v svojem **Badenskem učnem komadu o soglasju** raziskuje, ali človek človeku pomaga. Tretja raziskava, klovska točka, pokaže, kako je, če kapitalizem pomaga človeku. Streči pomeni tu amputirati. Kdor se vsede, morda ne bo mogel nikoli več vstati. Pomagati pomeni ustvariti odvisnost (in jo dodobra izkoristiti). Takšna je dinamika poznokapitalistične blagovne produkcije. Najprej je olajšano delanje nujnega; potem pa postane delanje nujnega brez olajšanja pretežko, in nujno ne more biti narejeno brez nakupa blaga. Zdaj se nujno ne da več razlikovati od nenujnega, ki se mu ne moremo več odreči. Najbrž govorica o napačnih potrebah ne meni nič drugega kot to premaknitev.

So goni in potrebe v teh okoliščinah še napredni? Ali se da pri materialnih interesih zajeti še kaj bistvenega?

Kar občasno imenujejo represivno zadovoljevanje, se prikazuje zdaj kot korumpirajoča uporabna vrednost. Ta dominira predvsem v branži videza kot blaga. Korumpirajoča uporabna vrednost učinkuje nazaj na strukturo potreb konzumentov, katerim se vtisne kot korumpirano stališče uporabne vrednosti.

Korumpirajoči učinki naravnost antropološkega obsega, ki so goli stranski efekt dinamike kapitalističnega pogajanja za profit, so uničujoči. Ljudem je zavest odkupljena. Vsak dan so trenirani v uživanju tistega, kar jih izdaja, užitku lastnega poraza, v užitku identificiranja z nadmočjo. Celo v realnih uporabnih vrednostih, ki jih dobijo, prevlaja često grozljiva moč uničevanja. Privatni avto — ob zanemarjanju javnih prevoznih sredstev — mest nič manj učinkovito ne zorje kot bombna vojna, in šele ustvarja razdalje, ki jih brez njega ni moč več premostiti.

Vendar ne vodi dalje, če pre nagljuje opisemo ta proces v kategorijah načrtne zarote za korupcijo mas. Ideal blagovne estetike je: dobiti ravno še zadosten minimum uporabne vrednosti, povezan, obdan in insceniran z maksimumom dražčnega videza, ki naj bo z življenjem v željenju in hrepenenju ljubi kolikor mogoče prisilen. Ne samo da kljub temu idealu blagovne estetike realna uporabna vrednost praviloma ne izgine iz stvari — in učinke njene uporabe bi bilo treba ločeno raziskati — temveč je tudi v blagovni estetiki kot taki vsebovano protislovje. Agenti kapitala z njo ne morejo narediti, kar hočejo; nasprotno, to lahko le pod pogojem, da delajo ali da ustvarijo videz, kaj hočejo konzumenti. Dialektika gospodarja in hlapca v prilizovanju blagovne estetike ima dvojno dno: Resda vlada kapital v sferi, kjer ima blagovna estetika svojo vlogo, nad zavestjo in s tem nad obnašanjem ljudi in končno nad menjalno vrednostjo v njihovih žepih in vživljajočim se služenjem; ta moč, ki se prikazuje kot samo služčca, postane torej resnično vladajoča. Resda so na ta način postreženi podvrženi. Da pa vladanje preko korumpirane strežbe z videzom rodi svojo lastno dinamiko, to se da študirati na težavah, ki jih povzročata instrumentalizacija seksualnega

videza kot blaga posebne vrste ter seksualiziranje mnogoterega drugega blaga.

## 7. Dvoumnost blagovne estetike na primeru instrumentalizacije seksualnega videza

Na primeru instrumentalizacije seksualno dražečega videza je mogoče pokazati dvoumnost blagovne estetike. Kot smo razvili v začetku raziskave, je le-ta sredstvo za rešitev določenih problemov uvrednotenja in realizacije kapitala. Obenem pa je navidezna rešitev protislovja med uporabno vrednostjo in menjalno vrednostjo.

Seksualno kot blago nahajamo obenem na zgodovinsko najrazličnejših in najdlje narazen ležečih razvojnih stopnjah. Prostitucija stoji na nivoju enostavne blagovne produkcije, zvodništvo na nivoju založniškega kapitalizma, bordel na nivoju manufakture — vsem tem oblikam seksualnosti kot blaga je skupno, da se uporabna vrednost realizira še v neposrednem, čutno-telesnem dotiku. Industrijsko kapitalistično pa je seksualna čutnost uvrednotljiva le v abstrahirani formi. Povzeti je mogoče goli pogled ali goli hrup ali celo povezavo obeh, in jih množično reproducirati v tehnično neomejeni, praktično le s trgom omejeni nakladi. V situaciji splošnega seksualnega zatiranja leži uporabna vrednost golega seksualnega videza naprimer v zadovoljevanju radoglednosti. To zadovoljitev z uporabno vrednostjo, katerega specifična narava je, da je videz, lahko imenujemo navidezno zadovoljitev. Za navidezno zadovoljitev s seksualnim videzom je karakteristično, da obenem z zadovoljivijo reproducira in prisilno fiksira povpraševanje po njej. Če občutki krivde in strah, ki ga povzročajo, otežijo pot k seksualnemu objektu, potem vskoči blago-seksualnost kot videz ter posreduje vzburljenje in določeno zadovoljitev, ki bi jo bilo v čutno-telesnem kontaktu le težko razviti. S takim načinom navidezne zadovoljitve brez odpora grozi možnost dokončne amputacije direktne sle. Tukaj učinkuje za masovno uvrednotenje edino primerna oblika uporabne vrednosti nazaj na strukturo potrebe človeka. Tako se krepi, habitualizira, splošni vojerizem, in ljudje se s tem v svoji nagonski strukturi fiksirajo na njega.

Zatiranje nagonov pri istočasni navidezni zadovoljitvi nagona vodi k splošni seksualizaciji — Max Scheler je to imenoval možgansko čutnost kot razpoloženje človeka. Blago odgovori na to tako, da z vseh strani zrcali seksualne slike. Tu ni seksualni objekt tisti, ki privzame blagovno formo, temveč celota uporabnih reči z blagovno formo na določen način privzame seksualno obliko, seksualna potreba in njena zadovoljiteljna ponudba se despicificirata. Na določen način postaneta podobni denarju, s katerim je v tem oziru Freud primerjal tesnobo: postaneta prosto konvertibilni v vse reči. Tako ju menjalna vrednost, ki instrumentalizira seksualnost, prilagodi sama sebi. Na njuno površino se zavijejo številne uporabne reči, in kulise seksualne sreče postanejo najpogostejša obleka blaga ali tudi zlato dno, na katerem se blago prikazuje. Splošna seksualizacija blaga je privzela tudi ljudi. Dala jim je na razpolago izrazna sredstva za doslej zatirane seksualne pobude. Predvsem doraščajoči so zapopadli to možnost, njihovo povpraševanje je povzročilo novo ponudbo. S pomočjo nove tekstilne mode je postalo možno inserirati se kot splošno seksualno bitje. V tem je čuden povratek k družbeno zgodovinskemu izhodišču. Kot si je nekoč blago svojo govorico dražljajev sposodilo pri ljudeh, tako jim zdaj z obleko vrača govorico seksualnih pobud. Čeprav dela kapital tekstilne branže s tem svoj profit, pa vendar spreminjajoča moč tipaje se razvijajoče osvoboditve seksualnosti ni nujno zopet ujeta. Dokler bo obstajala ekonomska funkcijska določenost blagovne estetike, torej ravno dokler jo bo priganjal profitni interes, bo ohranila svojo dvoumno tendenco: s tem, ko se ponuja ljudem, da bi si jih zagotovila, prinaša na svetlo željo za željo. Zadovoljuje le z videzom, prej te naredi lačnega kot sitega. Kot napačna rešitev protislovja pa producira protislovje v drugi obliki in morda tem daljnosežnejše.

Prev. B. Lipovšček in P. Wieser



## K VPRAŠANJU O »TEORIJI FETIŠIZMA«

Prva točka, h kateri bi se rad povrnil, zadeva mojo rabo Marxovih formulacij v zvezi z »blagovnim fetišizmom«.<sup>1</sup>

Ta znameniti tekst, iz katerega naj bi bilo mogoče narediti izhodišče neke teorije fetišizma, ki bi bila za historični materializem in še bolj za »marksistično teorijo spoznanja« bistvenega pomena, je že dolgo igral pomembno vlogo v zgodovini raziskav in kontroverz, ki so se nanašale na dialektiko po Marxu. Očitno to ni naključje. Nekega dne bo prav gotovo treba posvetiti tej uporabi posebno, obenem kritično in popolno, historično analizo. Tako bo mogoče v marksistični tradiciji posebej jasno razločiti dve, po njunem izhodišču in po njunih ciljnih popolnoma nasprotni si tendenci. Na eni strani tisto, ki jo predstavlja Lenin, ki se v svojem nedokončanem eseju **K vprašanju o dialektiki**<sup>2</sup> sklicuje na dialektiko blaga, kakor jo je razložil Marx na začetku **Kapitala**, vendar brez namiga na fetišizem, da bi ilustriral svojo temeljno tezo: objektivno **univerzalnost protislovja**. Na drugi strani Lukács in tisti, ki tako kot on ali za njim nasprotno vztrajajo pri fetišizmu (od koder izhaja tema »postvarjenja« človeških odnosov v blagovni družbi), da bi problem protislovja (in historičnih protislovij) pravzaprav lažje postavili nazaj pod jurisdikcijo filozofskega problema **zavesti** in njenih avtentičnih ali odtujenih oblik. Tu najdemo shematizirana oba nasprotna si nagiba — k Heglu in k »hegllovstvu« — v zgodovini marksizma.

Tu ne morem razviti te analize. Da pa bi ji določil smernice, bi vendar rad pretresel nekatere probleme, ki jih zastavljajo Marxove formulacije, in sicer sklicujoč se na mojo rabo teh formulacij v **Lire le Capital**. Referenca na fetišizem je bila tam vpeljana pravzaprav v teku preiskave, ki sem jo posvetil drugemu enako klasičnemu splošnemu vprašanju: o »determinaciji v zadnji instanci« v zgodovini družbenih formacij, torej vprašanju strukture zgodovinskih produkcijskih načinov.

### V **Lire le Capital** sem zapisal:

»Kapitalistični način produkcije je po dvojni nujnosti hkrati tisti, v katerem je ekonomija najlažje spoznana /reconnue/ za »gibalo« zgodovine in tisti, v katerem je bistvo te »ekonomije« v principu nespoznavno /méconnue/ (v tistem, kar Marx imenuje »fetišizem«). /.../ Marx postavi namesto napačnega razumevanja te »ekonomije« kot razmerja med stvarmi njeno pravo definicijo kot sistema družbenih odnosov. Istočasno izrazi misel, da je kapitalistični način produkcije edini, v katerem je eksploatacija (izžemanje presežnega dela), to je specifična oblika družbenega odnosa, ki povezuje razrede v produkciji, »mistificirana«, »fetišizirana« v obliki odnosa med samimi stvarmi. Ta teza je neposredna posledica dokazovanja, ki se nanaša na blago... /toda Marxova teza ne pomeni, da je v od kapitalizma različnih načinov produkcije struktura družbenih odnosov udeležencem prozorna. Tam fetišizem ni odsoten, ampak premešen (na katolicizem, politiko itd.). /.../ Ta točka /.../ je v svojem principu zelo jasno vezana na problem determinacije v zadnji instanci. Dejansko se izkaže, da se »mistifikacija« ravno ne nanaša na ekonomijo (način materialne produkcije) kot tako, temveč na tisto od instanc družbene produkcije, ki je po naravi produkcijskega načina določena, da zavzame mesto determinacije, mesto zadnje instance.«<sup>3</sup>

Kot vidimo, nastopa v tem tekstu vprašanje fetišizma posredno: na pravzaprav empiričen način sem izbral **dejstvo**, da Marx prav v razdelku **Kapitala** o »blagovnem fetišizmu« skicira **primerjalno** sliko prikazovanja družbenih razmerij v različnih stvarnih ali samo možnih načinih produkcije (kot je »komunizem«, in celo Robinzonova imaginarna ekonomija), pač glede na to, ali v njih produkti dela prevzemajo ali ne obliko blag. Ta **primerjalna slika** (na njene člene se bom takoj povrnil) se je tako kazala kot neke vrste tipologija, ki je omogočila prodreti prav do strukturalnih karakteristik kapitalističnega načina produkcije v primerjavi z drugimi možnimi historičnimi strukturami. Blagovni fetišizem, ki vlada v kapitalističnem načinu produkcije, **primerljiv** drugim učinkom ideološke »mistifikacije« in hkrati **različen** od njih, je lahko nastopal kot **kazalec**, ki je razločeval med različnimi oblikami »determinacije«, oblikami zgodovinske vzročnosti.

Ali je to primerjanje, zgrajeno na nekaterih Marxovih formulacijah, pomenilo tudi to, da mora teorija o »determinaciji v zadnji instanci« iti skozi teorijo fetišizma? Mar to pomeni, da mora **vkjučiti** fenomen »fe-

tižizma« v sam mehanizem »determinacije v zadnji instanci? Toda vsak odgovor na to vrsto vprašanja (ali točneje, vsaka nova, popravljena formulacija samega vprašanja) **predpostavlja** jasno razumevanje tistega, kar v Marxovi teoriji predstavlja »blagovni fetišizem«, in kritično analizo njegove definicije.

Vrnimo se torej k Marxovemu tekstu in spomnimo se najprej njegovega mesta v zaporedju razlage **Kapitala**.

### **Analiza fetišizma in njeno mesto v »Kapitalu«**

Prvi razdelek **Kapitala** proučuje »blago in denar«, se pravi proces **cirkulacije** blaga v njegovi najsplošnejši družbeni obliki. Ta je **predhodna** sleherni definiciji kapitala, vsaki analizi procesa kapitalistične produkcije. Način kapitalistične produkcije se namreč pojavlja kot način produkcije blag zaradi menjave in ne zaradi neposredne potrošnje produktov dela, pri čemer so vsi njegovi dejavniki (produkcijska sredstva, delovna sila) sami že blaga. V prvem razdelku se kapitalistična produkcija tako še vedno kaže kot »blagovna produkcija«, gledano z vidika cirkulacije njenih proizvodov in »družbene oblike«, ki jim jo naveda.

V prvem poglavju je Marx zapored razvil tri točke, ki tvorijo **analizo blaga** ali boljše analizo **blagovne oblike** (die Warenform). Najprej **dvojni neposredni vidik** blaga: predmet uporabe in vrednost (torej določena kvantiteta vrednosti). Potem, da bi **razložil** ta dvojni vidik, »dvojni značaj« družbenega dela: »konkretno« in »abstraktno« delo, se pravi **delitev dela** med različni kvalitativno različnimi vejami, nato kvantitativna **ekvivalenca** različnih del kot **trošenje človeške delovne sile** v določenih **družbenih odnosih**, ki narekujejo delitev dela. Končno razloži Marx na tej osnovi razvoj oblike vrednosti, družbeno obliko, v kateri se ekvivalenca v različnih blagih materializiranih del kaže, v menjavi, kot lastnost samih blag, od enostavne oblike vrednosti do splošne oblike, v kateri se posebno blago (denar) pojavlja kot splošni ekvivalent vseh drugih.

Ta analiza je teoretska osnova, na kateri je zgrajena vsa razlaga cirkulacije. Njena bistvena točka je razlaga »dvojnega značaja« družbenega dela, ki pokaže determiniranost odnosov menjave po strukturi družbene **produkcije**, ki jo bo Marx malo naprej podrobno analiziral. Kot pravi Marx<sup>4</sup>: »(...) najboljše v moji knjigi je 1. (na tem sloni vse razumevanje faktov) že v prvem poglavju izpostavljen **dvojni značaj dela**, glede na to, ali se izraža v uporabni ali v menjalni vrednosti; 2. obravnava **presežne vrednosti** neodvisno od njenih posebnih oblik (...) ki jih klasična ekonomija nenehno meče v isti koš s splošno obliko.« In še<sup>5</sup>: »(...) dokler (je) vrednostna določitev z delovnim časom kot pri samem Ricardu »nedoločena«, ljudi ne spravlja v negotovost. Kakor hitro pa so eksaktno spravljeni v zvezo z delovnim dnevom in njegovimi variacijami, jih prešine nadvse neprijetno novo spoznanje (...). Ekonomisti so brez izjeme prezrli preprosto stvar, da mora, če je blago dvojnost uporabne vrednosti in menjalne vrednosti, tudi v blagu predstavljeno delo imeti dvojen značaj; medtem ko mora sama analiza dela sans phrase, kot pri Smithu, Ricardu itd., naleteti povsod na nerazložljivosti. To je v resnici vsa skrivnost kritičnega pojmovanja.« Posebno to je tisto, kar neposredno omogoča Marxu »razrešiti« problem, ki ga politična ekonomija ni nikoli mogla, in ki jo je zapeljal v slepo ulico filozofij narave ali konvencije: razvoj oblike vrednosti (menjalne vrednosti) **izhajajoč iz** definicije dela kot »vira« vrednosti in geneze **denarne oblike** (denarja kot družbenega odnosa).

Tu nastopi v Marxovi razlagi analiza fetišizma. Ta analiza prepleta tri velike teme, ki jih je mogoče zlahka razporediti:

1. Blaga se kot **stvari** (Dinge) pojavljajo z neko neposredno lastnostjo: vrednostjo. **Imajo** določeno menjalno vrednost. Torej neko **družbeno** lastnost, za katero se zdi, da jim neodvisno od vseh odnosov z osebami, z ljudmi, **naravno** pripada. Zaradi te lastnosti **vstopajo** med sabo v **odnos** (se menjavajo v določenem sorazmerju), pri čemer so ljudje zgolj orodja tega odnosa. Imajo torej samostojno gibanje (spremembe vrednosti), na katero ljudje nimajo vpliva, ampak so mu prej podvrženi. To je »skrivnost« blagovne oblike.

Toda analiza te oblike je pokazala, da je menjalna vrednost (posebno **cena**) **razvijanje** oblike vrednosti od njene **vsebine** naprej (družbeno

potrebnega dela). »Od kod torej izvira zagonetni značaj delovnega produkta, brž ko privzame **obliko blaga**? Očitno iz te oblike same.« Tisto, kar povzroča skrivnost, je to, da pripelje razvijanje oblike vrednosti do nekega **sprevrachanja**: ekvivalenca med človeškimi deli, potrošenimi v raznih oblikah, se pojavlja kot ekvivalenca njihovih produktov samih. »Skrivnost blagovne oblike tiči tedaj kratko malo v tem, da zrcali ljudem družbene značaje njihovega lastnega dela kot predmetne (gegenständliche) značaje produktov dela samih, kot družbene naravne lastnosti teh stvari, in zato tudi družbeni odnos producentov do skupnega dela kot družbeni odnos med predmeti, ki obstoji izven producentov.« Sprevrachanje analogno tistemu, ki v **religiji** povzroča, da se proizvodi človeških možgan pojavljajo kot samostojna bitja v odnosu do ljudi. Od tod termin blagovni **fetišizem**.

Toda to sprevrachanje samo se pojasnjuje s svojim »praktičnim« izvorom: blaga so produkti **privatnih del** (zaradi česar se pojavljajo kot privatna lastnina), ki so med seboj neodvisna; družbeno delo je celota privatnih del, ki stopajo v odnos samo **prek menjave**, torej **naknadno**. Samo v **oblikah menjave proizvodov** se lahko vzpostavlja družbeni značaj del (njihova enakost), torej zrcali v glavah producentov. Če torej, na eni strani, »vrednosti ni napisano na čelu, **kaj je**«, je treba tudi povedati, da se »producentom zdijo družbeni odnosi med njihovimi privatnimi deli kot to, kar so, tj. ne kot neposredni družbeni odnosi med osebami samimi v njihovih delih, temveč, nasprotno, kot **stvarni** (sachliche) **odnosi** med ljudmi in **družbeni odnosi med stvarmi**.

2. Druga tema Marxove analize zadeva (klasično) **politično ekonomijo**: politična ekonomija skuša analizirati vrednost in odkrije njeno določenost po družbeno potrebnem delovnem času. **Toda to odkritje nikakor ne razprši objektivne iluzije**, v katero so ujeti producenti-menjalci. Nasprotno, še bolj jo **utrjuje**. V očeh producentov, ki se zanimajo izključno za velikost vrednosti, je obdarjena z nekim nepredvidljivim naravnim gibanjem; ekonomisti, ki reflektirajo razvito, posplošeno blagovno produkcijo, ustvarjajo teorijo **cene**: odkrijejo, da »naključje« menjav uresničuje **regulacijo** trošenja družbenega dela sorazmerno potrebi, in tako delajo iz »zakona vrednosti« **naravni zakon**.

Ekonomisti, ujeti v odnose blagovne produkcije, ne morejo analizirati **oblike vrednosti** kot zgodovinsko določene, družbene oblike (od tod nenehno nihanje teorije denarja med ideološkima temama narave ali konvencije). »Če bi blago moglo govoriti...«, pravi Marx, **bi govorilo v ekonomistovem jeziku**, v jeziku sprevrachanja: »Bogastvo (uporabna vrednost) je atribut človeka, vrednost je atribut blaga (stvari).« Pravzaprav je ekonomist tisti, ki je ves čas svojega govora samo **glas blaga**. In na ta način so **kategorije** politične ekonomije objektivno utemeljene (objektive Gedankenformen) v zgodovinskih pogojih blagovne produkcije kot produkti razvoja njenega notranjega sprevrachanja-iluzije.

3. Da bi razpršili skrivnost blaga, da bi jo demistificirali, je treba torej »izstopiti« iz blagovnih odnosov, se je treba premakniti »drugam«, **se premestiti** (v mislih). Prav to naredi Marx:

»Prav kategorije meščanske ekonomije pa sestojijo iz takšnih oblik. To so družbeno veljavne, torej objektivne miselne oblike za produkcijske odnose tega **zgodovinsko določenega** družbenega načina produkcije, produkcije blaga. Ves misticizem blagovnega sveta, vse čarovnije, ki zamegljujejo produkte dela na podlagi blagovne produkcije, potemtakem izgine, brž ko se zatečemo k drugim oblikam produkcije.

Ker ima politična ekonomija rada robinzonade, naj najprej nastopi Robinzon na svojem otoku. Čeprav skromen, kakor je že po naravi, mora vendar zadostiti raznoterim potrebam in mora zaradi tega opravljati raznovrstna **koristna dela** /.../. Vsi odnosi med Robinzonom in stvarmi, ki tvorijo bogastvo, katero si je sam ustvaril, so tukaj tako enostavni in prozorni /.../. In vendar so v tem zapopadene vse bistvene opredelitve **vrednosti**.

Prestopimo s svetlega Robinzonovega otoka v temni evropski srednji vek. Namesto neodvisnega moža najdemo vsakogar v odvisnosti — nesvobodne podložnike in zemljiške gospode, posvetnjake in farje. Osebná odvisnost je značilna prav tako za družbene odnose v materialni produkciji kakor za življenjska področja, ki so na njej zgrajena /.../. Najsi vloge, v katerih nastopajo ljudje drug nasproti drugemu, presojamo tako ali tako, družbeni odnosi med osebami v njihovih delih se kažejo vsekakor kot njihovi lastni osebni odnosi in niso preobčeeni v družbene odnose med stvarmi, delovnimi produkti.

Če hočemo razmotrivati skupno, tj. neposredno podružbljeno delo, nam ni treba poseči nazaj do njegove samonikle oblike /.../. Bližja nam je podeželska patriarhalna delavnost kmečke družine, ki producira za svojo potrebo /.../. Trošenje individualnih delovnih sil, merjeno po dolgotrajnosti časa, se pa tudi že prav od početka kaže kot družbená opredelitev del samih, ker delujejo individualne delovne sile že prav od početka le kot organi skupne delovne sile družine.

Slednjič si za spremembo predstavljajmo združenje svobodnih ljudi, ki delajo z družbenimi produkcijskimi sredstvi in ki svoje množične delovne sile za-vestno trošijo kot eno samo družbeno delovno silo. Vse opredelivne Robinzonovega dela se tu ponavljajo, samo da **družbeno**, ne pa **individualno** [...]. Samo zaradi paralele s produkcijo blaga predpostavljajmo, da se delež vsakega producenta pri življenjskih potrebščinah določa po njegovem **delovnem času**. Delovni čas bi torej imel dvojno vlogo. Njegova družbeno načrtna razdelitev uravnava pravilno proporcijo med raznimi delovnimi funkcijami za razne potrebe. Po drugi strani služi delovni čas hkrati kot mera za individualni producentov delež pri skupnem delu in zato tudi za tisti del skupnega produkta, ki ga bo individualno použil. Tako v produkciji kakor v distribuciji ostanejo družbeni odnosi ljudi do njihovih del in njihovih delovnih produktov v tem primeru prozorno enostavni.<sup>66</sup>

Edino blagovna produkcija je torej prizadeta s fetišizmom. Povsod drugje ostanejo družbeni odnosi delitve dela »prozorni«. Toda, kot je Marx takoj pripomnil, ima ta prozornost v zgodovinskih neblagovnih družbah za protivrednost vladavino **religiozne iluzije**, ki se nanaša na slab razvoj produkcije in na odsotnost zavestne človekove **individualnosti**. Ko razvoj menjava korak za korakom ruši tradicionalne načine produkcije, razdira tudi religiozne iluzije, ustvarja pa iluzijo blagovne forme, fetišizem, moderno religijo človeka nasploh, abstraktnega človeka.

### Protislovja neke dialektike

Da bi diskusiji dal trdno podlago, sem hotel spomniti na samo črko teksta. Zdaj lahko postavimo dvojno vprašanje: v čem je analiza »fetišizma« bistvena za Marxovo analizo v **Kapitalu**? Toda tudi, ali pri Marxu v pravem pomenu besede sploh obstaja **teorija** fetišizma in kakšen do- met je treba tej teoriji pripisati z vidika historičnega materializma in njegovega razvoja?

Na prvo vprašanje je odgovor v principu jasen: analiza fetišizma je bistvena za definicijo »ekonomike« v njenem razmerju do »blagovne forme«. Ekonomika se pojavlja kot praktično-ideološki sistem »blagovnih kategorij« in njihovega razvoja. Toda ekonomika v tem smislu je ravno predmet Marxove »kritike«: to je (hkrati nujna in iluzorna) pred- stava realnih družbenih odnosov. V osnovi vzeto se samo spričo te **predstave**, ki jo ekonomisti abstraktno predelujejo, ki pa jo lastniki- menjalci blaga že neogibno **praktično** sprejemajo, »ekonomski« odnosi pojavljajo kot taki, v navidezni naravni samostojnosti. Predstava je im- plicirana v sami obliki **kazanja** družbenih odnosov. Prav to pa producen- tom-menjalcem dovoljuje, da se **prepoznajo** v podobi, ki jim jo ponujajo ekonomisti. »**Predstava ekonomike je torej po Marxu bistvena za ekono- miko samo**, za njeno realno delovanje in torej njeno pojmovno opre- delitev.

Analiza »fetišizma« (in z njo vsa teorija oblike vrednosti kot »pred- stave« v prvem oddelku **Kapitala**) torej zares kaže na nek temeljni pro- blem. Toda, in zdaj opozarjam na moment, ki ga ne smemo nikdar zgubi- ti spred oči, ali je lahko ta problem popolnoma rešen v **trenutku**, ko ga tukaj srečamo v zaporedju Marxove razlage? V tem trenutku, to ve- mo, Marx še ni razložil niti razvil definicije **kapitala**, to je definicije specifičnega **načina produkcije**, ki se kaže na »površini« kot produkcija blag, kot izključno blagovna produkcija. **A fortiori**, ni še razvil analize celotnega procesa, v katerem se vzpostavlja in se določa razmerje ekono- mskih kategorij do kapitalistične produkcije. Zato se bo v resnici problem, ki se nam je pokazal, razjasnil šele, ko bomo napredovali (zahvaljujoč samemu Marxu) v proučevanju različnih vidikov **reproduk- cije** odnosov kapitalistične produkcije, ker se blagovna oblika realizira na ravni **cirkulacije** produktov dela in delovanja pravnih in ideoloških »superstruktur«, ki so implicirane v sami obliki **procesa menjave**. Ka- zanje družbenih odnosov (v katerih se troši družbeno delo) v obliki »stvari« je dejansko strogo sorazmerno kazanju samih menjalcev kot **pravnih** »oseb«. Antitetični par »oseb« in »stvari« (ki nam jih je Marxov tekst pravkar pokazal zdaj v »neposredni« zdaj v »sprevrnjeni« obliki) je samo jedro buržoazne prava in ideologije. Kmalu bomo spet naleteli na to zelo pomembno točko.

Zdaj že lahko napravimo prvo konstatacijo, ki zadeva analizo fetiš- izma in še posebej postopek »premeščanja«, ki Marxu omogoča razpr- šiti njegovo iluzijo. Opazili bomo, da je vsa ta pasaža zaznamovana z značajem neke **imaginarne variacije**, ki se opira na samo obliko **kate- gorij buržoazne politične ekonomije**: še posebej, ko razvija pare na-

sprotnih pojmov kot odvisnost in svoboda, spontana menjava in dogovorjeni plan, osebe in stvari, naravno in družbeno. Tak je primer s predstavo človeškega dela kot ustvarjalnega dejanja nekega subjekta, ki se uteleša v svojih produktih (predstava, ki jo bo sicer Marx popolnoma zavrnil): od Robinsona pa do »združenja svobodnih ljudi« komunistične družbe velja, da če je moj produkt zame (naš produkt za nas) prozoren in enostaven, nemistificiran, je to zato, ker **v tistem, kar delam**, ne najdem drugega kot samega sebe.<sup>7</sup> Predvsem pa je tak primer način, kako se tu uporablja pojem **mere**: vsa ta variacija dejansko **predpostavlja** (daleč od tega, da bi razložili njeno konstitucijo) predstavo **abstraktnega dela** kot očitne naravne eksistence »dela nasploh«, čigar različne veje delitve dela realizirajo samo posebne oblike: natančno to, kar nekaj vrstic naprej v zvezi s Franklinom in Ricardom\* sam Marx še enkrat označi kot neprehodno ideološko **mejo** politične ekonomije.

Tu smo torej še vedno **tostran** (en deča) analize, ki, pri tem Marx vedno vztraja, omogoča znanstveno utemeljiti razvoj blagovne oblike, in ki se odpre s pojmom **dvojezičnega značaja dela**. Res pa je, da v tej variaciji same negativne meje politične ekonomije zahtevajo prehod na drugo (pozitivno) stališče, kar se lahko na nek način pokaže že skozi preprosto **notranjo** igro njenih predstav, če jih le soočimo s prejšnjo Marxovo razlago. »Dialektika«, ki je tu na delu, je bistveno **kritična** in **pripravljalna** (propedeutična).

Vendar ta prva konstatacija ne zadošča niti da bi razjasnili vse težave Marxovega teksta, niti da bi si razložili protislovne teoretične učinke, ki jih je povzročil v zgodovini marksizma. Dejstvo je: marksisti niso nikoli mogli zgraditi na analizi fetišizma drugega kot idealistične filozofije spoznanja ali antropologije v veliko škodo delavskega razreda in revolucionarnega gibanja. In narobe, razvijanja dialektičnega **materializma** (zlasti pri Leninu) pa so morala »ignorirati« fetišizem. Ugotovitev, ki je, če drugega ne, vznemirjujoča. Da bi jo razumeli, moramo vzeti v obzir **kontekst** analize »fetišizma« in vreči kritični pogled na samo razlago prvega oddelka **Kapitala**. Tam moramo torej odkriti globlje korenine težave. Sicer pa je ta težava zelo poučna in plodna za teoretski razvoj marksizma. Podajmo shematsko razlago.

V prvem oddelku **Kapitala** izhaja Marx iz oblike, v kateri se »pojavi« (erscheint) bogastvo kapitalističnih družb: »ogromna zbirka blaga«. **Blaga /des marchandises/ niso blago /la marchandise**, pa tudi ne **blago** »na sebi« (razen za idealističnega filozofa). Vendar Marx iz tega pojava tako izloči **elementarno obliko**: obliko blaga, da bi jo vzel za predmet svoje analize (**blago /la marchandise/ je neposredno menjalna vrednost in uporabna »vrednost«**. **Pod katerimi pogoji lahko blago /la marchandise/ smatramo za elementarno, absolutno enostavno in splošno obliko?**

Pravzaprav nam Marx sam odgovarja: pod pogojem, da dejansko **predpostavimo** dvojni proces, od katerega pa vendarle istočasno **abstrahiramo**. To je v prvi vrsti historični proces, ki prek zgodovine različnih družbenih formacij, predhajajoč in vključujoč razvoj kapitalističnega načina produkcije, dela iz blaga univerzalno in nujno obliko **vseh** produktov dela: kajti samo kadar je produkcija **univerzalno** produkcija blag, imajo blaga vsako zase isto **enostavno** obliko, ki je predmet analize na začetku **Kapitala** in tedaj lahko govorimo o **blagu** kot takem, v edini. Drugače rečeno, kot to med drugim zelo jasno razlaga **Neobjavljeno poglavje Kapitala**<sup>8</sup>, blago je splošna **elementarna oblika** bogastva samo na osnovi kapitalistične produkcije in sorazmerno njenemu tendenčnemu razvoju. Kar seveda ne ovira, da bi bila eksistenca (produkcija in cirkulacija) **blag** predhodna kapitalu in eden od pogojev njegovega konstituiranja: toda njihova družbena oblika tedaj ni ne enostavna ne enolična (torej tudi elementarna ne), pač pa je nasprotno (kot je pojasnil že uvod v **Kritiko politične ekonomije** iz leta 1857) nujno kompleksnejša in bolj neenakomerna. To je prvi pogoj, ki ga prvi oddelek predpostavlja in od katerega implicitno abstrahira.

Toda na tej podlagi leži še drugi pogoj: celota družbenega **procesa** je tista, ki proizvaja »videz« kot tak. Kadar na način, ki je tudi sam kritičen in materialističen, beremo uvodno Marxovo ugotovitev (buržoazno bogastvo se **univerzalno prikazuje** kot blago, blago samo pa se **prikazuje** — ali se **predstavlja** — neposredno kot dejanska enotnost, kot dana enotnost uporabnega predmeta, ki odgovarja neki potrebi, in določene menjalne vrednosti kot izraza vrednosti nasploh), ne moremo, da ne bi postavili vprašanja: kaj je ta videz? **Za koga** obstaja? Vemo, da je govor

o videzu za ekonomske »subjekte« ali raje za individue (mezдне delavce kot tudi razne predstavnike kapitala in nosilce njegovih funkcij ali male individualne podjetnike itd.), ki so vsi enako konstituirani v neodvisne »subjekte« (»menjalce«, torej lastnike) v kapitalistični družbi. Gre za videz, ki ne biva v preprostih individualnih predstavah, kjer se vsakodnevno materializira, temveč najprej v institucionaliziranih **družbenih oblikah prava**, ekonomske in pravne **ideologije**, ki se nalagajo vsakdanjim praksam menjave blag (in delovne sile kot posebnega blaga). Vemo, da ni menjave med ekvivalentnimi vrednostmi brez pogodbe med enakimi in zakonitimi lastniki; pa tudi pogodbe ne brez »soglasja volj«, torej brez ideološke predstave osebe in njenega svobodnega razpolaganja s stvarmi. Kar je tu predpostavljeno, je torej pristojnost in učinkovitost elementov ideološke in pravne **superstrukture**, ki so neposredno implicirani v procesu menjave in nasploh v procesu cirkulacije blag. Marx od njih znova abstrahira, to je upošteva zgolj njihove posebne **učinke**, ki jih sproti uvaja v svoji analizi »blaga« od drugega poglavja (»Proces menjave«) naprej, ki ima za predmet prav realizacijo blagovne forme v **nekem procesu** — zunaj katerega v strogem smislu ne **eksistira** — toda **brez** da bi bil ta proces še upoštevan »v celoti svojih realnih pogojev«, <sup>10</sup> saj so ti pogoji sami odvisni od družbene oblike procesa produkcije.

Zdaj se nam ponujata dve možnosti, ki jih odpira Marxov tekst sam in čisto poseben način abstrakcije, ki ga vodi:

— **ali** obravnavamo to abstrakcijo kot konstitutivno lastnost **realnega predmeta** Marxove analize, jo na nek način neposredno »realiziramo« in predstavimo končno analizo stvarnih pogojev procesa menjave in celo produkcije blag kot **razvijanje te začetne abstrakcije**, ki vsebuje sama v sebi pogoje svoje lastne produkcije. V tem primeru se nam red razlage in analize **Kapitala** pokaže kot kontinuiran in teleološki red (urejen s prisotnostjo svojega smotra v svojem začetku), red, ki je zgolj neposredni odsev »samogibanja« blaga od abstraktnega (njegove elementarne, enostavne oblike) do historično konkretnega (njegove vključitve v kompleksen proces, ki vključuje denar in celo kapital in njegove zgodovinske tendence). Tedaj se nam ne samo **pojavn** blaga (njegov značaj dvoilčne »stvari«, uporabne »vrednosti« in menjalne vrednosti in razvite oblike menjalne vrednosti), temveč celo »subjekti« (privatni lastniki-menjalci), ki si ta pojav predstavljajo, kažejo kot **samoprikazovanje blaga** v njegovem kontinuiranem procesu diferenciacije in odtujitve (da se heglovsko izrazimo). Vrata za **teorijo** »fetišizma« so odprta.

To, da je Marx, čeprav na kratko in v omejenem obsegu, vendarle razvil to teorijo (ki so ji drugi pridali večji pomen in jo celo naredili za univerzalno teorijo), nam lahko služi za umesten znak, da je prav takó razumel predmet prvega oddelka in njegov red razlage.

— **ali pa** obravnavamo to abstrakcijo ne kot neposredno lastnost realnega, temveč, kar je nekaj povsem drugega, kot lastnost **spoznanja v njegovem objektivnem odnosu do realnosti**; ne rečemo, da je realno »abstraktno«, ampak rečemo, da je na začetku **Kapitala** spoznanje abstraktno, predvsem zaradi nujnosti, da **kritizira** in od znotraj razčleni kategorije politične ekonomije, ki jih bo na določen način transformiral: se pravi, da **teoretsko** ne začena **od nič**, ampak od obstoječe teoretske ideologije, ki ima svojo zgodovinsko nujnost (za spoznanje ni absolutnega začetka). Torej v »blagu« ne moremo več videti nekega Subjekta-Objekta, ki je sam sebi vedno identičen in navzoč od začetka do konca razlage prvega oddelka po »dialektiki« nekega kontinuiranega pojmovnega (idealnega) samo-razvoja. Nasprotno, ugotovljamo, da Marxova analiza nujno <sup>11</sup> vsebuje vrsto **prelomov**, ki odgovarjajo definiranju in uvajanju **novega predmeta** analize, ki zamenjuje ali dopolnjuje prejšnjega, ne da bi se kdajkoli mogel reducirati na njegov notranji razvoj (na prehajanje od »na sebi« k »za sebe«).

Tako je, ko Marx analizo »dvojnega vidika blaga« **zamenja** z analizo »dvojne narave dela«, katerega produkt <sup>12</sup> je blago, torej določitev blagovne forme z obliko družbenih odnosov **produkcije** in procesa menjave s procesom produkcije. Tako je tudi, ko Marx analizo **splošne oblike vrednosti** kot enostavno **danega** odnosa izražanja med splošnim ekvivalentom in celoto blag v relativni obliki, <sup>13</sup> **zamenja** s **procesom menjave**, <sup>14</sup> čigar ekonomsko-pravna struktura (reprodukcija pogodbenih odnosov med privatnimi lastniki) s svoje strani predpostavlja produkcijo in historično kodifikacijo denarja kot splošnega ekvivalenta, ki daje procesu menjave edinstveno in abstraktno predstavljivo obliko. Vendar te-

daj vidimo, da z ene strani izginja možnost in celo uporabnost neke teorije »fetišizma«, razen morda kot preprostega momenta kritičnega obračanja ekonomskih kategorij proti njim samim, proti njihovi »apologetski« uporabi v buržoazni ekonomski teoriji in praksi. Z druge strani pa vidimo, da se odpira vrsta **novih, objektivnih** problemov, ki izhajajo iz historičnega materializma, in od katerih bodo eni obravnavani v **Kapitalu** (oblike družbenih razmerij kapitalistične produkcije), medtem ko bodo drugi obravnavani samo delno (na primer zgodovina nastanka delarne oblike in njenih pravnih in političnih pogojev; ali analiza razvoja prevlade buržoazne ideologije). Nobene rešitve teh problemov ni mogoče samo in preprosto **deducirati** iz začetne abstrakcije: prav zaradi tega postavljanju vsakega od njih (so neenako določujoči) ustreza v spoznanju korak od abstraktnega h konkretnemu.

To, da je Marx zares eksplicitno **načel** te probleme od samega začetka svoje analize, nam lahko zanesljivo priča o dejstvu, da natanko tako razume (se pravi natanko tako obdeluje) predmet prvega oddelka in njegov dialektični, in ne teološki, red razlage.

Kaj moramo iz tega sklepati? Pridemo do dveh nasprotnih sklepov, do protislovja. Res je protislovno, toda to je dejstvo. Za začetek ne trdim ničesar drugega. Hoteti odpraviti to protislovje z nekim odlokom ali spravljivim komentarjem pomeni zvesti Marxa na vulgarnega sestavljalca sistema, ne pa ga imeti za prvega mojstra izredne znanstvene revolucije. Izmeriti vso težo tega protislovja pa pomeni začeti postavljati probleme zgodovine samega historičnega materializma.<sup>15</sup>

### Fetišizem ali ideologija

Zdaj se lahko vrnemo k vprašanju, ki sem ga maloprej napovedal in ki se mu ne moremo več izogibati: ali je Marxova razlaga (ki vključuje samo **definicijo** »fetišizma«) **kot teorija**, poudarjam ta izraz (da bi opozoril, da problemi, ki jih je Marx izpostavil, nedvomno **obstajajo** in torej zahtevajo demonstrativno rešitev z uporabo ustreznih teoretskih konceptov), resnično **materialistična**? Ali jo lahko **vedno** imamo za tako? Ali je, ne da bi povzročala resna protislovja in ustvarjala prave teoretske ovire, združljiva s problematiko historičnega materializma? **Mislim, da ni**. Ne samo zaradi vsakdanjega izkustva vračanj k humanistični filozofiji, k psihosociologiji in antropologiji, ki se sklicujejo na skrbno izoliran Marxov tekst o »fetišizmu« in ga nenehno izkoriščajo, temveč predvsem zaradi **notranjih** karakteristik problematike, ki se tu realizira v Marxovi teoretski razlagi. Konec koncev je ta problematika zgolj določena varianta predmarksistične **filozofske** problematike, toliko bolj zanimive, kolikor bolj je nestalna in protislovna.

Ce je ta trditev pravilna, to preprosto pomeni, da Marx na tej posebni, vendar odločilni točki še ni popolnoma prekinil z ideologijo, ki jo pobija. To je situacija, ki je ni treba razumeti eklektično, kot neko nepopolnost, kot neko vstricnost (juxtaposition) »idealističnih« in »materialističnih« postavk, temveč jo je treba razumeti strogo kot nujno neobstoje in prehodno protislovje materialističnih in idealističnih stališč v **eni sami** problematiki, katere teoretična forma izhaja iz tega protislovja samega in iz njegove »stopnje« razvoja. V Marxovem delu v zvezi s to točko ni bilo, celo v **Kapitalu** ne, objektivnega in dokončnega preloma s to ideologijo (in torej z idealizmom, ki ga vsebuje, in ki ji pravzaprav določa učinke), ampak samo **sprememba oblike** te ideologije, odkritje neke oblike notranje »kritike« idealizma. Ta oblika je odigrala nujno vlogo v procesu nastajanja historičnega materializma, vendar ostane ideološka (natančno v smislu ideologije, ki jo kritizira: buržoazno ideološka). V principu ta situacija nima ničesar samo na sebi osupljivega niti škandaloznega. Ce jo dobro premislimo, po našem celo kaže dialektični, se pravi protislovni, neenak in neprekinjen značaj procesa nastajanja historičnega materializma, kot se to dogaja v njenih lastnih oblikah z vsako znanstveno teorijo.

Zakaj je mogoče trditi, da je »teorija fetišizma« kot teorija ideološka in konča s produciranjem idealističnega učinka? Ker dejansko predstavlja oviro (in je historično predstavljala oviro) materialistični teoriji ideologije in zgodovini ideologij, in v oviro ji je natanko tam, kjer je ta teorija potrebna: pri razlagi ideološkega učinka. Zdaj začenjamo razumeti, da je nek ideološki učinek (tj. učinek aluzije/iluzije, spoznanja/nespoznanja, ki je objektivno produciran po in v družbeni praksi) mo-

goče pojasniti samo s **pozitivnim** vzrokom, z obstojem in delovanjem resničnih **ideoloških družbenih odnosov** (pravnih, moralnih, religioznih, estetskih, političnih itd.), ki so historično nastali v razrednem boju; specifičnih družbenih odnosov, ki so realno različni od odnosov produkcije, čeprav z njimi »v zadnji instanci« določeni. »Realno različni« pomeni realizirani, materializirani v specifičnih praksah, odvisnih od posebnih ideoloških aparatov itd.<sup>14</sup>

Seveda ima takšna teoretska koncepcija ideoloških družbenih odnosov svojo potrditev v praksi. Preverja se v praksi razrednega boja, kjer proletariati odkriva obstoj, nujnost ideoloških družbenih odnosov (ki kot **odnosi**, čeprav producirajo privide, sami niso iluzorni, niso preprosti »prividi«, ampak materialna stvarnost). Proletariat tu obenem odkriva nujnost in sredstva za njihovo spremembo. Še več, takšna koncepcija je **pri Marxu** že očitana ne toliko v **Kapitalu**, kolikor v zvezi z nekaterimi razmerami političnega boja (že v tretjem delu **Komunističnega manifesta**, potem v **Razrednih bojih v Franciji**, **Državlanski vojni v Franciji** itd.). Vendar se začenja oblikovati in utrjevati v zgodovini marksizma šele s **praktičnimi izkušnjami preobrazbe ideoloških družbenih razmerij** v proletarskih revolucijah ob vseh težavah in tipanjih, ki jih to predpostavlja.

Bodimo popolnoma eksplicitni. Kakor hitro se začne proletariati historično organizirati in v svojem razrednem boju razvijati »zavestno« proletarsko ideologijo, nujno prakticira ideološki boj kot materialni družbeni boj. Toda ko med samim razvojem socialistične revolucije prej ali slej in v različnih nacionalnih oblikah (vendar vedno v okviru glavnega učinka tipičnih **notranjih protislovij** takega procesa) vznikne **politična** nujnost, da se »revolucionirajo« tudi oblike ideološke superstrukture družbe, da bi bila revolucija v odnosih produkcije in v celoti ekonomske baze zagotovljena in razvita, tedaj postaneta narava ideoloških družbenih odnosov in njihova zgodovina nujno tudi **teoretska** problema. Samo tedaj lahko ta specifična revolucionarna preobrazba, ki ima svoj predmet in svoje lastne zakone (čeprav nikakor ne izolirane) zadobi eksplicitno poimenovanje. Tako Lenin v porevolucijskem obdobju, sredi odločilnega boja za socialistično izgradnjo ZSSR, sredi boja za tehnično in politično vzgojo »zaostalega« ruskega proletariata in vseh proizvajalcev, boja za demokratizacijo partije in Države in zoper njune birokratske deviacije, vpelje pojem »kulturna revolucija«. Pojem, ki ga je v našem času prilagojenega in sistematično razvitega prevzela kitajska socialistična revolucija. Marksista ne bo začudilo, da čuti **teorija** ideologije kot celote realnih družbenih razmerij (teorija, ki je danes šele **začeta**) historično potrebo, da se opre na **prakso** njihove dejanske preobrazbe in na probleme, ki jih postavlja.

Materialistična (marksistična) teorija ideologij ne more obstajati brez predhodne podlage materialistične teorije produkcije in Države; le-ta pa je najprej implicirala kritiko buržoaznih ekonomskih (in političnih) ideologij. Še vedno ideološka, nemarksistična »teorija fetišizma« je cena, ki jo je Marx plačal za kritiko ekonomske ideologije zaradi odsotnosti neke, še nemožne, teorije ideologij, in to prav tedaj, ko ji je polagal prve temelje.

Teorija »fetišizma« se loči od teorije ideoloških družbenih odnosov in njihove zgodovine po svojih dveh temeljnih potezah:

— z ene strani dela iz nespoznanja/spoznanja (méconnaissance/reconnaissance) »učinek strukture« (ali forme) cirkulacije blag, preprost učinek **mesta** na individue, ki ga **kot subjekt** zavzemajo v strukturi menjave **v razmerju** do blaga.

— z druge strani dela iz blaga samega, iz »predmeta« tega nespoznanja (kolikor je »substanc« vrednosti družbeno delo), **izvor ali Subjekt svojega lastnega nespoznanja**, ki rezultira iz »samo-razvoja« njegove oblike. To je neposredna posledica načina, na kateri je Marx v prvem oddelku **Kapitala** (ki je izbrano in skoraj edinstveno mesto njegovega »spogledovanja« s heglovskim načinom razlage) predstavil **blago /la marchandise/ kot Subjekt** (najprej »na sebi« identičen družbenemu delu, potem povnanjajoč svoje bistvo »za sebe« v menjavi in končno »na sebi — za sebe« v nastanku denarja kot splošnega ekvivalenta). To je torej posledica načina, na kateri je Marx »logično« razvil obenem abstraktno (univerzalno) in konkretno obliko (neposredno navzočo v »katerikoli« vsakdanji menjavi »kateregakoli« produkta dela) **blaga /la marchandise/**.



Teorija fetišizma ostaja torej v **Kapitalu** še vedno (filozofska) **geneza subjekta**, podobna drugim, ki jih je moč najti v klasični filozofiji, **toda** s tole »kritično«<sup>16</sup> varianto (ki je odigrala odločilno zgodovinsko vlogo, ko je v tedanjih teoretskih razmerah proizvajala neposredne **materialistične učinke**): to je geneza subjekta kot »odtujenega«<sup>17</sup> subjekta. To je geneza ali teorija spoznanja kot nespoznanja.

Prav zaradi tega je ta teorija, potem ko jo je Marx podal v okviru heglovski-feuerbachovske problematike, lahko bila z navdušenjem prevzeta in razvita v humanistični problematiki (namreč v filozofijah »postvarenja«<sup>18</sup> in odtujitve, ki so vedno istočasno filozofije zavesti in osvješčenja), nato pa, naj se zdi še tako nenavadno, v strukturalistični ali bolj splošno v formalistični problematiki. Marxova problematika je bila tedaj izvorna **kombinacija** Hegla in Feuerbacha, ki jo je Marx izdelal v času nastajanja historičnega materializma (1844—1846). Natančneje vzeto je bil to, kot nakazuje Althusser, »Hegel v Feuerbachu«: Heglovska odtujitev (ki je določitev in opredmetenje pojma v stvarnosti). Je mišljena v feuerbachovski odtujitvi (ki je projekcija realnega človekovega bivanja na nebo idej, od koder se realnim ljudem vrača v tuji, sprevrnjeni obliki). V tej filozofski kombinaciji »heglovstvo«<sup>19</sup> seveda pomeni **proces** in celo »historični«<sup>20</sup> proces, toda proces prikazovanja subjekta, v tem primeru — v Feuerbachovem smislu — odtujenega subjekta, v katerem je »realni«<sup>21</sup> odnos bivanja do atributa »sprevrnjen.«<sup>22</sup>

Naj tu mimogrede pripomnimo, da je strukturalizem natančen teoretski **ekvivalent** te kombinacije. In zaradi tega je končno strukturalizem **enak humanizmu** (in tako v zdajšnjih razmerah predstavljata složen par, ki drug drugemu rojeva otroke): kajti vprašanje (strukturalnega) **mesta** je enakovredno vprašanju (človeškega) **subjekta**, če samo dejstvo zavzemanja mesta v sistemu družbenih odnosov (posebej odnosov menjave) za nameček postavlja neko gledišče, neko predstavo, končno neko **zavest** (četudi »napačno«<sup>23</sup>) tega sistema in jo samo (tudi) pojasnjuje.

Potemtakem teorija fetišizma blaga ne samo preprečuje znanstveno razlago posebnih ideoloških učinkov, ki jih implicira blagovna cirkulacija (predvsem njena pravna zgradba), ampak tudi preprečuje, da bi resnično premislili njeno revolucionarno preobrazbo: ustvarja mnenje, da je »prozornost«<sup>24</sup> družbenih razmerij **avtomatični učinek** (celo če ni neposreden, kar sploh zastavlja druge nerešljive probleme kot znani problem »zaostajanja«<sup>25</sup> ideoloških superstruktur glede na bazo) odpravljanja blagovnih kategorij, se pravi blaga. Dobesedno vzeto je to filozofska teorija ideologije **nasploh**, teorija prehodne zgodovinske vloge ideologije nasploh. Po njenem mnenju lepega dne ne samo ne bo več razrednih ideologij, temveč sploh ne bo več ideologije, ker ne bo več blaga in menjave, ker bo produkcija **ponovno neposredno** družbeno organizirana. Odtujitev, nato odprava odtujitve. Roza Luxemburg nam nehotе daje izreden primer logike iluzije, ki leži v osnovi te utopije (in ki je, če dobro premislimo, sama logika »fetišizma«<sup>26</sup>), ko hoče v svojih predavanjih **Uvod v nacionalno ekonomijo**<sup>27</sup> razložiti, kaj je »blagovna produkcija«<sup>28</sup>: »Družba ne more obstajati brez skupnega dela, tj. brez dela z načrtom in organizacijo. V vseh časih smo tudi našli najrazličnejše oblike (...). V današnji družbi ne najdemo sploh nobenih: ne gospodstva, ne zakona, ne demokracije, nobene sledi načrta ali organizacije — anarhija. Kako je možna kapitalistična družba?

»Da bi prišli na sled zgradbi kapitalističnega babilonskega stolpa, si najprej za trenutek predstavimo zopet družbo s plansko organizacijo dela. Naj bo to družba z visoko razvito delitvijo dela, kjer nista ločena samo kmetijstvo in obrt, marveč je postala znotraj njiju vsaka posebna veja specialnost posebnih skupin delavcev/.../. Družba v celoti je torej oskrbljena z vsako vrsto dela in vsako vrsto produkta. Te produkte lahko koristijo v večji ali manjši meri vsi člani družbe, kajti delo je skupno, od vsega začetka je načrtno razdeljeno in organizirano s kakršnokoli avtoriteto /.../. Gospodarstvo te skupnosti nam je popolnoma jasno /.../.« (kajti, pravi R. L., počiva na harmoniji, na dogovorjeni igri »potreb«<sup>29</sup> vseh članov in njihove »skupne volje«<sup>30</sup>).

Roza Luxemburg nam potem pripoveduje zgodbo (lep mit) o »katastrofi«, ki je »lepega jutra«<sup>31</sup> odstranila skupno lastnino, torej skupno delo in skupno voljo ljudi. Ta katastrofa ima natančno isti teoretski status, kot tista, na katero se sklicuje Rousseau v **Razpravi o izvoru neenakosti**, da bi razložil prehod od »naravnega stanja«<sup>32</sup> v »družbeno stanje«, prehod, zunaj katerega bi bilo družbeno stanje samo nerazložljivo, in ki ga je torej treba predpostaviti, četudi ga ni nikoli **realno** bilo.

Zaradi te katastrofe se obenem **ni nič spremenilo in vse spremenilo**. Nič se ni spremenilo, ponovno navajam Roza Luxemburg: »Kaj bodo ljudje prepuščeni sami sebi storili? Gotovo je najprej eno (...) predvsem bodo delali, natanko tako, kot so to počeli prej«, zadovoljevali bodo različnost svojih potreb z delitvijo dela. Toda vse se je spremenilo, vsaj v **videzu** (in v načinu, kako se prikazuje sam sebi) tega družbenega dela: »Sedaj pa celota ne obstoji več, vsakdo eksistira samo za sebe.« Pojav realizira bistvo samo toliko, kolikor ga zanikuje: ljudje so (po svojih potrebah) odvisni drug od drugega, toda vsi so »svobodni in neodvisni« eni od drugih. Rešitev tega idealnega »protislovja« je **menjava**, katere zgodovinska nujnost je tako deducirana.

Tu v vzorni čistosti vidimo, kako se lahko včasih povrne idealizem v samih Marxovih besedah. Realna kapitalistična družba, kjer vlada in se razvija blagovna menjava, ki vodi sam proces družbene delitve dela, ni nič drugega kot **sprevrnitev** idealne družbe (»proces je sprevrten«, pravi Roza Luxemburg), ki je nujno pojasnjena iz svojega spekulativnega modela. Toda, ali idealna družba je družba? In ali je perspektiva **popravljanja** sprevrnitve, s katero bi kapitalistična družba **znova našla** svojo prvotno prozornost (torej harmonijo) skladno bistvu stvari (in ki je ni nikoli zares zgubila), s katero bi torej odstranila celo samo možnost ideološke »maske«, ali je kaj drugega kot posebna oblika buržoazne ideologije menjave, za katero veljajo naključja trga vedno kot realizacija reda, načrta, ravnotežja, regulacije, bistvene harmonije narave?

Če gremo naprej, postane jasno, da počne Roza Luxemburg v svoji razlagi **nekaj drugega** kot Marx na začetku **Kapitala**: natanko tam, kjer Marx **razkrije** meje buržoazne ideologije, ko ji na določen način da besedo (da jo ji potem spet odvzame na drugi osnovi, ki je ona ne more sprejeti), naredi Roza Luxemburg iz mita, ki ga inducirajo ekonomske kategorije, podlago svoje razlage znanstvene »politične ekonomije« proletariata; zgubi torej celo pedagoški in kritični dobiček Marxove razlage; toliko bolj gotovo zapada v **realnost** »fetišizma« in njegove ideološke mistifikacije, kolikor bolj uporablja njegovo **ime**. Pa vendar je R. Luxemburg **brala**, in to res brala prvi oddelek **Kapitala**. Mar ni treba iz tega sklepati, da se ta uporaba teorije fetišizma lahko na določen način (in se še lahko) z nečim v njem utemelji? Ali bolje: mar ni treba iz tega sklepati, da ta uporaba tam **ni mogla** najti odkrito napisano /en toutes lettres/ tistega, kar bi jo **izključevalo**, dokončno prepovedovalo (ki pa vendar drugje eksplicitno obstaja: kar poskusite analizo eksploatacije delovne sile, izžemanja presežne vrednosti in njenih zgodovinskih oblik zvesti na »sprevrnitev« neke »skupne volje« zaradi »nenadne katastrofe«! Še kako bi bilo potrebno intelektualno zvijanje in pačenje)? Dejansko se prav to dogaja v prvem oddelku in pojasnjuje historično nujnost njegovih divergentnih interpretacij (kar pa očitno ne pomeni, da so vse objektivno pravilne).

Mislim, da v bistvu ne stopimo iz tega ideološkega kroga, če strukturo »blagovne forme« nadomestimo s splošno strukturo sistematično variiranih načinov produkcije, če torej »mesto« individuov v blagovni cirkulaciji nadomestimo z njihovim mestom v strukturi »celote« in v odnosu do te celote, in če tako uvedemo možnost **variiranja** mesta uporabe »fetišizma«. Kajti tisto, kar ostane v tem primeru nerazumljivo (ker je odvečno) je **družbena praksa** materialne preobrazbe ideoloških odnosov (kot specifična revolucionarna praksa) in torej posebna stvarnost teh odnosov. Če je učinek iluzije za **individua učinek mesta** v »celoti«, ki ga konstituira v **subjekta**, potem odstranitev iluzije ni nikoli nič drugega kot subjektivna, individualna zadeva, četudi je družbeno pogojena s strukturo celote in četudi je »neštetokrat« ponovljena za nešteto individuov, ki zavzemajo podobno mesto: je samo učinek **drugega** mesta ali osveščenja na **mestu**.

Z drugimi besedami, teorija »fetišizma« ne more nikoli resnično doumeti, da je pojem »subjekta« **ideološki pojem** (najprej izdelan v jedru pravne ideologije). Zdi se, da dela nasprotno iz pojma »subjekta« »znanstveni« koncept **ideologije**, koncept, ki bi omogočil razložiti ideološke družbene odnose, medtem ko so ti odnosi tisti, ki pojasnjujejo ideološko formo »subjekta«.

Prevod V. Likar

<sup>1</sup> Kapital I, 1. pogl., pgf. 4: »Blagovni fetišizem in njegova skrivnost«.

<sup>2</sup> Filozofski zapisi, Ljubljana 1975, str. 79—82.

<sup>3</sup> L. L. C., p. 100—103.

<sup>4</sup> Pismo Engelsu, 24. avgusta 1867 (MEW, 32).

<sup>5</sup> Pismo Engelsu, 8. januarja 1868 (MEW, 32).

<sup>6</sup> Kapital I, 1. pogl., pgf. 4.

<sup>7</sup> Z osuplostjo ugotavljamo, da toliko razlagalcev Marxovega teksta ni znalo, ali ni hotelo uvideti, da je treba malo »robinzonado«, ki nam jo ponuja in v kateri je razložena sama zgoraj citirana »definicija« komunistične produkcije, vzeti **cum grano salis!** Toda »resnost« naših strokovnjakov za Marxa se da primerjati samo s hitrostjo njihovega branja tekstov.

<sup>8</sup> Kapital I, 1. pogl., pgf. 4, str. 93, op. 31.

<sup>9</sup> Francoski prevod U. G. E., collection 10/18, 1971.

<sup>10</sup> Le Capital, livre I, tome 1, p. 181.

<sup>11</sup> Kot je to dobro opazil P. Macherey v svojem prispevku za *Lire Le Capital*, Paris 1965, 1973.

<sup>12</sup> Kapital I, 1. pogl., pgf. 2.

<sup>13</sup> Ibid., 1. pogl., pgf. 3.

<sup>14</sup> Ibid., 2. pogl., str. 96: »Blago ne more samo hoditi na trg in se ne more samo menjavati.«

<sup>15</sup> To je tisto protislovje, ki ga Marx ni mogel nikoli popolnoma razrešiti — če izvzamemo formulacije, ki so začrtane v **Obrobne pripombe k Adolfa Wagnerja »Učbeniku politične ekonomije«** (1883, njegov poslednji tekst — (prim. slov. prevod v Problemi 53/1967, op. prev.) — in ki ga je sililo, da sam ali z Engelsovimi sodelovanjem nprestano predeluje prvi oddelek **Kapitala**. In zaradi tega protislovja je ta tekst laboratorij znanstvene teorije in zelo velik filozofski in tudi literarni tekst obenem.

<sup>16</sup> Ob tem glej: Althusser, »Ideologija in državni ideološki aparat«, La Pensée, št. 151, junij 1970. Althusser je zapisal tole (str. 26 in sl.): »Ideologija ima materialno eksistenco. Te teze smo se že dotaknili, ko smo rekli, da »ideje« ali »predstave« itd., iz katerih se zdi ideologija sestavljena, nimajo idealne, idejne, duhovne, ampak materialno eksistenco. Celó sugeriral smo, da idealna, idejna, duhovna eksistenca »idej« izhaja izključno iz neke ideologije »ideje« in iz ideologije, in dodajmo, iz ideologije tistega, ki naj bi od nastopa znanosti »utemeljevalo« to koncepcijo, namreč tistega, kar si znanstveni delavci v svoji spontani ideologiji predstavljajo kot resnične ali lažne »ideje«. Seveda ta, v obliki trditve predstavljena teza, ni dokazana. Prosimo samo, da bi ji naklonili, recimo v imenu materializma, vsaj vnaprejšnje zaupanje /.../. Ta domnevna teza ne o duhovni, ampak materialni eksistenci »idej« ali drugih »predstav«, je dejansko nujna, da bi napredovali v naši analizi narave ideologije /.../. Govorec o državnih ideoloških aparatih in njihovih praksah, smo rekli, da je vsak od njih realizacija neke ideologije (enotnost teh različnih regionalnih ideologij — religiozne, moralne, pravne, politične, estetske itd. — pa je zagotovljena z njihovo subsumpcijo pod dominantno ideologijo). Povzemamo to tezo: neka ideologija eksistira vedno v nekem aparatu in njegovi ali njegovih praksah. Ta eksistenca je materialna.«

<sup>17</sup> V zvezi s tem opozarjam na Althusserjeve tekste v *Pour Marx* (1965) in v *Lénine et la Philosophie*, survi de Marx et Lénine devant Hegel, 2. razšir. izdaja, Paris, Maspero 1969. Opozarjam tudi na sam Feuerbachov tekst **Bistvo krščanstva s predgovorom** Jeana-Pierra Osiera (Maspero, 1968). Ponovimo še enkrat, da marksisti nimajo nobene možnosti, da bi kdajkoli karkoli razumeli o vprašanjih, ki jih postavlja »Marxova filozofija« in o etapah njenega razvoja, kolikor se ne odločijo brati in proučevati Feuerbacha. Tako se bodo predvsem izognili temu, da bi jemali za Marxova »odkritja« tisto, kar prihaja od Feuerbacha in mogli bodo razumeti, v katerem smislu, pod katerimi pogoji in v katerih oblikah je razvoj dialektičnega materializma mogel in moral kreniti po poti kritičnega »povratka k Heglu« okrog osrednje kategorije »procesa brez subjekta«.

V Marxovem tekstu o fetišizmu je nespodbitno znamenje Feuerbacha uporaba pojma sprevrnitve ali sprevrnjenega odseva, ki je neposredno prevzet iz Feuerbachove teorije religije, in ki Marxu ravno omogoča, kot smo videli, potrditi analogijo med »fetišizmom« in religijo in potem njun odnos vzajemne zgodovinske zamenjave.

<sup>18</sup> U. G. E., collection 10/18, Paris 1971, str. 214 in sl.



# Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

## K BRANJU „SOSEDOVEGA SINA“

**Sosedov sin.** Kmečka povest s socialno pogojeno in tragično zasnovano ljubezensko zgodbo med hčerjo imovitega kmeta in bajtarskim sinom; vendar se zgodba po hudih zapletih in težavah, ki jih dekletu povzroči patriarhalno trma-sti oče, naposled srečno konča. Povest je izšla v Mladiki leta 1868.<sup>1</sup>

To, njim bržčas najbolj domače Jurčičevo delo, nam šolniki devljejo v branje tam od ljudske šole sem do vseučilišča; ko smo že v tem, ga prečitajmo vsaj še enkrat!

\* \* \*

Pred nami je najprej oseba, ki drži v rokah vajeti — 'imoviti' kmet Smrekarjev Anton.<sup>2</sup> Mesto predstavitve ni naključno; seda na voz, ki ga bo popeljal na **semenj**. V prvem poglavju izvemo vse o Smrekarju, in sicer:

— »je najbogatejši svoje občine«,<sup>3</sup>

— Smrekarjev oče je bil »sicer tudi precej imovit kmet«, vendar je Anton kot najmlajši izmed štirih sinov podedoval le zemljišče in majhno hišo. »Prve gotove novce, dve sto goldinarjev... je bil od žene za doto dobil.« Vse bogastvo si je, »kar je imenitno, pridobil... s svojim trudom in umom... Začel je kupčevati z žitom in raznimi kmetскими pridelki, katere je skupljeval in vozil v mestne zaloge. Doma pak je žena kmetovala z družino.<sup>4</sup> V vsem je imel srečo. Začel je trgovati z vinom na debelo, kupoval ubožnim kmetičem voli in krave 'na pol prireje'<sup>5</sup> in kopica je rastle od leta do leta,

— kolikšno je njegovo bogastvo, Smrekar ne ve natančno, saj »razen nekoliko okornih števil« ne zna pisati. Dá nekaj na čast (»dal se je... voliti za prvega občinskega svétnika«), a pravi, »da ne utegne z gosposko poslovati; ne plačuje rad vina, »le kadar je kake nižje uradnike dobil v krčmi, te je napil, pa samo zato, da jim je laže prav robato zabavljal in jih vpriči prav neusmiljeno mahal«.

V drugem poglavju vzame Smrekarjev Anton na voz soseda Brašnarja, katerega rojstnega imena ne zveemo nikoli. »Voziček« med opisovanjem soseda »drči« skozi vas, da na ozadju Smrekarjeve bogatije Brašnarjeva mizerija prepričljiveje stopi v ospredje:

— Brašnarjeva hiša je najbolj zadolžena v vsej vasi,

— »nekdaj je bila Brašnarjeva hiša najtrdnjša vse vasi«, potem pa je »s pijančevanjem in neštevilnimi pravdami... zapravljal skoraj vse, kar je po očetu dobil;

— do te nerodnosti je prišlo tako, da »... je v svoji mladosti nekaj let v **mestno šolo hodil** in se **nemški** govoriti in pisati naučil«, zaradi česar ga je »obšla... prevzetna misel, da ima izvrstno umno glavo«. Začel se je »s pravo strastjo tožariti«, zabredel v dolgove in tako zanemaril gospodarstvo, da je moral prepisati posestvo na sina, sicer bi bilo prodano. Zdaj se peča z tožarjenjem, mešetarjenjem in popivanjem. V »sodnih in pravnih rečeh« se je toliko izuril, »da se ga je še okrajni sodnik, ki ni bil poseben bistroglav, jako bal, kadar je imel ž njim opraviti«.

Povest se začne in ob koncu spet vrne na začetek z odhodom gospodarja na semenj, prizorišče **menjave** v okviru družbenih razmerij, v kateri sta vpeta Jurčič in Smrekar, kraj, za katerega je liberalni meščan pač uverjen, da se na njem vse začne in (nikoli ne) neha. 'Realist' Jurčič

z naštevanjem dejavnosti, s katerimi si je 'kmet' Smrekar pridobil imovino, izpričuje, da je Levstikov 'srednji zemljak' potencialni, če ne že dejansko nastajajoči **slovenski kapitalist**.<sup>6</sup> Vprašanje, kako ekvivalentno menjati hčer edinko, postane ključni problem njegove ekonomije.

Smrekarjev uspeh izvira iz zaveznitva s srečo, ki ga je iskala. Dan mu je bil um in našel jo je, ker ni bil zaspan.<sup>7</sup> Ista sreča, ki je iskala nepismenega trdnega Slovenca Smrekarja, je iskala tudi Slovenca Brašnarja, že ko je ležal v zibelci. A glej, v mestni šoli se je naučil nemški, njegovo kmetstvo/slovenstvo je zaspalo, prevzetne misli so se mu naselile v glavi in zaveznitvo s srečo se je razdrlo za vekomaj. Zaiti v mestno, se pravi nemško šolo, se v 'Sosedovem sinu' dosledno izkazuje kot huda neprevidnost, ki da ogroža reprodukcijo življenjskih pogojev slovenskega trdnega kmeta. Odtegnitev slovenstvu (ki je sinonimno kmetstvu) se kaže kot odtegnitev sreči, **razredna nasprotja** se kažejo kot **nacionalna** in s tem kot **moralna**.

Smrekarjeva hči Franica, ki gre v semenj po svoji poti, je bila tudi dve leti v mestni šoli, »da se je izučila brati in pisati in kar je sicer dekletu potreba vedeti«. Očetu na ljubo mora pomagati pri vseh gospodinjstvih opravilih, čeprav bi po materinem mnenju glede na premožensko stanje Smrekarjev to ne bilo nujno. Oče trdi, da »gospodinja ni pridna, če samo gleda, kako drugi delajo, in vedno doma čepi«. Nasledki njegove vzgoje so zbrani v odstavku, ki ga navajamo v celoti:

»Franci in njenemu značaju pak je bila ta očetova volja važna. Delo in tovarištvo z **ubožnejšimi** dekličmi in **mladeniči** sta jo hranila tiste puhle prevzetnosti, ki le prevečkrat prelisti otroke bogatih roditeljev proti manj imovitim. Enako poslovanje, enaka usoda nas uči, da smo vsi **človeki**; da so vnanje srečne ali manj srečne razmere samo slučajne ter da se mora človek ceniti sam po sebi.«<sup>8</sup>

Sok tega odstavka bomo posesali kasneje. Zaenkrat se naše branje obeša le na 'človeke'; že to, da ni uporabljen izraz 'ljudje', kaže, da so človeki nezvedljivi na amorfnu maso ljudi. Vsakdo ima ceno »sam po sebi«, ne glede na to, ali je bolj ali manj imovit, 'na primer'. Da je Jurčičeva oda človeški enakosti izvedena iz enakosti delovnih zmožnosti, še ne pobija meščanskosti njegovega stališča, saj so slednje pojmovane kot identične pridobitnim sposobnostim. To poistovetenje pritiče tistemu, ki ni meščan po rojstvu, temveč se je v meščana šele naredil, in to v času prvobitne akumulacije kapitala na Slovenskem. Neposredno v besedilu povesti pa nepričakovani plural človeka predvsem namiguje, da realno resda ni vsakdo bogat, potencialno pa je. Na tej 'materialni bazi' — ne pozabimo, da je kmečka hči pač vzgajana za proletarko v družini, in šele ko se zares primeri, da je obenem 'tudi' utelešenje očetove lastnine, se to naključje namesto kot gol primer izkaže za odločilni razloček — se more Franica zaljubiti 'npr.' v sosedovega sina. Toliko laže, ker »ji ni noben snubač po volji, akotudi si ima kaj izbirati iz tolike množine, kar se jih je že oglasilo«.<sup>9</sup>

Četrto poglavje uvede četrto osebo, ki se je namenila na semenj vštric s Francico. Sosedov sin Stefan je čeden, zna se lepo obleči, »skratka, ves drugačen je od svojega očeta — Brašnarja«. Po njem nima »nobene druge lastnosti nego telesno velikost«. Moč in postavnost mu je »dala narava; po materi, ki mu je bila v njegovem štirinajstem letu umrla, pak je nasledoval poštenost, dobro srce in še mnogo dobrih dušnih lastnosti«. V dveh letih, kar je gospodar najbolj zadolžene hiše v vasi, mu je »s pomočjo tete, Brašnarjeve sestre, in edinega hlapca, ki ga je bil v službo vzel«, uspelo obnoviti prej zapuščeno zemljišče, dobiti nekaj živine v prej prazni hlev in celo odplačati del dolga. Kmetje ga po J. J. hvalijo, da je »priden in pameten, Bog mu bo srečo dal in kmalu bo na trdnih nogah stal, to boste videli«.

Kot otroka sta se Franica in Stefan skupaj igrala in hodila v farno šolo, potem pa so njo »dali v mesto« in ko se je vrnila, »zdelo se je Stefanu, da ima že nekaj bolj gosposkega na sebi. Ni si upal ž njo govoriti, da, celo ogibal se je je. Sele počasi se ji je zopet približal.« Vpliv mestne šole torej ni umanjkal, le da ga je to pot J. J. razglasil za Stefanov umislek, nevede pa seveda za lasten fabrikat. Poteza ni neekonomična, saj učinek 'otujitve' — primernejše besede nismo našli — Stefanu prepreči, da bi se Francici približal prezgodaj in njuno zблиžanje prelaga na čas, ko se bo njuna zveza mogla uresničiti.

Ta čas se že napoveduje, saj se je napotil Stefan »samo zato v semenj, ker je vedel, da tudi... Franica gre in sicer peš gre ter sama«.

Po poti ji pove, da želi kupiti enak prstan, kakršnega nosi ona in bi nato prstana zamenjala. »Potlej bi bila pa kakor mož in žena«, se smeje dekle, mladenič pa jo opomne, da »prstan tega še ne stori, treba fajmostr«. Franica mu prstan podari in on je »vesel . . ., da bi bil visoko v zrak poskočil«.

Cudimo se: brž ko so predstavljeni akterji, po štirih izmed tridesetih poglavij povesti, je menjava simbolično že izvršena. Ker vemo, da mora Smrekar 'naravno — nujno' vztrajati pri ekvivalentnosti menjave, že anticipirana zveza med mladima pa se zdi neekvivalentna, sumimo, da se bo končno ta zveza vendarle morala legitimirati kot ekvivalentna. Od Marxa smo si zapomnili, da je treba morebitno piščevo akomodacijo pojasniti iz samega pisanja, zato ne verjamemo, da je praznjenje fiktivne napetosti skozi šestindvajset od tridesetih poglavij enostavno nategovanje, temveč sumimo tudi, da izraža ta kvantiteta določeno kvaliteto — da je legitimacija ponarejena in da je bilo ponarejanje naporno početje.

Preletimo vmesna poglavja in se lotimo zadnjega. Vse je »prav in kakor je . . . božja volja.« Stari Brašnar je pod rušo, v bližnjem trgu je spet semanji dan. »Pred Smrekarjevo hišo je . . . zopet voz za semenj naprežen **kakor o dogodkih, ki so v prvem poglavju te povesti pripovedovani.**« Smrekar že uči vnuka izgovoriti besedo 'semenj', zetu pa daje navodila, »kaj in kako je **kupovati** v semnju, komu je **denarje posoditi**, in koga je **terjati**«.

Prebrali smo mit ponovitve, zrlí smo nekaj kot krogotok večnega naravnega reda. Štefan se je legitimiral kot Smrekarjeva ponovitev: kakor je nekdanj Smrekar začel gospodariti skoraj iz nič, njegov začetni kapital je bila ženina dota, je začel iz 'manj kot nič' Štefan, ki mu je mati zapustila potrebne dušne lastnosti, ki jih bo zdaj, ko se je oženil, uporabil vsaj tolikanj uspešno kot nekoč njegov tast. Bolj ko je oče reven, več mora prispevati žena z doto; mit se ohranja le s pomočjo zmeraj večjih žrtev. Štefan je lahko njegov enakovredni naslednik, ker je kopija Smrekarja trgovca ter denarnika in ne Smrekarja 'neposrednega proizvajalca', sposobnost za kaj takega pa ni dana neposredno v imovini, temveč po Jurčiču v sreči in umu. Če Smrekarica za moža dobro ve, da ga ni »kmetstvo podstavilo«, in če se tudi njemu, čeprav v gostilni, zareče, da je predvsem trgovec, pa J. J. to osebo tem bolj vsiljivo prodaja za kmeta, čim prepričljiveje jo dela za kapitalista. Kot pionir slovenskega poklicnega novinarstva pač ne more drugače.

1861. leta je bil v Avstriji uveden parlamentarizem, s čimer so bili dani pogoji za konstituiranje političnih strank nacionalnih buržoazij in nastanek narodnega gibanja. Na deželnih volitvah na Kranjskem, Stajerskem in Goriškem januarja 1867 so vsi kmečki volilni okraji na slovenskem narodnostnem ozemlju izvolili slovenske poslance.<sup>10</sup> V šestdesetih letih se med volilci opredelijo za Slovence večina kmetov, malomeščani in (njim pripadajoč) del inteligence, za Nemce pa plemstvo in veleposestniki, bogatejši meščani in večina uradništva. Ker sestavljajo 80 % slovenskega prebivalstva oziroma 40 % volilcev, kmetje predstavljajo Slovence z volilno pravico.

Obenem je to obdobje prvobitne akumulacije kapitala, **razpadanja** kmetstva na dva antagonistična razreda in **ker se slovenska buržoazija lahko v borbi s tujo opre izključno na izkoriščanje lastnega kmetstva, je v njenem neposrednem političnem interesu čim hitrejši razpad kmetstva ob hkratni ideološki strnitvi v narod**, da je eksploatacija zagotovljena. Literatura je — ne neprotisloven — ferment za to strnitev. Njena politična naloga je v tem trenutku perpetuirati ideološko podobo kmeta, kakršnega prototip je Smrekar.

Tako imenovana tragična zasnovanost 'Sosedovega sina' je fantazma kritikov. Téma ohranjanja slovenstva skozi kmetstvo je taka, da od Jurčiča **nujno** zahteva srečen konec. Ljubezen med bogatašema ni nezanimiva zato, ker bi bila romanca med revežem in bogatašinjjo večna snov beletristike (belle et triste), temveč zato, ker wishful thinking oblikujoče se buržoazije ne more in ne sme priznati propadanja (revnega) kmeta (Štefana), medtem ko si ga v resnici vroče želi in ga v povesti tudi dobi, saj sta Smrekar in Štefan vseskozi trgovca in oderuha, kmeta sta zgolj v samoprevari.

Pomembno je, da se nenehno, na videz naravno samoobnavljanje kmetstva z zgleodom univerzalizira na celoto kmečke mase. Če posamično resnično vsebuje klico univerzalnosti,<sup>11</sup> tedaj povest samo demon-

strira realno možnost zveze med 'bajtarskim sinom' in 'hčerjo imovitega kmeta'. Ob tem je toliko bolj zanimivo, da možnost konkretne zveze Franica + Stefan J. J. obče utemelji — z eminentno buržoaznim predsojdom o človeški enakosti.

Jurčičev 'realizem' opisuje preteklost, ki je zgolj pretekla, v večno minulo bit postavljena, okamnena zdajšnjost, se pravi meščanski kozmos, maskiran v kmečkega. Vseskozi olajšujoča okoliščina zanj je, da so Slovenci brez fevdalcev — o fevdalnem svetu ni nikjer niti sledu. Temu zbrisanemu svetu ustrežajoče slovenske literature ni, zato je tem enostavneje kulise večne naravnosti buržoaznega sveta pobarvati s folklornimi motivi. Ker ne nastopa proti fevdalstvu, J. J. ne potrebuje kake nove forme mitičnosti — romana — temveč se sama ponuja povest, vezana na mitično 'ljudsko izročilo'. Poza ljudskega pripovednika omogoča ob opisu 'živega dogajanja' nemoten preskok iz preteklika v sedanjik, predvsem pa ima pisec v tej pozi v zakupu ljudsko, skupnostno modrost. Kot 'ljudsko modrost' ponuja liberalistično ideologijo — enakost človekov — iluzorični buržoazni občosti daje viden skupnostnega, občestvenega.

Sestindvajset poglavij je cena za spravo med ideološkima zahtevama, ki se medsebojno izključujeta: oblikujoči se kapitalist zahteva ekvivalentno menjavo kot akcidenca oplajajočega se kapitala, poroko reveža z obetavno dedinjo zahteva fiktivna reprodukcija kmetstva. Slednje se lahko perpetuirale še kot navidezno kmetstvo, kot nastajajoče meščanstvo. Resda so to začetne oblike prodiranja kapitalizma v vas — razširajo jo od znotraj — trgovski in oduški kapital.

Vse štiri predstavljene osebe so momenti v samogibanju kapitala, utelešenja lastnine, strdki neke zamisli. Strdki ravno, ker so jim podeljene vloge: so tisti posamezniki, ki naj obveljajo za obče veljavne primerke. Potrebni so zunanje opore; hočejo 'nekaj biti', kar je treba brati, da so **nekaj drugega** od tega, kar naj bi bili.

Ce je Franica posredujoči člen med zaporednima posebitvama kapitala (Smrekarjem in Stefanom), pa ni Brašnar nič več in nič manj kot — priimek. Ta je edino, kar je Stefan od očeta odnesel, in ta priimek je **slovenski**. Odtegnitev kmetstvu/slovenstvu, nerazdružljiva od moralne izprijenosti, ne more namreč roditi ničesar dobrega. Brezimmnost briše individualni karakter izprijenosti in olajšuje, da si Brašnarjeve karakterne lastnosti predstavljamo kot univerzalni značaj tistih, ki se slovenstvu/kmetstvu odtegnejo. Brašnarjev primer prišepetava še, da revni Slovenci — in Slovenci so ubožci par excellence — niti nimajo očeta (kvečjemu njegov priimek), zato pa imajo — rajnko! — mater in dobre dušne lastnosti — srčno ter ostalo kulturo? — po njej.

Mati Smrekarica ne potrebuje vaje, njeno orodje je kolovrat, na katerem se prede 'Jurčičev' tekst. Lastno ime ji prav tako ni potrebno, saj ni oseba; v povesti je ves čas navzoča, ne da bi bila posebej predstavljena. Ona je tista, ki z družino kmetuje, šele preko nje je Smrekar kmet, drugače je gol privesek kapitala. Medtem ko je ona dejanski temelj njegovih iluzij, pa je njej njegova ideologija prozorna, saj ve, da je usnjar enako dobra partija za hčer kot 'imovit kmet', da je kapital ravnodušen do svojih personifikacij. Ne more niti imeti kake 'lastne' ideologije — kmetica 1868 ni pravna oseba. Kot ni poimenovalna, je tudi 'materin jezik' neizgovorljiv, optična prevara ali slušna halucinacija. S hčerjo govori navidez po očetovo, z očetom po hčerino itn.<sup>12</sup> Njena beseda je volja Božja, saj popelje moža pred oltar, kjer se ta spokori in privoli v hčerino zvezo s sosedovim sinom, in njej Marija govori, da ji hči ne bo umrla. Sprava med željo in realnostjo je posredovana z njeno besedo.

Slovensko (malo)meščanstvo se je rekrutiralo iz kmetstva in z njim njegovi pisatelji; identifikacija s kmeti je možna le še prek skupnega 'izvora', materinega jezika. Uvedba dualizma v Avstriji uzakonja crkavane države, ki je slovensko meščanstvo nima za svojo, lastne pa si še ne upa zahtevati (zato je cesar toliko bolj očetovski). Bolj od novega zaroda, ki bi bil strah sovražnikov, si želi, da bi ga mati naučila jezika, da bi mu vzgojila državnike.<sup>13</sup>

\* \* \*

Zgornji sestavek ni sad 'spontanega' branja iz nekake ljubiteljske navezanosti na Jurčiča ipd. niti nima 'znanstvenih' pretenzij. Gre za to,







## SUBJEKT PRED SLIKO, III

Kromatizem se v našem odlomku prvič prikaže s sintagmo »cool special green«, ki naj bi razločevalno zaznamovala »francoski ruralizem«.

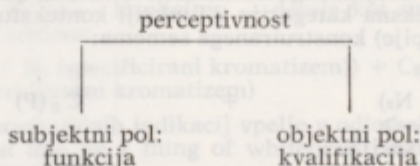
Ta leksemski sklop bomo analizirali seveda le v omejenem obsegu: v njegovi strukturi nas zanima zgolj tisto, kar je pomembno za povezavo tega člena s členi, ki mu v odlomku sledijo; bolj kakor kakšna morebitna mitična »inherentna« pomenska struktura členov nas zanima medsebojna artikulacija členov, torej proces **pomenjanja** (kolikor ga tu, zaradi propedevtične jasnosti, lahko postavimo v nasprotje s strukturo »pomena«). Naš postopek je torej »semantičen« tudi le v omejenem obsegu: tisto, kar je pristno semantično, zlorabljam tu v semiotični namen — ali, preprosteje in manj natančno povedano: analiza pomenskih enot prvega reda nas zanima le v funkciji analize načina konstruiranja »enot« drugega reda, se pravi diskurza. Zato je tudi vse denominacije, vsa naša poimenovanja »atomov« ali zrnč pomena jemati »cum grano salis«: imena so tu vredna prav toliko, kolikor v algebrbi »pomenijo« črke, se pravi le v odnosih, ki jih povezujejo. Tudi pri tem gre za razkošje, ki pa je bržčas v škodo razločnosti: ko jih nadomestimo s črkami, se veliko lepše berejo. Narobe moramo za črke reči, da nam pomenijo natančno tisto, kar zaznamujejo vokali v antologijskem Rimbaudovem sonetu: skrivne korespondance, lahko tudi »vesoljne«, če to razumemo v pomenu diskurzivnega univerzuma. Iz česar jasno izhaja nujnost dvojne taktične izbire: logicistično upostavitvev moramo izdati s sugestibilnostjo poimenovanj, intuitivistični mysticizem pa zatolči s para-algebro.

Sintagmo »cool special green« konstruiramo kot kompleksno nuklearno (jedrsko) figuro, ki se kombinira s splošnim kontekstualnim semom (ta splošni kontekstualni sem tvori splošno izotopijo sekvence).

Tako pridemo do **konstruiranega semema**:

nuklearna figura: kromatizem + temeljna specifikacija + dodatne specifikacije

Kontekstualni sem, ki ga v formuli ne navajamo, bi bil tukaj nekaj kakor »subjektivna perceptivnost«. Če nekoliko anticipiramo analizo poznejših členov, lahko že tu upeljemo semično kategorijo »perceptivnost«, ki bi kot kompleksni člen bila v hiperonimičnem odnosu (gl. Sémantique structurale, str. 29) z nasprotnima semičnima členoma, ki predstavljata tečaja perceptivnosti nasploh: subjektni in objektni pol (opravičilo za to kuharsko gnoseološko metafiziko je trojno: spontana ideologija avtorja romana, razvidna iz problematike njegovih »teoretičnih« spisov in očitno na delu v pričujočem odlomku, kjer bo tudi razdelana, seveda na junakov račun; greimasovska metodologija, katere čistunski izdelek se žal ne more znebiti določene kuhinjske vonjave; namen te analize, ki ji gre za igro »odnosov« in ne za »vsebino« členov; — rezultat, h kateremu upamo priti: ujeti dekonstrukcijo ideološkega empirizma v Jamesovem tekstu skoz hkratno samokritiko psevdopurizma sodobnih semantik, a tako rekoč z njegovo pomočjo: hiperpragmatizem prignati do čiste subverzije, kar se v našem primeru srečno ujema z večno zgodbo o dveh bratih). Dihotomija obeh perceptivnostnih tečajev bi se ujemala z Greimasovo razdelitvijo predikativnih sememov: kar je na strani subjekta aktivnost, torej predikat funkcije, je na strani objekta kvalifikacija (objektova lastnost, da je subjektu dojemljiv):



Semično kategorijo bomo zaznamovali z veliko črko »P«, komplementarna sema, ki sta ji podrejena, pa z malima črkama: »p'« za subjektni pol in »p''« za objektni pol.

Semična kategorija tu očitno deluje v svoji kompleksnosti: gre prav za junakovo željo, da bi »obudil v življenje« (p'') nekaj, kar je bilo doslej zgolj spomin na podobo (p').

Konstruirani semem bi torej lahko zapisali takole (seme v nuklearni figuri »N« pišemo z malimi črkami; »C« zaznamuje kontekstualni sem, ali natančneje: množico kontekstualnih semov):

$$(1) N(c + f + s_1 + s_2) + C(P)$$

Malo pozneje, ko bo šlo za »restauration to nature«, se bo obravnavani člen premenjal v »the special green vision«. Sintagma vsebuje dva semema, katerih razmerje je kompleksno: semem »vision« in semem »special green«. Semema se povezujeta v konstruirani semem, katerega struktura razvija strukturo pravkar analiziranega konstruiranega semema (1).

1. semem: »vision«:

$$N_1(\text{perceptivnost} + \text{specifikacija: vizualna}) + C_1(p')$$

Kontekstualni sem »p'« specificira kategorijo »P«, ki je v okviru kompleksne nuklearne figure v hiperonimičnem odnosu s specifikacijo »vizualnosti«.

2. semem: »special green«:

$$N_2(\text{kromatizem} + \text{temeljna specifikacija} + \text{dodatna specifikacija}) + C_2(p'')$$

Abstraktno formulo konstruiranega semema bi očitno lahko zapisali takole:

$$N(1. \text{ semem} + 2. \text{ semem}) + C_g$$

— »C<sub>g</sub>« tu zaznamuje splošno (generalno) izotopijo sekvence, ki smo jo že opredelili kot »C(P)«.

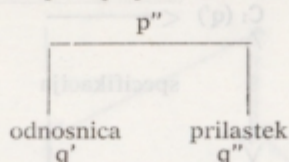
Ta abstraktna formula nas seveda prav nič ne pouči o posebnostih povezovanja obeh sememov. Ta povezava temelji na odnosu recipročnosti med kontekstualnima semema obeh sememov, njen rezultat pa je razmerje odvisnosti, ki ga proizvede operacija specifikacije. Formulo kompleksne nuklearne figure konstruiranega semema lahko torej zapišemo takole:

$$(2.) N_1(p' + v) + C_1(p') \begin{array}{c} \uparrow \\ \text{recipročnost} \\ \downarrow \\ C_2(p'') + N_2(c + f + s) \end{array} \begin{array}{c} \downarrow \\ \text{specifikacija} \\ \downarrow \end{array}$$

Recipročnost kontekstualnih semov »C<sub>1</sub>« in »C<sub>2</sub>« tako omogoča specifično artikulacijo obeh semov — toda ko se ta artikulacija izvrši, tako vzpostavljena povezava nekako zbrše oba kontekstualna sema. Drug drugega uničita v svoji komplementarnosti, vendar pa se ponovno prikažeta kot kompleksna kategorija v funkciji kontekstualnega sema (nosilca splošne izotopije) konstruiranega semema:

$$(2.) N(N_1 + N_2) \begin{array}{c} \xrightarrow{\text{specifikacija}} \\ C_1/C_2 \end{array} + C_g(P) \begin{array}{c} \xrightarrow{\text{splošna ekvivalenca}} \\ \text{recipročnost subjekt/objekt} \end{array} \begin{array}{c} \xrightarrow{\text{splošna vrednost:}} \\ \text{označevati za subjekt} \end{array}$$

Ce hočemo razčleniti sintagmi »shady, woody, horizon« in »sunny, silvery sky«, moramo pod »p« vpeljati novo distinkcijo:

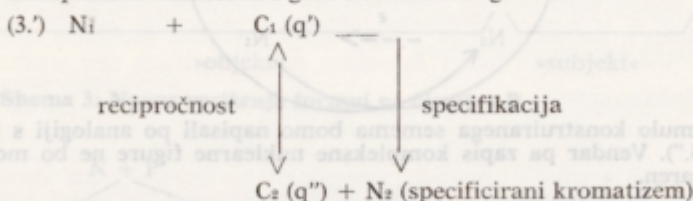


(Logična šepavost poti »P — p'' — q''« je očitna: če smo »p''« leksikalizirali s »kvalifikacijo«, je »prilastek« le zvižajača, da bi se izognili enaki leksikalizaciji podrejenega in nadrejenega člena; te »napake« ne bomo skušali popravljati: kakor rečeno, gre nam za to, da ujamemo hkrati relacionalnost, golo odnosnost členov in proces »produkcije« teh odnosov: na tem mestu očitno objekt, ki je imel doslej edinole pravico, da je dojemljiv za subjekt, pride do »bivanja« na način »substance«, ki je tako ali drugače »atribuirana«; člen »q''« je prav naddeterminiran kot kondenziran kazalec te metafizične poti; zato lahko isti leksem pomeni hkrati nadrejeni člen in enega izmed podrejenih členov — in narobe: »q''« pomeni hkrati svojo differentia specifica in genus svoje občosti kot indiference do svojega specifičnega nasprotja; že tu se torej »obči pomen strukture« začena razodevati kot iluzija, ali konkretno: že postaja očitno, da je »slika« preluknjana; paradoksní pomen »q''«, da namreč lahko pomeni samega sebe in svoje izničenje (ne moremo reči »in svojo negacijo«, saj je »p''« nekako »stanje pred rojstvom »q''« — je glede na opozicijo »q'/q''« mitološko prastanje indiference vsaj **kakor je prikazano v Jamesovem tekstu**: med drugim je namreč ta tekst očitna paradija še danes tu in tam cvetočih metafizik takšne ali drugačne »enotnosti, skladnosti, ujemanja« klasifikacije in geneze, sistematike in zgodovine), je namreč **nujna implikacija** sleherne plehke logike v stilu genus proximum/differentia specifica: glede na to, da ta logika ne more misliti prehoda med občim in posamičnim, ali, bolje, razmerja med »istim in drugim«, tj. protizije in retencije, ga mora nujno vselej že predpostavljati kot samoumevno »naravnost« logike (kot predlogično raven take ali drugačne, vselej seveda razumne, tj. božanske, narave) — ker paradoksa ne more misliti, se ji ob hudi uri zareži z lastnega dna; pripadnost izvirom, obvezni moralni motiv te logike, je torej v njenem kontekstu povsem suicidarna.)

1. semem: »sky«, »horizon«:  $N_1 + C_1 (q')$

2. semem: »sunny, silvery«,  
»shady, woody«:  $N_2$  (specificirani kromatizem) +  $C_2 (q'')$

Kompleksna nuklearna figura konstruiranega semema:



Sememična struktura je homologna strukturi konstruiranega semema »special green vision«, s to razliko, da sta kontekstualna sema »q'« in »q''« v svoji (recipročni) komplementarnosti v hiponimičnem razmerju s členom »p''« (ki je pri prejšnjem konstruiranem sememu deloval kot sem, tu pa — implicitno — deluje kot semična kategorija).

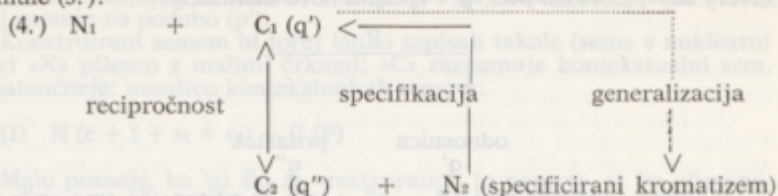
Konstruirani semem:

(3.)  $N (N_1 + N_2 \text{ (specificirani kromatizem)}) + C_g$   
(P generalizirani kromatizem)

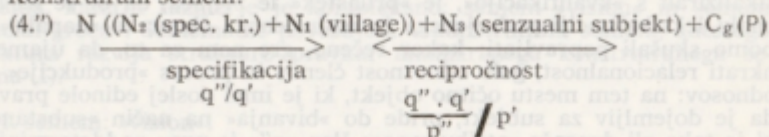
Nov razred kromatičnih indikacij vpelje v odlomek tale fraza: »a village that affected him as a thing of whiteness, blueness and crookedness set in coppery green«.

»Village«, nuklearna figura, ki vsebuje klasem »q'«, se tu generalizira v enoto »specificirani kromatizem«, katere klasem mora na globinski ravni teksta ostati »q''«. Formula te generalizacije, katere učinek je, da

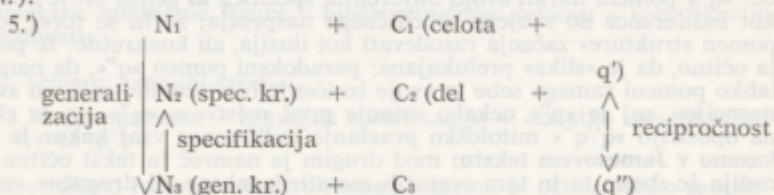
enota »village« specificira enoto »specificirani kromatizem«, je inverzija formule (3.):



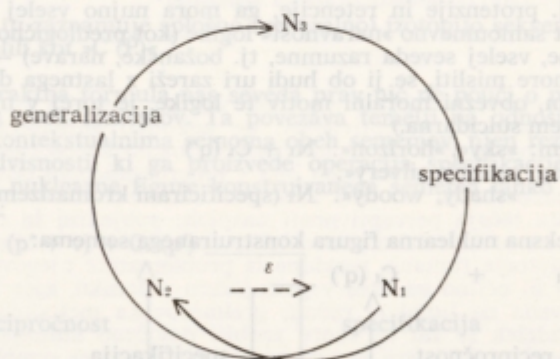
Konstruirani semem:



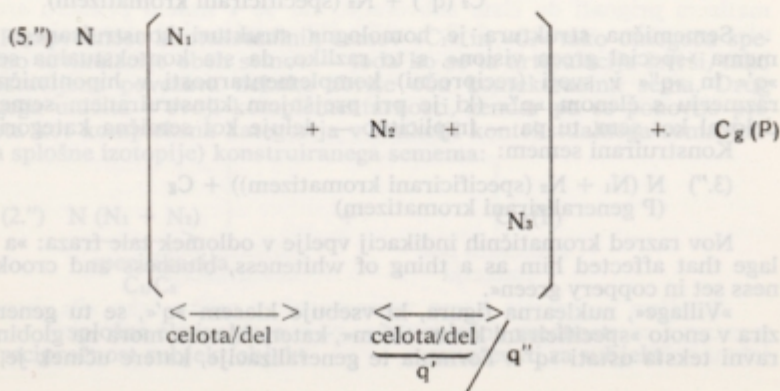
Zadnji razred kromatičnih indikacij predstavlja sintagma »dim slate-colour«. Njen semantični proces lahko interpretiramo kot razvoj formule (4.):



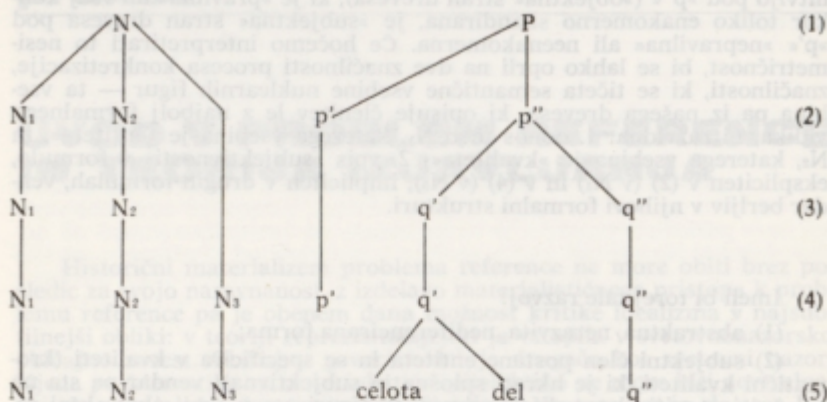
Odnos med tremi nuklearnimi figurami je paradoksen in ga lahko shematiziramo takole:



Formulo konstruiranega semema bomo napisali po analogiji s formulo (4."). Vendar pa zapis kompleksne nuklearne figure ne bo mogel biti linearen.



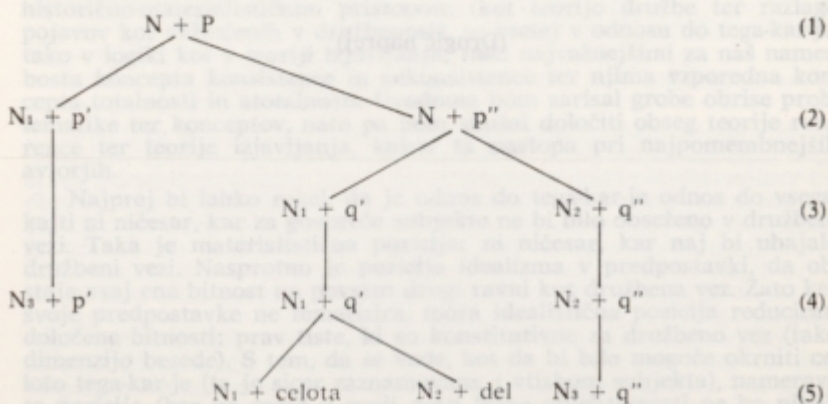
**Shema 1: Vzporedna členitev N in P**



**Shema 2: Artikulacija obeh »dreves«**

N		+		P		(1)	
$N_2$			+		$p''$	(2)	
$N_1$		+		$q'$	$N_2$ + $q''$		(3)
$N_1$		+		$q'$	$N_2$ + $q''$ + $N_3$ + $p'$		(4)
$N_1$ celota	$N_2$ del	$N_3$		$q''$		(5)	
»objekt«				»subjekt«			

**Shema 3: Nanos veriženja formul na členitev P**



Veriženje formul se torej pokaže kot sukcesivna konkretizacija klasematičnih potez, ki se jim »dodajajo« semična jedra. V nasprotju s členitvijo pod »p'« (»objektna« stran drevesa), ki je »pravilna« ali vsaj kolikor toliko enakomerno skandirana, je »subjektna« stran drevesa pod »p'« »nepravilna« ali neenakomerna. Če hočemo interpretirati to nesimetričnost, bi se lahko oprli na dve značilnosti procesa konkretizacije, značilnosti, ki se tičeta semantične vsebine nuklearnih figur — ta vsebina pa iz našega drevesa, ki opisuje členitev le z najbolj formalnega vidika, ni razvidna: 1. odnos med  $N_1$ , katerega vsebina je »entiteta«, in  $N_2$ , katerega vsebina je »kvaliteta«; 2. vpis »subjektivnosti« v formulo, ekspliciten v (2) (v  $N_1$ ) in v (4) (v  $N_2$ ), impliciten v drugih formulah, vendar berljiv v njihovi formalni strukturi.

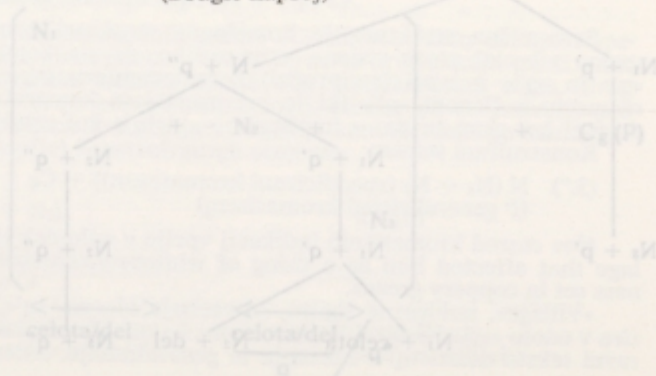
(4) Imeli bi torej tale razvoj:

- (1) abstraktna, nerazvita, nediferencirana forma;
- (2) subjektni člen postane entiteta in se specificira v kvaliteti (kromatični kvaliteti, ki je hkrati splošna in subjektivna); vendar pa sta na splošni izotopiji obe nediferencirani, tu figurirata v svoji abstraktni recipročnosti;
- (3) »objektna« entiteta se specificira v kvaliteto (specificirani kromatizem); prav prek te specificacije ta objektna entiteta pride na splošno izotopijo, kjer se sreča s predstavnikom subjektivnega člena — ta je v formuli odsoten — v klasematični generični potezi »generalizirani kromatizem«;
- (4) specificirana kvaliteta se specificira v entiteto; tako stopi v razmerje recipročnosti s subjektivnim členom, ki jo pripelje na splošno izotopijo; ta intervencija subjekta je nujna tudi zato, da **preobrne** odnos med  $N_1$  in  $N_2$ ;
- (5) s posredovanjem člena »specificirani kromatizem«, ki hkrati figurira kot del entitete, se ta entiteta generalizira v abstraktno kvaliteto »generalizirani kromatizem«, ta pa se spet specificira v posredovalnem delu te entitete; iz te konkretne, razvite in diferencirane formule je subjektni člen prav tako odsoten kakor iz abstraktna in ne-razvite formule (1); kategorija »kromatizem«, razcepljena v dva člena — v splošni člen in v specifični člen (ta drugi člen je hkrati posredovalni člen) — je zdaj povsem sposobna, da formulo pripelje na splošno izotopijo brez sleherne intervencije subjekta.

Z interiorizacijo posredovalne instance, interiorizacijo, ki je hkrati izključitev »p'«, se pravi subjektivne instance, se struktura zakrpa, »zacele«, in doseže telos svojega »osmišljanja«. Struktura pomeni za subjekt — kolikor je ta subjekt izključen; pomen je pomen za nekoga — kot izobčenca iz pomeneče strukture.

Za kakšno ceno?

(Drugič naprej)





### **UVOD V PROBLEM REFERENCE IN TEORIJA IZJAVLJANJA**

Historični materializem problema reference ne more obiti brez posledic za svojo naravnost, z izdelavo materialističnega pristopa k problemu reference pa je obenem dana možnost kritike idealizma v najsubtilnejši obliki: v teoriji reprezentacije, ki je vstopila v svetovnonazorsko običajno zavest. Običajna govornica deluje drugače kot svetovni nazor. Njena problematika za materialistično dialektiko ne more biti nevtralna, saj ekonomija običajne govornice nudi pristop do tega-kar-je, do tega kar obstaja v družbenosti, v nezvedljivi družbeni vezi.

Kot uvod v fragmentarno razpravo, ki pa naj bi vendar dala osnovo materialističnega pristopa k teoriji reprezentacije, bom uvedel, in vsaj delno pojasnil nekaj konceptov, ki uvajajo ločnico med pristopom, ki se vede, kot da ne bi bil obsežen v družbenosti, ter tistim drugim pristopom, ki izhaja od družbene vezi, tako da v njej vračuna to-kar-je. Slednji pristop do tega-kar-je, kajti prav z njim se ukvarjata teoriji deskripcije in reference, podpišem tudi sam, vendar z bistvenim dopolnilom, da je za dialektični in materialistični pristop nujna premodifikacija teorije reference, ki se tako še izkaže za idealistično, v materialistično teorijo izjavljanja, ki s tem, da začenja z besedo kot tisto ki vzpostavlja družbene odnose ter samo realnost za govoreče bitje, omogoči razkrinkanje idealizma, ki igra na filozofski kamen izvendružbenega.

Moj pristop k teoriji reference iz materialistične teorije izjavljanja seveda tudi filozofske koncepcije reprezentativnosti, ki igra na delcu zunanaj družbenosti, da bi izhajajoč od tega izdelala svoj idealistični pristop do celote tega-kar je, ne izvzema družbeni vezi. Prav nasprotno: gre mi za to, da bi določil družbeno vez, ki v njej deluje logik. Že predčasno lahko povem, da je to gospodarjeva družbena vez, kjer se gospodar postavi na mesto, od koder predeluje vedenje. V tukajšnjem zapisu se ne bom mogel ukvarjati z vlogo histerika pri nastopu gospodarja besede, ki je v resnici le besedin klovn, niti ne s histerikovo zahtevo po pravem gospodarju, ki ga brez univerzitetne družbene vezi ni mogoče misliti, — le da univerza tudi tod slepi s prividom svoje izvzetosti iz družbenega. V tem uvodnem članku se bom omejil zgolj na odnos gospodarja do družbene vezi glede problema reference, da bi od tod uvedel v kritiko njegove koncepcije.

Koncepti, ki od njih izhajam, in ki uvajajo razmejitve med idealistično teorijo reprezentacije (ki se izkaže za postopek gospodarja) ter med historično-materialističnim pristopom (kot teorijo družbe ter razlago pojavov kot vključenih v družbenost), so vselej v odnosu do tega-kar-je, tako v logiki kot v teoriji izjavljanja; med najvažnejšimi za naš namen bosta koncepta konsistence in nekonsistence ter njima vzporedna koncepta totalnosti in atotalnosti. Uvodoma bom zarisal grobe obrise problematike ter konceptov, nato pa bom skušal določiti obseg teorije reference ter teorije izjavljanja, kakor ta nastopa pri najpomembnejših avtorjih.

Najprej bi lahko rekel, da je odnos do tega-kar-je odnos do vsega, kajti ni ničesar, kar za govoreče subjekte ne bi bilo obseženo v družbeni vezi. Taka je materialistična pozicija: ni ničesar, kar naj bi uhajalo družbeni vezi. Nasprotno je pozicija idealizma v predpostavki, da obstaja vsaj ena bitnost na povsem drugi ravni kot družbena vez. Zato ker svoje predpostavke ne tematizira, mora idealistična pozicija reducirati določene bitnosti: prav tiste, ki so konstitutivne za družbeno vez (tako dimenzijo besede). S tem, da se vede, kot da bi bilo mogoče okrniti celoto tega-kar-je (ta je sicer zaznamovana z vtiskom subjekta), namerava ta pozicija (kar pa sama v svoji gesti lažne objektivnosti ne bo nikoli

priznala) le pridobiti določeno družbeno funkcijo: da bi bil v družbeni vezi logik vmeščen na mesto gospodarja. Nasprotno bomo izhajali od tega-kar-je kot produktivnega: na tak način, da nosi pečat subjekta v družbeni vezi. Teorija izjavljanja, ki izhaja od ustvarjalne funkcije subjektive besede, pride taki poziciji najbliže. Skušal bom pokazati, da ne reducira celote tega-kar-je, da ji ne odpiše nikakršnega pojava, ki naj bi obstajal izven družbene vezi, da deluje logika subjekta v družbeni vezi nasprotno tudi v idealistični poziciji.

Odnosu do celote tega-kar-je bom skušal zarisati meje ob specifičnem problemu razmejitev med teorijo reference ter teorijo izjavljanja. Dejal sem, da deluje prva tako, kot da bi obstajala bitnost izven družbene vezi, zato pa mora osiromašiti produktivno dimenzijo družbene vezi, kar ima posledico v redukciji vloge besede na komunikativnost, na deskriptivnost. Nasprotno izhaja teorija izjavljanja od družbene pozicije, ki mora razpoznati vse kot obeleženo z ustvarjalno funkcijo subjekta v običajni govorici, kjer postane nevzdržna enosmernost deskriptivnosti.

Dvojica terminov, ki sem ju uvedel, sta konsistenca ter nekonsistenca. Stališče logike, ki deluje na izvzetku iz družbene vezi, je stališče konsistence ali totalnosti. Materialistična teorija mora dokazati, da je ta totalnost v resnici nekonsistentna. Atotalnost ali nekonsistentnost omogoča artikulirati preobrat k izhajanju pri družbenosti, ki ga logična teorija ni zmožna proizvesti. Logična teorija konsistence izhaja iz objektivne distance do celote, ki tako v njej ne bi bilo vključeno delovanje subjekta. Teorija nekonsistence ali atotalnosti poda **družbeno dimenzijo pristopa logike**, pokaže, da je izjavljanje nameravanega gospodarja govoricе vpisano v samo konsistenco, v delovanju nekonsistentnosti skuša podati družbeno vlogo in mesto logičnih teorij, tako da izdelava materialistični preobrat njihove logike, da vpne subjekta v izjavljeno. Spet skuša na drugi strani logika odpraviti učinek govorečega subjekta: ta namera je podlaga stratifikaciji, ki je v ločitvi nivojev na tistega o čemer govorimo ter na onega, ki z njim govorimo. Srž nastopa metagovorice je v dozvedku ne vključenosti v družbeno vez. Konsistenca je logika Celote, ki jo ponuja gospodar govoricе: da je množica izjavljenega celota zato, ker je subjekt izjavljanja iz nje izvzet. Nasprotno pa je množica izjavljenega zaznamovana s subjektivnim izjavljanjem: zato je nekonsistentna ter je vsaj en element v njej prisoten v svoji odsotnosti. Element, ki bomo v njem spoznali označevalca, je tisti, ki teorijo konsistence ves čas presega. Paradoksi imajo izvor v nevrčunanju tega enega več ali še boljše rečeno enega manj v konsistentni (totalni) celoti, v nevrčunanju učinku izjavljanja govorečega subjekta.

Vrstice, ki slede, je treba brati kot uvodne opombe v tako teorijo, ki bi rada ocenila problem reference s stališča izjavljanja subjekta v družbeni vezi. Obremenitev s filozofsko problematiko bo morda odpravljena najboljše kasneje ob konkretnem materialu, zato je treba ta zapis brati zgolj kot uvod. Vendar pa bom skušal pokazati že tod, da je teorija reference več kot le slučajen predmet obravnave, saj je že na robu izdelave materialističnega pristopa do tega-kar-je v družbeni vezi. Teorija reference nas bo zanimala v tistem izvzetem trenutku, ko izolira paradoksalne bitnosti, da bi jih že naslednji hip skušala odpraviti: tod nam bo dala material, ki mora neposredno zadevati historični materializem, vkolikor ta izhaja od nezvedljive družbenosti.

## I.

Izhajam iz predpostavke, ki bi jo rad v toku razprave vsaj osvetlil: da je sodobna logika (kot je bila posebej formulirana v teoriji reference, eni kraljevskih, v našem prostoru še ne dovolj izkoriščenih poti v njeno problematiko) svojo teorijo izdelala zato, da bi **zanikala** obstoj določenih bitnosti, ki ga prav sama izolira. S tem trdim, da sodobna logika noče in ne more obseči **tega-kar-je**, da mora vsaj en njegov del reducirati, ga potlačiti. Njen pomen pa je vendarle v tem, da izkusi, da izpostavi in izolira ta predmet, ki zanj v naslednjem logičnem času trdi, da ne obstaja.

Logika tako nekaj izolira, da bi to v naslednjem logičnem času zanikala. Če vzamemo **obenem** njeni dve kretnji, ki bi jih sama lahko definirala le v dveh logičnih časih, pridemo do stanja stvari, ki se mu logika skuša izogniti.

Vprašanje si lahko zastavimo znova takole: ali logične teorije odgavarjajo celoti tega kar je? Kljub temu, kar sem dejal prej, bom sedaj izjavil: odgovarjajo, logične teorije zajamejo celoto tega kar je, vendar pa jo zajamejo tako, da jo stratificirajo, da **razdele** to-kar-je v najmanj dve bitnosti:

tisto, kar obstaja v skladu z njenimi principi in

tisto, kar sicer obstaja, česar obstoj logične teorije izolirajo, vendar kar obstaja kot to, kar ne sme obstajati, kar nima pravice obstoja.

Ker je v znanosti vedno bolj zanimivo od tega, kar gre samo po sebi, to, kar dela preglavice, nas ne bo začudilo, da se logične teorije ves čas znova srečujejo s predmetom, ki se ga skušajo znebiti, da je ta predmet njihovega dela, in v tem smislu produktiven.

Tudi sam se nameravam ukvarjati prav s tem predmetom, ki ga logiki sicer izolirajo, vendar zato, da bi ga odpravili. Ker je ta izgubljeni predmet logike zaloga mistifikacij, pa ga je logika obenem izolirala, in poteka tako na robu materialističnega in dialektičnega pristopa, teoretska izdelava položaja paradoksalnega predmeta logike zato za teorijo ne more biti indiferentna. Tega predmeta torej nasproti logiki ne mislim odpraviti, ampak bi rad uvedel v možnost pregleda njegovega prispevka iz **pozitivnega** vračunanja njegove paradoksalnosti k materialistični dialektiki.

Poglejmo razloge povezave materialistične teorije in odpadka logike, kjer bo ta znala najti osnove svojega dela: To-kar-je, celota tega-kar-je in njen način, ne more biti indiferentno tej teoriji. Teorija reference pa se ravno ukvarja z načinom pristopa k temu-kar-je. Ker je ta teorija nastala v sami srži sodobne logike, se moramo vprašati, kakšen je odnos logika do tega-kar-je.

Eno prvih vprašanj, ki bo teorijo gotovo zadevalo, je, ali to-kar-je logik obravnava kot obstajajoče v **družbeni vezi**. Moj odgovor, ki ga lahko podam že vnaprej, je, da logik predpostavlja obstoj tega-kar-je izven družbene vezi, vendar pa se sam družbeni vezi ne more izmakniti: le da je njegova kretnja, ko se tega zave, sedaj kretnja **gospodarja** tega-kar-je. Gospodar pa je lahko le, če iz tega-kar-je lahko izolira vsaj en predmet, ki se ga mora znebiti, ga izključiti, če se hoče postaviti v pozicijo gospodarja vsega. Tega predmeta pa se strogo gledano ne more znebiti, ampak ga lahko zgolj **premesti**. Klasičen primer za to je hierarhija tipov. Logik se postavi na mesto tega, kar iz tega-kar-je izrine: gospodar se spoji s paradoksalnim predmetom, da bi obvladoval to-kar-je. Vendar ta simbioza lahko gospodarja vedno znova le **preseneti** v njegovem rigoroznem naporu zajetja Celote. Gospodar se ves čas skuša referirati na Celoto, **kot da bi** ta obstajala izven družbene vezi. V ta namen pa ima le eno sredstvo, ki ga dobi v parazitizmu na svojem izgubljenem predmetu, predmetu ki je **odpadek** Celote, seveda logikove: **besedo**.

Vprašanje po tem-kar-je se tako premesti v vprašanje: ali lahko govorimo o tem-kar-je izven družbene vezi besede. Moj odgovor je že vnaprej, da to ni mogoče. Saj sem skušal pokazati, da tudi sam gospodar, ki igra na tem **kot da bi** obstajalo nekaj izven družbene vezi, nima druge možnosti, kot da to izjavi, da preide ta zanj neekonomičen ovinek besede: neekonomičen v ekonomiji gospodarja, ki bi se je, njen klovn, kar je logik, zaman rad znebil. Učinek besede v družbeni vezi ga že vedno znova preseneti na ravni predmeta, tega paradoksalnega odpadka njegovega pristopa, **s katerim** se ukvarja.

Delovanje logika kot gospodarja izhaja le iz ene **naglice**: za vsako ceno se je treba znebiti učinka besede.

Zakaj pa je logik prisiljen, da se znebi prav učinka besede? Ker je beseda tista, ki se je ne da obvladati. Logik bo ves čas skušal zgolj eno: zvesti govorno na zapis, ne da bi mogel v tem kdaj popolnoma uspeti: zato se bo problemu reference v naši razpravi nujno morala pridružiti **teorija izjavljanja**, kot je ta izšla iz samega notranjega razvoja logike, iz spodrsrljave formalizacije. Ti spodrsrljaji so vpisani v samo formalizacijo: ker skuša iz nečesa nekonsistentnega narediti konsistenco, iz nečesa univerzalnega, česar ne moremo zajeti v celoto, zajetje celote. To zajetje celote pa ima le en teoriji konsistence, torej teoriji gospodarja neprijeten odpadek: **besedo**. Če pridamo besedi še funkcijo tistega, ki izjavlja, vidimo, česa se skuša logika znebiti: **govorečega subjekta**. Ker subjekt lahko govori le drugemu subjektu in s tem nujno v družbeni vezi, se namerava logika znebiti tudi te. Družbena vez komunikacije, ki

jo prizna, pa je, in o tem pričajo njeni paradoksi, izbris vsake družbenosti, ki bi lahko vračunala govorečega subjekta.

To-kar-je skuša logik zajeti kot konsistentno celoto. Konsistenca je v **zadržanju mejá**, v poenotenju. To-kar-je, če se govorečim bitjem, govorečim subjektom daje z besedo, je moč to-kar-je razmejiti? Vprašanje se zvede na tisto o možnosti zamejitve besede. Beseda, kot jo izjavlja govoreči subjekt, **ni** komunikacija, **ni** deskripcija: s take pozicije mora izhajati dialektična in materialistična teorija, ki skuša položiti račun govorečemu subjektu. Beseda je tista bitnost, tisti paradoksalni predmet, ki je njegova definicija v nemožnosti njegove zajetosti, v nemožnosti njegove redukcije na golo komunikativnost in deskriptivnost.

Stališče govorečega subjekta kaže nemožnost zajetosti besede. Stališče logikov in teorije komunikacije pa je, da je besedo mogoče zvesti na deskriptivno funkcijo. Postavljeno je vprašanje opisa tega-kar-je.

Ali lahko to-kar-je opišemo? Moje stališče je, da ga ne moremo opisati, da ga lahko le evociramo v besedi. Beseda pa vsebuje v svoji naravnosti temeljno dimenzijo varanja tistega, ki mu je namenjena, ki je nanj naslovljena. Prišli smo še do ene distinkcije: logika se obnaša, **kot da bi beseda ne bila namenjena nikomur**. Nasprotno mora materialistična in dialektična teorija izhajati od stališča, da beseda vedno vsebuje funkcijo naravnosti, naslovitve na nekega subjekta, pri katerem ne more ostati brez **učinkov**.

Zaključim lahko da pozicija besede, naslovljenost besede na drugega, ki učinkuje, nima nikoli zgolj funkcije opisa stvari.

Zopet bom izšel od tega-kar-je, da bi postavil vprašanje. Mar je to-kar-je spoznavno samo na sebi? Z materialistično dialektičnega stališča tega ne moremo trditi, naš odgovor bo drugačen: to-kar-je je spoznavno v **družbeni vezi**. Če slednjo izjavo scela podpišemo, bomo priznali, da **ni ničesar, kar ne bi bilo spoznavno izven družbene vezi**. To pomeni priznati primat družbenosti, družbene vezi, pri vprašanju spoznavnosti. Vendar pa, mar že sam ideologem spoznavanja ne potegne za seboj ločitve med spoznavajočim in objektom spoznanja? Taka postavitev problema gotovo ni nedolžna, poteka pa običajno kot samoumevna. Kaj pa bo pomenila nam? Nič drugega kot predpostavko na sebi spoznatnega, katero naj bi spoznaval subjekt. Ta subjekt pa, in to je važno, ni iz te predpostavljene distance do predmeta spoznanja, ki naj bi obstajal izven družbene vezi, nič drugega kot gospodar, ki parazitira na besedi, ki jo je skušal kot izgubljeni predmet izločiti iz tistega, kar je skušal zaobjeti v smislu Begriff kot Celoto izven družbene vezi. S Heglom bomo rajši zatrdili, da **je** subjekt vpotegnjen v kreacijo stvari, vendar pa je funkcija besede, ki je tod odločilna, premeščena pri Heglu v absolutni pojem, Begriff. Pojem, Begriff, to je poenotenje tega-kar-je.

Če je to-kar-je zgrajeno po besedi in govoric, ki vključuje ustvarjanje stvari v aktu izjavljanja govorečega subjekta, ter če se kaže v običajni govoric, nas bo vprašanje vodilo naprej: mar je običajna govoric zvedljiva pod enotnost pojma? Običajna govoric, ki nujno vsebuje funkcijo besede in njene naslonitve v družbeni vezi, prav gotovo ne: to pa je tudi razlog, da je predmet ukvarjanja vseh logikov in vsake teorije znanosti govoric ali drugače rečeno redukcija običajne govoric na pisavo in poskus njenega zajetja v tej obliki. Kdorkoli pozna logiko in teorijo znanosti, bo potrdil, da se to-kar-je kaže tej kot znanost, da je njeno delo kot znanosti v **redukciji** besede na pisavo, v izogibu njeni evokativni funkciji. Tako je govoric ves čas privilegirani predmet logikovega ukvarjanja, vendar ne govoric kot taka, pač pa njena redukcija na zapis, vse kar logik počne je **osiromašenje** običajne govoric in njeno zvedenje na to, kar bi mu lahko služilo.

Vprašanje po tem-kar-je in po tem, kar je v govoric, v družbeni vezi besede, se tako izkaže za vprašanje dostopa k tistemu, kar je predpostavljeno, kot da je izven družbene vezi; s pomočjo besede, ki vključuje družbeno vez. Pristop k predpostavljenemu izvendiskurzivnemu iz diskurza, če tako poimenujemo družbeno vez, pa ni niti enostaven niti enoznačen ali enosmeren. Običajna govoric je **prebogata** za deskriptivno koncepcijo, ki ji lahko tod rečemo koncepcija reference ali klasična logična teorija reference.

Zakaj je običajni jezik za teorijo reference prebogata? Zakaj ga je ta prisiljena reducirati? Ker v običajnem jeziku, ki vsebuje nezvedljivo funkcijo besede, ni enosmernega povratka k stvari, ki jo reprezentativistična koncepcija namerava vračunati: med redom stvari in redom be-

sed v običajnem jeziku ni nikakršnega razmerja ekvivalence, nikakršne reprezentativnosti. Vsaka stvar, — predpostavimo, da ta obstaja izven evokativne funkcije besede —, ki se nanjo nanaša beseda, je nemožna kot taka: preko besede k njej enoznačni povratak ni mogoč. Vsaka beseda vsebuje metonimične, metaforične funkcije, — ko z nekom govorimo, mu nekaj govorimo, da bi ga prevarali. Za ponazoritev bom podal primer poezije ali literature nasploh: vemo, da to, kar je v pesmi poimenovano, ima na beroče učinek, vendar pa ne opisuje nikakršnega objekta, na katerega bi se enoznačno nanašalo, čar poezije je prav v tem, da je predmet, ki naj bi se besede nanj nanašale, nezvedljivo izgubljen, s figurami diskurza premeščen, tu pa je prav zaloga ugodja, ki ga doživimo ob branju poezije.

Znano je nasprotje filozofije do poezije. Ves čas je filozofija hotela zvesti večznačnost poezije na svojo enoznačnost. To-kar-je, kar v poeziji vsebuje vtisek govorečega subjekta in njegove besede, je v filozofiji običajno odpravljeno. Filozofija hoče to-kar-je označiti enosmerno, celoto tega-kar-je zajeti kot Celoto. Na ravni običajne govornice, ki vsebuje besedo govorečega subjekta, zaradi evokativne funkcije to zajetje ni možno. Prav zato pa mora filozofija, in v tem je logika njena budna spremljevalka, nujno osiromašiti to-kar-je, to-kar-je zvesti na deskriptivno, opisno shemo.

Shema reference predpostavlja, da nekaj je izven družbene vezi, ter da je to-kar-je enotno, da ga lahko zajamemo kot eno. Redukcija običajne govornice na pisavo gre vstric s poenotenjem Enega. Logika pa se slepi kot da bi ne delovala, to pot v funkciji gospodarja, na parazitizmu funkcije besede.

Izjaviti, da je nekaj Eno, to v običajnem jeziku strogo gledano ni mogoče; — ni neposredne reference, dokler je subjektova beseda tista, ki ustvarja svet stvari. Poenotenje, zreduciranje univerzalnosti družbene na pisavo, pa je, kar ves čas počne logika. Od tega, da predmet je kot en, da celota je konsistentna, izhaja logično in nasploh filozofsko podjetje. To, kar naj bi bilo izrinjeno, pa se v družbeni vezi pojavi zopet na mestu gospodarja, z noro besedo ukaza brez možnega ugovora.

Logika, lahko zaključim, to-kar-je skuša na vsak način osiromašiti. Vendar njena igra ne more izven vezi besede in družbene vezi, za katero pravim, da v njej obstaja, in katere dimenzijo je treba raziskati. Vendar pa je logika obremen na robu materialističnega ter dialektičnega pristopa do tega-ker-je, do tistega, česar se je skušala znebiti, pristopa s stališča, da družbena vez, beseda v družbeni vezi, ustvarja realnost govorečega subjekta.

Materialistično teorijo mora zanimati, kako je kreativno funkcijo besede izolirala v paradoksalnih objektih klasična teorija reference.

## II.

Zakaj teorija reference? Teorija reference je diskusija, ki vodi od Leibniza, in ji je dal temelje sodobne obravnave Frege, ter je doživela v Russellovi, še prej Meinongovi, pa Strawsonovi in Quinovi interpretaciji razne modifikacije, tako tudi v aplikaciji na teorijo modalnosti. Vendar pa je v svoji najbolj osnovni črti ostala vseskozi nespremenjena v opiranju na Leibnizov zakon substitutivnosti identičnih, *salva veritate*. Leibnizova formulacija zakona identičnosti ima svoje korenine tako pri Aristotelu kot pri sv. Tomažu Akvinskemu, v principu *adaequatio rei et intellectus*, ki »je« teorija reference.

Teorija izjavljanja mora osvetliti samoumevnost teorije reference, jo problematizirati.

Teorija izjavljanja je tista, ki preko semantike znova vpelje področje besede, s tem pa družbeno raven govornice. Kajti, kot se morda na prvi pogled zdi paradoksalno, pa se ob pregledu klasične teorije reference pokaže, da sicer ni delovala izven družbene vezi, — gre prav zato, da temu postavimo meje, da **konceptualiziramo** to družbenost —, je pa vseskozi igrala na **pretvaro, kot da bi** imela opraviti z nečim izven družbene vezi. Pokazal bom, da je v tem srž njenega principa, da jo ta kretinja verovanja v izvendiskurzivno opredeljuje v vseh njenih potezah, ali bolj rečeno v njenih predpostavkah.

Razmejitev tako enostavnega koncepta, kot je na pogled koncept **družbene vezi**, pa se nikakor ne izkaže za lahko nalogo, saj predpostav-

ke teorije reference grade ves čas na prav določeni družbeni vezi, z določenimi lastnostmi, ki jih ta implicira, ter ki njih delovanje lahko formaliziramo; — ta družbena vez je vez gospodarja, ker je na mestu tistega, ki deluje, prav ta: gospodarjeva gesta je v **pretvarjanju, kot da bi** obstajala realnost izven družbene vezi, da bi tako na eni strani to lahko obvladoval, subjekta, ki mu je njegovo sporočilo namenjeno, pa da bi prisilil v **vérovanje**.

Najprej pritegne, da gospodarjev gib operira na področju govornice, da je njegova problematika na področju, ki ga sicer ima za sekundarnega ali vsaj vzporednega področju realnosti iz katerega izhaja. To, da govorica za gospodarja nikakor ni le vzporedni sestavni del, težava teorije, ki se je ta nikoli ne more docela rešiti, je, kar je pritegnilo tudi pozornost mnogih disciplin družbenih znanosti: lingvistike, teorije znanosti, filozofije običajnega jezika. Predčasen zaključek je tod lahko, da gospodar deluje na ravni govornice, ki ga že vselej iztirja.

Kdo je gospodar? Gre za vprašanje po tistem, ki **ima namero obvladati govorico**. Obvladanje nečesa, zajetje nekega predmeta kot identičnega, preglednega, to bo gotovo gesta gospodarja, toda kakšnega? S problemom obvladljivosti govornice so se ukvarjali znanstveniki (teoretiki znanosti, lingvisti, filozofi), ki jim na prvi pogled težko pripišemo tako določeno družbeno funkcijo, saj izgleda, da je njihova pozicija tista objektivnega, neudeležena vedenja. Če pristopimo problemu s stališča družbenosti, temu slepilo ne moremo kar pritrlditi. S takega stališča moramo ugotoviti, da je že v samem aktu obvladovanja namera gospodarja. Tudi če rečemo, da znanstvenikova dejavnost ne služi ničemu, bomo vendarle morali priznati, da se njegovo objektivno vedenje k nekemu obrača. Zgodovina filozofije nas npr. uči, da je brv od resnice v njenem počelu, v njenem gospodovalnem pojmu (arhé, idea, Begriff) do realizacije tega z lučjo resnice obsijanega vedenja, prav tista h gospodarju (tiran, Aleksander Makedonski, pruska država) vodeča brv, ki se je filozofu nikoli ne posreči scela prestopiti, v **oklevanju**, da bi jo prestopil, pa tiči vsa njegova paradoksalna družbena pozicija. Tudi znanstveniki so si jeli postavljati vprašanje: Kam vodi znanost? ali pa Zakaj, čemu vojna?, ne da bi zares mogli dati drugega odgovora kot puhli moralizem, saj pa ga tudi postavljajo tistemu mestu, h kateremu se že ves čas ambiguitetno obračajo, ki ni nič drugega kot **mesto pretvare**, prazno mesto gospodarja, ki ga s svojim delom soustvarjajo.

Če je pozicija objektivnega vedenja, iz katerega je izvzet govoreči subjekt, pozicija obvladovanja jezika, je še kaj izven govornice, kar je moč obvladati? Kaj obvladuje znanstvenik, ko obvladuje svet, ko ga ureja in konceptualizira? Gre za enostavno dejstvo, da vsako znanstveno **dejanje** poteka preko pisave kot določenega jezika, in da izven tega ni nikakršnega prestopa k realnemu svetu: realni svet je za znanstvenika konceptualizacija, odnos do jezika. Znanstvenik pa ni zadovoljen z običajnim, z vsakdanjim jezikom, z govorico, saj se mu zdi za teorijo neadekvatna, saj je univerzalna. Prav tod pa je ena točk zasidranja teorije reference v znanstvenem izkustvu. Znanstvenik hoče tak jezik, ki bi bil v skladu s teorijo reference. Ta teorija pa, v skopih potezah, stoji na stališču **deskriptivne**, komunikativne funkcije jezika. Komuniciranje, ki gre s to vštric, odpravlja družbeno vlogo govornice. Seveda se ta trditve zdi paradoksalna, saj je po navadi sama družbenost definirana s komunikativnostjo. Vendar pa je treba pokazati, da je tako definirana družbenost bistveno reducirana, da je njena podlaga kot koncepcije sicer družbena vez, vendar scela določena družbena vez, tista gospodarja. Problem komunikacije je v odsotnosti vsakršnega vtiska govorečega subjekta, vsakršnega učinka smisla: prav presečka smisla ta koncepcija ne more zajeti. Vendar, tu se moram vrniti k temeljnejšemu problemu deskriptivne funkcije govornice. Dejal sem, da je funkcija govornice v klasični teoriji reference določena kot deskriptivna. Vendar pa je taka govorica že **reducirana**. To bom skušal pojasniti.

Dejal sem, da se znanstvenik znajde pred jezikom, pred govorico, ki je pred njim neobvladana, univerzalna, ter jo hoče obvladati, da bi jo prililil svojemu namenu, to je taki govornici, ki bi ustrezala teoriji reference, ki sloni na deskriptivni koncepciji jezika; za to pa je potreben določen znanstvenikov napor. Če torej znanstvenik kaj obvladuje, je to govorica, čeprav se, bomo dejali, obnaša **kot da bi** obvladoval, na posreden ali neposreden način, izvendiskurzivno (če definiramo družbeno vez kot diskurz) realnost. Dejal pa sem že, da je ta realnost taka, kot jo

ustvarja s svojim pristopom k govorici. To na prvi pogled pretirano trditev potrdi že skopo poznavanje znanstvenega načina dela.

Situacija, pred katero se znajde znanstvenik, je takale:

1. Znanstvenik ima opravka z univerzalnim jezikom, vsakdanjim jezikom. V tem pa ni mogoče enoznačno določiti ne smisla ne reference, vsaka beseda vsebuje več pomenov, vsak pomen več besed, v njem je razpoznavna emotivna funkcija, naslovitev na drugega, zahteva. Kot bi rekli filozofi: ta jezik ni eksakten.

2. Da bi sploh lahko pričel s teoretsko konceptualizacijo, mora znanstvenik nujno osiromašiti univerzalni jezik običajne govorice, ga v zadnji instanci formalizirati, iz njega mora izločiti vse, kar bi lahko bil presežek — besed, pomenov, emotivno funkcijo.

Vendar se znanstvenik običajno ne sprašuje katera podlaga omogoča formalizacijo, od kod nujnost redukcije običajnega jezika. Ta predpostavka je namreč v sami srži znanstvenikovega odnosa do jezika, to je v njegovi **deskriptivni** funkciji. To funkcijo pa je v najbolj sistematični obliki izdelala **teorija reference**. Prav zato se materialistična teorija izjavljanja z njo mora ukvarjati.

Teorija reference od Fregeja naprej pa seveda ne da odgovora na predpostavke, na katerih gradi, saj je kot taka, da namreč izhaja od nekaj predpostavk, šele možna. Prav zato deluje kot nekaj samoumevnega. V ilustracijo bom omenil samo znano dejstvo, da Russell ni ravno okleval pri tem, ko je bilo treba spremeniti kak prejšnji nazor, ves čas pa je nepopustljivo zagovarjal članek, v katerem obravnava teorijo reference, članek, ki je presenetljivo dolgo, vse do Strawsonovega prispevka, obvladoval filozofsko sceno.

Zakaj znanstveniki potlačijo univerzalni jezik vsakdanje govorice (1) za formalizirani jezik znanosti (2)?

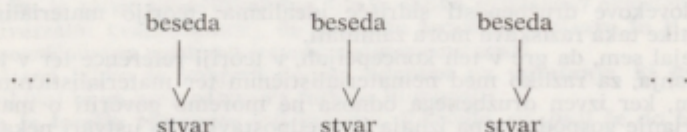
Odgovor je iskati v predpostavkah, ki jih tvori teorija reference.

Glavna teh predpostavk je, kot sem omenil, deskriptivna funkcija govorice. Jezik (1) mora znanstvenik zvesti na jezik (2), da bi ga priličil deskriptivni funkciji, ki mu jo vsiljuje. Od tod lahko prične delovati znanstveno podjetje.

Prehod od univerzalnosti vsakdanjega jezika (1) k formalizaciji znanstvenega jezika (2), to pa je obenem gesta zaseženja (Begriff), obvladovanja, ki smo zanjo dejali, da je znanstveniku lastna. Znanstvenik in filozof delata tako iz tega, kar je nezajemljivo, iz univerzalnosti običajnega jezika, to kar je moč zajeti, vsaj tako mislita, brez ostanka, — enoznačnost pomena univerzalnega negovorjenega jezika, katerega prototip je bila nekaj stoletij tegá latinščina. Iz nekonsistentnosti tvorita konsistentno, Eno.

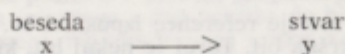
V tem poenotenju, v tem zaseženju predmeta reference, je zajet gospodarjev gib. Poenotenje pa je potrebno zato, da bi se to, kar na ravni govorice ni zajemljivo, priličilo načelu **deskriptivnosti** jezika. Gospodar igra na redukciji govorice na njeno deskriptivno funkcijo.

Deskriptivno načelo bi lahko opisal takole: govorica, besede, **opisujejo** stvari. V mejnem primeru bi vsaki stvari odgovarjala beseda, ki bi jo opisovala, in ne bi bilo besede, ki ne bi opisovala svoje stvari. Razmerje, ki ga lahko ponazorim s shemo:



Osnovo take koncepcije bi tvoril svet stvari, in sicer posamičnih, ki bi jim korespondenčno odgovarjale besede kot korelativno vsakih določujoče, opisujoče svoje stvari.

Osnovna matrica takega pristopa bi bila



puščica pa bi ponazarjala smer deskripcije, torej uvaja določeno razmerje med besedo in stvarjo. To razmerje ali odnos, relacijo, lahko zapišem kot R in gornjo matrico bi lahko tako zapisali »x R y«, kar lahko pre-

beremo kot »beseda je v odnosu do stvari«, ta odnos pa je odnos **reprezentacije**.

Seveda ta najenostavnejša shema reprezentativne koncepcije govornice kot taka ne nastopa, torej ne v tej elementarni obliki, vendar pa nam bo prišla prav, saj jo najdemo v vseh koncepcijah teorije referen-  
ce.

Čeprav je shema razširjena kot npr. pri Wittgensteinu z »alles was der Fall ist«, pa sem hotel s tem, ko sem dejal, da je moja matrica vse-  
eno uporabna, opozoriti na nekaj, kar je vsem teorijam reference v bist-  
vu ušlo, saj so iz tega izhajale kot iz predpostavke. Gre za že prej ome-  
njeno poenotenje, za zakon identitete stvari. Teorija reference, ki naveže  
na Leibnizovo načelo substitutivnosti, namreč izhaja iz predpostavke, da  
je bit isto kot eno. Moje stališče bo tod bliže koncepciji vsakdanje go-  
vorice, ki ima v svoji univerzalnosti preveč težav, v zadnji konsekvenci  
ne more določiti te enotnosti.

Moramo se namreč vprašati, kje je gib gospodarja (znanstvenika)  
na nivoju govornice. V tem, da enostavno **izključi** vsako funkcijo govornice,  
ki ni zgolj deskriptivna.

Sele pristop, ki izhaja od izkustva govornice, naslovljene v  
družbeni vezi, sele pristop, ki prizna učinkovanje besede na subjekta in  
ki prizna, da funkcija govornice ni zgolj deskriptivna, je lahko zamajal  
temelje teoriji reference, čeprav je ta ves čas prav izolirana bitnosti,  
ki ji niso šle v račun — da bi jih odpravila.

Od tod lahko predčasno ugotovim še nekaj:

1. da se teorija reference, ki izhaja iz deskriptivne koncepcije go-  
vornice, opira na to-kar-je na ravni predpostavljenega izvendiskurzivnega,  
da pa mora, da bi tej koncepciji ugodila, reducirati besedo na pisavo,  
govorni jezik na umetnega;

2. da teorija izjavljanja, ki upošteva univerzalnost običajne govornice  
ter mesto subjekta v njej, v upoštevanju univerzalnosti govornice uspe z  
vpetegnitvijo učinka besede v družbeni vezi.

Skratka: teorija reference reducira, česar teoriji izjavljanja ni treba.  
Mnoštvo bitnosti, ki jih prva izpostavi, da bi jih zanikala, pa se izkristali-  
zira kot **subjektova beseda**.

Teorija reference torej nastopa kot teorija, ki skuša odgovoriti real-  
nosti **zunanjega sveta**. Vendar pa se znajde v položaju, da predpostav-  
ljeni realnosti zunanjega sveta ne more odgovoriti s sredstvi govornice,  
da mora to spremeniti v karikirano formalno funkcijo, jo rešiti vsakega  
vtiska govorečega subjekta in družbene vezi. Vidimo, da se izvendiskur-  
zivni obstoj sveta izkaže za dokaj majavo področje.

Teorija izjavljanja je bolj adekvatna temu-kar-je: besedi. Materiali-  
stična in dialektična teorija izjavljanja mora ob upoštevanju sodobne  
filozofije običajne govornice, najnovejšega razvoja v lingvistikii, ki vklju-  
čuje subjekta izjavljanja, ter ob upoštevanju Marxovega izoliranja pre-  
sežne vrednosti v ekvivalenčni teoriji produkcije, to slednjo le oboga-  
titi, s tem da odpravi predpostavko sveta teorije reference, da bi v teo-  
rijo vpeljala govorečega subjekta v družbeni vezi. Tako bo teorija lahko  
brez redukcionalizma prišla bliže k temu, kar kot materialistična mora  
obravnati: odnose govorečih subjektov, ki v govoru **ustvarjajo** svet  
svojih razmerij, katerih beseda oporeka vsakršni bitnosti, ki bi bila iz-  
ven človekove družbenosti sidrišče idealizma: teorijo materialistične  
dialektike taka raziskava mora zanimati.

Dejal sem, da gre v teh koncepcijah, v teoriji reference ter v teoriji  
izjavljanja, za razliko med nematerialističnim ter materialističnim  
pristopom, ker izven družbenega odnosa ne moremo govoriti o materiji.  
Ustvarjanje gospodarja pa izhaja iz predpostavke, da ustvari nekaj, bit,  
iz ničesar, ter da to poenoti, da lahko nečemu dá podobo Enega tako,  
da je konsistenca postavljena pred nekonsistenco. Prav to pa je izvir  
paradoksa. Logika nekontradiktornosti je tako paradoksalna, saj z re-  
dukcijo govorečega subjekta gradi na konsistenci Enega in na izključe-  
nju označevalca, to je elementa, ki konstituira celoto tako, da je v njej  
prisoten kot odsoten.

Polizicije klasične teorije reference izpostavi sv. Tomaž Akvinski, ko  
pravi, da nič ni nikakršna bit. Torej je nekaj bit, ki omogoča referenco.  
Če je Bog En sam, konsistenten, ki ustvarja celoto ustvarjenega tako,  
da v njene zakone ni neposredno vključen, pa je vsak element ustvarje-  
nega njemu priličen najprej po tem, da je enoten. Zunanji svet sv. To-  
maža je svet reference.

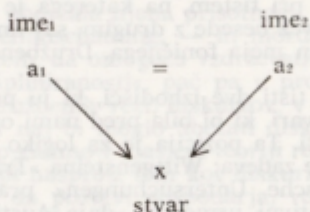


Za sodobno teorijo reference, ki jo materialistična teorija družbenosti vse premalo upošteva, pa je najpomembnejša razprava, ki prične s Fregejem. V naši tradiciji je že ukvarjanje z vprašanjem reference tako prelomno, saj so njegovi temelji tabu, tako da se je že na lastni ravni to vprašanje prevesilo v teorijo izjavljanja.

Od tod je možno ovrednotenje cele tradicije in njeno preseženje v materialistično in dialektično koncepcijo. Teorija pozitivnega koncepta nekonsistentnosti, ki je eden od prispevkov problematizacije deskriptivnosti, tako važna za sodobno teorijo množic, je le eden načinov pristopa k izolaciji subjektivnega učinka v redukciji na golo izjavo. Seveda lahko dá pozitivno vsebino mojim trditvam šele razprava sama, sled pisave govora v vsaki od koncepcij reference.

### III.

Najširše umesti problem reference zakon substitutivnosti, to je Leibnizov zakon *salva veritate*. Ponazoril ga bom z naslednjim provizornim grafom:



Opisal ga bom takole: eno ime ( $a_1$ ) lahko nadomestimo z drugim imenom ( $a_2$ ), obe pa imata tako enako vrednost, pod pogojem da se obe nanašata na (da se referirata, opisujeta) isti predmet ( $x$  — stvar).

Ta sicer dovolj neeksaktna definicija bo vendarle približala k dojetju temeljnega, in sicer z izpostavo dveh **predpostavk**, ki sta vanjo vpisani:

1. **Da obstaja že vnaprej dana stvar, ki ji odgovarja govornica** (ta stvar je seveda lahko tudi, kot je to pri Russellu, obstoj stvari, dejstvo), **med tema dvema** (med tem kar sem naznačil kot »ime« in »stvar«) **pa je odnos ekvivalence**.

Tod moram dodati važno pripombo: gotovo, da tu ne gre za Fido-'Fido' teorijo, kjer je stvar neposredno zamenjana z besedo, ampak gre v celotni tradiciji definicije znaka od Aristotelove v Organonu (Hermenetika) do Saussurja in Fregeja za vstop tretjega elementa, (ideje), ki zasnuje nadomeščanje, ter s tem nemožnost ekvivalence ter reference in povratka k stvari. En način te bitnosti je Fregejev 'smisel', ki zasnuje neskončno ponavljanje hierarhije metajezika, to nelagodnost, ki jo bom ilustriral v naslednjem razdelku, kjer mora smisel prvega imena funkcionirati kot referent, da bi mu dodali novo ime, na novi ravi, ki seveda zopet meri tudi na nov smisel...

2. **Da je stvar kvantifikabilna** (da ji lahko pripišemo eksistencialni ali univerzalni kvantifikator), **da jo lahko izrazimo s pisavo in ji pripišemo resničnostno vrednost** (resničnost/neresničnost).

Od tod lahko že vnaprej podam odgovor na vprašanje, ki sem ga zastavil (saj bi ga brez odgovora tudi ne bi mogel):

**Da je teorija reference** (od Fregeja, Russella, pa tudi še do Strawsona in Quina) **tukaj le zato, da pripisuje** (s kvantifikacijo) **eksistenco, resničnostno vrednost temu, kar ne obstaja: stvar**.

Kajti stvar, če povemo po pravici, ne obstaja: eksistira le preko besede, torej izgubljena. To kar pa obstaja, je družbena vez.

Logik pa obstaja zato, da se pretvarja, kot da bi zavračal obstoj družbene vezi, da bi se postavil v položaj gospodarja; — dovolj komično gospodarja tega jezika (pisanega z eno besedo, da bi dal vedeti da gre tu za koncept produktivnega, nereduciranega jezika, kot prevajam Lacanov »lalangue«).

Vendar moramo logikovo namero podpisati, kajti ves čas ne dela drugega, kot da izolira to, kar »ne gre« v njegovi koncepciji resnice, ki jo Freud ne brez razloga imenuje jezuitsko.

Nenavadno: logika hoče rešiti stvar, da bi se norčevala iz imena. Za Lacana, ki izhaja iz izkustva govorečega subjekta, to ne more biti nezanimivo področje, saj ta pravi, da k Stvari ni povratka in daje vso težo Imenu, očetovem (kar je v Slovenščini le slabo izraženo kot priimek, kaže pa neko tendenco, ki gre vzporedno z vznikom falične matere v literaturi: Cankar kot primer).

Logika se tod dotika reelnega, do nemožnosti zatrditve tega kar »ne gre«, in čemur priča ta zvrst nezajemljivega, ki je paradoks. Tod logika v svoji nameri očiščenja zadane na neko stvar, ki jo skuša izgnati: na paradoks, na blodni krog: **le s tem ima opravka, s tem kar v jeziku »ne gre«.**

Moram pa še reči, v katerem pristopu to »ne gre«: v tistem jezuitske resnice vérovanja v stvari.

Je pa še ena resnica, tista **tegajezika**, ki jo vodi le to, kar ne gre v prvi: tajejik nasprotuje vsaki resnosti reference, vsaki katalizatorski **katalepsis**. V njem ni možnega odgovora na »Kaj je to?«, kajti, strogo vzeto, stvari ne odgovarja drugače kot v manku.

V tem jeziku (jeziku, ki je koncept običajne govornice) obstajajo od zakonov reference različni zakoni: zakoni **naslovitve besede**, ki ne morejo biti brez učinka pri tistem, na katerega je beseda naslovljena: že sam njegov molk bo vez besede z drugim, saj ima beseda učinek na govoreče bitje tudi izven meja foničnega. Družbeno vez torej vzpostavlja naslovljena beseda.

Tajejik odklanja tisti dve izhodišči, ki ju predpostavlja teorija reference: v njem ni stvari, ki bi bila pred nami opisana, in torej tudi ne resničnostne vrednosti. Ta pozicija je za logiko nesprejemljiva, vendar pa jo najbolj notranje zadeva: Wittgensteina »Tractatusa«  
druži s tistim obdobja »Philosophische Untersuchungen« prav vdor tegajezika. V ustvarjalni, performativni usmeritvi, daje Austin mero naslovljenosti besede. Vsa teža tega, da z besedo ustvarimo neko stanje stvari, se izkaže pri gospodarjevi praksi hipnozi, kjer beseda ustvari v telo vpisan simptom.

To stališče afirmacije besede kot kreativne za govoreče bitje, katerega svet ne more biti nič izven družbene vezi, uvaja v lacanovsko pozicijo, kjer nastopa subjekt kot označevalni žeton, ujet v mreže besede, katerih izreko vodi Drugo prizorišče, drugo reprezentativni konceptiji.

Teorija dialektičnega materializma mora vračunati Lacanovo pozicijo, vkolikor ji ta omogoča preboj reprezentativizma.

Treba je predelati Russellove tekste, da bi videli, kje lahko te dočela uvodne trditve dobe zanjo interes. V določeni meri lahko rečem, da Lacan sam ne govori o ničemer drugem v svojih zadnjih (zlasti XVII—XXI) letih seminarja. Od tod, z raziskavo Aristotela, Fregeja, Russella, Goedla, uvaja Aristotelovi nasprotno logiko, ki mu jo nalaga sprejeti izkustvo praktika psihoanalize in ki vračuna to, česar druge logike ne morejo: **naslovitev besede**. Beseda ima od komunikativne kaj drugačno funkcijo.

Izjave našega sveta so dobro usmerjene k temu, da zakrijejo izjavljanje besede, s tem pa ohranjajo pretvaro govorečih bitij, da si komunicirajo dejstva stvari: so naslovitve na gospodarja. Obstaja celo v govorico vpisan užitek, in ta je gospodarjev, podložen načelu nekontradikcije.

Lacanova kvantifikacija **sprejema** kontradiktornost za svoje izhodišče, tisto kontradiktornost, ki se je Russell ne more znebiti kljub vsej teoriji logičnih tipov, ki končajo v manku reference, ki so od njega izšli, in katerih vérovanje je pognano v neskončnost nemožnosti srečati željo.

Goedel je, saj izhaja od nekonsistentnosti, gotovo primernejši stanju stvari kot Hilbert.

Kar hoče Russell, je zgraditev konsistentne množice, brez enega več ali manj, ki bi ga potrebovala, ta očiščevalna vnema pa je poskus odprave označevalca, ki je komičen zato, ker ga vodi prav njegova ekonomija, namreč označevalčeva. Drugače rečeno, s tem ko sprejme Russell jezuitsko resnico, v odpravi označevalca prav ne uspe. Kajti rekel bom, **da pomeni sprejeti predpostavko reference sprejetje manka**. Kljub temu, da Russell to zanika, bo pa manko (reference) vzniknil na vsakem nivoju hierarhije tipov. Težava, tvoje ime je metagovorica.

Sprejeti nasproti Russellu ek-sistenco označevalca na neki množici, ki je tako nekonsistentna, obenem pomeni pritrđiti obstoju nekonsisten-

ce in označevalca, sprejeti delovanje subjekta v izjavi. Prav to pa je logiki nevzdržno.

Tako na nivoju modalnosti logika ne more sprejeti predpostavljene resnice opisa, deskripcije. To, kar si predstavljamo, da lahko zajamemo v totalizirajočem zajetju **katalepsis**, se izkaže za krhko ob sili, ki pride z besedo v spodrsrljaju, v šali, ki ves čas kažete na to, da je na ravni deskripcije tu, prisotna druga resnica, ki jo imenujemo nezavedno.

Izjavljanju kot presežku smisla v govorici ne moremo položiti računa z nikakršnim sistemom Weltanschauung. Kajti Weltanschauung je ta véra v obstoj stvari, v Welt, v svet. Kajti Weltanschauung je predpostavka konsistence, sicer krhke v besedi subjekta, ki je med vrsticami izgubil vérovanje.

Morda logika prav v tem med-vrsticami najbolj zadane ob reelno, kajti vse kar počne je, da uživa v tem, kar ne gre v njeni koncepciji. Od tod vodi pot k vprašanju želje logika kot govorečega subjekta, podložnega vtisu besede. Temu bi bilo treba postaviti vprašanje **realnega poičmenovanja**.

Vprašanje, ki ga lahko zastavi psihoanaliza, ki se zanima za pričevanje drugih polij izkustva, katerih nemožnosti, to je ekonomijo, pomaga izpostaviti, da bi se obdržala njena prisotnost, ki je v nemožnosti zajetja s kakršnokoli Weltanschauung; — in morda je Lacanovo izhodišče danes enkratno v tem, da omogoča vzdrževati odprtost neke prakse v nikakršni »interdiscipliniranosti«, pač pa v produktivni udeleženi na slepi ulici drugih družbenih vezi, diskurzov, v njihovem neomajnem vérovanju v nekaj, kar naj bi moglo ubežati diskurzu — slepilo gospodarja, katerega prototip vidimo v klasični teoriji reference.

Psihoanaliza nastopi nasproti tem kot diskurz, ki naj ne bi bil pretvara vsaj glede tega, da postavi gospodarja, vérovanje v gospodarja ob zid, vendar ne s histerikovo krettnjo, le do določene mere z njo, ki gospodarju veleva proizvesti pravo véro in pravega gospodarja.

Izkoristek odprtosti nezavednega je vendarle mesto univerzitetne prakse vsaj glede disciplin, kjer se ta lahko pokaže. Seveda ima univerzitetno védenje svojo mejo v tem, da ga gospodar vzdržuje **neposredno** kot njegova resnica.

Izkoristek odprtosti nezavednega je lahko le v izkustvu psihoanalize kot nekoristni utrošek govorečega bitja, da bi to morda v kulturi (Freudov koncept) še lahko našlo sled besede.

#### IV.

V naslednjih vrsticah bom skušal določiti razmejitev položaja predmeta kot paradoksalnega v logiki in kot produktivnega v teoriji, ki izhaja od izkustva nezavednega. Logična teorija reference temelji na salva veritate zakona izključitve tretjega. Freudova teorija izhaja iz nasprotne pozicije salva veritate: zanimajo jo stvari, ki obstoje v logični teoriji tako, da jih ta skuša zanihati. Prototip takih bitnosti je neprosojna referenca (référence opaque), ki jo je izoliral zlasti Quine. Tu lahko najde svoje mesto Lacanova teorija označevalca, kjer označevalec ne more neprezentirati nič drugega kot razcep subjekta v izjavljanju za drugega označevalca. Osnovna matrica reprezentacije v označevalni verigi  $S_1 \longrightarrow S_2$  v razliko od matrice referenčne teorije ( $x \longrightarrow y$ ) ne predpostavlja poenotenja, to je konsistence členov, ampak izhaja pri nekonsistenčnosti, torej ek-sistenci (prisotnosti kot odsotnosti označevalca  $S_2$ , na njegovem parazitizmu na  $S_1$ ). Z označevalčeve logike kot logike nekonsistentnosti, logike eksistence na predpostavljeni razmejeni množici, torej ni nikakršnega izstopa v pozicijo metagovorice, ki jo je prav omogočilo poenotenje konsistentnega logične teorije reference. Govorica je tod tista, taježik je tisti, ki **ustvarja** ne le svet stvari, ampak družbeno vez, odnose med govorečimi bitji.

Pokazati bo treba, da je teorija reference izključila dimenzijo izrečenega (dire), da bi si tako, ko je ostala na ravni rečenega (dit), pridržala mesto gospodarja v govorici, ter s tem v družbeni vezi.

Lacanova teorija označevalca kot vzdrževalca manka govorečega subjekta poleg filozofije običajnega jezika in lingvistike, ki se ji je približala, omogoča pot k produktivnemu vračunanju paradoksov teorije reference. Ze klasične teorije reference s tem, ko se ukvarjajo z objekti ki so v protislovju z načeli klasične logike, utirajo pot k logiki izjavljanja, ki jo je moral v svojem izkustvu uvesti Freud.

Osnovni aksiom teorije reference je relacija med besedo in stvarjo. Ta odnos lahko najdemo praktično pri vseh njenih predstavnikih, vendar pa je formulacija te osnovne sheme pri vseh teorijah v **izključenju** tega odnosa. To na prvi pogled nasprotuje moji trditvi, da je osnovna shema vseh teorij reference odnos besede in stvari ali relacija reprezentancije (ki sem jo formuliral kot  $x \longrightarrow y$ ), vendar pa bom skušal pokazati, da je protislovnost predpostavk

1. da izhajajo vse teorije reference od aksioma reprezentativnosti med besedo in stvarjo
  2. da nobena teorija reference ne more manifestno izhajati od tega odnosa kot takega
- nujna.**

Jedro te protislovnosti je v sami reprezentativni zasnovi: ta je seveda sprejeta kot **izhodišče**, vendar pa se teorija vselej ukvarja z mejnimi primeri, torej s tem, kar temu odnosu v predmetu raziskave ne odgovarja. Kajti predmet raziskave je **govorica**, ki se vsakršnemu zasežanju izmakne, da bi dopustila vselej nove možnosti zaseženja, vedno neizpolnjenega. Kajti govorica je univerzalna, to njeno lastnost pa teorije reference ravno skušajo odpraviti. Vendar pa govorica ima svoje zakone, ki jih je tudi mogoče formalizirati **kot take**, in ne le v njihovi redukciji na izreko, kot to počne logika.

Izhajam torej iz predpostavke, da teorija reference z izključitvijo univerzalnosti govornice ne izključi družbene vezi, ki se izjemno kaže na vseh vozelnih točkah govornice.

Vključitev **pozitivne** teorije »tega kar ne gre« v formalizaciji, oziroma kot to formulira teorija reference »tega kar ne gre v govorici«, ki jo je ta **negativno** (od koder je proti njeni možnosti prav dana možnost pozitivnega pristopa) že izdelala, in to je v naši optiki njen najbolj tehen prispevek, obenem šele lahko nudi vpogled v **družbeno vez** oziroma pozicijo, ki jo zavzame teoretik. Teorija reference pristane z deskriptivno-representativno predpostavko na tezi **komunikativnosti** govornice, ki iz nje izloči presežek pomenjanja ter tako v govorico vpisan družbeni odnos. Ravno govorica ustvarja svet govorečih bitij, vendar s tem povemo premalo, če ne dodamo da ob čeri označevalca, ki ob njem artikulira subjekt manka. Tako formulacijo je treba ponazoriti še na področju logike, od tod pa teorija reference izhaja:

Dejal sem, da je shema teorije reference odnos reprezentacije med besedo in stvarjo; — naloga, ki pa si jo zadane, je določitev **logične vrednosti** izjave (ob strani puščam zaradi načina razlage problem stavčnega računa ter njegov odnos do reprezentativne sheme), to pa s preverbo njene **resničnosti** ali **neresničnosti**: resničnost ali neresničnost izjave, torej besede izjavljajočega, meri odnos reference ali njena reprezentativnost stvari. Princip bi torej bil: vsaki stvari svoja beseda in vsaki besedi svoja stvar. Če beseda meri na stvar ali če stavek meri na dejstvo, mu pripiše teorija vrednost resničnosti, če pa stavek izraža nekaj, čemur v realnosti, med stvarmi, ni mogoče najti nič odgovarjajočega, izrazi ta njegov vrednost z neresničnostjo. Taka izhodišča kar silijo k izdelavi univerzalnega, popolnega slovarja: preverimo vse besede in že je pred nami eksakten jezik.

Seveda pa eksaktnega jezika teoriji ne bi bilo treba konstruirati, če bi vsaka beseda že odgovarjala vsaki stvari, oziroma vsak logični stavek logičnemu dejstvu, ali, kot lahko rečemo, če bi vsako logično dejstvo imelo svojo logično vrednost (resničnost ali neresničnost).

Kot sem že nakazal: vsaka teorija reference izhaja v svojem produktivnem temelju prav **iz nemožnosti univerzalne logične verifikacije**. Njeno delo pričanja prav na področju, kjer nekaj ne odgovarja reprezentativni shemi. Eden od teh primerov bi bila **izognitev** shemi resničnosti ali neresničnosti (modalna logika bi lahko bila primer). Ni težko uvideti, da se **delo** logike naveže prav na to. Običajen primer je, ko ima neko dejstvo **obenem** logično vrednost resničnosti in neresničnosti.

Ker se teorija reference ukvarja prav s takimi primeri in ker se jim ne more izogniti, bomo od tod sklepali, da je to odvisno od njenega **predmeta**: to je od **govornice**. Ta je, ki ima zmožnost produkcije, ki je logika ne more nikoli obvladati, ali, drugače rečeno, ki ji reprezentativna

shema ne more odgovoriti drugače kot z **izogibom** temu, kar v njenem področju (govorici) »ne gre«. Logiki še vse do danes niso našli vzroka temu, kar ima **obenem** logično vrednost resničnosti in neresničnosti.

Naše stališče je, da je to lastnost **govorice**, ki se upira filozofskemu opojmljenju (zapopadenju: Begriff to kar lepo izrazi), saj ustvarja vselejšnji presežek smisla. V njej ni mogoče ničesar zapopasti: kar mislimo, da smo pridobili na eni strani, se nam zmuzne na drugi: to je ne-ekonomična ekonomija govornice.

Lahko bi našteval primere v podporo tej svoji tezi:

logika ne gradi na ničemer drugim kot na tem, kar se ji v govornici izmika

— vendar tako da to izolira

— da bi ga odpravila.

Ta »x«, ki ga namerava logika odpraviti, je presežek reprezentativne sheme, in logika je zanimiva prav zato, ker ta presežek izolira.

Logika izhaja iz odnosa reprezentativnosti besede in stvari ( $x \longrightarrow y$ ), torej od tega, da obstaja odnos, relacija med besedo in stvarjo (kar sem zapisal kot  $x R y$ ).

Logika skuša v svojem predmetu, to je v govornici, izpeljati  $x R y$ . Vendar pa je zato primorana zgraditi v govornici novo govornico, podvojiti predmetno govornico z metagovornico. V tem je paradoksalnost logike in pokaz njene vrednosti.

Vendar pa govornica, ki je njen predmet, ves čas kaže na nekaj drugega: da tega odnosa med  $x$  in  $y$ , torej  $x R y$ , v njej ni. Če hoče logika ta odnos vpeljati, mora postaviti mejo nad svojim predmetom in zgraditi nov jezik. Vendar tudi ta jezik »ne gre«, gre samo na svoji ravni (en možen način je enostavno ostati na tej ravni, tako vsaj postopa šolska matematika: ne se ozirati na to, kar je zadaj, in koherentno operirati na temu področju novega jezika), ne smemo namreč pozabiti da je njegova perfektnost zgrajena na začetni nemožnosti, nemožnosti zapolniti zgubo, zapisano v reprezentativno shemo govornice.

Smo pred dvema pristopoma k reprezentativni shemi v govornici: pristati na  $x R y$  ali ne. Na obeh straneh dileme srečamo dve govornici: eksaktno logično in univerzalno govornico vsakdanjosti.

Dejal sem, da že teorija reference obenem prizna in zanika reprezentativni odnos besede in stvari ( $x \longrightarrow y$ ), torej relacijo  $x R y$ . Če bomo vprašali logike, nam bodo ti seveda odgovorili  $x R y$ : torej odnos je. Vendar bodo dodali, da odnos seveda v predmetu univerzalne govornice ni vedno mogoč, da mu je mogoče določiti pravila in ga vzpostaviti z logičnim jezikom.

Sami bomo dejali, da logiki tako postopajo v **dveh logičnih časih**:

čas 1. v tem času priznajo, da  $x R y$  ne obstaja vselej

čas 2. v tem času vzpostavijo odnos  $x R y$ .

Vendar pa je zanimivo to: da logiki, ki so tako prešli oba časa, torej 1. in 2., **vztrajajo** na času 2., torej na tistem času, ki zatrjuje, da obstaja odnos  $x R y$ , in pozabijo, da zanikajo čas 1., ki je dejal, da so primeri, kjer  $x R y$  »ne gre«. Logiki tako delujejo na ravni časa 2. in imajo do časa 1. odnos »o temu nočem ničesar več vedeti«, pri tem potlačanju gre torej skoraj za zavrženje. Parola logikov je »da bi se le tega ne dotaknili več«, in vendar ne počno ničesar drugega kot da se vseskozi ukvarjajo s časom 1.

Stališče teorije izjavljanja je, da logiki funkcioniranje teh dveh časov ne morejo sami uvideti, ker izhajajo pri izključenju tega, kar v govornici »ne gre«. Sami bi radi ali izhodišča **pozitivne** doktrine tega, kar je v logiki potlačeno ali zavrženo, pozitivno doktrino tega, kar v govornici »ne gre«.

Naša pozicija vključuje v nasprotju z logiki **vlogo govornice v družbeni vezi**, in mislimo, da je prav od tod mogoče pokazati mehanizem potlačitev v logiki, v teoriji reference. Logiki bi radi pokazali, da to potlačeno deluje še naprej kot prisotni in obenem odsotni element, z obenem resnično ter neresnično logično vrednostjo, torej brez nje, ter se kot tak v njenih paradoksih tudi kaže.

S tem nameravam logiko navezati na vse tiste teorije, ki dajo besedi drugačno funkcijo kot zgolj komunikativno, ki besedi prisodijo vlogo pri oblikovanju družbene vezi.

Sedaj pa se nameravam vrniti k izhodiščnemu problemu, ter bom skušal na primeru Fregejeve teorije reference, kot sem dejal, pokazati

1. da teorija reference izhaja pri reprezentativni shemi odnosa med besedo in stvarjo
2. da pa ob enem na tega ne more pristati, kot lahko rečem sedaj, zato, ker se ji upira njen predmet, namreč govornica.

Fregejev članek »Über Sinn und Bedeutung« (1892) je povod Russellove kritike v »On Denoting« (1905), ki je vse do Strawsonovega »On Referring«, suvereno obvladoval problematiko reference. Zamrznjenje te problematike, ki v sodobni filozofiji ni običaj, se prilega njeni samo-na-sebi-umevnosti, katere izhodišče je v **reprezentativni shemi, ki obvladuje celoto teorije reference**, v relaciji  $x R y$ . Te sheme ne moremo preseči, če ne pripišemo **predmetu** teorije reference, to je **govornici**, vloge ustvarjalnosti ne le sveta stvari, ampak same **družbene vezi**, ki veže subjekte kot žetone logičnega računa. Kar pridobe na eni strani, zgube na drugi: spodrsrljaj (Freudov Vergreifen nasproti filozofskemu Begriffu) je pridobitev te zgube v logiki, pridobitev iz odvečnosti resnosti logičnega pristopa, ki ga že vedno preseneti krilatca šale, vznik označevalca v izjavljenem, kar je ob enem struktura logičnega paradoksa.

## B.

Fregejev članek »Über Sinn und Bedeutung« je v angleščini preveden kot »On sense and Reference«.

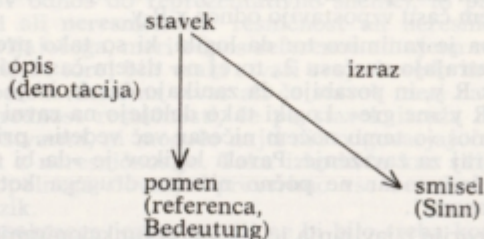
Frege izhaja od načela identitete. Je identiteta »odnos med stvarmi? ali imeni in znaki stvari? Slednje sem prevzel v Begriffsschrift« (25).

V prvem logičnem času obstaja relacija reprezentacije med stvarmi in besedami. Logika seveda ne operira s stvarmi, ampak z znaki za stvari, zgradi si svoj jezik (pisavo Begriffsschrift), vendar zanj še vedno **rabi** odnos do stvari, za verifikacijo. Matrica verifikacije logičnega stavka uvaja odnos do stvari.

Matrica reference je diadična, vendar pa je Frege (tako kot Aristotel, Saussure), prisiljen uvesti triado.

Prisiljen jo je uvesti, ker govornica ne opisuje enoznačno, ker je v njej že vedno presežek smisla. S tem ko npr. za označitev enega predmeta uporabimo več besed, pomeni to težavo za logično resničnostno vrednost, saj ta potrebuje enoznačnost.

Frege mora razločiti smisel in pomen stavka. Obstajajo namreč stvari (vzemimo Russellov primer »večernica-danica«) z več imeni. V tem primeru **stavek opisuje** (denotacija) nek **pomen** (referenco), **izraža** pa nek **smisel** (in Frege mora za pojasnitev tega uvesti kontekst). Ilustriramo odnos:

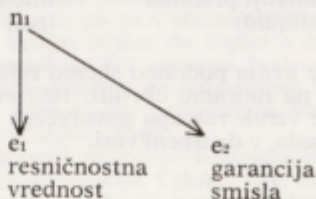


Vertikalna črta opisuje (denotacija) odnos med besedo in stvarjo ( $x \text{ —————} > y$ ) v premodificirani obliki (stavček —————> pomen).

Smisel je prav tako na spodnji ravni, ki nanjo meri stavček, vendar uvaja spodnjo točko naslednje vertikale. Če rečemo, da je smisel **garant** pomena, nam uvajanje te nove vertikalne ravni postane bolj jasno: ta raven je zametek novega odnosa, med novim stavkom in njegovim pomenom, ki bo sedaj smisel prvega stavka. Naša teza je, da je bil smisel (torej podvojitve pomen (referenca, Bedeutung) — smisel (Sinn)) uveden prav zaradi **garancije** vertikalne ravni opisa (denotacije).

Smisel je tisto, kar Fregeja **sili** iz reprezentativne sheme. Čemu uvajati nov stavček, ki bi odgovarjal ravni smisla v funkciji pomena v prvi horizontalni ravni? Da dobi smisel svoj korelat v novem stavku, ki bo moral vključiti tudi prvotni stavček. Temu drugemu stavku pravi Linsky

(»Problème de la référence«, str. 76, pri shemi se naslanjam na njegovo izvajanje) »neposredni kontekst prve stopnje, ki vsebuje prvi stavek«. Opisno ga lahko ilustriram kot tistega, ki skuša izreči garancijo prvotnega odnosa med stavkom in pomenom, kar lahko zapišem kot »**stavek, ki opisuje pomen smisla**«. Če označimo prvi stavek z ( $n_1$ ), pomen z ( $e_1$ ), smisel (ker je na isti horizontalni ravni s pomenom) z ( $e_2$ ) in novi stavek z  $/N_1(n_1)/$ , kar izraža da je stavek  $N_1$  »neposredni kontekst prve stopnje«: »stavek ki opisuje«, ki vsebuje prvi stavek ( $n_1$ ), dobimo brez slednjega naslednjo skico:

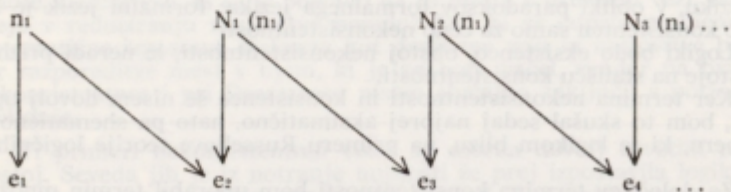


na kateri smo označili relacijo stavka ( $n_1$ ) do ( $e_1$ , pomena) kot relacijo **resničnostne vrednosti**, ki jo lahko pojasnimo iz sheme reprezentacije ( $x \longrightarrow y$ ), kjer se logična vrednost po principu teorije reference verificira na predmetu stavka, vendar pa zaradi presežka smisla stvari stavek preko izraza rabi še garancijo smisla. Pri tem je zaradi možnosti aplikacije več izrazov na en pomen (referenco) možno več izrazov, in izraz, ki se ujema s pomenom tega določenega stavka, je enoznačno določen na ravni garancije smisla, ki se torej **ne ujema** z resničnostno vrednostjo! Torej smisel — garancija smisla izpade iz logične resničnostne vrednosti prve vertikalne ravni opisa. Kot garancija lahko funkcionira iz ravni svojega stavka, ki smo ga označili z  $/N_1(n_1)/$ , ki bo vseboval pogoj resničnosti ( $n_1$ ), vendar pa bo nosil tega v svojem okrilju kot brezrazložnega. Ta odnos lahko ponazorimo takole:



Vendar pa rabi »stavek ki opisuje pomen smisla« garancijo svojega pomena (kot tak deluje na drugi vertikalni ravni smisel stavka ( $n_1$ )), in to bo dobil v »stavku, ki opisuje stavek, ki opisuje pomen smisla«. In tako zadnje opore smislu ni mogoče dobiti, saj gre na vertikalnih ravneh za **prodor na plano presežka smisla, potlačenega** v prvem stavku, **koncipiranem kot reprezentaciji**. To pa, če lahko zaključimo z jezikom logike, pomeni **dokaz ad absurdum presežka smisla**.

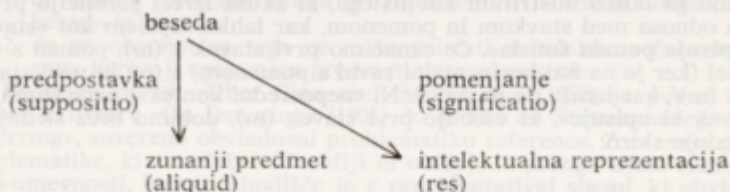
Ta odnos na **manku** reprezentacije sedaj lahko ilustriramo kot **ponovitev** takole:



Tako triadna logika, uvajajoča manko reprezentacije, pri Fregeju zamenja enostavno shemo  $x R y$  ( $x \longrightarrow y$ ) reprezentancije besede in stvari. Saj pa tudi nismo trdili kaj več od tega, da je ta nezbrisljiva podlaga teorije reference.

V govorici se ni mogoče referirati na kaj drugega kot na označevalac, ujet v mreže Drugega. Tej hitri trditvi bi bili potrebni novi dokazi in primeri iz logike.

Frege seveda ni izjema. Terministična šola (glej: Ducrot-Todorov 319) je v srednjem veku prav tako vpeljala shemo



Tudi Saussure uvaja podobno shemo referenta, označevalca in označenca. To shemo pa moramo obrniti: referent in označenec sta učinka označevalca, ki je vzrok razcepa govorečega subjekta, in s tem teže, ki jo ima za tega beseda, v družbeni vezi.

## V.

Fregejev »Über Sinn und Bedeutung« datira iz 1892, Russellov »On Denoting« pa iz 1905. 1895 so izšle Freud-Breuer »Studien über Hysterie« in 1900 »Traumdeutung«. Psihoanaliza je v svoji praksi izolirala drugo realnost kot teorija reference: učinkovitost besede. »Talking cure«, ki jo je Breuerju naložila histerična pacientka Anna O., je Freuda pripeljala do opustitve hipnotizma in vpeljave nove tehnike, katere učinkovitost je v besedi, ki dobi svojo naravnost na mestu Drugega, želje Drugega, ki mu je naslovljena: pravemu gospodarju: k temu se histerik obrača, ne da bi mogel v redu prisotnosti dobiti svoji želji ustreznega: njegov gospodar **Je** gospodar besede.

Vzporednic teoriji reference ne bi iskal v psihoanalizi, če ne bi prav ta ob istem času, ko je nastopila moderna logika, že dala odgovora temu, kar je v teoriji reference šele pripravljalo preboj na površje, to pa je ravno teža tegajezika, prelom ki ga je od Russella do Austina, to je od teorije logičnih tipov do filozofije običajnega jezika, vnaprej zasnovala dvojna usmeritev Wittgensteina: tistega »Tractatus logico-philosophicus« in tistega »Philosophische Untersuchungen«. Menim, da je med obema obdobjema zelo določena zveza, na ravni govornice: »neizrekljivo« ni nič drugega kot konsekvence priznanja nekonsistentnosti logičnega stavka in aksiomatizacije: ta zametek nekonsistentnosti odpira kasnejšo pot k običajnemu jeziku.

pozicijo logike, ki vzdržuje teorijo reference, lahko uvodno izoliram v nekaj logičnih časih (kot te je treba razumeti vsakokratne točke):

1. logični čas: vzpostaviti jezik brez dvoumnosti, preverljiv jezik (konsistenten, tak ki se mu da določiti resničnostno vrednost)
2. logični čas: v ta namen je treba odstraniti vse dvoumnosti iz običajnega govornega jezika (in tako iz nekonsistentnega jezika ustvariti konsistenten, brez dvoumnosti)
3. logični čas: logični, torej konsistentni jezik, se izkaže za zapis (v tej je odstranjena dvoumnost izreke), logik dobi formalni sistem
4. logični čas: vendar pa se logiku vrne to, kar je odstranil v svojem jeziku, v obliki paradoksov formalnega jezika: formalni jezik je lahko konsistenten samo za ceno nekonsistentnosti

Logiki bodo eksistenco, obstoj nekonsistentnosti, le neradi priznali, saj stoje na stališču konsistentnosti.

Ker termina nekonsistentnosti in konsistence še nisem dovolj opredelil, bom to skušal sedaj najprej aksimatično, nato pa shematično na primeru, ki je logikom blizu, na primeru Russellove teorije logičnih tipov.

Za določitev termina konsistentnosti bom uporabil termin množice, in tako trdim, da je konsistentna tista in samo tista množica, ki vsebuje vse in samo tiste elemente, ki ji pripadajo, in ki za njeno določitev ni potrebna prisotnost ali odsotnost nikakršnega elementa, ki bi ji bil zunanj. Konsistentna množica tako tvori Celoto.

Ob določitvi termina nekonsistentnosti bom z isto terminologijo dejal, da je nekonsistentna tista množica, ki vsebuje najmanj en element, ki ji ne pripada, ki je v množici vsebovan tako, da ji je zunajen, da pa brez njega množica kot taka ne bi mogla obstajati. Nekonsistent-



na množica, definirana z obstojem tej množici zunanjega elementa, je seveda paradoksalna: saj je konsistentna (obstaja kot Celota) samo na račun nekonsistentnosti (da je za njeno konstitucijo potreben vsaj še en element, ki ji po definiciji ne pripada, ji pripada kot odsoten).

Logiki obstoja nekonsistentnih množic ne priznavajo, saj je njihovo stališče na strani konsistentnosti, Celote, vendar so obenem za konstrukcijo te Celote prisiljeni priznati obstoj nekonsistentnosti, četudi v nasprotju s svojimi manifestnimi namerami. Pozicija takega priznanja jim je seveda neprijetna, vendar njihova od tod porojena ambivalentnost ni usmerjena k njihovim aktom, ki so jo porodili, ampak k obstoju tega, kar je treba priznati, pa se s strani cenzure logikove naravnosti umika priznanju. Trdim lahko, da logiki z obstojem nekonsistentnih bitnosti ravnaajo podobno kot cenzura budnosti, ki nastopi zaradi odprave tesnobnih sanj: vsiljuje se primerjava z **dvema principoma psihičnega dogajanja**: eden skuša potlačiti to, kar mu drugi vrača v obliki simptoma na njegovi lastni ravni.

Dal bom še nekaj izkustvenih primerov nekonsistence:

Mar vsi krompirji v vreči tvorijo Celoto? Ne, za obstoj Celote je potreben še najmanj en element, ki jo spne v Celoto, v tem primeru vreča.

Drug primer je skodelica kave ki jo pomešam in obstaja vsaj en element, v tem primeru žlica, glede katere lahko trdimo, da so v gibanju vse točke kave. Torej obstaja vsaj en element, ki ne sodi v Celoto, in ki konstituira Celoto kot tako. Primer bom razložil s podobnim, ki je znan filozofom. Gre za Heraklitovo izreko *πλῆντα δειν*. Mar ta stavek, ki je vzpodbudil toliko razlag, pomeni konsistenco tega, kar teče, ki je paradoksalno prav njegova nekonsistentnost? Ne, ta stavek je konsistenten prav zato, ker je nekonsistent: Celota tega, kar teče, je zgrajena na izjemi nekoga, ki to izjavlja. Torej obstaja vsaj en element, ki daje Celoti, ki je zato nekonsistentna, konsistenco. Ta eden več je Heraklit, ki je stavek izjavil.

Končal bom še z enim primerom nekonsistentnosti oziroma naporom za zgraditev konsistentne Celote na podlagi nekonsistentnosti, primerom, za katerega mislijo filozofi, da jim je še bližji. Gre za primer Descartesovega dvoma, postopka, ki mu dá gotovost njegovega Jaza (»Dvomi, torej sem« se sprevrže v »Mislim, torej sem«). Descartesov dvom in subjekt, ki kot Feniks vzleti iz njega, sta prav tako primer **nekonsistentne Celote**, tako pa je, v nasprotju s tem, kar med filozofi velja kot dānost, Descartesov subjekt, »jaz sem«, v srži subjekt nezavednega (subjekt izjavljanja). Celota tega, o čemer Descartes dvomi, dobi svojo konsistenco šele od točke subjekta izjavljanja, ki je izvzet iz množice tega, o čemer dvomi, vendar v njej obenem prisoten tako, da jo vzpostavlja. Celota stvari, o katerih Descartesov subjekt dvomi, stvari, ki s tem pridobijo status dvomečega, dobi svojo konsistenco v množici prisotni in obenem odsotni točki dvomečega subjekta, ki dobi svojo krhko realnost na točki izjavljanja. Tako vznikel subjekt izjavljanja pa se takoj za tem strdi v subjekt izjave: Celota je postala Celota, on pa se postavi na mesto, koder se zdi kot da bi bil iz nje izvzet. Tako postane subjekt izjave. Celota je vzpostavljena, vendar za ceno opore v bogu. Kar je izrinjeno, to je izreka (dire) iz rečenega (dit), se vrne v obliki izreke na potenco (en puissance). Bi lahko gospodarju označevalca Celote, Descartesu, ki se je postavil na to mesto v družbeni veži, začrtali mejo v reduciranju naslovitve besede? Tod bi se odprla problematika sistematične izpostave diskurza kot družbene vezi in naslovitve besede ter razporeditve mest v njem, ki je ne bom načel, vendar pa primera nekonsistentnosti pri Descartesu nisem slučajno zaključil s potjo v izjavljanje.

Ti primeri nekonsistentnih celot so morda dovolj osvetlili njihov obstoj. Seveda jih je iz notranje nujnosti že prej izpostavila logika, čeprav na nenavaden način, **proti svoji nameri**. Konsekvenc tega sem se že dotaknil, preostaja pa mi, da ilustriram obstoj nekonsistentnih celot še s primerom iz logike, iz Russellove teorije logičnih tipov.

Ze pred Russellom je obstoj nekonsistentnih množic izoliral Cantor, ki je zanimiv za nas že zato, ker je v njegovi gesti dokaza obstoja teh entitet operacija **zanikanja**, ki kaže na nekonsistentnost kot osnovno govorečim bitjem, ki pa hlepe po konsistenci. Tudi logik ni izvzet dvema principoma delovanja: kljub svojim manifestnim izjavam je zelo

blizu realnosti, ki jo skuša zanikati, in ki ves čas deluje na ravni njegovega dela kot nameravanega gospodarja jezika.

Russell izolira nekonsistentnost, kar se zdi npr. Koyréju njegov največji dosežek sploh, proti svoji volji, pri vzpostavi logične teorije tipov. Njegov postopek bom podal shematično, vendar bom skušal obdržati bistveno njegovega poteka, čemur bi zopet najboljše odgovarjali logični časi, ki uvajajo optiko nekonsistentnosti, zasek v konsistenco Celote, kjer Russell izhaja:

1. Russel ugotovi: dosedanje logične teorije so nekonsistentne, določitev Celote je vedno mogoča zgolj z elementom, ki ni element množice te celote: določena dvoumnost je vpisana v vse do sedaj obstoječe teorije.  
V tem času Russell ugotovi obstoj nekonsistentnih celot, vendar zgolj negativno.
2. Russell predlaga metodo, ki bi omogočila vzpostavitev konsistentne celote, kjer so vsi in zgolj tisti elementi, ki ji pripadajo, elementi te množice, in ta tako za svoj obstoj ne potrebuje zunanjega elementa.  
V tem času Russell pokaže karte: njegovo stališče je konsistentnost.
3. V tem času Russell uvidi, da celote ni mogoče vzpostaviti brez nekonsistentne celote, take, ki rabijo za svojo vzpostavitev še najmanj en zunanji element, prisoten v množici kot odsoten. Konsistentne celote obstajajo le na podlagi nekonsistentnih.  
V tem času postane Russell teoretik nekonsistentnosti: ta obstaja. Obstoj nekonsistentnih celot je sicer izoliran v skrajni točki proti njegovi nameri, vendar zato nič manj gotovo.
4. Obstoj tega elementa pa prizna Russell zato, da bi se ga lahko čimprej znebil, da bi vzpostavil konsistentno celoto **kljub** spoznanju, da je ta možna zgolj na podlagi nekonsistentnosti, torej vsaj enega termina več ali manj, ki pripada celoti tako, da ji je tuj.  
V tem času se Russell vrne na stališče konsistentne celote, vendar že po priznanju obstoja nekonsistentnih celot.
5. Russell konsistentno celoto, saj pa jo tudi lahko pridobi le za tako ceno, loči od elementa več, ki ga ta nujno vsebuje, in ki jo dela nekonsistentno. Celoto kot tako, torej konsistentno, postavi na prvi nivo (prvi tip), element več, ki jo vzpostavlja, pa na drugi nivo (drugi tip). Tako je vpeljana razlika med Celoto in med tem, kar to vzpostavlja, kar je v bistvu distanca metagovorice (govorice, v kateri govorimo) do govornice-objekta (govorice, o kateri govorimo).  
Nekonsistentnost je tako **obenem** izolirana in zanikana: dva nivoja sta tako njeno pripoznanje kot njena odprava.
6. Vendar pri vsem Russel postopa na način »o tem nočem ničesar vedeti«, ko gre za nekonsistenco, ki jo izolira: zanj je važna izolacija konsistence, ne pa nekonsistentne celote.  
To pa, za kar noče vedeti, se vrne v nekonsistentnosti njegovega sistema samega: v neskončnosti hierarhije tipov, kjer vsak naslednji uvaja garancijo prejšnjega, ne da bi se ta sled lahko zaustavila. Eden več in manj iztisnjen iz prvega tipa zato, da bi uvedli konsistentno celoto, se vrača na vsakem nivoju hierarhije, ter jo tako dela za nekonsistentno.

Še enkrat bom izoliral Russellov postopek, postopek logika, obeležen z dvema gestama, katerih vsaka je izključujoča in katerih pulziranje lahko zasledujemo v gornjih logičnih sekvencah, kjer se afirmacija eksistence nekonsistentnih celot prepleta z zanikanjem.

Tako postopa logik v dveh poglavitnih namerah:

1. izolirati obstoj nekega elementa

2. z vrsto operacij skušati zanikati obstoj tega elementa.

Crta ločnica poteka na ravni jezika, med metajezikom tj. logičnim jezikom ali pisavo, ter med vsakdanjo govorico, — slednja vsebuje vse dvoumnosti, ki se jih prvi skuša znebiti. Vse primere sem navedel v ilustracijo logikovega ravnanja z govorico, da bi pokazal delovanje teh dveh logik v njegovem postopku.

Iz do sedaj obravnavane teorije nekonsistentnosti bom ilustriral problem reference s tem, ko bom dejal, da je celotna **teorija konsistence**, torej logikov postopek konstrukcije metagovorice, **vezana na teorijo reference**, ki so jo razvili isti logiki, ki so se ukvarjali s prvo.

Teorija konsistence je povezana s teorijo reference preko leibnizovskega principa substitutivnosti, ki trdi, da je ime nadomestljivo z drugim, če imata obe isto ekstenzivnost, to je, če merita na isto entiteto. Množica je kot celota nadomestljiva z drugo, če je mogoče vzpostaviti korelacijo eden-po-eden med členi obeh množic. Priznanje nekonsistentnosti tu pomeni, da je v vsaki celoti (tu množici) vedno vsaj en element več, ki celoti pripada v odsotnosti, nezajemljiv, in ga zato tudi ni mogoče nadomestiti v korelaciji eden-po-eden z elementom druge množice. Nekonsistentni množici se tako ne obračata k istemu predmetu: ne mestu reference uvaja nekonsistenca manko predmeta.

Celotna teorija reference je zgrajena, da bi rešili predmet reference. Tako sta predpostavljena najprej dve stvari:

1. da predmet kot tak obstaja
2. da se v izjavah referiramo na ta predmet, da besede le odsluže njegove lastnosti.

Ravno ti dve predpostavki bi lahko služili za prvi pristop k problemu reference. Vendar pa z izolacijo nekonsistentnih celot ni postalo nič bolj vprašljivo od teorije reference, katere avtorji so na drugi strani prav izolirali nekonsistentnost, s katere obstojem je uveden manko referenta. Tako logične teorije počno le to, da zanikajo to, kar so izolirale, ko so postopale konsekventno logični strogosti.

Ko se teorija reference ukvarja s semantično platjo nekonsistentnosti, hoče vzpostaviti enopomenskost, izolira pa nič drugega kot presečenost na ravni govorice: lapsus, šalo, večpomenskost, metonimičnost. Nato skuša reducirati ta preseček besede na pisavo: prav v tem pa, zopet proti svoji volji, ni tako zgrešena, kljub redukciji izreke na izrečeno. Vendar, se ji to posreči?

Kot je prej izolirala nekonsistentnost celote, je logika izolirala nekonsistentnost pomena: **besedo v svoji naslovljenosti**. Vendar o tem noče ničesar vedeti. Zato pa se s tem odpadkom logike, z besedo, ki dobi svoje pravo mesto v spodrsnjaju, v šali, z besedo, ki je ne moremo zajeti v enoznačnost pomena, ukvarja psihoanaliza, in ga naredi za svoje izhodišče.

Od izolacije besede pa ni več daleč do preobrnitve naravnosti izhodišča logike: enoznačnost besede v teoriji reference se izkaže za naslovljenost besede drugemu govorečemu bitju, ki je s tem postavljeno v določeno pozicijo, in ta naslovljenost izhaja iz prevare. To pomeni še več:

1. če je v teoriji reference beseda privesek stvari, ki se nanjo naslavlja
2. dobi beseda svoje pravo mesto šele kot tista, ki **ustvarja svet** stvari za govoreče bitje.

In zopet je paradoksalno teorija reference v navzkrižju s svojo namero izolirala ustvarjalno funkcijo besede, dala je zametek teoriji izjavljanja, ki se nanjo naslanja tudi delo psihoanalize, kot operatorja pristopa k nerešljivostim logike.

Ta pomaga razrešiti paradoks (tu ga navajam le kot primer), da je stavčni račun Wittgensteinovega »Tractatusa«<sup>1</sup> porodil analitično filozofijo običajnega jezika, ki jo je kasneje izdelal Austin v teorijo izjavljanja tam, kjer se je Russellu kazal paradoks, ki se ga je treba znebiti.

Vse do sedaj zapisano je le kratek uvod, ki ga je treba razviti od teorije reference do teorije izjavljanja, ob upoštevanju in izpostavi njune interne povezanosti. Svojo težo temu programu lahko torej da šele konkretna sled analize.

#### Dodatek

##### A.

Knjiga Stephena F. Barkera: »Filozofija matematike«, kot uvod koristna zaradi svoje enostavnosti, tj. resnosti, začne z evklidovsko geometrijo, da bi kasneje uvedla tisto, ki ji imamo navado reči neevklidovska ter konča z ne-preštevnimi številci, postavlja celo os v odnosu s problemom reference in z vlogo pisave. Vprašanje celotne neevklidovske geometrije (čeprav ga ta kot takega ni postavila, ampak z aksiomom reduktivnosti) je možnost rešitve problema reference, podob (ki nastopajo kot mašila evklidovega sistema) ter teh nenavadnih predmetov kot so premica,

točka. Števila višjih redov zapadejo isti usodi, saj so zvedljiva na naravna, vsaj tako predpostavljena, števila. Vendar pa razen označevalca v družbeni vezi, kjer je lahko beseda zgolj naslovljena, ne bomo našli narave, in beseda, ki tako odpravi vsak pristop k naravi, vsebuje nezvedljive učinke v naslovljenosti žetonu diskurza, v izjavljanju razcepljenemu subjektu.

Vprašanje, ki ga postavlja Kurt Gödel številu, je materialistično, saj uvaja pozitivni koncept nekonsistentnosti s tem, ko kaže, da sta nekonsistentnost in komplementnost (nekega samemu sebi zadostnega sistema) nezdržljivi. Gödel tako predpostavlja in celo uvaja koncept ek-sistence: da je vsaka teorija, ki izhaja od Celote (ki naj bi jo zgradila) naletela na ek-sistenco odsotne prisotnosti označevalca. Izloči jo kot čisti označevalec, delujoč kot mesto reference, ki se mu iz celote ne moremo približati, med celoto in označevalec uvede pregrado prepovedi.

Vendar je mesto označevalca v logiki igralo vlogo modela reference, — potem ko je ta odpravila njegovo presenečenje. Realnost je označevalec ali njegova odsotnost, kajti označevalca-realnosti ni izven diskurza, običajno gospodarjevega.

Predpostavka reference je »narava«, dejansko s Celoto, ki jo postavlja kot tako, nekonsistenten označevalec (ta falični označevalec moške strani boga:  $\exists x \Phi x$ ).

Gödel pokaže, da se celota formalnega sistema (Russell-Whitehead: »Principia Mathematica«) opira na verovanje v predpostavljeno referenco ter da gre tako za nekonsistenco.

To nekonsistentnost moramo dojeti kot pozitivno, in ne le čez filter logičnega zanikanja ali zavrženja (ob čemer ne smemo pozabiti, da vsako zanikanje vsebuje predhodni trenutek potrditve).

Odnos med Russellom in Gödelom se ob vprašanju reference izkaže takole:

Russell: referiramo se na predmet, naravo:

beseda se referira na stvar

$x \longrightarrow y$

med  $x$  in  $y$  je odnos  $R(x, y)$

Gödel: na stvar se lahko referiramo le kot na označevalec. Medtem ko Russel izhaja od reprezentativnega odnosa med besedo in stvarjo, pa Gödel (še radikalneje od Quina, ki še izhaja od leibnizovske substitutivnosti) izhaja pri neprosojnosti reference ( $\lambda$ ).

Pri Russellu je izhodišče distinkcije govornice-predmeta in meta-govornice referenca na naravo.

Referenca je uvedena z verifikacijo.

To lahko zapišem:

ni  $R/N$  (Resničnosti/Neresničnosti)

brez ( $x \longrightarrow y$ ) (reference),

ni resničnostne vrednosti (določitve resničnosti ali neresničnosti ter s tem vzpostavo principa neprotislavnosti, ki ne dopušča »ne  $R$  ne  $N$ « in tudi ne »obenem  $R$  in  $N$ « brez predpostavke reference.

Russellova »narava« (o tem govori, ko primerja odnos logike, kot pravi, z realnim svetom, npr. zoologija) je le opora, ki presega formalizacijo Celote formalne govornice (in ki se tako približa temu jeziku, običajni govornici). Russel v naravo veruje vse do tega, da jo postavlja navzven kot področje garancije. Od koder izhaja, se mu bo ta tudi vrnila: v presenečenju, kajti diskurza ne more uiti.

Pri Russellu je metagovorica nasledek predpostavke »narave«, ki gre vstric s predpostavko odnosa reference.

Gödel pokaže, kako deluje sistem konstitucije Enega z izjemo, ter je tako prisiljen vzeti nekonsistentnost za izhodišče.

Russell:	(konsistenca) metagovorica nezdržljivost obeh govornica (konsistenca)
----------	---

Gödel:	metagovorica ek-sistira na (v in izven) govornice-objekta	obe sta zdržljivi, torej sledi nekonsistentnost
--------	--	--

$R/N$  se preoblikuje v Moebiusov trak, kjer  $R$  ni mogoče ločiti od  $N$ , saj sta vpisani na isto površino. Metagovorica deluje na Celoti govornice-objekta  $mg$  (neprosojnost reference  $\lambda$ ).

Celota konsistentne množice se referira na Eno ek-sistentno ter tako uvaja nekonsistentnost, manko referenta.

V nemožnosti obvladanja govornice se vrne izključena izreka (naslovitev besede), da bi se pojavilo predpostavljeno rečeno v svojem blodnem krogu, kažočem na napačnost same premise.

Zagospodovanje je mogoče le v odnosu do nekoga, ki bo njegov položaj sprejel, z naslovlitvijo besede v družbeni vezi.

Russellu se za hrbotom vrne izreka, ki misli, da jo je odpravil v obliki garancije, v hierarhiji, ki izhaja iz ek-sistence na rečenem.

Austin je bliže resnici naslovitve besede ter že izdela osnove pozitivnega nauka nekonsistentnosti. Russell jo je srečal v paradoksih, npr. lažnivcu. Toda: kaj vara v temu jeziku, če ga definiramo kot tistega, ki sobiva v dimenziji izreke prevare, ki ek-sistira na izreki? Prevarant v družbeni vezi lahko vara le glede na druge žetone, naknadno, ko so ga ti že pripoznali na njegovem mestu.

In vendar je prednost črke, da lahko pisava izreče resnico le naspol.

Da je namen teorije logičnih tipov protisloven poskus odprave presežka smisla, kaže droben Russellov zapis »Hierarhija šal«.

Sala je delovanje neprosojnosti reference, njenega manka, in s tem vdor označevalca v govoricu. Hierarhija šal naj bi odpravila ne-smisel, stratificirala vdor označevalca kot elementa nekonsistentnosti.

Tako izolira Russell šale prvega reda, nad katere postavlja šale višjih redov, ki zahtevajo čedalje večjo subtilnost s strani poslušalca, vse do šal transfinitnega reda, ki »najbrž vzbude le neslišen smehljaj bogov«.

Ta zahteva po subtilnosti poslušalca šal višjih redov nasprotuje dejstvu, da »že najmanjši duševni napor uniči vsakršno dojetje humorja«.

Tudi ta hierarhija predpostavlja enosmernost reference, zvedljivost na »proto-Arijske« šale, in se pretvarja kot da bi lahko delovala izven govoric. Sala pa je bitnost, ki je v tem jeziku produkt subjektovnega izjavljanja kot presežka smisla. Poroditev šale v govoricu je preseženje deskriptivne funkcije besede. Prav zato se Russellova hierarhizacija šal ne more izogniti nesmislu ter sama deluje šaljivo: tako je Russell vendarle instinktivno znal najti mesto šali.

Težava je v tem, da šale niso priučljive, da jim tod ne more pomagati kulturna izobrazba: saj vzniknejo iz nepredvidljivega, iz presežka deskriptivnosti in na ravni varanja naslovljene besede, ki je subjekt njeni neekonomični ekonomiji podložen v tem, ko mestu Drugega, dobi nagovarja njegovo željo, lahko odgovori le tako, da tega ne more predvideti.

Nevračunljivost odgovora Drugi sceni nezavednega, ek-sistenca označevalca, ki že vedno preseneti urejenost konsistence, pa lahko v nasprotju z namero logike, ki njene učinke skuša odpraviti, dobi striktno teorijo: to je sporočilo Freudove knjige o šali in o njenem odnosu do nezavednega.

Matjaž Potrč

#### LITERATURA:

Linsky: Le problème de la référence, Paris 1974

Linsky: Reference and Modality, Oxford 1971

Frege: Über Sinn und Bedeutung in Funktion, Begriff, Bedeutung, Göttingen 1975

Russell: On Denoting v Logic and Knowledge, London 1956

Strawson: On Referring v The theory of Meaning, Oxford 1976

Quine: From a logical point of Wiew, Cambridge 1953

Ducrot-Todorov: Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris 1972

Koyré: Épiménide le menteur, Paris 1949

Freud-Breuer: Studien über Hysterie, Frankfurt 1970

Freud: Die Traumdeutung, Frankfurt 1972

Freud: Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, Frankfurt 1970

Lacan: Écrits, Paris 1966

Lacan: L'étourdit v Scilicet 4, Paris 1973

Austin: How to do things with words, Oxford 1976

Barker: Filozofija matematike, Beograd 1973

Recanati: Predavanja 1975/76

Russell: The hierarchy of jokes v Copi: The Theory of Logical Types, London 1971



Pierre LEGENDRE

## IZOBČENCI

(PRIPOMBE K POLOŽAJU INSTITUCIONALNE TEMATIKE  
V PSIHOANALIZI)

To, kar sledeč eni od najstarejših posvečenih besed, ki smo jih prejeli od rimskih pravnikov, imenujemo **institucija**, določa tudi področje družbene vezi (discours), ki je z najrazličnejšimi; še slabo naznačenimi vezmi, povezana s psihoanalizo. Ne dolgo tega sem o tem objavil prvo razpravo<sup>1</sup>, ki ji tod vračam prvotni, bolj romaneskni naslov. Kajti pomeniti hoče prav tole: vstopimo v družbeni roman.

Od zdaj naprej torej vemo, za kaj gre: za to, da razumemo, da je najmodernejše Pravo, namreč Pravo človeških skupin, ki so zaplankane v nacionalne birokracije industrijskega obdobja, povzdignjeno na posvečenem deliriju, ter da stremlji za tem, da bi ga bilo ob pomoči ustreznih mask, lastnih ritualov ter doktorjev zakona slišati v igri želje. Neprijetno bo, če o tem kaj rečemo: zaradi zgodovinskega položaja, v katerem smo, tako scela zaznamovani s krščansko ter laično religijo moči: saj se tudi sama psihoanaliza oklepa zadeve vérovanja. Obrnimo se k tej genetiki vérovanja pri Belcih, senzacionalnih pobudnikih univerzalne oblasti. Drugače rečeno: niti na misel nam ne sme priti, da bi lahko evropske družbe delovale na način kulta prednikov. Torej nam velja že sama taka misel za zaostalo, folklorno, ali pa vredno znanosti, ki je dobra pač le za zamorce ter ostale posebneže. Tako deluje še pred našimi očmi velika razdelitev védenj ter se kaže psihoanalizi ena najmanj gotovih prihodnosti.

Ne da bi zopet pravil svojih stališč o vsem tem, pa moram podčrtati najvažnejše točke, ob katerih lahko psihoanaliza upa proizvesti nekaj pojasnjujočih izjav o pojavih, ki jih označujemo z institucijo.

### 1) O nesporazumu družbenih znanosti

Upoštevanja vredno vprašanje, ki vodi k temu, da zopet pogledamo proces ustroja znanosti, njihove politične vmeščenosti, njihove funkcije. Za skrivnostne nam bodo veljale namere, da bi se na spoju vsakega védenja s preteklostjo odrekli **že-rečenega**. Na določen način je danes v izvajanju delo Žalovanja, da bi tradicije z odlokom odredili za mrtve, da bi pokopali včerašnje tirane ter jih nadomestili z novo raso vsevednežev, vlado pa s propagando nasmeha. Družbene ali družboslovne znanosti, ki so pozvane k temu obsežnemu delu, tudi same delujejo tako, da bi pomagale blesteti tradicionalnemu govoru (discours) ljubezni. Ta ponovitvena mehanika, ki ji lahko v njenih predelavah sledimo od latinskega Srednjega veka, ostaja upoštevanja vredno dejstvo. Preteklost znanosti pa je tudi preteklost psihoanalize kot vzpostavljenega matema.<sup>2</sup>

Odslej razločno vidimo: freudovsko iznajdbo je treba umestiti nekam na lično polico družbenih znanosti. Napuhlost, ki v sistemu zahodnih političnih tradicij spremlja uvrščanje znanosti, ni spregledala psihoanalize, ki je tako opremljena z nalepkami za spreved in obnovo obsežne sholastične mreže (discours). Obstrigovanje freudovskega teksta, kopičenje opazk in razlag (glos) ter širjenje kazuistike, vključevanje analitične prakse v skupek tehnologij družbene prilagoditve, izumljenih zaradi zagotovitve in fevdalne konformnosti vnovične industrijske Revolucije: vsa ta izredno učena igra na novo daje na vpogled sublimno odličnost moči. Pravzaprav obnavlja najstarejši način delovanja zahodne institucije ter dogmatiko častitih doktorjev.

## 2) Institucija deluje dogmatsko in to je razumeti iz izkustva vsakršne analize.

Od tod sledi, da je teorija analize v samem osrčju raziskav o instituciji. Strogo pa se moramo držati tega: psihoanalize ni nikjer drugod kot v psihoanalizi sami. To pomeni, da se moramo najprej, — še preden iz nje izkrošnjarijo kakšen nauk —, zanesti na konkretno prakso psihoanalize, da bi lahko nato postopno napredovali k teoriji institucije. Te teorije trenutno še ni.

Spomnili se bomo, da gre v obeh primerih: — tako v primeru družbene ter juridične institucije kot v primeru tiste institucije, ki zasnuje vprašanje ter proces v vsakem analizantu —, za to, da se tako kot le močje od blizu držimo teksta.

To pa razumimo takole:

Analizant proizvede svoj tekst, Zakon njegove želje pa se končno utelesi v tem juridičnem in vedočem govoru. V tem drugem prostoru, ki ga imenujemo kultura, je Zakon želje ponovljen v nekem drugem tekstu, ki dograjuje enkratno liturgiko, podlago vsakršne **ortodoksije**: govor ljubezni.

V obeh primerih prikriva dogmatski red svojo grozo z logiko mask ter gradi ogrado simbolov, koder se uvaja posvečena znanost podložitosti. Tod je temeljna vzporednica med pacientom, ki trpi zaradi svoje besede, ter med togim, že v Sholastiki utrjenim govorom (discours), ki zapira zahodni tekst. S tem lahko pojasnimo tudi reklamno divjaštvo.

Točka, ki si jo velja zapomniti, je v temle:

**3) Juridična institucija, kot so jo bili rekli Zahodnjaki, izgovarja sveti delirij, brez katerega ne bi mogla delovati manipulacija občutka krivde, pa tudi ne znanost družbenih klasifikacij, ki se sicer zgodovinsko spreminja, ostaja pa metaforično nespremenjena. Toda kod so retorika vsevednosti, teorija faličnega označevalca ter formalizacije temeljnih fantazmov izražene bolj verodostojno kot ravno v primitivnem poduku, ki ga magistralno izjavlja latinska Cerkev? Prvobiten poduk, vendar pa ultra-moderen, kljub zaporednim zakrivanjem, najprej reformiranim ter nato laičnim, ki so ga v različici sodobnih nacionalizmov naredila navidezno za nespoznatnega. Verjetno je namera orjaških birokracij, ki jih je porodil novi Industrializem, da si prilaste podobno izročilo učinkovitosti.**

Da bi lahko rekonstruirali ter razumeli shemo seksualnih vérovanj, ki iz nje izhajajo pravila zahodne institucije, se moramo odslej v celoti okoristiti z analitičnim premislekom (ne da bi kdaj zgubili s pogleda mitološke realnosti, pa tudi ne legalizma, ki vsakega pacienta spojita z njegovim konfliktom). Ta shema ni nič manj, pa tudi nič bolj »barbarska« od kakšne druge. Obstaja kot taka, v smislu primerjave, ki se je nanjo skliceval nek pacient: »vsi smo zamorci«. Ni dvoma, da je v tem najboljko bistvenega spora, ne le političnega, ampak zlasti religioznega, primerne da dobro obeleži to nadvse pomembno realnost: zahodne družbe (tod govorim zlasti o latinski veji) so se morda precej spremenile glede maske, v ničemer pa niso popustile glede mita.

Za konec ta enostavni sklep: **Institucije se naslavljajo na nezavedno, na živo človeško meso, in to s posredovanjem dogmatskega, v bistvu religioznega diskurza, to je s simbolno dramtizacijo, ki reže v željo ter v užitek. V tem smislu je v nacionalnih skupinah, ki o njih govorim, Zakon zares enak za vse, konfekcijski: dobavlja srečo ter vodje, upravlja s pravili družbenih sleparij. Kaj ima z vsem tem opraviti psihoanaliza? Smo na točki, na kateri vidimo z njeno pomočjo šibki člen, vidimo, kako se oblikuje zelo nov stil, da bi izjavili tekst, da bi znova odkrili nauk ne-spametnega, se vnovič lotili teorije telesa ter znanosti. Ko sem predlagal, da bi brali zahodni mit, od Sholastike pa do reklamnega govora, sem imel v mislih, da bi pokazal, kako deluje ta vedóci sistem. Kot stroj (*tamquam machina quaedam*, pravi avguštinska avtoriteta), vendar stroj, ki ima to zmožnost, da prebere koristni del od nekoristnega. Daleč smo od tega, da bi lahko izključili možnost, da konča tisto bistveno v psihoanalizi na nadrealističen način, med znanstvenimi iznajdbami.**







## ČEMU RABIJO INTELKTUALCI\*

Najprej naj opišemo njen glas: resen je, moduliran, s tistim ostan-  
kom bolgarskega naglasa, ki daje njenim študentom s Pariza VII\*\* ob-  
čutek, da ne poslušajo »profa«, ampak eno tistih večno izgnanih igralk  
iz časa med vojnama. Njen obraz: skoraj kitajska pretanjenost, ki za-  
nikuje zapeljivost nasmeha. Njena starost: komaj petintrideset let. Na-  
zadnje pa še njeno ime, ki bi že zaradi njega ta nedavna priseljenka iz  
vzhodne Evrope lahko postala nekakšna svetovalka za melanholične  
intelektualce.\*\* Toda Julia Kristeva ni samo »figura«. Za določeno  
avantgardo (od katere sta splošno priznanje dosegli le imeni Rolanda  
Barthesa in Philippa Sollersa) je najbolj rigorozna teoretičarka. To vlo-  
go si nalaga brez pridržkov. Seveda ve, da so njene knjige dostopne sa-  
mo posvečenim, kljub temu pa si je odločno izbrala za sodobnike Laut-  
réamonta, Mallarméja, Joyca in Becketta. Ker je intelektualka, se tudi  
razglaša za intelektualno in odklanja, da bi njene spise pogojevale za-  
hteve militantizma ali angažmaja. Kako lahko v takih okoliščinah zahteva  
politično funkcijo za avantgardo, ki jo uteleša? Kaj danes za to ženska,  
ki posveča svoje življenje proučevanju znakov, pomenijo besede, kakršne  
so socializem, Mao, literatura, revolucija, materinstvo? Ob izidu njene  
zadnje knjige »Polylogue« (Le Seuil) je odgovorila na vprašanja Jeana-  
Paula Enthovena.

Po splošnem mnenju ste strah zbujujoča intelektualka. Pišete zelo učene knji-  
ge, ki so nanje nori strokovnjaki, ki pa vpriču njih neposvečene grabi strah...  
Nekoliko se nam zdi, da ste se trdno odločili, da se bošče obračali na elito elite.  
Vas to ne spravlja v zadrego?

Julia Kristeva — Skratka, zastavljate vprašanje o koristnosti inte-  
lektualcev, implicitno pa vprašanje o zadregi, kakršno pomeni ženska —  
intelektualka? Ne pozabite vendar, da je intelektualec zgodovinski pro-  
dukt Zahoda: mogoče prežitek, toda v vsakem primeru več kot dvatisoč-  
letna dediščina. Ne zaupajmo tistim, ki bi se je radi na hitro znebili. Ali  
niso tri velika zla XX. stoletja mizoginija, antisemitizem in antiintelek-  
tualizem? Kljub povedanemu ne mislim, da bi naj v naših družbah inte-  
lektualec imel za svoje najvišje poslanstvo ustvarjanje družbenega »spo-  
razumetja«, sestavljenega iz jasnosti, presojsnosti in poenostavljanja. Za  
kaj takega obstajajo aparati in organizacije. Nasprotno, zdi se mi, da ima  
danes intelektualce pravico do obstoja le toliko, kolikor uveljavlja in raz-  
širja razliko. Toda dogaja se, da ljudje na Zahodu — in samo na Za-  
hodu, kajti v deželah Vzhoda je zadeva mnogo bolj tragična — občutijo  
razliko kot disidenco, ki se dogaja prek raziskovanja novih oblik in ire-  
duktibilnih govoric. To, kar imajo za obskurnost ali za ezoterizem, je  
samo učinek tega raziskovanja. To je cena, ko jo je intelektualce voljan  
plačati, da govori v svojem imenu. Ne pa »v imenu...«

Mnogo terorizma je v tem programu...

J. K. — Na levisi živimo zmeraj s koncepcijo Sartrovega »angažira-  
nega intelektualca« ali Gramscijevega »organičnega intelektualca«. V

\* Naslov izvirnika: »A quoi servent les intellectuels?«, *Le Nouvel Observateur*, št. 656, 20—26. junija 1977.

\*\* Univerza Pariz VII je slovita levo usmerjena univerza Vincennes, ki je že nekaj let trn v peti francoskim oblastem, zlasti pa ministrom za univerze v vladah vladajoče koalicije.

\*\*\* Razprave že vrsto let s pozornostjo in zanimanjem spremljajo delo Julije Kristeve (glavne bio-bibliografske podatke smo objavili v številki 141—144); nekateri spisi v Razpravah so od časa do časa skušali opozarjati na nekatere težave, protislovnosti in zmote v raznih fazah njenega teoretskega dela, da bi na njihovi podlagi prišli do ustreznih sklepov za nadaljnji razvoj materialistične teorije; najobsežnejši kritični oris smo objavili prav v zadnji številki 163—168. Pričujoči intervju s svojo neteoretsko naravo osvetljuje te zmote, ta protislovja z nekoliko drugačno lučjo, za katere barvo smo z našega gledišča nemara še posebej občutljivi. Vsekakor je naša dolžnost, da omogočimo bralcem, da tudi s te strani spregledajo teoretsko prizadevanje, ki ni imelo majhnega deleža pri teoretskem delu Razprav.

obeh primerih to pojmovanje izrablja neprekoračljivo dihotomijo med množicami in posameznikom, med družbo in intelektualcem. Ta dihotomija zmeraj spočenja krivdo; od XIX. stoletja se mora intelektualec, ki se loti temeljnih raziskav, čutiti krivega, nizkotnega, ker je prepustil družbo sami sebi. Prepričana sem, da je danes nujno znova postaviti pod vprašaj to angažmajske moralo, to »voljo služiti«, pa čeprav gre za najboljšo stvar. Postalo je potemtakem neogibno, da znova ocenimo razmerje posameznik — družba in še bolj razmerje intelektualec — družbena skupina, preden podeljujemo spričevala o terorizmu oziroma o pravilnem obnašanju.

Ce pa pogledamo od bliže, spoznamo, da je posameznik poselej, kakor to spektakularno izpričuje moderna umetnost, raztresčen, razpršen pojem. Kot govoreče bitje »posameznik« nenehno izpričuje radikalno krizo, je potemtakem manj entiteta — kot nam daje misliti etimologija — kot pa protislovna konstelacija. Tudi »skupnosti« ali »družbi« se je od druge svetovne vojne spremenil status z novimi pojavi, kakršen so na primer psihedelične skupnosti ali kontrakulturne skupnosti, ki — kot slutimo — nimajo nič opraviti s skupnostmi, kakršna je na primer fašistični miting ali mimohod na Rdečem trgu.

V teh novih oblikah skupnosti se pojavlja interpelacija posebnosti vsakogar, ni pa konkretne družbene vezi v pravem pomenu besede, ni niveliranja v enem govoru, ki je bodisi laičen, bodisi militanten.

Mislim torej, da je za to, da bi zvedeli, »čemu rabijo današnji intelektualci«, potrebno opredeliti nove tipe relacij, ki združujejo posameznike s skupinami. Kar zadeva mene, mislim — najbrž zaradi življenjskih razlogov, ki izhajajo iz mojega izgnanskega položaja, zlasti pa zaradi mojega dela, zaradi analize govornice kot temeljne družbene vezi — da mora ta tip relacije obvarovati posebnost, nenavadnost in distanco.

Govorili ste o izgnanstvu. To bi morali natančneje opredeliti . . .

J. K. — da sem rojena v Bolgariji, da sem prišla v Francijo na začetku leta 1966 in da sem, denimo, čist produkt »socialističnega« sistema, kar mi daje velikanske prednosti: na primer odpornost v življenjskih težavah, mislim neko določeno lucidnost glede tega, kar lahko ima katerikoli družben pojav — od družine prek skupine do družbe — ubijalskega.

Torej, ko ste zapuščali Bolgarijo, ste imeli petindvajset let. V kakšnem spominu vam je ostala?

J. K. — Kot vsi sem bila tudi jaz v partijskih organizacijah za otroke od šestega ali sedmega leta naprej; nekoliko pozneje sem bila v organizacijah komunistične mladine . . . Potemtakem sem doživljala boj Dimitrova in Leipziški proces. To otroštvo so oblikovali spomini na Odpor in antifašistični boj. Vse to je zelo običajno. Nato je moja vzgoja potekala v skladu z marksistično ortodoksijo, učila sem se »Materializem in empiriokriticizem« v istem času kot kvadrat hipotenuze. Marksistična racionalnost je prepajala vse moje odraščanje.

Zaradi tega ste najbrž imeli nekaj problemov . . .

J. K. — Tedaj nobenega. Moja družina je sicer bila buržoazna in liberalna, kljub temu pa ni hotela sejati nemira v mlade možgane in je zato favorizirala vzgojo, ki sem je bila deležna. Zato sem uveljavljanje socializma in njegove krize doživljala, kakor so se kazale na uradni ravni. Tako sem tedaj, ko je prišla »odjuga«, lahko konkretno doživljala neko določeno količino popuščenja v cenzuri ali v vsakršnih prisilah. »Revizionizem« je bilo odpiranje proti drugemu svetu, proti bolj humaniziranim aspektom socializma.

Kako je adolescentka, ki je za nameček intelektualka, konkretno dojemala vsakdanjo in birokratsko realnost stalnizma?

J. K. — Najhujše so ekonomske prisile in omejitve izražanja, in to kljub neznanskim prednostim enakosti (vsaj na začetku). Poleg tega je bilo slišati ropotanje dvigala pred šesto uro zjutraj, ki je zmeraj pomenilo nekaj drugega kot preprosto ropotanje dvigala: aretacijo, interniranje? Zlasti pa je šlo za selekcijo, ki so jo izvrševali od nižjih razredov naprej in ki je manj upoštevala zmožnosti otrok kot morebitno članstvo njihovih staršev v Stranki. V tistem času sem hotela iti v Dubno

v Sibiriji, v središče sovjetskih učenjakov, kjer naj bi postala astronom ali fizik. Toda to je zahtevalo proceduro, skozi katero so prišli edino otroci partijskih kadrov. Jaz pa nisem sodila mednje.

Kako ste bili obveščeni o tem, kaj se dogaja v Franciji na področju filozofije, literature in humanističnih ved?

J. K. — V letih 1960—1965 je podnebje ljudskih demokracij doživelo precej ugodne razmere. Življenje je potekalo še na dosežkih XX. kongresa in tako je neka določena destalinizacija omogočila, da je zacvetelo nekaj popkov — to je sicer najbrž dalo praško pomlad. V tistem času se je **inteligenca** vzhodnih dežel ukvarjala s sovjetsko kulturno tradicijo: potemtakem smo mnogo govorili o futuristih in ruskem formalističnem gibanju (ki je prek R. Jakobsona in C. Lévi-Straussa dalo v Franciji to, čemur so pravili strukturalizem). Tako smo bili potopljeni v sovjetsko kulturo iz let 1930 in v umetniške avantgarde srednje Evrope iz tistega časa. Razpravljali smo o »marksizmu in avantgardi« ali pa o možnih nacionalnih ali kozmopolitskih oživiljanih sklerotizirane ideologije in kulture. Gaullovska politika je bila zelo dobrodejna za vzhodne dežele v tem obdobju inovacije. Spomnite se: to je bilo obdobje, ko je General govoril o Evropi »od Atlantika do Urala«, kar je pospešilo izmenjave, prevode in odkritja. Poleg tega sem tedaj študirala in bila obenem časnikarka v vzgojnem in kulturnem sektorju nekega dnevnika komunistične mladine. Bila sem potemtakem v stiku z dopisniki v tujini in prek njih sem si lahko priskrbela knjige, katerih pomembnost sem slutila, in se seznanjala z velikimi francoskimi kulturnimi razpravami. Tako sem lahko brala Sartra, Camusa ali Blanchota in prek slednjega odkrila osi nove literature, ki sega od Lautréamonta do Kafke. Ko sem prišla v Francijo, se mi je zdelo, da živim hkrati z njeno kulturo in njenimi zastavki.

Ali ste v tistem času imeli moralo militantke? Ste bili kritični do »socializma«, kakršen je bil vsiljen ljudskim demokracijam?

J. K. — Militantizem se mi zdi praksa, ki je možna le, če sodimo v opozicijo. Ko je stranka na oblasti, je njen militant le še agitator, ki je njegova akcija namenjena krepitvi oblasti. V vzhodnih deželah je usoda militanta **agit-pop**. Niti govora ni več o razpravljanju ali o prenašanju kakega glasu, ki ni glas države. V tem pomenu seveda nisem bila militanka. S tem pravim, da sem delovala kot priča, ki **pristopa**; nisem — kot Solženicin ali Bukovski — mnenja, da bi bil socializem hipoteza, ki je nemogućna za Zahod, temveč sem v nasprotju s tem mislila in še mislim, da je bil in da je še zanesljiva možnost in zato neogiben sogovornik. Sem tudi v stalnem stiku z intelektualci iz drugih socialističnih dežel — mislim zlasti na Antonina Liehma, urednika praškega časnika »Literarny Listi«, ki je sodeloval pri začetku češke pomladi — ki podnevi in ponoči govore samo o problemih socializma, o teoretičnih nezadostnostih marksizma in o nujnosti prenehati z edino govorico totalitarizma.

Je bil tedaj vaša velika referenca Zahod ali pa je to bila Kitajska?

J. K. — Če živite v vzhodni deželi v času odjuge, je Kitajska sprva karikatura stalinizma. Če sežemo globlje, ljudje iz vzhodnih dežel se imajo za zadnji okop med Zahodom in stotinami milijonov barbarov velikega kitajskega cesarstva.

Toda Kitajska izkušnja, ki se v geslih kaže kot vsakdanja kritika brokracije...

J. K. — Do leta 1966 je niso tako gledali. Zdi se mi, da je tudi danes nič bolj. Pomislite na Jevtušenkove pesmi, v katerih je Kitajska le barbarsko veselje, Sveta Rusija pa ščit...

Potem ste prišli v Francijo. V intelektualnih okoljih je bil to začetek dolgega pohoda, ki je privedel do Maja 68...

J. K. Da, to je veliko obdobje strukturalizma, seminarjev v rue d'Ulm z Lacanom ali z Althusserom, to je obdobje, ko smo se zaradi Foucaulta začeli spraševati o norosti, to je renesansa literarnih in semio- loških študijev okrog Barthesa, to je vretje idej okrog moderne umetnosti, to je pustolovščina Tel Quela itn.

Ali ste tedaj, ko ste se pridružili intelektualcem, zbranim pri reviji Tel Quel, imeli občutek, da se integrirate z avantgardo?

J. K. — Nedvomno. Veste, v Franciji smo danes na tem, da spoznamo, da je socializem zadnji mit uspele družbe. Mit obstaja ne glede na to, ali vzdržujemo to vero in tako spostavljamo laično religioznost ali pa hočemo preprosto pospešiti prihod tehničnega upravljanja, ki je najboljše možno za večino ljudi. Zato pa lahko na podlagi izkušenj dežel Vzhoda, pa tudi — in mogoče predvsem — na podlagi toka »misli« po Heglu in po odkritju nezavednega mislimo, da se je pokazala preprosta resnica: ni totalne, se pravi politične rešitve, ki bi bila zmožna razvozlati probleme govorečih bitij. Poleg tega obstajajo — ali obstajajo samo — posamezni diskurzi, ki skušajo čim dlje prignati »individualne« krize in jih formulirati za vse — da bi družbeni skupek ostal pozoren, da bi prisluhnil temu, kar ga ogroža. To je sâmo nasprotje **nihilizma**, ki zajame nekatere vprichi omejitve velikih totalizirajočih ideologij, med katerimi je tudi marksizem. Zato se mi zdi, da ti posebni, če hočete »avantgardni« diskurzi sodijo med redke načine življenja brez mita, brez obnovljene religioznosti, z odprtim nebom, ki nam še ostajajo. Ko sem se pridružila intelektualcem, zbranim okrog revije »Tel Quel«, sem potem takem imela občutek, da sodelujem pri izumevanju novih diskurzov, ki so zmožni pojmovati krize individualnosti, integrirati te krize tako, da jih povedo s tehtnostjo in z veseljem, z **izčrpavanjem**. Obenem pa je šlo za avantgardo, ki je imela ob ponovnem prebiranju Artauda, Batailla ali ob zanimanju za ruske formaliste, nenehno etično skrb: preobraziti diskurze, da bi prispevali k spremembi življenja.

V tem času ste postali »sopotnik« P. C. F.

J. K. — Kot mnogi intelektualci ali militantje sem stavila: če upoštevamo francosko revolucionarno in demokratično izročilo, pa tudi sedanje kulturno in ideološko vretje, potem P. C. F. ne bo šla po poti ljudskih demokracij. Upali smo preprosto, da bo možno določeno nasprotovanje »od znotraj«, če že ne disidenca. Naše težave na tej skupni poti s komunistično stranko potrjujejo, da je šlo na nesporazum.

Seveda je šlo za vprašanje Marxa in marksizma. V vzhodnih deželah se disidenti ponavadi zanimajo za heglovski del Marxovega opusa. To se je zmeraj izkazalo za najboljši način za uveljavljanje kritiške vrline marksizma, za njegovo izluščenje iz državnih aparatov in dogem, ki se je v njih sklerotiziral. Nam pa je šlo za to, da znova najdemo učinkovitost marksizma in njegovo ostrino. Zato smo okrog »Tel Quel-a« oblikovali skupine za teoretsko refleksijo, v njih pa smo z militanti P. C. razpravljali o problemih marksizma. Toda zelo kmalu se mi je zazdelo, da lahko nadaljujemo ostrino te razprave in njeno preseganje le zunaj strateških in volilnih preokupacij.

Pa ste potrebovali mnogo časa, da ste to odkrili?

J. K. — Zmeraj je potreben neki čas, toda ne za razumevanje, temveč za eksperimentiranje in reagiranje na aparat, ki drobi, prežvekuje in reducira poseben govor na skupnosten in plehek govor. Da se prepričamo, da vsak aparat lomi, krha ostrine motečega pričevanja. Pravzaprav je napačna prav zamisel »prenosnega jermena«: za tolike intelektualce je bil aparat jermen, ki mogoče prenaša, ki pa mimogrede vklepa. Prav iz tega položaja moramo spet uveljaviti in na novo iznajti funkcijo intelektualca, ki je, ponavljam, oseba, katere dolžnost ni služiti in se vdinjati.

Toda dogodki Maja 68 so bili prav reakcija zoper dogmatizem militantov in zoper togost aparatov. Vi bi morali vendar biti za to dovzetni...

J. K. — Fenomen Maja 68 je dvoumen. V njem seveda obstaja ta eksplozija zidov, ki so prevzeli besedo, ta vdor novih govoric in tistega revolucionarnega romantizma, ki je velik razbijalec aparatov... Naj se zdi še tako domišljavo, zdelo se mi je, da sem v ritmu gibanja, kajti posebnosti govorice in subjektivnosti, ki si za razumevanje njihovih manifestacij pri Mallarméju, Artaudu, Célinu ali Bataillu prizadeva moje teoretično delo, so postale na mah množičen pojav.

Kljub temu se moramo zavedati, da je iz Maja 68 izšla Zveza Levice. V tem pomenu lahko rečemo, da je bila ta pomlad tudi zametek nove vere v aparate. Charléty je bil spontana anticipacija épinayskega kongresa. Tako je bil Maj 68 na eni strani izbruh govoric in posebnosti. Toda na drugi strani je bil povratek vere, preroštva s socialističnimi

in marksističnimi barvami, ki jih po mojem mnenju ne smemo kar tako obsojati, temveč preiskati, analizirati in iti skozi. In prav tukaj lahko intelektualci nekaj store: še enkrat, opravijo lahko pravo analitično delo, ki je v tem, da se lotijo zapahov socialistične racionalnosti in družbe kot dovršitve (kar to dvojje je) nekega zgodovinskega cikla. In jih potrpežljivo demontirajo, začeni pri jeziku pa vse do kulture in institucij. Brez tega ima zahodni intelektualci preveč »sprejemnih struktur«, ki so zmeraj preveč nacionalne in ki mu omogočajo, da se počuti doma tudi takrat, kadar je v »opoziciji«, in mogoče takrat še bolj.

Potem je prišel maolizem, vaše romanje v Peking in nato nenadoma še enkrat razočaranje...

J. K. — Kitajska je bila zame poskus preseči marksizem, ne da bi se vrnili nazaj. Mislim, da to ni bila nikoli utopična zanesenost, tudi ne nekakšen »sezam, odpri se« svetovne zgodovine. Ponovila bom in dejala, da izgnanski položaj, kakršen je moj, sistematično reže vezi in verovanja v vse skupke in goji budno nezaupanje do vseh homogenizacijskih učinkov.

Zaradi kitajske enodušnosti sem bila potemtakem v zadregi. Zato pa me je zanimala kulturna posebnost na temelju taoizma in anarhizma, ki se je lahko cepila na marksizem, preveden v kitajščino. Tako sem se učila kitajščine (če to sploh lahko rečem, kajti z drobci mojega znanja najbrž ni mogoče prodreti v neznansko te kulture) in kot semiologinja sem se zainteresirala za Kitajsko. Moje potovanje pa mi je preprosto omogočilo, da sem ugotovila, da je sovjetski model bolj trdovraten od gesel, ki so se bojevala zoper njega. Več kot enkrat sem znova videla svoje otroštvo, ko sem bila »socialistični pionir«, skoz agitacijo in prepričanje deklic, ki sem jih srečevala. Zato moja vznemirjena knjiga »Kitajke«...

Kljub temu ste nato napisali: »Zgodovina kitajskega komunizma se zliva z zgodovino osvobajanja ženske...«

J. K. — Seveda.

Se zmeraj tako mislite?

J. K. — Da.

Ozračje spolne represije in spremljajočega puritanizma vas ne moti?

J. K. — Moti me, toda nisem Kitajka. Vaše vprašanje bi imelo smisel, če bi živeli v heglovski Zgodovini z velikim Z in če bi se vsi problemi na vseh meridianih zivali, temu pa ni tako. Pravim, da je bila na Kitajskem zgodovina komunizma zgodovina emancipacije ženske, čeprav je bila ta emancipacija tudi pridobivanje ženske sile. Za žensko, ki je imela povezane noge in ki je prihajala iz fevdalizma, torej za štiristo milijonov žensk, je bil komunizem nespodbitno priznavanje.

Mislim, da se moramo poglobiti v kitajsko zgodovino, ne pa ji zastavljati vprašanj o spolni svobodi, o svobodnem posamezniku... Ni nujno, da kitajska družba uporablja te pojme.

Problem Kitajk nas je privedel do problema feminizma. Mislim, da vaš ni brez svojevrstnega lastnega odtenka.

J. K. — Zelo sem navezana na feministično gibanje, vendar mislim, da feminizem tako kot nobeno gibanje ne potrebuje nepogojnega pristopa intelektualke. Mislim, da je prišel trenutek, ko je treba prestopiti »ženske med seboj« in odpraviti določeno mistifikacijo ženskosti: videti je treba, kaj je narobe, preiskati zagate in nazadnje poskusiti zvedeti, kaj lahko iz tega naredimo. Zato sem do svojih prijateljic iz gibanja žensk precej kritična: na nekaterih sestankih sem povedala reči, ki motijo, in tega niso sprejele z navdušenjem.

Na primer?

J. K. — Najprej, ko se ustanavlja kaka skupina, skuša odstraniti posebnosti ne glede na to, ali izvirajo iz družbene razredne razlike ali iz drugega načina mišljenja. Mislila sem, da se mora prav feministično gibanje izogniti tej napaki, tej novi religioznosti, ki v njej ni nikakršne kritike.

Ali je vaša materinska izkušnja kako učinkovala na to distanco, ki vas danes po vsem videzu ločuje od feminističnih gibanj?

J. K. — Občutek imam, da se gibanje preveč utemeljuje — zlasti nekatere skupine gibanja — na eksistencialistični zamisli o ženski, na zamisli, ki je po njej materinska funkcija grešna: ženske ali delajo otroke, in to pomeni, da niso dobre za nič drugega, ali pa jih ne delajo ter imajo tedaj možnost, da se posvetijo resnim rečem.

Kar zadeva mene, se mi materinstvo samo na sebi ni nikoli zdelo v protislovju s kulturno dejavnostjo, in prav to sem skušala razviti pred feminističnimi gibanji. Dejansko je materinstvo tabu naše kulture. Od Device naprej ne vemo, kaj naj o njem govorimo. Ponavadi sta mož na samo dva pristopa k problemu: znanstven pristop je tableta, splav itn., drugi pa je religiozen ali v oskubljeni obliki sentimentalnen. Mallaš mé je vprašal: »Kaj naj rečemo o rojevanju otrok?« Meni so zdi to mnogo bolj boleče kot slovitno Freudovo vprašanje: »Kaj hoče ženska?« Da, kaj pomeni rojevanje otrok? Psihoanalitiki ne govorijo mnogo o tem. Mogoče govorijo o psihologiji otrok, o odnosu staršev do otrok, toda to, kar otrok prinaša ali ne prinaša odraslemu, ostaja nekako pod tančico sramežljivosti. Kljub temu pa obstaja želja po otroku in v naših krajih je ta želja uzakojena. Mislim, da je otrokov prihod prva in pogosto zadnja priložnost za žensko, da izkusi drugega kot radikalno ločenega od sebe, kot objekt ljubezni ...

Ce se zdaj vrneva k vaši poti na Kitajsko; zdi se, da je turizem usodno početje za francoske intelektualce, ki gredo s prestopanjem meja svojim iluzijam naproti. Ne moremo si kaj, da ne bi pomislili na Gida ali Céline, ko sta se vrnila iz ZSSR ...

J. K. — Mao je dejal: »Iz neuspeha v neuspeh vse do zmage«. To se mi zdi precej pravilno kot posmehovanje zmagi; ta stavek vzamem nase, zlasti če nadomestimo »zmago« z »resnico« ... Če hočemo živeti brez transcendece, bi bilo najbrž prav, ko bi rehabilitirali pravico do subjektivne izkušnje, se pravi do zmote, do preskusa, do poti skoz zagate. Sicer gre za priročnik za življenjsko umetnost (savoir vivre) tistih, ki so »že od nekdaj imeli prav« — teles brez tveganja, ljudi v blaginji ...

Ne gre nam za to, da bi spodbijali zakonitost določene pravice do zmote. Toda bolj vznemirljiv je ukazovalen ton, s katerim nekateri intelektualci spreminjajo prepričanje ...

J. K. — Mislim, da nam je v prid, če razlikujemo nekoga, ki govori v okviru organizacije ali stranke, od nekoga, ki producira stil, ki govori drugače ... Stilna pomota kljub vsemu vsebuje resnico. Célinove zmote, vštevisi najhujše »slepe ulice«, ki se je vanje napolil, izhajajo iz neke logike, ki presega logiko aparatov in oblasti kot tako. Ne gre za absurd ali za to, da bi v nič dajali karkoli, temveč za to, da razumemo, na kakšni dramati sloni »začasna« identifikacija posameznika z ideologijo. Pravim samo, da gre ta drama, ko se izjavlja v stilu, do dna zagate govorečega bitja in tako lahko rabi za razumevanje te zagate. Zmota, ki so jo zapisali tisti, ki imajo obenem opraviti z resnico, tveganji posameznikov in ideologijo, je zmeraj plodnejša od zmote tistih, ki imajo samo in naivno opraviti z oblastjo.

Zato vaše zanimanje za nekatere Célinove in Sollersove tekste ...

J. K. — Čeprav gre pri obeh za prepričanje, da so »sodobniki težki«, za prepričanje, ki je bilo ljubo Célinu, in čeprav pri njiju naletimo na raziskovanje govornice, ki zveni kot glasba, pa so sredstva, ki jih uporabljata, zelo različna. Toda prav sredstva štejejo v literaturi in dajejo »zven«, ki bo odmeval skoz Apokalipso ... Toda govorim tudi o Artaudu, o Joyceu ali o Beckettu, ki so dejansko sprodcirali tisto, kar imenujem »teksti modernosti«. Besedo »modernost« pa uporabljam, ne da bi jo ovrednotila. Mislim samo, da v XX. stoletju ti teksti izražajo izkušnje, ki skušajo ustrezati krizi identitete, racionalnosti, skoz katero gremo, in ki sta jo fašizem in stalinizem privedla do viška. Na ravni govornice skušam v mikrokozmu najti repliko te krize, tega izbruha. Ta mikrokozem, ki mu pravimo »literatura«, pa je posebno nevrvalgično področje v družbi.



J. K. — V preteklosti je bila kriza posameznika ali racionalnosti obrobna: iz nje je prišel »mistik« ali »norec«. Ko pa se je ta kriza razširila, je omogočila predvidevanje skokov navdušenja (kakaršni so ustvarjanje novih religij). Danes je ta kriza postala splošen pojav, ki ga nova verovanja ne morejo reducirati in odpraviti. Kljub krematorijskim pečem in kljub Gulagu je edini globalni odgovor v teh razmerah... političen; toda politika ne govori globokim subjektivnim tesnobam. Namesto »onstran«, ki se je utelesil v norosti, ali pa namesto renesanse, ki se je izjalovila v **trustu** ali Politbiroju, se danes ne kažejo globalizirajoče doktrine, temveč posebne povédi (dires singuliers): »polilog« posebnosti. Zgledi za to posebno so moderna literatura, moderna umetnost, pa tudi oblike kontrakulture. Zato mislim, da moderna literatura prav toliko kaže fazo, skoz katero gre naša družba, kolikor kažejo sorodstvene strukture koherenco družb, ki jim pravimo divje. Toda — to pa je drugo, tokrat epistemološko vprašanje — literatura, umetnosti nasploh so šibki člani ali preprosto manjkajoči člani humanističnih ved. Temu manku skuša odgovoriti semiologija, zlasti še »semiologija poetične govorice«.

Mogoče je potrebno povedati . . .

J. K. — Semiologija je — in s tem povemo preveč in premalo — znanost znakov. To je izročilo, ki sega v leta 312–311 pred našim štetjem, ko se je Zenon iz Kritiona, Feničan s Krete, izkrcal v Atenah in se začel zanimati za jezik kot sistem znakov. Sicer pa v zgodovini semiologije od Zenona do danes mrgoli tujcev, kakor da sâmo dejstvo, da je nekdo »prišel od drugod«, po naravi spodbuja podvojeno pozornost za znake kot take. Prvič se je v Grškem svetu pojavilo spraševanje o **biti** kot sistemu znakov, ki ni bilo ne platonovsko ne aristotelovsko. To zelo plodno izročilo je šlo skoz srednji vek kot sopotnik teologije, v modernih časih pa ga spet najdemo kot misel, ki se gradi na truplu, ki nezadržno gnije, na truplu filozofije. Nam bliže je delo Ferdinanda de Saussura, ki je v dveh temeljnih tekstih postavilo temelj moderne semiologije: prvi tekst je »Kurz splošne lingvistike«, v katerem je iz lingvistike naredil podrejeno področje obsežnejše znanosti, ki bi naj bila znanost o znakih, ki ne bi bila zmožna proučevati samo komunikacijske govorice, temveč tudi govornico literature, slikarstva, podob, zvokov itn. »Anagrami« so drugi Saussurov spis, ki sem ga imela v mislih, to je spraševanje o poeziji, o saturnovskem ali vedskem verzu, ki je v njiju odkrilo nekaj, kar je možno razumeti le s Freudom, se pravi, odkrilo je »sporočilo«, ki ni zaznavno v samem tekstu, ki pa ostaja nekako šifrirano. Tako je Saussure, ki sploh ni poznal freudizma — in to ne brez razlogov — odkril, da označevalna funkcija ne izhaja samo iz komunikacije, temveč da je nekako razklana, »razcepljena«. Vse kaže, da obstajata zavedno in nezavedno funkcioniranje znakov.

V tej semiologiji je potemtakem poleg Zenonovega izročila še Freudovo?

J. K. — V semiološki deskripciji znakov in njihovih sistemov, ki hoče biti rigorozna, je določen asketizem: mislim na Wittgensteina, na Benvenista, na skromnost, na posebnost njunih govoric. Toda očitno je, da smo po Freudu primorani odpreti površja znakov (besed, zvokov, gest) in odkriti prostore, pred-prostore (pré-espaces), ki jih delajo, konstituirajo in presegajo. Gre za gon v pomenu in za telo v govorici; zdajšnja problematika zadeva vprašanje, »kako se producira pomenjenje?« Tukaj mora psihoanaliza povedati svoje: to je »semanaliza«.

V tem pomenu sem se pred nekaj leti lotila dveh drugih predmetov analize: otroškega učenja govorice (tu še ni znakov) in psihotičnega diskurza (znaki se razlete). To delo je možno izvrševati le z intenzivno implikacijo teoretika v interpretacijo: ni več nevtralnosti vednosti, predmet proučevanja pa se konstituira v transfer. Tedaj se govorica otrok pokaže kot aspekt naše, kot »infantilna govorica«; psihotični diskurzi pa kot nemožna resnica, ki presega jezik in lomi naše verjetnostne konverzacije.

Zdi se mi, da tako razumljena semiologija, ki analizira določene mejne izkušnje subjekta v govorici, lahko prispeva k izdelavi novega statusa racionalnosti. Posledica tega je, da »zastavlja vprašanje« humanističnih ved in njihove zadrege spričo kriznih pojavov v zdajšnjem

ali minulem svetu. Danes se lahko družbeno protestiranje utemeljuje z zgodovinarjevimi diskurzom; družbena analiza vodi v disidenco v širokem pomenu in ne more shajati brez spraševanja o identiteti, pomenu ali subjektu.

Mnogo govorite o »disidenci«. Ali se vam ne zdi, da bi se morali v Franciji prisiliti, da to besedo uporabljamo z določeno sramežljivostjo, če upoštevamo, kaj pomeni za druge ljudi, v drugih deželah?

J. K. — Beseda disident je res prišla z Vzhoda. Vsebuje ireduktibilno izvirnost: strahoto preganjanja, izgnanstva, mučenja, smrti. V tem pomenu nima nič opraviti z izkušnjo v buržoazni demokraciji, kjer najhujša cenzura ne jemlje opoziciji pravice govora, še manj pa njenim intelektualcem. Toda ta beseda, ki še zmeraj prihaja z Vzhoda, pomeni **tudi** bolj splošen položaj: gre za spremembo mesta in za načenjanje prisiljujočega sistema, toda ne tako, da se mu postavljamo nasproti frontalno, temveč tako, da odpiramo drugo ozemlje, drugi horizont. Solženicin predlaga v primeri s stereotipnostjo ideologije, ki jo vsebujeta ekspanzija znanosti in nedotakljiva državna oblast, fikcijo in znova najde spomin religije; Bukovski, ki je mlajši in manj religiozen, ju vpne v izbruh smeha... Ta vidik disidenc nas zadeva: mislim, da je v naših družbah tisoč potuhnenih načinov za uniformiranje besed in življenj. Religija in tehnologija nista sami v tem projektu. Ko se spostavi družben sporazum, s svojo masivnostjo zaseje kal totalnosti in na koncu obet totalitarizma, čeprav ta sporazum izraža voljo, da bi se več ljudem bolje godilo. Intelektualec lahko prek svojega minuciozno kritiškega dela poskuša razkleniti te sisteme gotovosti. Kje je problem, če je gotovost marksistična ali socialistična?

To miselno delo kot temeljna disidenca (in, mimogrede, kakšen sociološki simptom je to, da smo primorani to trditi v obdobju, ko nekateri zahtevajo od vsake izkušnje, naj »zavzame stališče«, naj »se situira«, naj »se angažira«... ) nima nič skupnega z doživetji mučenca. Toda ali ni čudno to nagnjenje, ki zahteva od neke »uveljavljene prakse«, naj bo dorasla Inkviziciji, »pravi norosti« ali koncentracijskim službam? V Franciji danes še nismo prišli do tega, da bi merili »kaplje intelektualске krvi«, pač pa iščemo posebne besede, ki niso zaslužnjene, ki so svobodne...

Pravim potemtakem, da ne glede na razliko med Vzhodom in Zahodom hodi po Evropi pošast: pošast disidentstva.

Alli imajo potemtakem na Zahodu intelektualci monopol nad disidenco?

J. K. — Seveda ne. Denimo samo, da ponazarjajo določeno izročilo disidenc in da so trenutno eden njenih vidikov. Izročilo? Diaspora Židov pred Spinozo, ti Židje so bili nezaupljivi do svoje religije in so utirali pot razumu, ki še ni postal bog, torej preden so se pridružili razsvetljenstvu, katerega univerzalna širokogrudnost je za začetek zbrisala njihovo različnost v univerzalni racionalnosti, ki so njene račune poravnali z antisemitizmom XX. stoletja. Toda v trenutku, ko je svet pripadal teologiji, so kot »disidentje« branili razum.

Prav tako mislim na »diasporo jezikov«, ki se izraža v polifonični literaturi na pregibu znakov in narodnih jezikov, toda tudi vznemirja pomirjevalne pripovedi, in ki uvaja proces tako individualne kot družbene totalnosti: Kafka, Joyce, Beckett... Seveda so tudi izgnanci iz Gulagov, ki se v Parizu srečujejo s Pinochetovimi izgnanci, pa se ne razumejo... Nazadnje so tu manj vzhodnjaški in mogoče bolj obveščeni izgnanci, ki nimajo neposredne izkušnje iz takorišč, izgnanci, ki mednje štejem sebe: sem izgnanka iz socializma in iz neke marksistične racionalnosti, toda namesto da bi ju z grenkobo zavrgla, ju skušam analizirati, ju razčleniti, saj so v njiju močne ideje, sama moč našega časa.

Med možnimi disidentskimi položaji — ne vlogami in ne poklici, temveč položaji, ki se v njih lahko vsakdo znajde v ključnih trenutkih svoje eksistence — bi opozorila na moderno umetnost, na nelagodje psihoanalize, na pozornost, ki je usmerjena na spolno razliko. Na moderno umetnost, ki sugerira nenavaden odnos do etike, kajti vsi zakoni (ne samo moralni in ideološki tabuji, temveč zakoni pomena) so zmešani, prekršeni, pluralizirani, vzdrževani edinole zato, da omogočijo polivalentno igro, ki se izteka v popuščanje, v mir, ki se v njem producira nova, neposnemljiva govorica. Na psihoanalizo, pa ne na tisto, ki skrepeni v resnici svojih interpretacij in tako postane zadnje zatočišče »normalne

pameti«, »zdrave pameti« (sens normal, bon sens), temveč na tisto, ki preobražuje institucije, v katere smo zajeti (družino, šolo), tako da jih sooča s tem, kar lahko o njih rečemo.

V kritikah psihoanalize danes podcenjujejo osvobojevalno rabo govorice, ki jo psihoanaliza lahko izvršuje. Krščanstvo, ki je lucidnejše od nekega določenega zdajšnjega racionalizma, je že slutilo to razkrojevalno moč besede, in poznamo ogromni aparat, ki ga je razvilo, da jo je brzalo. Sicer pa danes psihoanaliza tekmuje z religijo: spogleduje se z židovstvom, ko piše, da je resnica govorečega bitja ločitev, rana ali rez; spogleduje se s krščanstvom, ko govori o užitku, ki transcendirata razpoko naših besed v nekakšno imaginarno, simbolično ali reelno vstajenje. Poleg tega še spolna razlika, drugi spol, ženske.

Ženska, ki je večna disidentka glede na družbeni in politični konsenz, ki je v izgnanstvu v odnosu do oblasti, je zmeraj posebna (singulière); celo slabše: razkosana, demonična, čarovnica. Če ženska zapusti to pozicijo ter se homologizira z institucijami ali si pridobiva priznanje, postane najtrdnješe upanje **status quo** (genitiv). Zdi se mi, da ima napredovanje žensk v strankah ta pomen stabilizacije. Zato so tako pomembni žensko gibanje in njegove kritične zmožnosti in vzemirjenja, ki se bodo morali izvrševati tudi v odnosu do lastnih kriz in zagat. Kdo so danes zavezniki M. L. F.? V Italiji »metropolitanski Indijanci«. V Franciji mogoče ekologisti. V vsakem primeru pa gre zmeraj za »disidente« ... za ljudi, ki govorijo nasproti politiki z drugimi sredstvi.

Govorite o židovstvu, o literaturi, o psihoanalizi ali o moderni umetnosti, toda presenetljivo je, da od vas ni slišati ničesar o politiki kot o možni obliki disidentstva ...

J. K. — Če se hočemo natančno izražati, moram reči, da ne verjamem, da obstaja politična disidenca. Obstaja politično nasprotovanje ali politična subverzija, toda problematika disidence, kakršna je k nam prišla z Vzhoda, je docela drugačna: razkriva na primer, da obstajajo vsakdanji, eksistencialni, življenjski problemi, ki njihovo reševanje nujno presega preprosti register politične oblasti. Gotovo imamo zmeraj razlog za upiranje; to omogoča rušenje in preganjanje knezov, ki imajo oblast, toda na njihovo mesto pridejo drugi. Ta »promet« s knezi obnavlja ozračje in temu je zmeraj tako.

Toda disidenca v pravem pomenu je dejstvo, ki se ne vključuje v red neposredne akcije politične oblasti. Disidenca ustvarja govorice, ki skušajo odpreti ljudi modernih časov, časov levih ali desnih tehnokratov, za smotre, ki niso smotri lastnine. Prej bi videla disidenco v zgodovini religij in zlitij, ki jih njihovo zrušenje vsiljuje, kot pa v evolutivni zgodovini političnih oblasti.

Kljub temu pa v Franciji obstaja staro izročilo fascinacije in sokrivde intelektualcev in oblasti. Njegovo kroniko bi lahko pisali od Diderota in d'Alamberta, ki sta posvetila svojo »Enciklopedijo« nekemu vojnemu ministru, do naših sodobnih ideologov, ki se ne obotavljajo kramljati o prihodnosti sveta za mizo predsednika Republike ...

J. K. — Mislim, da sta nam to funkcijo intelektualca kot **go-between** med oblastjo in idejami zapustila XVIII. stoletje in francoska revolucija. V Združenih državah na primer ni nič temu podobnega: univerza je pozitivistična, država pa zganja svojo imperialno politiko. Kadar nanese, da uporabi univerzitetnike ali učenjake, jih uporablja kot tehnike. To jamči za resnost raziskovanja, ki ga politična aktualnost nikoli ne načinja. Poleg tega se s tem izogonejo nezdravemu soočanju med oblastjo in tistim, kar bi naj bilo intelektualna nasprotna oblast, kajti tako ameriška oblast kot nasprotna oblast sta tako rekoč »politopični«: seveda obstaja politična oblast, celo med bolj odločnimi je, toda mnogotera, frakcionirana je in take so tudi opozicijske forme.

Lahko se vprašamo, ali to ne ustvarja družbe, ki se dà v njej bolje živeti, kot pa to stalno soočanje, ki je značilno za zgodovino Evrope, vse Evrope, in ki zmeraj sili nasprotnike, da se izčrpujejo drug na drugem. Ameriški sistem je zaradi razpršitve oblasti in nasprotne oblasti videti manj zatiralen. Toda to ima lahko tudi negativne učinke: **politično** angažirani pisatelj ali učenjak ima popolnoma nevtralen odnos do tipa vednosti, v katerem je **teoretsko** angažiran. Noam Chomsky je tako lahko bolj anarhističen v politiki in zelo kartezijanski v lingvistiki.

Nasprotno pa se v Franciji intelektualci zmeraj počuti primoranega, da organično povezuje svojo vednost in akcijo. Filozof se ne bo čutil

upravičenega, da govori o Descartesu ali o Platonu, če to govorjenje ne pride do tukajšnjega in zdajšnjega položaja. Mislim, da ta posebnost francoske inteligence v dobršni meri razloži njen težavni odnos do oblasti. Danes — in to je mučno — ni mogoče začeti nobenega intelektualnega pogovora, ne da bi se končal s: »Koga pa boste volili?« Zdi se mi, da to močno kaže neko določeno nestrpnost, ki se kar naprej širi in ki se je zelo bojim.

Mislim, da je danes v Franciji prostor za disidenco, ki se bo znala, čeprav bo njen horizont politika, izogniti vsem pastem in zasedam sovrage — čeprav opozicijske — z oblastjo. Kar zadeva predsednike, ki vabijo intelektualce na obed, je potrebno reči le dvoje: najprej, da je to banalno, saj si vsi prizadevajo vkleniti in udomačiti ljudi, ki so zmožni kritizirati njihove akcije. Nato pa, da povem vse, imam raje predsednike, ki vabijo nasprotnike na obed, od predsednikov, ki jih pošiljajo v koncentracijsko takorišče. Navsezadnje pa je, kot pravi Miterrand, Giscard obrobnež...

Ni še minilo mnogo časa, kar je na televiziji André Glucksmann omenil, da se veliki francoski intelektualci prvič ne udeležujejo aktivno boja leve in da so bile s tega gledišča tribune »skupnega programa« prazne. Kako reagirate spričo te ugotovitve dezerterstva?

J. K. — To je ugotovitev in to sem že drugje povedala: idila med intelektualci in socializmom je končana, končno začenjamo govoriti. Zakaj zdaj? Mislim, da zato, ker se še nikoli ni zapora družbenega dejstva pokazala s tako močjo kot danes. To ugotovitev dolgujemo fašizmu, stalizmu in preživelcem iz Gulaga. Toda tudi novim govoricam, ki se skušajo izogniti čemernemu defetizmu in sprejeti zatrjevalno stališče, novo subjektivnost, novo logiko misli in življenja. Spričo tega položaja, ki si ga intelektualci ne more častno prikrivati, je edino, kar lahko stori — malo, toga mogoče... -to, da vzdržuje pri življenju freudovsko resnico, ki po njej vsaka družba temelji na skupaj storjenem zločinu. Z maksimumom iskrenosti moramo potemtakem poiskati ta zločin v vseh družbah. Čeprav smo za socializem, če gre za volitve, ali za to, da mu damo prednost pred kakršnimkoli chiraquizmom, pa gre za to, da ostaja vzemirjena zavest **status quo** (genitiv) in konsenza, ki nam ga predlaga. Zlom idile med intelektualcem in politično oblastjo je znak zrelosti.

## TROŠENJE SUBJEKTA

Hegel: Fenomenologija duha, Bigz, 1975.

Izlazak iz tiska jedne značajne knjige uvijek je povod za ponovna čitanja i za razmišljanje. »Fenomenologija duha«, svojim zahtjevom za apsolutnošću, za ukidanjem vremena, kao da se protivi ovakvom kontingentnom, prigodnom prečitavanju — što zapravo znači ponovno čitati jedan tekst koji se sam izdaje za definitivan? Ako je »Fenomenologija« rezimirala u sebi sva ponavljanja za koje je duh sposoban, kako ih onda još jednom opetovati, pa još jednom, pa tako neodređeno?

Možda upravo zato što je kao misao zabranjivala mnogostrukost čitanja koju je otvarala kao knjiga, »Fenomenologija« je postala jednim od djela novije filozofije o kojima se pisalo u bezbroj prilika i na bezbroj načina. Kontingentnost je upisana tako u svaki njezin redak, čitan, tumačen, prepisivan, prevodjen.

Pokušali smo, u fragmentima koji slijede, naznačiti smjernice mogućeg čitanja dvaju poglavlja iz »Fenomenologije«, raspoređujući ih oko motiva koji već duže vrijeme figuriraju u našoj novijoj filozofiji — motiv uma i motiv rada. Kažemo, »figuriraju«, jer se radi o motivima koji ujedinjuju stanovitu pojmovnost sa isto tako izrazito oblikovanom figurativnošću: um i rad su (retoričke i ne samo retoričke) figure duha. Ovaj figurativni, a time slikoviti, predodžbeni moment koji je u njima sadržan, otporan je na prevodjenje u pojam, i unosi u gibanje duha ne-svoldljivi, gotovo tvarni ostatak.<sup>1</sup>

Pretpostavka, da je dijalektika subjektivnosti koja se oblikuje-izriče u ovim figurama ujedno i alegorija njezina rasipanja, nije nova. Pokušali smo je verificirati na samom tekstu. Pretpostavljamo kao poznata čitanja Hegela koja su u nas prevodjena i diskutirana, dakle Lukacs (»Mladi Hegel«), Kojeva (»Kako čitati Hegela«), Marcusea (»Um i revolucija«), Blocha (»Subjekt — objekt«) i Adorna (»Tri studije o Hegelu«).

U istome poglavlju, naime onom posvećenom samosvijesti, Hegel govori o radu dvaput. Jednom spada rad u antropologiju, točnije u antropogenezu. Za nas i o sebi rad je navlastita djelatnost roba, proces u kome ropska svijest nalazi dostojanstvo svoje (opće-) ljudske uspravnosti i osvojenosti ništeći svoje drugo, predmet odnosno tvarni bitak. Da je ljudskost i upravnost neodvojiva od stanovite količine destruktivnosti nije u Hegela ništa novo. Rad je osujećena žudnja, zadržano nestajanje (gehemmta Begierde, aufgehaltenes Verschwinden) i njegova pedagoška uloga proizlazi iz učinaka frustracije. Rob, koji je u prvom trenutku osjećao samo neodređeni, formalni strah, »unutarnji i nijem«, uspijeva ga preraditi, poopćiti i ustrojiti tako da biva sam u tom procesu oblikovan — odgojen i postaje slobodan kao općenita svijest.

Drugi puta, međutim, rad se javlja unutar odjeljka o »nesretnoj svijesti«. Stvari time postaju složenije i dobivaju na težini.

Ponajprije, rad više ne spada u antropogenezu u užem smislu, čovjek je kao svijest i samosvijest već odgojen, i sada nije riječ o nastanku čovjeka već o nastanku uma. Rad je jedna od stepenica koje vode do izvjesnosti i istine uma, podređena ali nezaobilazna.

Zatim, rad više nije razmjerno samostalni moment koji razvija svoje odredbe iz unutarnje logike vlastitog procesa. On je tu nadodređen okvirom koji nije osobno njegov (ako postoji tako nešto kao što je mjesto rada, radno mjesto u FD) i to religijskim okvirom. Učinci okvira nadilaze jednostavnu bit rada i više nemamo posla s antropologijom rada već s njegovom fenomenologijom (u svim smislovima u kojima se ova novotvorba može čitati, od prividne teologije, do teologije fenomena, prolazeći kroz etimološko čitanje, naime teologija onog što se objavljuje).

Već prvi reci Hegelova izlaganja ovog drugog pojma rada pokazuju da nemamo posla s jednostavnim obnavljanjem prvoga, da, dapa-

če, učinci okvira ovdje mjenjaju njegove temeljne odrednice. Okvir ovog pojma, je naime nesretna svijest, okvir koji je u sebi podvojen, koji je dvostruk, tako da gledan kroz ovu dvostrukost rad ulazi u stanovitu pomaknutu perspektivu. Nestretna svijest živi svoju beskonačnost kao njoj zbiljski stranu, kao ono drugo, predodžbeno govoreći, kao boga — a svoju konačnost kao ono što se može, treba ili mora odbaciti, žrtvovati, i zaniijekati da bi se održala. Protuslovlje koje Hegel virtuožno koristi da bi pokazao kako se nesretna svijest ukida imanentnom logikom, bez izvanjske milosti (bez intervencije izvanjskosti, bez stroja — deus ex machina je suvišan u postrojenju dijalektike), pripremajući tako samoukidanje religije na kraju predzadnjeg poglavlja.

Prvi je moment nesretne svijesti, još jednostavan u svojoj protuslovnosti, pobožnost, unutarnja, neiskazana, glazbena. Duša (Gemüth) samo čuti ono beskonačno, ali u pokušaju da ga dohvati u sebi ono joj izmiče, i pušta je da svoju konačnost živi kao prošlu: »Svijesti može stoga doći pred oči samo grob njezina života« (FD). Nazočnost groba je nijemi znak da je duši njezin predmet odsutan, grob se uzdiže iznad rane što je ostavlja ovo odsuće.

Medjutim, i grob sam gubi se u gibanju dijalektike. Znak ustupa mjesto pounutrenju, rana duha zarasta bez ožiljaka (Freud će reći da svijest počinje tamo gdje prestaju mnezički tragovi, gdje se ožiljak sjećanja briše), a svijest otkriva i svoj grob kao nestao. Na mjesto iščezlog groba dolazi rad. Gibanje, gubljenje, proizvodnja.

Rad i grob.

Tako će, na početku drugog momenta, rad, koji je najprije bio djelatnost roba što je izbjegao smrti, naći svoju dublju vezu sa smrću. Ne samo kao ništenje, kao destrukcija, već kao p o s m r t n a d j e l a t n o s t jedinice, osvaja on svoje mjesto u zgodi duha.

Nakon što se osvjedočila o tome da je »samo prisustvo groba tek borba jednog nastojanja koje mora biti izgubljeno« (isto), duša počinje svoje zagrobno sjećanje, pribiranje u biti. Medjutim, bit duše kao svijesti je žudnja i rad.

Dospjeli smo tako do spomenutih prvih redaka drugog izlaganja rada. Poteškoća koja se tu javlja tiče se općih odrednica FD:

»U ovom vraćanju u sebe je za nas nastalo njezino drugo odnošenje, naime odnošenje (u vidu) žudnje i rada, koji čuvaju svijesti unutarnju izvjesnost nje same koju je ona postigla za nas, i to čine putem ukidanja i uživanja stranog bivstva, naime nje same u obliku samostalnih stvari. Medjutim, nesretna svijest sebe samo n a l a z i kao žudnu i radnu (begehrend und arbeitend), njoj samoj nije još vidljivo (vorhanden) da takvu samonalaženju leži u temelju unutarnja samoizvjesnost, a da je njezin osjećaj bivstva ovaj samoosjećaj«.

Problem je naime slijedeći: ako je u prvoj etapi (poglavlje o gospodstvu i ropstvu) rad ispostavljen o sebi i za sebe, ako je dakle samosvijest upravo izgradila sebe preko rada, preko njegova zasebitka, odakle onda ponovno ova varka o stranosti, neprepoznaja svijesti u njezinu zrcalu? Odakle to da se svijest obmanjuje i posmrtno, nakon što se riješila svoje neposrednosti pokopavši neposrednost onog beskonačnog?

Ovaj nas problem uvodi u promjenjeni status rada (ako je tu moguće govoriti o statusu, jer se nije riječ o stanju i uspravnosti nego o nečem drugačijem i komplementarnom), bit rada više nije u ovladavanju zbiljom i oblikovanju čovjeka, već upravo u djelotvornosti naznačene obmane. Ranije, da bi rob dospio do čovječnosti, bilo je dovoljno da radi, sada, da bi samosvijest dospjela do uma potrebno je da se obmanjuje o svojem radu. Govoreći suvremenim jezikom imamo posla s dva začudna pomaka:

a) ne radi se više samo o radnom procesu već o stanovitoj ideologiji koja uokviruje i određuje doživljaj i tumačenje rada, a time i sam rad,

b) ova je ideologija sada djelotvornija i bitnija od samog radnog procesa.

Ako je prvo izlaganje o radu bilo razlogom da se Hegela približilo stanovitom Marxu (Marxu kao »misliocu rada«), ovo drugo moglo bi biti razlogom da ga se približi Weberu.

Svijest, dakle, kao radna svijest dopijeva onkraj groba svoje nekadašnje pojedinačnosti, do osobene naravi stvari kako ih interpretira religiozni pogled. Radnik nema više posla s gospodarom, već s prelomljenom vlastitom subjektivnošću — on radi a da projicira i svoj rad i njegov materijal i njegove plodove u Drugog. Medjutim je zbilja, kaže

Hegel, isto tako prelomljena kao i subjektivnost: s jedne strane, ona je materijal, dakle sama po sebi beznačajna, međutim, s druge strane, ona je »posvećeni svijet«, dar božji. Između posvećenog svijeta i još nerodjena uma rad jeste i nije rad Drugoga.<sup>2</sup>

Hegellov spekulativni napor pokazuje ovdje svoj puni doseg. S jedne strane, on je analizirao svjetovno shvaćanje rada, pokazao (u duhu Benthama i ranog kapitalizma) njegovu odgojnu ulogu i dao mu važnost kraljevskog puta k samosvijesti, s druge strane, on međutim, vodi računa o snazi religijskih predodžbi vezanih uz rad, o institucionalno — simboličkom okviru vjerovanja, nazora i običaja koji daleko nadmašuju svjetovno značenje rada. Dajući prednost ovom drugom momentu, vezajući ga uz feno-teološko radjanje uma, on je ujedno pokazao da je riječ o procesu koji nadilazi subjekt, koji ga prigiba i lomi, kao što ga je jednostavni rad oblikovao. (Današnji čitatelj doveden je u iskušenje da govori o obrednom karakteru rada; međutim, time se brišu neka pitanja razlikovanja koja Hegel provodi. Nije riječ samo o tomu da rad ima religijsko značenje, već u tome da je on uhvaćen u mrežu značenja koja ga nadilaze, i određuju mu mjesnu vrijednost).

Kružni proces rada otvara se spram spekulativne (relativirane) onostranosti dara: radnu sposobnost, čak vlastitu djelatnost, promatra radna svijest kao »strani dar« (fremde Gabe). Radnik i bog ne igraju ravnopravno, u zatvorenoj razmjeni, već se »od obje strane odvajaju samo površine, koja onda ulaze jedna s drugom u igru«. Darivanje i igra površina vode onda do posljednjeg momenta radnog procesa — zahvali. Zudna — radna svijest zahvaljuje nepromjenjivom drugom za njegove darove, za svoj vlastiti rad i hoće se sjediniti s njime u osjećaju zahvalnosti. Međutim, ni ovdje se ne uspostavlja simetrija i zatvoreni prostor opticaja (dar-uzdarje, darivanje-zahvalnost), »jer i ovo je jedinstvo istodobno aficirano djeljenjem, ponovno prelomljeno samo u sebi«. Rad ne izmiruje i ne uspostavlja ravnotežu; u kontekstu religijske nesretne svijesti, on ima potrebu za onostranim izvorom iz kojeg će crpiti, za vrelom koje slobodno daje ali tako da je darivanje ujedno i prelom. Sklonjen poklonom rad nosi na sebi mrlju zagrobnog podrijetla — to je rad koji je aficiran rascjepom, rasjelinom, ni svet ni svjetovan, ni religiozan ni ateistički, ni otudjen ni vlastit: Ova neodlučnost konstitutivna je za ovaj drugi pojam rada, to je sjena dvostrukog okvira u kojem se taj pojam izgrađuje. Otudjeni rad vratio bi se sam u sebe na kraju dijalektičke putanje, neotudjeni rad trajao bi u svojoj samodovoljnoj punoći, ovaj, međutim, nadilazeći ove opreke, ili radije sustavno im izmičući, završava u neautentičnom činu zahvale na poklonu.

Nije samo protuslovnost zahvaljivanja koje zadržava za sebe poklonjeno znak njegove neautentičnosti. Zahvala je neautentična ne izvanjsko, zbog zadržavanja i posjedovanja, već zbog jastvene jezgre koja joj je neuklonjiva. Zahvalnost bi imala biti putpuna — predaja, otvorenost bez jamstva, Selbstlosigkeit. (Tako je idealizam mislio ideal žene.) Međutim, u biti zahvale leži da je neko ja to koje zahvaljuje, leži samopripadnost subjekta, nešto sačuvano i neizrečeno. Performativ »Zahvaljujem« isto je tako nesretno izabran kao i »Ja lažem«. Iz njega je neizbrisi-vo prvo lice jednine:

»Svijest se u tome osjeća kao ova pojedinačna i ne da se prevariti prividom-sjajem (Schein) ovog postignutog uskraćivanja (Verzichtleistens), jer je njegova istina to da se ona nije predala; što se zbilo je samo podvostručena refleksija u obe krajnosti, a rezultat je obnovljeno cijepanje u suprotstavljenu svijest nepromjenljivog i u svijest suprotstavljena htijenja, proizvodjenja, uživanja i samog postignutog uskraćivanja odnosno zasebične pojedinačnosti uopće.

Otriježnjenje i uvid u neautentičnost zahvale pripremili su slijedeći stupanj: askezu. Kako naznačismo, rad ne vodi u okviru nesretne svijesti ni razotudjenju, ni samoispostavljanju subjekta. Njegov posljednji lik, zahvala, anticipira odjeljak o licemjerstvu pri kraju poglavlja o duhu. Započet iz odsustajanja od groba, obilježen melankolijom koja od povijesti čini alegoriju razlomljene prirode (Benjamin), alegoriju nedostatnosti svijesti sebi samoj, rad se zbiva u prostoru nesimetričnog otvorenog odnošenja. Nagon smrti (ponavljanje rascjepa) caruje u ruševinama užitka koji je uvijek već posredovan poretkom reprezentacije.

Kao što smo vidjeli kategorije feno-teologije rada nisu svodljive, barem ne bez ostataka na onto-teologiju subjekta koji ispostavlja sama

sebe. Religija, kao apsolut koji je u sebi još nepotpun, igra u okviru Hegelove filozofije stanovitu (neočekivano) kritičku ulogu, zamjećenu od Feuerbacha do Derride. Koliko god ta primjedba na prvi pogled izgledala paradoksalno, ova se kritička uloga ne upisuje samo u tekstove koji su izriekom posvećeni religiji, već isto tako i u ova postranično-teološka razmatranja. Dvostruki, protuslovni okvir nesretne svijesti čini da je pojam rada otklonio svoje unutarnje-logičke odredbe, da je ušao u bivalentan prostor, gdje je određivanje nečisto, kontaminirano, preradjeno, zavojito i stramputično.

Zadržimo se još časkom na trećem momentu nesretne svijesti, na askezi. Nakon groba i rada, žrtva. Jedinstvo s nepromjenjivim može žudno-radna svijest postići samo potpunim samoodricanjem. Jamstvo koje je načeto u radu biva u zahvali oboreno, »niedergeschlagen«. Medjutim, ovo obaranje, ovaj »Niederschlagen« ujedno je i zapis njegove drugojačije istine, »vraćanje svijesti u sebe samu«, ali ne kao ukinuće, već kao ništenje (Tilgung) njezine pojedinačnosti. Žrtva i askeza svijesti priprema tla za nešto što više neće biti svijest iako će se ova u tome moći prepoznati — tlo za um.

Prekidamo ovdje čitanje FD, da bismo uputili na jedan drugi tekst. Da rad nije slučajno uhvaćen u simbolički poredak<sup>3</sup> religije, jasno je iz deduktivnog sklopa Hegelova izlaganja. Da se njegovo poimanje rada u kontekstu religije doduše orijentira kršćansko, specifičnije protestantsko naziranje, ali da je njegov doseg mnogo širi, nije neposredno vidljivo. Čini se da je proces koji prelama subjekt u (njegovu) radu posredovan predodžbama protestantizma. Medjutim, u kasnim predavanjima o filozofiji religije nalazi se jedno mjesto koje neposredno povezuje rad i religiju, i što je možda još zanimljivije određuje ono simboličko kao okvir i neposredni cilj rada. Radi se o jedinom mjestu u Hegela gdje je rad određen kao samosvrha i to tako da je jasno da samo obredni rad (od plesa do podizanja spomenika) može biti samosvrha:

»Od konačnoga bitka i činjenja koje dovodi prikazani obred u odnos spram onom što jest o sebi i za sebe, odjeljuje se sada još jedno određeno činjenje (Tun) koje je svrshodno. Dok se obavljanje radnji koje se neposredno odnose na našu potrebu ne zbiva po nekaj svrsi već je neposredno regulirano, dotle naprotiv svrhovito činjenje (zweckmäßige Tun) nije zgoljno potrebno činjenje u skladu s potrebom, već se određuje po predodžbama. Tako je ono još uvijek konačno činjenje ukoliko ima konačni cilj; medjutim, ukoliko je ovdje ponajprije načelo da se konačno uzdiže do beskonačnog, utoliko treba konačne ciljeve proširiti do stanovitog beskonačnog cilja. Tako nastupa religijski rad (religiöse Arbeiten) koji proizvodi djela pobožnosti, koja nisu određena za neki konačni cilj, već treba da budu nešto što je o sebi i za sebe. Ovaj je rad ovdje sam obred. Njegova djela i produkte ne treba promatrati kao naše crkvene zgrade, koje su izgrađene samo zato što su potrebne, već je rad kao čisto proizvodjenje (reines Hervorbringen) i kao postojani rad (perennierendes Arbeiten) cilj sebe sama i time nikad završen.

Ovaj je rad pak različite vrste i stupnja, od zgoljno tjelesnih pokreta dao nečuvnih kolosalnih gradjevina. Ova posljednja djela imaju tada pogotovu smisao monumena čija je gradnja beskraja jer uvijek treba početi iznova kad je jedan naraštaj završio s jednim djelom.« (»Filozofija religije«, Werke 16/227).

Vratimo se »Fenomenologiji«. Naveli smo samo nekoliko naznaka koje bi zahtijevale daljnji rad. (Može li medjutim, rad na pojmu rada — i to još Hegelovu — naći neki razlozan kraj?). Prije svega, bilo bi zanimljivo istražiti odnos Hegelova poimanja rada i Marxova pojma otudjenja rada, u svjetlu hipoteze da je za ovog prvog rad uvijek već uhvaćen u stanovitu lažnu, nesretnu predodžbu, da je shvaćanje rada onako kako je ono određivalo povijest kulture bilo bitno i neuklonljivo obilježeno iskrivljavanjem. Sve to, medjutim, ostaje za daljnja čitanja. Za sada se nadaje samo nekoliko provizornih i pretežno kritičkih zaključaka.

Postoji mnijenje da je Hegel mislilac rada, u tom smislu da kod njega mišljenje rada kao samoproizvodjenja duha ima prednost nad smislenim obzorjem povijesti, odnosno nad simboličkim okvirom koji u institucionalnom liku ideologije uređuje interakciju subjekata (kao jedan od poznatijih i obrazloženijih primjera takvog naziranja navodimo Habermasov esej »Rad i interakcija«). Držimo da pažljivije čitanje ne potvrđuje to naziranje. »Zagrobni« rad žudno-radne svijesti je skroz obilježen momentima koje nije sam proizveo. Prostor prelomljenosti, poriva smrti, darivanja, zahvale, askeze i žrtve rasklapa se i raskriljuje, kao stranice knjige nad povijesnom putanjom rada, gdje se rad pojavljuje kao anagram rasipanja kojeg ne nadzira niti njime upravlja.



Nije nikakvo čudo što poglavlje o umu, a pogotovu ono o promatračkom umu, ne privlači sistematske čitatelje FD. Hegelovo je pisanje o umu polemičko, on ne pušta da se odredbe mirno i barem prividno same od sebe razvijaju u više oblike, napušta svoj uobičajeni stil izlaganja i postaje sustavno sarkastičan. Tema, ili radije teme, isto su tako neobične, ne-hegelovske te se čini kao da je na epistemologiju prirodnih znanosti nalijepljena polemika protiv pseudoznanosti, grafologije, fizionomije, frenologije.

Ne ulazeći pređuboko u džunglu onodobnih suprotstavljanja, pokušat ćemo naznačiti nekoliko pravaca čitanja. Potražiti ćemo, naime, okosnicu promatračkog uma.

Kao i obično, uz rad duha, kao predigra, zacjeljivanje ožiljaka, zaborav izgubljene bitke, naknada gubitaka i prekogrobno zadobiven bitak:

»Time što je samosvijest um, preobraća se njegov dosada negativan odnos spram drugobitka u pozitivni... Tek tu, kad je izgubljen grob njegove istine, kad je ništenje (vertilgen) njegove zbilje samo uništeno, a kad je pojedinačnost svijesti njoj po sebi apsolutno bivstvo, otkriva je ona kao njezin novi zbiljski svijet koji za nju biva zanimljiv u svom ostanku kao što je nekad bio samo u svom nestanku; jer njegovo postojanje (Bestehen) postaje njoj njezinom vlastitom istinom i prisutnošću: ona je sigurna da sebe doživljava samo u njemu«.

Um u prvi čas pada ispod razine dostignute na kraju poglavlja o samosvijesti. Ovo padanje, prolazno i venialno, slabo je privlačilo pažnju tumača, sa sretnim izuzetkom Liebrucksa. Ono nije tu slučajno, niti je početak poglavlja o umu jedino mjesto gdje se ono zbiva, već padovi prate put duha. Ne radi se o krupnim zamascima negativiteta, o stro-poštavanju u bezdan koje obično prati gibanje antiteze, već o posrtažima. Hod FD nije ravnomjerna spirala, već je mjestimično prekinut, postoje doslovno pragovi na kojima zapinje, gdje gubi dah, da bi onda nastavio u ravnomjernom koraćanju. Medjutim, na početku poglavlja o umu, ovo zapinjanje, kolikogod bilo prolazno izgleda kao loš predznak, učinak hijatusa, zivje koji prekida izlaganje.

Promatrački um raščlanjuje se u troje, u promatranje prirode, u promatranje neposredne svijesti (psihologija i psihologijska logika) i u promatranje odnose svijesti i »njezine« neposredne zbilje (pseudoznanosti, fiziognomija i frenologija). Pozabavit ćemo se samo prvim i trećim članom.

Hegelova epistemologija fizike započinje moderno, posthajdegerovski. Nema govora o znanosti kao instrumentu vladanja nad prirodom, o prakticističkom izlaganju znanosti iz horizonta tehnike, kao da je znanstvena spoznaja samo izraz — orudje — zapis tehničke »biti«. Znanstveno istraživanje počiva na paradigmatima koje istraživanje nameće svom predmetu, tako da je znanost višestruko selektivna: u odbiru relevantnih podataka, u određivanju ključnog pokusa, u interpretaciji podataka i rezultata. Teorija indukcije počiva na anticipativnom značenju indukcije — čini se, piše Hegel, da se znanstvenik zanima samo za pojedinačna bića, ustvari, rukovodeći se »instinktom uma« znanstvenik uzima vjerojatnost koju mu pruža pojedinačno za istinu, točnije, on polazi od istine a tek u naknadnoj i površnoj eksplikaciji vlastitog rada uvodi pojam vjerojatnosti. Tako pronalaze prirodne znanosti ono što su same unijele u prirodu, samo što se ovdje ne radi samo o najopćenitijim zakonima (u smislu Kantovih »Metafizičkih ishodišta prirodne znanosti«) već o detaljnim paradigmama. Ono što, medjutim, zadržava pažnju još više nego li ove metodologijske naznake, biva vidljivo tek pri prelazu na biologiju i biologijske znanosti. Argumentacija je poznata, idealistička — u fizikalnim znanostima odnos biti i pojave još je izvanjski, dijalektika ne doseže svoju zatvorenost, dok je organizam taj koji je, sa svojom igrom cjeline i dijela, strukture i funkcije, zakona i njegove realizacije, živa i/ali nesvjesna slika duha, zrcalo u kome se dijalektika ogleda kao predmet. Ta argumentacija (koje smješta Hegelovu epistemologiju u poznati idealistički kontinuum od »Kritike rasudne snage« nadalje) popraćena je medjutim, razmatranjem koje unosi pomak u ovaj idealistički paralelizam duh — živo biće. Naime, da bi teorijski um, odnosno znanost imali smisla, potrebno je ne samo da njihov primjereni predmet, živo biće, bude nesvjesno činjenice da je odbljesak duha, već je isto tako potrebno da i subjekt znanosti ne dodje do svijesti o »svojoj« podudarnosti s predmetom. Kao što biljka ne zna za sebe, tako se znanstvenik ne prepoznaje u prirodi. Znanost postoji samo zahvaljujući jednom specifičnom neznanju, samo zahvaljujući iluziji o

svojoj pravnoj naravi. Razlikujemo li, radikalizirajući razmak između znanosti i njezinog »samorazumijevanja«, s jedne strane znanstveni proces, a s druge predodžbu koju djelatnici znanosti stvaraju o svojoj djelatnosti, upast će nam u oči da znanost kao proces ima smisla samo zahvaljujući nepodudarnosti između nje i ove predodžbe. (Analogija s radnim procesom ne da se održati: u odjeljku o nesretnoj svijesti vidjeli smo da je rad kao zbiljski proces nezavisan od njegove interpretacije, dok je ovdje riječ o spoznaji koja zavisi o vlastitom prikriivanju). Samosvijest »ne nalazi pri promatranju organske prirode ništa drugo do li svoju bit, ali je nalazi kao stvar, kao ž i v o t, međutim još razlikuje ono što je ona sama i ono što je našla; razlika, međutim, između toga dvoga je nepostojeća«. Zahvaljujući toj nepostojećoj razlici postoji znanost.

Radikalnost Hegelove epistemologije, koja dovodi u pitanje kako znanosti i uopće teorijsko stajalište, tako i sam pojam uma, ogleda se u još jednom, ekstremnom koraku: nepostojeća razlika znanosti i njenog predmeta koja održava znanost preko njezina »samorazumijevanja«, ujedno je i epistemologijska zapreka. Ona ista iluzija koja je životni elemenat znanosti, sprečava je ujedno da do kraja istraži svoj predmet. Temeljni pojam za razumijevanje organizma, pojam svrhe, bio bi dovoljan da razbije varku — kako međutim znanost postoji samo zahvaljujući varci to ona ljubomorno čuva svoju slijepu pjegu:

»Ono organsko pokazuje se kao nešto što održava samo sebe što se okreće u sebi i što je u sebe okrenuto. Međutim, u tom bitku ova promatračka svijest ne prepoznaje pojam svrhe, odnosno to da pojam svrhe ne egzistira negdje drugdje, u razumu, već upravo ovdje i da je neka stvar«.

Igra privida koja sačinjava bit uma time je naznačena na: život je san sjenke, a organizam kao predmet je učinak načina na koji znanost promašuje svoju bit. U ovom krajnje idealističkom rezultatu sačuvan je zapis o nedostatnosti uma, nesimetričnosti zrcala u kome se zrcali teorija. Ostatak, cijelo razmatranje o organizmu je pokušaj filozofskog nadoknadivanja. On bi, međutim, zahtijevao posebnu studiju.

Rekli smo da Hegelova epistemologija dovodi u pitanje sam pojam uma. Poglavlje o umu je jedno od problematskih čvorišta FD, u tom smislu da ono, jednom i prolazno, u Hegelovu filozofijskom putu, pokazuje da je identitet uma i zbilje uvijek samo nepotpun. Već površno čitanje daje naslutiti da razvitak poglavlja ne predstavlja klasičnu trijadu napredovanja: prvi član, prirodne znanosti razvijaju se kontinuirano, od apstraktnih sustava fizike i kemije do konkretnog ali neprepoznatog totaliteta živog bića, drugi član, psihologija, lebdí u neodlučnom, a treći, fiziognomija i frenologija, donosi pad uma, ako ne u besmislice, a ono u tužnu ograničenost pseudoznanstvenog nagadjanja. Poglavlje o promatračkom umu, centralno po svom mjestu u knjizi, važno kao prelaz od subjekta na (objektivni) duh, jedino je koje se ne okončava napretkom već (gotovo) katastrofom.

Ne radi se, kao što smo vidjeli, samo o kritici stanovitih nedostataka teorijskog uma. Ovog se naime, ne da korigirati, jer sadrži u sebi klicu svog besmisla. Shematski iskazano: penjući se od nežive prirode preko žive do misaone i njezinog jedinstva s vitalnom podlogom, um, s izuzetkom kratkog napretka pri prelazu na organizam, upada u sve nezasnovanije ambicije. Što se više penje u poretku predmeta, to je veći nerazmjer između njega i objekta, to je ludja logika koja njime rukovodi. Identičnost uma i zbilje to je nezasnovanija što je zbilja savršenija, artikuliranija i duhovnija.

Ovaj rezultat, pomalo začudan, bio je tumačen u tom smislu da je pogreška uma što hoće neposredno jedinstvo sebe sa zbiljom. Identitet zbilje i uma dao bi se postići samo na zaobilaznici (kulturne i duhovne) povijesti, dok bi teorijski um bio neke vrsti preuranjen pokušaj identifikacije. Ovo je tumačenje zasnovano u nekim Hegelovim formulacijama, ali ono gubi iz vida

a) da i nakon zaobilaznice povijesti duh ne pronalazi identitet sa svojim prirodnim bitkom, da priroda ostaje ista »prije« i »poslije« povijesti

b) da je idealizam bio upravo centriran na identičnost teorijskog uma sa zbiljom i da kritika teorijskom uma zbog »nepovijesnosti« mora završiti eliminiranjem najvećeg dijela idealističkog nasljedja (to je vjerojatno razlog što Hegel u »Enciklopediji« iako priznajući nesvodlji-

vu kontingentnost nekih momenata prirode — a o perima i pisanju da se ne govori, budući da ona ne spadaju u enciklopediju — izgrađuje filozofijsku prirodnu znanost ni ne spominjući eventualnu trijadu biologije, psihologije i frenologije, niti epistemologijske probleme koje je ova proizvela u FD)

c) da teorijski um ne zahtijeva nipošto neposredno jedinstvo s prirodom, već da je zahtijevano jedinstvo upravo posredovano kroz raščlanjen niz stupnjeva.

Naprotiv, povedemo li računa o ovim momentima, postaje jasnije inzistiranje na fiziognomiji i frenologiji, neuobičajeno polemično funkcioniranje teksta, gomilanje dosjetki i sarkazma, sve to kao podsjećanje na osujećenje koje sa sobom gotovo imanentno nosi umnost sama.

Orudje tog osujećenja bit će u posljednjoj etapi, dakle na stupnju fiziognomije i frenologije znak i njegove granice.

Ako je tradicija mislila znak kao tijelo smisla, Hegel analizira fiziognomijsko učenje kao projekciju značivosti u tijelo. Mogućnost i besmišao fiziognomije leže u tome što ona iz tijela, iz ruke, ustiju i glasa hoće izvesti samosvijest. Tijelo je nešto izvorno, međutim, u onoj mjeri u kojoj ga ljudsko djelovanje oblikuje može ono služiti kao znak. Samosvijest kao unutrašnjost je sama djelatnost. Ona oblikuje organe, utiskuje im svoj pečat i tako ih uzdiže do značenja, dovodi ih u odnos spram duhovnog. Međutim proizvanjštene samosvijesti je dvostruko (činjenica o kojoj naši teoretičari Entäusserunga kod Hegela nisu nikad vodili računa), djelatnost i oblikovanje organa. Djelatnost zadržava prednost — u odnosu na znak ona je još uvijek živo prisuće, tranzitivno, živo u svojoj prolaznosti. Samo, i ovdje postoje nijanse. Hegel razmatra govor i rad kao striktno paralelne; govor i rad ujedno su i previše unutarnji, čista energija subjekta, i previše izvanjski. Uz njih vezana je prijetnja sudbinskog preokreta, stalna tema Hegelovih ranih spisa:

»... ono se unutarnje u jeziku i djelovanju pretvara u drugo (sich zu einem Andern macht — slijedi u fusnoti dva citata iz Schillera — nap. autora) i time se predaje elementu preobrazbe, koji preokreće izgovorenu riječ i izvršeno djelo i iz njega čini nešto drugo, nego što su oni kao djelovanje jednog odredjenog individuuma«. Govor i rad su ovdje dakle ravnopravni, govor nije shvaćen kao znak u fiziognomijskom smislu. Tek u oblikovanju organa, načina govora, kasnije rukopisa, stvaraju se posvema proizvoljni znaci, »jezik, čiji tonovi i sveze tonova nisu sama stvar već su s njome povezani slobodnom proizvoljnošću i za nju slučajni« (isto).

Znaci su dakle hijerarhizirani. Na vrhu nalazi se govor, shvaćen ravnopravno s djelatnošću ili radije kao djelatnost, govorni čin. Zatim su tu posvema proizvoljni znaci koji su slobodno povezani s unutarnjošću. Treći stupanj činit će neautentični znaci, znaci astrologije i hiromantije, gdje je samo »izvanjsko povezano s izvanjskim«. Ovaj stupanj, gdje označitelji upućuju samo na druge označitelje, Hegel će nakon kratke primjedbe potpuno izgubiti iz vida. Njegov napor posvećen je prvim dvjema stupnjevima i razvijajući dijalektiku sposobnosti i njezinog manifestiranja on će dokazivati neporecivo prvenstvo djelovanja nad izvanjskim znacima. Pri tom u rastućoj mjeri dolazi do izražaja neodlučenost znaka — znak nije ni potpuno unutarnji ni potpuno vanjski, on je i izraz i indiferencija:

»... ovdje je neposredni bitak individue koji se pojavljuje takav da bilo izražava njezinu reflektivnost iz zbilje i bitak u sebi, bilo je za nju samo znak koji je ravnodušan prema označenog i stoga uistinu ne označuje ništa, on je kako lice tako i maska koju ovo može odložiti«.

Znak koji je izraz i proizvoljnost, koji ujedinjuje mimetički i arbitrarni moment, nije tek puka krinka nego je i-lice-i-krinka. Teško bi bilo reći da se dijalektika ovdje zaustavila u dvoznačnosti, ali isto je tako teško sredstvima spekulativne dijalektike misliti ovo jedinstvo. Znak nije pojava, jer pojava nije nikad proizvoljna, ona predstavlja bit i to, u Hegela, bez ostatka, znak nije ni iluzija, jer je samostalan i ako je djelatnost u njega utisnula žig mimeze, to je s druge strane, on vezan samo svojim odnosom spram drugog znaka.

Toliko o znakovima druge vrste. Međutim, u daljnjem izvodenju, stvar postaje sve zamršenija i sve je teže razlikovati, osim po izvanjskim mjerilima, izvanjskim znacima na znakovima. Tako će Hegel reći da djelo nije samo znak već je i sama stvar, kao što je nekoliko stra-

nica ranije govorio o neposrednoj izvanjskosti kao o nečem što nije samo znak već je i izraz. Isto je tako rukopis nešto jednostavno unutar-  
nje prema rasutoj mnogostrukosti radnji. Um se ovdje koleba između  
znaka i označenog, između veće i manje daljine, mjeri razmaka unutar-  
njeg i vanjskog. Granica, međutim, na koju nailazi teorijski um, okos-  
nica individualiteta, povlači ga u spekulacije koje su bespredmetne jer  
im je objekt isuviše stvaran. Fiziognomija prelazi u potpunu besmislicu,  
u frenologiju.

Lubanja, predmet frenologijskog proučavanja je isuviše tvrda kost  
za umno promatranje. Ona nije znak, kaže Hegel odmah na početku,  
već je mirna stvar odvojena od samosvjesnog gibanja. Ona je nepotre-  
sena, akineton, i kao mirna osebičnost suprotnost mozgu. Nećemo slije-  
diti Hegelove nespekulativne sarkazme,<sup>4</sup> već samo navesti tekst koji zao-  
kružuje raspravljanje o znacima. Ako su na vrhu hijerarhije znakova  
oni koji su čista energija, ako im slijede oni dvoznačni, mimetičko-  
arbitrarni, a zatim čisti označitelji, onda je kost i to lubanjska kost ne-  
dosizivo dno piramide:

«Lubanjska kost nije organ djelatnosti, niti je također neki rječiti pokret;  
niti se lubanjskom kosti krade, vrše ubojstva itd., niti i najmanje pokazuje na licu  
pripremu za takva dela tako da bi ona predstavljala izrazni pokret. — Niti, tako-  
djer, to bistvujuće ima vrijednost nekog znaka. Izgled lica i izrazni pokret, ton,  
također neki stub koji je zabitjen na nekom pustom otoku, odmah pokazuju da se  
s njima zamišlja još nešto drugo osim onoga što oni samo neposredno predstavljaju.  
Oni se u isto vrijeme izdaju za znakove, budući da u sebi imaju neku određenost  
koja time ukazuje na nešto drugo što time ona zapravo ne pripada njima. Dakako,  
pri promatranju neke lubanje mogu čovjeku pasti na pamet razne stvari, kao na  
primjer Hamletu pri promatranju Yorickove lubanje; ali lubanjska kost sama za  
se jeste jedna tako ravnodušna, nalivna stvar da se na njoj neposredno ne može  
vidjeti ni zamišljati ništa drugo osim jedino ona sama».

Što »znači« ovaj tekst o ne-znaku?

Teorijski um koji je počeo kao fizikalno istraživanje zakona, pre-  
šao preko fizijskog i psihologijskog nepotpunog — iskrivljenog zra-  
čenja, dopijeva do područja znakova gdje razmatranje biva nesigur-  
nim, znanosti počinju graničiti s pseudoznanošću. Međutim, još uvijek,  
na terenu znakova, moguće je govoriti o umu. Doklegod neka stvar pod-  
sijeca na neku drugu, dokle god može stajati za neku drugu, dotle je  
moguće rekonstruirati lanac veza među bićima. To je smisao kupole:  
ona veže bića u ontologijski splet značivosti i razumljivosti (što ne zna-  
či da značivost ne prelazi granice koje joj nameće ontologija kupole).  
Tamo gdje prestaju znaci zaustavlja se i razumljivost. Više nema što za  
razumjeti, na mjesto živog života dolaze kosti. Biće gubi v r i j e d n o s t  
znaka. Reklo bi se da govori de Saussure.

Tako se teorijski um zaustavlja na objektu koji se ne da uključiti u  
znakovni lanac, koji ne ukazuje ni na šta, čak niti posve izvanjski, na  
druge znakove. Granice znaka postaju opasne za um.

\* \* \*

Vidjeli smo dakle, da se teorijski um zaustavlja tamo gdje se zausta-  
vio proces značivosti. Teza o katastrofalnom hođu uma, ako i nije do  
kraja ovreroljena, barem je podrobnije obrazložena, tako da biva vid-  
ljivo kako teorijski um ne završava u samorealizaciji, u pronalaženju,  
prepoznavi i ispostavljanju umne zbilje, već u sijećanju na lubanju kao  
na bez-značajno mjesto duha (ako nam je dopuštena igra riječima sa  
završetkom FD: »beide zusammen, die begriffene Geschichte, bilden die  
Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes«), s pomalo pa-  
rodiranom Golgotom uma zatvorenog u zbilju »ravnodušne« kosti, u bes-  
misleno asemičnoj preudoznanosti.

Ako »Enciklopedija« pothranjuje sliku Hegela nastavljača i even-  
tualnog dovršitelja onog što se ponekad naziva bit novovjekovne zna-  
nosti, FD osporava tu sliku. Hegelu je strano poimanje znanosti kao  
sredstva tehničkog ovladavanja svijetom — prelaz uma s teorije na  
praksu je prelaz na društveno-povijesno-kulturni prostor, a ne na teh-  
niku. Isto mu je tako strano nazivanje o ujedinjenoj znanosti koje je  
nezaobilazni dio zamisli Znanosti s velikim Z. Njegovi epistemologijski  
uvidi uključeni su u sliku znanosti koja nije iracionalistička, u tom  
smislu da bi tvrdila postojanje nerasvjetljenog ostatka prirode nasuprot  
znanosti, naprotiv Hegel načelno odbija priznati postojanje ostatka, iako  
ih via facti tu i tamo pronalazi, ali koja ih u vlastitoj negativnoj spirali,





## ZAPISEK OB HEGLOVI „FENOMENOLOGIJI“

Govorjenje o Heglovi **Fenomenologiji duha** kot eni temeljnih predpostavk Marxove misli se često izteče v abstraktne ugotovitve o »delu pojma«, o tem, da že Hegel dojame človeka kot rezultat lastnega proizvajanja, le da poda zgolj (idealistično mistificirano) logiko odtujenega načina samoustvarjanja človeškega rodu ipd., vse to opremljeno kvečjemu z nekaj prav tako nedodelanimi napotili na »dialektiko gospostva in hlapčevstva« kot model oz. predhodnico Marxove zgodovinske dialektike razredne borbe. V pričujočem zapisku bomo skušali nakazati eno od linij konkretnije vzajemne artikulacije **Fenomenologije duha** in Marxove misli.

Izjahajmo iz mesta, na katerem je Marx 'najbolj heglovski': znamenita **Obdobja ekonomskega formiranja družbe iz Grundrisse ...** Proletarska pozicija je tu opredeljena kot **iztrgave samoraslosti, zaobsežnosti v substancialno objektivnost, tj. kot vzpostavitev čiste, brezobjektivne subjektivnosti** delovne sile, ločene od predmetnih pogojev produkcije. Kot taka pomeni proletarska pozicija skrajno točko procesa odtujevanja, katerega izhodiščna-nulta točka je »azijski produkcijski način«: substancialna-samorasla zraslost delovne sile s predmetnimi pogoji produkcije. Prav zato, ker je **izhodišče** zgodovinskega gibanja sicer neodtujenjena enotnost delavca z njegovimi produkcijskimi pogoji, toda samorasla, objektivna enotnost, je kapitalizem **zgodovinsko nujen**: tej samoraslosti se namreč družbeni subjekt lahko iztrga le tako, da se najprej vzpostavi kot čista brezsubstancialna subjektivnost, kateri stoji nasproti lastni produkt kot »druga narava«, zgodovinsko ustvarjena/posredovana samoraslost; šele kot totalno izpraznjena čista subjektivnost pride zgodovinski subjekt do točke, na kateri si lahko vnovič **prisvoji** objektivne pogoje produkcije, a tokrat v **subjektivni**, ne objektivni/samorasli enotnosti, tj. kot resnični subjekt produkcijskega procesa. (Glede širše opredelitve »proletarske pozicije« prim. Mesto teorije označevalne prakse v historičnem materializmu, v Časopisu za kritiko znanosti, domišljivo in novo antropologijo 9—10, Ljubljana 1975, str. 143 in napr.).

Ob tem procesu, ki poteka od substancialne enotnosti do znova vzpostavljene subjektivne enotnosti, Marx pripominja, kako ni težko dojeti izhodiščne enotnosti delovne sile-zmožnosti s predmetnimi pogoji produkcije; težje je dojeti razcep, zgubo te izhodiščne enotnosti, tj. nastop procesa odtujitve. K temu velja pripomniti, da pri Marxu — ne povsem razvito, včasih celo simptomatično zastrto — že sama izhodiščna substancialna enotnost, njena homogenost, maskira določen razcep: razcep med družbo **pred-gospostva** in družbo **gospostva**; v znanih terminih povedano, med »praskupnostjo« (»rodovno družbo«) in »azijskim produkcijskim načinom« v ožjem pomenu (»vzhodnjaškimi despotijami«). Gre za razcep **znotraj** substancialne enotnosti delovne sile s predmetnimi pogoji produkcije; v drugem primeru je ta enotnost v strogem pomenu objektivna, tj. objekt za nekoga, za subjektivnost gospodarja, medtem ko gre v prvem primeru za še ne subjektivno posredovano objektivnost. Temeljno vprašanje na tem mestu je seveda, **od kod** ta prelom, preskok iz družbe **brez gospostva** v družbo **skrajnega gospostva**. Gre za znameniti problem nastopa države **pred** razredno družbo: Marx poudarja, da »vzhodnjaška despotija« »parazitira« na ustroju ekonomske baze, ki ostane vsaj v osnovi isti kot v (razviti) »praskupnosti« (npr. indijska »vaška srenja«); te države se potemtakem ne da 'izpeljati' iz razrednega nasprotja, ki bi opredeljevalo anatomijo produkcijskega procesa. Engels navaja kot razloge nastanka te države (a) združitev za obrambo pred zunanjim sovražnikom, (b) potrebo velikih — predvsem namakalnih — kolektivnih del, kar ne zadošča in se da celo empirično ovreči. Po drugi strani pa je jasno, da je to stanje skrajnega gospostva strukturalno-nujna (četudi ne povsod empirično pričujoča) predpostavka celotnega 'teleološkega' procesa odtujitve: neposreden preskok iz »praskupnosti« v odtujitev (razcep med delovno silo in predmetnimi pogoji produkcije) ni možen, do tega razcepa lahko pride le na podlagi gospostva, kjer sama delovna sila pade v objektivne pogoje produkcije, ki so na razpolago gospodarju — proces odtujitve se razvija tako, da

se predmetni pogoji produkcije postopoma **odtujujejo** delovni sili, hkrati pa se tudi gospostvo čedalje bolj **omejuje** na predmetne pogoje, ki jim je izvzeta delovna sila, tako da gre čedalje manj za neposredno gospostvo kot intersubjektivno razmerje. Proces kulminira v kapitalizmu, kjer kapitalist sploh ne vlada več neposredno nad delavcem, t.j. kjer sploh nimamo več opravka z razmerjem gospostva v strogem pomenu, marveč vlada kapitalist zgolj posredno, prek lastništva predmetnih pogojev produkcije, od katerih pa je delavec radikalno ločen.

Namesto da bi skušali to vprašanje neposredno razčistiti, se raje obrnimo k očitno heglovski logiki te Marxove sheme zgodovinskega razvoja. Logika zgodovinskega razvoja od substance prek odtujitve do subjektivne enotnosti je pri Heglu najjasneje izpeljana prav v poglavju o duhu **Fenomenologije duha** — kar je pri tem za nas zanimivo, je že sama 'formalna' plat tega poglavja, njegova notranja razčlenitev: **petdelnost** namesto običajne 'heglovske' trodelnosti. Poglavje o duhu se namreč vsebinsko členi na: (1) neposredni duh (grštvo), (2) rimski svet privatnega prava, formalnega subjekta stoicizma, (3) svet vzgoje/odtujitve (**Bildung**), (4) prva razodtujitev, še neposredna sprava subjekta in substance: razsvetljenstvo in njegova radikalizacija/razrešitev v absolutni svobodi in terorju, t.j. subjekt koristnosti ter njegova radikalizacija v revolucionarnem citoyen-u, (5) notranjost svobodne subjektivnosti: moralni subjekt ter sebe-gotovi subjekt vesti. Zaporedje teh členov je hkrati pojmovno in zgodovinsko, kajti — kot pripominja Hegel — smo na ravni **duha**, kjer je vsaka podoba zavesti hkrati konkretna totalnost določene zgodovinske epohe, ne zgolj njen abstraktni moment. Gre skratka za razvoj od grštva do postrevolucionarne Heglove sodobnosti.

Kar nas torej mora presenetiti, je 'presežek' drugega in četrtega člena. Po abstraktno-'heglovski' shemi bi namreč razvoj pač moral teči od substancialnosti neposrednega, še asubjektivnega duha (Grki) preko odtujitve, razcepa, zoperstavitve subjekta in substancialnosti, do subjekta, ki zaobseže vse bogastvo substancialnosti. Toda med prvim in drugim nastopi formalni subjekt rimskega prava (**še neodtujen** subjekt »naravnih pravic« privatne lastnine itd.), med drugim in tretjim pa revolucionarni citoyen (**ne več odtujen** subjekt še-neposredne enotnosti posamične in obče volje). V obeh primerih se torej vrine **formalni/abstraktni subjekt, neposredna** enotnost posamičnega in občega, ki mu zato uide konkretno bogastvo vsebine; v čem je njuna razlika? V prvem primeru imamo opravka s subjektom privatne lastnine, »naravnih pravic« itd., t.j. z **bouergois**-om, rimskim privatnim lastnikom, ki svetovno politiko prepušča »gospodarju sveta«, despotu, ter živi odmaknjen svetu kot stoični »modrec«, v drugem primeru pa s **citoyen**-om, ki mu obratno gre zgolj za »obče dobro« (bien public) in ki mu zato uide splet konkretnih interesov.

Nam gre seveda predvsem za to, na kateri ravni se ta nepričakovana petdelnost **ponovi** v Marxovi shemi zgodovinskega razvoja. Med neposredno-substancialno enotnost »praskupnosti« in družbo odtujitve se — kot smo že videli — vrine družba gospostva, v kateri pa je še ohranjena enotnost delovne sile s predmetnimi pogoji produkcije (»vzhodnjaška despotija«). Kaj pa se vrine med družbe odtujitve in ponovno subjektivno enotnost delovne sile s predmetnimi pogoji produkcije? Tukaj trčimo na znameniti problem 'dveh faz komunizma'; gre za problem odnosa »kraljestva svobode« do »kraljestva nujnosti«, točneje: za problem **dvojne** ukinitve kraljestva nujnosti, kjer imamo — ne slučajno — opravka z določeno dvoznačnostjo, z nihanjem med historičnim zaporedjem in sinhrono dvojnostjo. To vprašanje nastopa na raznih ravneh v celem Marxovem delu, od Manuskriptov de 1844 (odnos komunizma kot afirmacije človeškega bistva, ki je še posredovana z odtujitvijo, do socializma kot pozitivnega, neposrednega začetka) preko Grundrisse... in Kapitala (odnos delovnega in svobodnega časa) do Kritike Gothskega programa (famozni 'dve fazi komunizma'). Dvojnosti ukinitve kraljestva nujnosti ustreza samo kraljestvo nujnosti kot enotnost dvojeva: nujnost kot odtujena družbena substanca, ki vlada nad živim, sedanjim delom, t.j. kot družbeni odnos, **in** nujnost v preprostem pomenu 'tistega, kar vselej mora biti' kot »baza« človekove eksistence (delo kot »večna naravna nujnost«). Delo kot »baza« človekove eksistence ostaja »prirodna nujnost« »zunanje smotrnosti«, proizvodnje, ki ni samosmoter, marveč proizvaja predmete za zadovoljitev sebi zunanjih potreb; gre le za to, da ima v »predzgodovini« (odtujen) zgodovini ta družbeni produkcijski



proces značaj vladavine odtujene »zgodovinske substance« nad živim-sedanjim delom, in na **tej** ravni je edina možna 'osvoboditev' v tem, da družbeni subjekti menjavo materije z naravo »urejajo racionalno, jo postavijo pod družbeno kontrolo, namesto da ta menjava vlada nad njimi kot slepa sila« (Kapital III) — ukinjeno je kraljestvo nujnosti v pomenu vladavine odtujene zgodovinske »substance« (»slepih sil«), toda ta svoboda je še vedno svoboda **znotraj** kraljestva nujnosti v drugem, osnovnejšem pomenu. Na **tej** ravni svoboda res pomeni »spoznano nujnost«: bolj kot so naši postopki za nas nujno določeni, bolj smo svobodni — to je znamenito »maščevanja narave« (Engels) za našo oblast nad njo. **Pravo** kraljestvo svobode pa »pričenja šele, ko preneha delo, ki ga nalagajo zunanji smotri in nujnosti; leži torej... onstran področja materialne produkcije v pravem pomenu« (Kapital III).

Tako tudi Marxova teorijska zgradba implicira določeno 'petdelnost': med »praskupnost« in družbe odtujitve v strogem pomenu se vrine družba gospostva (**Herrschaft**) — če že ne kot empirično neizogibna vmesna stopnja, pa vsaj kot strukturalno-nujni vmesni člen ter empirična alternativa neposrednemu prehodu v sužnjelastniško ali feudalno družbo —, med kapitalizem kot skrajno točko odtujitve in komunizem pa — če smemo tako reči — »tehnokratizem«.

Končajmo — z opozorilom, da se na tem mestu nakazuje vrsta odločilnih vprašanj, od problematike tim. »produkcije ljudi«, ki jo je bržkone treba pritegniti, če naj dojamemo dva 'dodatna' preloma, ki rušita 'običajno' trodelnost, do problema »stalinizma«, ki pomeni — nekolikanj mehanično rečeno — vsaj in določeni ravni prav realizacijo četrte 'etape', ki pa nastopi kot blokiranje prehoda v 'peto' etapo, in katerega aldergija na vprašanje »azijskega produkcijskega načina« kaže, da v »vzhodnjaški despotiji« najbrž še preveč **prepozna sebe**: mar ni stalinska »despotija« prav rezultat ukinitve privatne lastnine ob izostanku osnovnega Marxovega pogoja, da bi ta ukinitve res lahko pripeljala do **subjektivne** enotnosti delovne sile s predmetnimi pogoji produkcije: prehoda 'empiričnega' subjekta (delovnih množic) skozi ničelno točko proletarske pozicije? V smislu Marxove lapidarne pripombe v **Grundrisse...**, da če (prezgodaj) vzameš družbeno moč **rečem**, jo pač moraš znova prepustiti **ljudem**? Kaj vse to pomeni za samo osnovno Marxovo dojetje revolucionarnega procesa kot vzpostavitev subjektivne enotnosti subjekta s predmetnimi pogoji produkcije?

S. 2.

»Kako je, kot da bi bil v neki dobro znani stiki mali odsek, prav tako in celoten stik bi v isti krajni točki razpade in ostane... (Milton G. Eisenhower) Sveča peče in kraljeva voga čuje pokalo znoj naravnosti, ki je zvezna točevost v določeni priliki in določeni točki: Nihilo in ne upošteva, osnovnih višev, določil, moči, temeljev, pametnosti, a podoben nastopi.« (A. C. Doyle, The Speckled Band)

Da je \* — dve odlični njegov dvojni vpis, to je razvil in Viktor Sklovski: »... osnovni problem je da zavzame na to, kako polegati in določene točke dve pravilnosti in določeno linijo. Morda? Nje primere, kjer dve stvari, ki se sicer ne ujemata, krinčdarata v določeni točki... Die Kriminalroman des Detektivs Doyle, in Der Kriminalroman II, 1961, str. 94) Prav tako je Sklovski opozori na privlačno vlogo, ki jo pri tem igra bralnik: v The Adventure of the Speckled Band A. C. Doyle izvede napredni rešitev na naprednem branju izjave umirajočemu ženski »it was the speckled band, the speckled band...« — band čitamo kot »vloga« (v kar vse zavzede skupina čitalcev, ki takratno v bližini poznajo umor), medtem ko vrnemo pravo rešitev branje bralnik kot »oprava«. Sveča linije igra isto vlogo tudi mezikovni element, ki pa je kot tak zveza smiselno strukturalno-jezikovni navaja primer tako Chestertonove zgodbe, kjer igra to vlogo dvojni vpisanega elementa ujemajoč med večerno obliko godlemans in oblačilni lakajja). Istovestno pri tem je da dvojni vpis čuje utemeljuje strukturalno nujnost »lakaj rešitev«: (ki jo postavi uradno vedenje — pravilni položaj, vpraskanost, neobdelane detektivni »pravi rešitev«; lahko se celo dogodi, da že sam murdar hkrati z umorom branilca napelje interpretacijo — klasičen primer so ABC murders Agatha Christie (ki so pastilke, katere odlike močno razstajajo za njimi sklavom, glasno predstavljajo 'reaktivarne' linije zvezne detektivske pripovedi — in zadnje je pač nekakšen razlog, da pri nas izhajajo njene ubrana dela, sveča vsaka v plastici; murdar misle po določeni liniji celo vrže ljudi' rav zato, da bi umori lepadi kot



Fabula romana, ki nam služi kot neposredna vzpodbuda za pričujoči zapisek, obravnava srečanje Sigmunda Freuda in Sherlocka Holmesa; homologija med postopkoma analitika in detektiva, je seveda že dolgo časa znana stvar (Wolfmann poroča v svojih spominih, da je Freud pozorno bral zgodbe o Sherlocku Holmesu; ni slučajno tudi dejstvo, da se nahaja na čelu Lacanovih *Ecrits* analiza Poejevega **Ukradenega pisma**, »arhetipa« detektivske pripovedi) — skušajmo natančneje opredeliti njen domet!

V čem je za iskati osnovno potezo analitične interpretacije? Prenos, »kratek stik« med nezavednim in očitnim diskurzom, ki ga izstavi analitična interpretacija, ne poteka na ravni **pomenskih** asociacij (podobnosti, sorodnosti, simbolnih pomenov ipd.), tako da bi bilo Nezavedno nekaj »globlji«, iz zavesti izrinjeni **pomen** očitnega diskurza (sanj, simptoma itd.), marveč preko **ničelne točke označevalnega ne-smisla**; edina pot analitične interpretacije je v tem, da najdemo v samem očitnem — »površinskem« diskurzu paradoksalni moment »označevalca brez označenca«, element, ki deluje kot »mašilo«, nadomestovalec manka, tj. ki se 'navidez' vključuje v homogeno celoto tega diskurza, 'v resnici' pa drži **znotraj** njega mesto tistega, kar ta diskurz konstitutivno potlači — šele ta **dvojno vpisani** element lahko legitimira eventualno 'simboliko'.<sup>1</sup>

In prav za takšen ključni dvojno vpisani element, 'malenkost, ki pade iz okvirja' imaginarne scene očitnega diskurza, obstoji v leksiki detektivske pripovedi natančen, neprevedljiv terminus technicus: **clue**, s celim besediščem adjektivov: »«odd« — »queer« — »wrong« — »strange« — »fishy« — »rummy« — »doesn't make sense«, da ne omenjamo močnejših izrazov kakor »eery«, »unreal«, »unbelievable«, tja do kategoričnega »impossible« (R. Alewyn, *Anatomie des Detektivromans*, v J. Vogt, ed., *Der Kriminalroman II*, München 1971, str. 388). Gre prav za detajl, ki je v **sebi** lahko popolnoma trivialen, ki pa **glede na svojo pozicijo** destruiira privid homogenosti celote, povzroči pravcato otujitev: »Tako je, kot da bi bil v kaki dobro znani sliki mali odlomek premeščen, in celotna slika bi s tem takoj postala zagonetna in nenavadna.« (Mignon G. Eberhart) Seveda pa se ta ključna vloga **clue** pokaže zgolj naravnosti, ki je zmožna 'postaviti v oklepaj' pritisk imaginarne celote: »Nikoli ne upoštevaj osnovnih vtisov, dragi moj, temveč razmišljaj o podrobnostih.« (A. C. Doyle, *The Case of Identity*.)

Da je za **clue** odločilen njegov dvojni vpis, to je razvil že Viktor Šklovskij: »... osnovni problem se da zvesti na to, kako potegniti iz določene točke dve pravokotnici na določeno linijo. Pisatelj išče primere, kjer dve stvari, ki se sicer ne ujemata, koincidirata v določeni potezi.« (*Die Kriminalerzählung bei Conan Doyle*, v *Der Kriminalroman II*, ibid., str. 84) Prav tako že Šklovskij opozori na privilegirano vlogo, ki jo pri tem igra beseda: v **The Adventure of the Speckled Band** A. C. Doyle temelji napačna rešitev na napačnem branju izjave umirajoče ženske »It was the speckled band, the speckled band.« — **band** čitamo kot »tolpo« (v kar nas zavede skupina ciganov, ki taborijo v bližini prizorišča umora), medtem ko prinese pravo rešitev branje **band** kot »prstana«. Seveda lahko igra isto vlogo tudi ne-jezikovni element, ki pa je kot tak znova označevalno strukturiran (sam Šklovskij navaja primer neke Chestertonove zgodbe, kjer igra to vlogo dvojno vpisanega elementa ujemanje med večerno obleko gentlemana in oblačilom lakajja). Bistveno pri tem je, da dvojni vpis **clue** utemeljuje strukturalno **nujnost** »lažne rešitve« (ki jo zastopa »uradno vedenje« — ponavadi policaj), epistemološko predhodne detektivski »pravi rešitvi«; lahko se celo dogodi, da že sam morilec hkrati z umorom aranžira napačno interpretacijo — klasičen primer so **ABC murders** Agathe Christie (sicer pisateljice, katere odlike močno zaostajajo za njenim slovesom, glavne predstavnice 'reakcionarne' linije razvoja detektivske pripovedi — to zadnje je pač zadosten razlog, da pri nas izhajajo njena izbrana dela, seveda vezana v platno): morilec ubije po določenem ključu celo serijo ljudi prav zato, da bi umori izpadli kot

delo »norca« (saj med njimi ni mogoče najti skupnega 'normalnega' motiva) in da bi se na ta način zakrilo resnični motiv, zaradi katerega je bilo treba ubiti zgolj enega človeka.

Od tod bi lahko tvegali homologijo: **detektiv : uradno vedenje = analitik : univerzitetno vedenje (»uradne« znanosti)**. Prednosti detektiva — tako kot prednosti analitika — pred uradnim vedenjem ni za iskati v neki več-vednosti (da bi bolje od policije poznal načine odkrivanja prstnih odtisov ipd.), marveč zgolj v njegovem 'diferencialnem' pristopu, v tem, da mu je odsotnost prav tako pomenljiva kot prisotnost, da je že vnaprej usmerjen na praznine in spodrsrljaje:<sup>2</sup> ni mogoče popoln zločin, s katerim se zločinec hkrati ne bi izdal ('ni potlačitve brez vrnitve potlačenege'): »... it is impossible **not** to give oneself away — unless one never opens one' s muth« (A. Christie). Skratka, ni metagovorice, ni teksta, ki bi popolnoma zastrl svoj produkcijski proces, sam razmik med subjektom in izrečenim mora biti znova vpisan v tekst. Zato tudi ima Sherlock Holmesova »znanost dedukcije« 'brezčasen' značaj: ne širi se postopoma na način evolucije pozitivnega znanja, marveč je že od vsega začetka 'vsa tukaj'.<sup>3</sup>

Osnovna shema detektivske pripovedi je krožna: na začetku je luknja, zgodba kroži okoli **ne-povedanega, pred-zgodbenega** (»Unerzählte, Vor-Geschichtehafte«, kot pravi Ernst Bloch, ki je v svoji razpravi **Philosophisches über Detektivroman** lepo izpeljal vzporednost detektivovega postopka z Oidipovim, s psihoanalizo in s historičnomaterialistično kritiko ideologije; zato naj mu bo — četudi zadnja vzporednica nekolikanj šepa: analitična interpretacija 'izza' simptoma ne nahaja nikakršne popačene itd. dejanskosti, marveč zgolj 'realnost' fantazma — vsaj deloma odpuščeno njegovo »upanje«) — do 'pravega' začetka pridemo šele na koncu, ob »rekonstrukciji«, ko detektiv 'pove celotno zgodbo' v 'normalni', linearni obliki. Na začetku je torej umor — trauma, ki se je ne da asimilirati v simbolno realnost, tj. dogodek, ki ga ni mogoče integrirati v dano konjunkturo, ki pade iz kavzalnosti »normalnega«: »Od takega trenutka dalje se tudi najbolj običajni pripetljaji življenja prikazujejo kot obteženi z možnostmi« (Mary A. Rinehart). »Občutek, da se nahajamo v nekem nepreračunljivem snu, se je poglobil. Zgubila se je normalna vez med vzrokom in učinkom. V vsakem trenutku bi se lahko pripetilo vsemogoče« (Patricia Wentworth). Ta 'odprtost' zaznamuje prav vdor nemogočega-nesimbolizabilnega Reelnega: 'vse je mogoče', tudi in prav nemogoče. In detektivova naloga je opravljena s tem, da pokaže, kako je »mogoče nemogoče« (Ellery Queen), da to trauma resimbolizira, jo integrira v simbolno realnost.

Pri tem je odločilna **intersubjektivna**<sup>4</sup> razsežnost umora: umorjeni igra vlogo **žrtve**, skoz katero se vzpostavi zaprta **skupina**<sup>5</sup>, skupina osumljenec, ki jih drži skupaj »občutek krivde« — vsak od njih **bi lahko bil morilec**: »Ljudje sedijo, kot vselej, okoli mize, vsakdo pa pogleduje okoli in vsak pogled sprašuje: Si bil ti? In vsakdo čuti, da je isto vprašanje usmerjeno nanj, in nemo odgovarja: Vem, ti misliš, da sem bil jaz, in priznavam: Da, lahko bi bil jaz.« (Alewyn, *ibid.*, str. 391) In vloga detektiva je prav v tem, da razreši to »slepo ulico« univerzalne krivde za žrtev, s katero se vzpostavi skupina, tj. da najde **grešnega kozla**: »Iskanje morilca ne bi bilo tako mrzlično, če ga ne bi nosilo stremljenje k odrešitvi. In brezimnega olajšanja, ki nastopi, ko je identificiran morilec, ne bi bilo mogoče pojasniti, če ne bi ta kot grešni kozel na način zastopstva prevzel nase vso krivdo.« (*ibid.*, str. 396)

Prav tu pa pokaže mejo nakazana homologija med analitičnim postopkom in postopkom detektiva: Ne zadošča postaviti vzporednice in reči, da psihoanaliza analizira »notranjo realnost«, detektiv pa »zunanjo«, treba je poiskati točko križanja in vprašati, kaj pomeni ta premik na »zunanjo realnost« v okviru same »notranje« **libidinalne ekonomije** (drugače povedano, treba je najti točko **metonimije** v metaforičnem razmerju analitika in detektiva). Detektivova operacija nam prinese ugodje s tem, da libidialno **možnost** ('vsi bi lahko bili morilci') zniči na **realni ravni** ('on je morilec' — garant naše nedolžnosti) — ista operacija kot tista represivne psihiatrije: 'vsi smo potencialno nori' — 'on je dejansko nor', garant naše normalnosti. Tu je »laž« detektivovega postopka: prav po tem, da sodeluje pri operaciji najdevanja »grešnega kozla«, razrešuje **simbolno slepo ulico na realni ravni** in tako blokira pot do njene »resnice«, tj. v imenu **faktične točnosti izigra označevalno-libidinalno resnico**. Glede na libidinalno ekonomijo detektivova »rešitev« ni nič drugega kot

»realizirana halucinacija« — prav po tem je njegova subverzivnost lažna, ostane striktno v funkciji integriranja traume v buržoazno »občansko družbo«.

To tudi omeji domet učinka otujitve v detektivski pripovedi: »Takšni učinki otujitve pa so vezani na določeno predpostavko: pričujočnost neke — še tako varljive — normalnosti in varnosti.« (Alewyn, *ibid.*, str. 397) Ta »normalnost« seveda ni nič drugega kot normalnost/prirodnost »občanske družbe« v nasprotju z državo — od tod imanentna apolitičnost detektivske pripovedi (da prav ta skriva v sebi politično razsežnost, o tem je škoda izgubljati besede): kot edina 'legitimna' motiva za umor sta priznana denar in ljubezen, t.j. to, kar v polju »občanske družbe« nastopa kot »prirodni motivi«; vsakršno spraševanje po 'družbenih koreninah' umora je prepovedano, vsaj v klasični detektivski pripovedi kot morilec praviloma tudi ne sme nastopiti kaka organizacija (npr. mafija), ostati moramo na »zasebni« ravni. Čim je ta videz normalnosti in varnosti zrušen (Amerika tridesetih let), pride do zatona klasične detektivske pripovedi »logike in dedukcije« in do vdora ameriške »hard-boiled novel« (Hammett, Chandler<sup>6</sup>).

S. Z.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Za pojasnitev te problematike prim. **Hermenevtika in psihoanaliza**, Anthropos 1976 III—VI, str. 78 in nastl.

<sup>2</sup> Tako je v **Murder of Quality** Johna le Carréja deček ubit, ker je videl, kaj je bilo v škatli, ki jo je nosil. Kaj je videl v škatli? Rešitev: videl je, da ni v nji nič, da je škatla prazna — prav tega ne bi smel videti.

<sup>3</sup> Zanimivo je, da imamo ob poziciji detektiva opravka z istim spregledanjem kot ob poziciji analitika: na eni strani se detektiva tolimači kot predstavnik »pozitivističnega uma« v čisti obliki (=čisti ratio« etc. — kot da niso najslabše prav tiste zgodbe o Sherlocku Holmesu, v katerih prinese rešitev čista znanstvena ugotovitev, npr. čigav je bil prstni odtis!), na drugi strani pa se v njem gleda naslednika romantičnega »vidca« — od tod se mu seveda kaj lahko očita »nerealizem«, »vsevednost« itd.

<sup>4</sup> Tako je v **The Highgate Miracle** (zgodbi o Sherlocku Holmesu, ki sta jo napisala Adrian C. Doyle in J. D. Carr) Mr. Cabpleasure naenkrat začel občudovati svojo palico, nikoli se ni ločil od nje. Cemu ta fetišizacija? So v palici skriti diamanti, ki so izginili? Ne — razlog ni 'realen', palica deluje kot označevalec. Rešitev: čista intersubjektivnost — palica pomeni zgolj to, da bi drugi mislili, da ima kak pomen. Vsa igra s palico je uprizorjena zgolj zato, da bi upravičila pred opazovalci sceno, v kateri Mr. Cabpleasure v skladu s svojim načrtom »izgine«: ko je na pol poti od hiše do vrtnih vrat, se spomni, da je pozabil palico, strese se od groze (saj je tako navezan nanjo!) in se brž vrne ponjo v hišo (kjer ga nikoli več ne najdejo).

<sup>5</sup> Na ta moment je opozoril H. Helsenbüttel (Spielregeln des Kriminalromans, v *Der Kriminalroman I*, *ibid.*), ki je skušal tudi opredeliti zgodovinski moment takšnega načina socializacije: njegova predpostavka je »atomarnost« individuumov v »občanski družbi«, ko se je že izgubila pred-meščanska konkretno-stanovska opredeljenost posameznika, ko pa še ni prevladala totalitarna »reteritorializacija«.

<sup>6</sup> Avtorja, ki se — za razliko od »integralizma« klasične detektivske pripovedi — naravnost ponujata materialističnodialektičnemu branju, kar bo morda tema ene naslednjih števil **PROBLEM/RAZPRAVA**.



### ORTHO -

... je v resnici šlo »za politično in ne za kulturno akcijo«.

Kakor kaže, bo pravopis iz leta 1962 zadnji, ki temelji na normativističnem jezikovnem pogledu. Nič naravnjšege v Evropi, ki se že dve sto let od časa do časa zavzema za demokratizacijo, a tudi nič problematičnejšega: zadošča, da si pazljivo preberemo zgornji prvi stavek. Kako je mogoče pisati **pravo** brez norme? kako je mogoče reči »pravopis iz leta 1962«, in s tem predpostaviti možnost pravega pisanja iz leta 1950 ali 1935 ali 1999? nazadnje, kako je mogoče zreti na jezik, kakor da bi lahko zrla še s čim drugim kakor z jezikom? — Ali pa nemara moramo dopustiti jeziku privilegij, da je edini organ, ki lahko gleda na vse in še sam nase — in torej dati prav Van Ginnekenu, da so kliki koren človeškega jezikanja, da je vse to besedovanje, ki nas je dvignilo nad žival, v možnosti čiste avto-afekcije organa, v sladkem samozadovoljstvu, ki mu je nadomestiti materino dojko. S tem paradoksnim sklepom, da je izvorno govorno dejanje tedaj »držati jezik« — in s tiho podmeno vsega, kar nam bo odslej pomenila rečenica »materin jezik«.

Toda dojenec mora postati mož, in temeljni gib doraščanja bodi tedaj, da si vtisne na organ žig »SP 1962«. Hude posledice bo imelo tedaj za vzgojno-izobraževalno utirjanje, če bo sleherni nadaljnji žig »SP 1962 plus n« pomenil, da za ta jezik ni norme govorjenju. Četudi lahko zaupamo, da si meščanska ideologija nikoli ne postavi naloge, ki bi je ne zmogla rešiti: ali namreč procedura, ki se z jezikom sodobnega imperializma imenuje **testiranje**, ne vključuje ne le tega, da dojenec ne bo nikoli dorasel, pač pa tudi, da živali sploh ni treba postati človek? Glede na to, da je, kakor poudarja najnovejši ekološki moment omenjene meščanske ideologije, vse živo eno, je pač tisto, kar je dobro za morskega prašička, dobro tudi za človeškega mladiča — in en dober test lahko osvobodi šolski sistem vse vzgojno-izobraževalne tlake — tako da se lahko z vsem srcem posveti tistemu, kar s pionirsko besedo psihologije imenujejo **kondicioniranje**.

Onkraj vsega ritualnega humanističnega jadikovanja, te popolnoma nedistinktivne ortodoksije sodobnosti, lahko torej vendarle opazimo nekoliko pertinence v tistem, kar se nam na prvi pogled — ki žal zadošča — kaže kot le še en spopad v dolgi vrsti nerazrešljivega kosanja med tradicionalno inteligenco in organsko tehno-birokracijo. Latinščina mora že drugič zginiti z zemeljskega obličja — ne zato, ker je znamenje, da so možnosti neenake, pač pa zato, ker je treba samo možnost odpraviti; možnosti bodo še bolj neenake, če se država odpove temu, da bi nudila vsaj formalno-pravno enakost: toda problem je drugod: v svoji »popačeni« ideološki obliki je razredni boj vojna simbolov, in tehnokrat se tu ujame v svojo lastno past, ker misli, da bo s tem, ko odpravi statusni simbol, odpravil svojo humanistično zlo senco — se pravi označevalec, in z njim razredni razkol. Fronta je seveda napačno začrtana: toda v ideologiji je vselej napačno začrtana: materialistični pogled zato nikakor ni pogled nogometnega adepta — ali, z drugimi besedami: ne glede na to, kdo zmaga, športna stava ima zmerom dobiček.

Kaj torej pomeni, da jezik ni normiran? Da je treba nad mrtvo črko uveljaviti živo besedo? Da je torej vse, kar se govori, vredno — česa?: da se izgovarja? Tavitološki vrtinec nas opozarja, da gre za značilno ideološko operacijo, torej za označevalni postopek. Pêcheux mu je dal ime — in naša formulacija mu daje prav univerzalen domet: ne gre le za to, da tehnokratski Münchenhausen sam sebe vleče za lase iz tistega, za kar Marx pravi, da je vselej isto, kolikor zavest ostaja pri sebi — pač pa za to, da prav trdi: »Vse, kar je izgovorjeno, je resnično.« — Na svoj način, dodaja Ingarden. Za motto navedena resnica ima prav to značilnost, da je vselej resnična: prava idealna münchenhausnovska

izjava. Kar pomeni predvsem, da je vselej uporabna; aletična razsežnost je tu funkcija uporabnosti. Hevristični semantizem tu nima te funkcije, da bi kakorkoli »zakrinal« pragmatično intenco izjave, pač pa to intenco neposredno konstituira; še več: izjavo vzpostavlja v idealno nevtralnem pragmatičnem orodje. Münchausnovska govornica ni torej drugo kakor govornica čistega posredništva — ta tolikanj zaželeni jezik kot sredstvo sporazumevanja, bolečina spontane jezikoslovne ideologije. Lažnivi Kljukec komunikacije nikakor ne zlorablja — narobe, komunikacije sploh ni brez lažnivega barona.

Naj je namreč slišati še tako paradokсно, izjava v kontekstu, iz katerega smo jo iztrgali (Matičina Slovenska književnost iz leta 1967), govori prav proti tistemu, kar je bilo v resnici politična akcija; ker pa je že tudi v tem izvirnem kontekstu citat, nam govori vrh tega še o neki posebni strategiji citiranja: o tisti, ki vzpostavlja »zgodovinsko dejstvo«. Tako da je tudi metodološko pravi filozofični androgini, iz mitoloških časov srečna nerazločenost nasprotij: dedukcije in indukcije.

Ce naj bodi jezik brez norme, je vredno vse, kar se govori; kar je živo. Živa beseda: malone prepoznani potrdilo materialistične teorije je, da spontana jezikoslovčeva ideologija tako iskreno naivno povzema dogmo, ki je slabih deset let poprej zrasla na tlu lepe književnosti iste ga naravnega jezika. Spontana beseda avantgardne pesniške besede: kako bi ta neverjetni preskok iz književne zgodovine v pravo pisanje bil le mogoč, ko bi neka znanost ne zrasla na podmeni, ki si jo da umetnost v nekem svojem zgodovinskem trenutku: da je namreč pesništvo iznajdba jezika. In bi potem bil pravopis najpopolnejša surrealistična poema?

Tako da nam prepisana resnica govori tudi marsikaj o kulturološki metafiziki sodobnega demokratičnega meščana; predvsem seveda o njegovem globoko nedemokratičnem elitizmu. In o muki, da bi v tej srečni aurea prima aetas nerazločenih nasprotij vendarle potegnil kako ločnico: seveda zelo določeno razločnico. Ker se pa nesrečnemu meščanski mu intelektualcu pač vse sfiži, se mu tudi črta skrkne v točko: v point de fuite.

Ce je namreč v jeziku dovoljeno vse, je tradicionalnemu razumniku spodbito še zadnje stajalo, od koder je lahko dvigal svoj prst. Zgine zadnji prežitek religije in zavladajo lahko stvarna družbena razmerja: puristov prst nadomesti tehno-birokratova šiba. Razlika bržčas ni tako dramatična, kakor se zdi na prvi pogled: tehnokrat namreč s kopitarjem deli prepričanje, da se označevalec dogaja v jeziku. Jezik pa ni le, narobe, edini prostor, kjer se označevalec ne »dogaja«, pač pa je na svetu prav zato, da bi označevalca ne bilo. Da kulturnik reši, kar se rešiti sploh še da, mu ne preostane drugo, kakor da kulturo postavi v off-side pristnega in neomadeževanega izjavljanja.

Značilnost kulture kot prostora čistega izjavljanja je poslej, da je nikjer ni: gornja resnica je namreč vselej resnična. Kar seveda kulturnik prav daje dihati: namreč to, da je med jezikom in možgani vendarle še votlina.

Spontaneizem je vladavina pristnosti izjavljanja: ker pa se ta mit neposredno sprevrača v stvarnost družbeno-ekonomske, tj. politične dominacije, se pravi, da se pristnost takoj že prikaže kot iluzija, se mora izjavljalec kot dober bluffer pač pretvarjati, da nosi izjavljanje v žepu: in se predstavljati kot Kulturträger. Se pravi, spet in vselej se mora opredeliti v mreži realnih družbeno-političnih razmerij; in ker je spet padel tja, od koder že ves čas beži, mora avtonomizirati kulturo: to stori s svojo resnico. Mali krog te izjave pa spet le ponavlja razumnikove velike žepne revolucije. Itn.

Kultura kot prostor čistega izjavljanja, kot prostor čistosti izjavljanja, je potem čista utopija, saj je, dostopna le prek izjave, po njej vselej že omadeževana. Neujemljivi zev pred glasom, ribja govornica lepih duš — ali, natančneje, tisto, kar si govorec zadrži, ko se vsemu izgovorjenemu odpove, gola zmožnost artikularne govornice, sicer tudi najbolj človeško človeškega; večni alibi govornega subjekta, s kulturo je danes na doseg vsakemu kulturniku silna moč, ki so jo stari pripisali le bogovom: da namreč zagrmli le kak aleph, in da kot veliki Pradžapati vsem odgovarja: »Razumeli ste me.« Kar seveda pomeni »razumem«, in kakor je znano, je vse razumeti vse ubogati. Zato je v politični razsežnosti kulturni heroj res božanski: namreč večni; razredi se borijo, on ostaja.







## ODLOČITEV ŠPRINCE MAROGLE

Na dva načina lahko rečemo, da zremo o obstoju Sprince Marogle: v Butalcih kot v iz leposlovja vzniklem občestvu — ali pa morda od Butalcev? To slednje ne bo res, saj nam knjiga pravi, da o Sprinci Marogli **pripovedujejo** Tepanjčani, ti neutrudljivi iskalci dlake v jajcu, v butalskem seveda.

Zgodbo bi lahko pričeli tudi z brado Lavdona Štimanega, ki bi nas prav tako pripeljala do Sprince Marogle, saj si jo je slednja izbrala za prebivališče.

Opraviti imamo z **dejanjem**, katerega edino potrdilo verodostojnosti je v pripovedi Butalcem sovražnih Tepanjčanov. Kot je dejanje sicer zapisano črno na belem, pa ni enostavne poti iz platnic knjige k robatemu obstoju Butalcev. Čeprav so Butalci negativna podoba obstoječega človeškega tropa, pa ne mislimo, da bi morali preseči in odpraviti tiskarsko črnilo, da bi se dokazala njihova verodostojnost, ampak vidimo v samem dejanju ustvarjanje realnosti, ki ne le posega v, ampak že deluje v družbenem prostoru.

Vrnimo se k Sprinci Marogli: njen učinek je očiten, čeprav njen obstoj ni dokončno preverjen, če smo vzeli za njegovo merilo tepanjsko pripoved.

Butalci, ki naj bi morda vzgajali skozi smeh, pa s tem smehom preobrnejo resnost odnosa do samih sebe kot otipljivih bitij.

V vsi pripoved je vtisnjen dvom o dobronamernosti tepanjskih govoric: »Ob času Lavdona Štimanega so štele Butale že trideset koč in je Lavdon Štimani imel najdaljšo in najbolj košato brado izmed vseh občinskih mož. In se ni Sprinca Marogla prav nič premišljala, nego je naravnost zlezla vanjo in je bil Lavdon Štimani izvoljen za župana. **Če je namreč res, kar pripovedujejo Tepanjčani.** Tepanjčani pripovedujejo, da redé v Butalah občinsko uš, in kadar volijo župana, sedijo bradači okoli mize, nanjo denó občinsko živinče in v čigar brado zleze, ta je župan. Uši pa da je ime Sprinca Marogla, ima v pisarni svoj hlevček in prihajajo mestne device, vsak dan druga, in si jo denó za dve uri v glavo.«<sup>1</sup>

Sprinca Marogla ne prileze v zgodbo le v negotovem okolju pripovedi Tepanjčanov, ampak je učinek komičnosti še stopnjevan s tem, da se najprej pojavi kot ime: nekaj, kar ima ime Sprinca Marogla, enostavno zleze v brado, šele naknadno zremo za nosilca imena, namreč za uš, in to občinsko, da bo mera zvrhana.

Sprinca Marogla, to ime, ki mu je naknadno pridano telo uši, potrjeno z občinsko veljavo, nastopa v zgodbi v zadevi **odločanja**: Butalci so se sestali, da bi izbrali novega župana. Komú v butalskem tropu bo pripadlo mesto gospodarja, v čem naj bo njegova odlika?

Hm, najprej po tem, da ga bo izbrala Sprinca Marogla, poimenovana uš, ki ji bomo zato rekli kar predstavnik ali odločitelj gospodarja.

Ob upoštevanju tega novega elementa se lahko zopet vprašamo po razlogu smešnosti v opisu: ta bržkone izvira od tod, ker se nekaj ne ujema, ker taka metoda izbire vodje običajni pameti enostavno ni pravična.

Gospodar, vodja, ni izbran po merilih, ki mu jih po navadi pripisujemo, ampak docela mimo njih.

Tak potek določa že sam nastop Sprince Marogle, ki — ne odloča po **nujnosti** (sposobnost, moč, ugled, ...) atributov gospodarja

— ampak po, kot se zdi, **slučajnosti**, ki je sam prilastek tega nečimrnega stvora, ki ga, kot smo zvedeli, ena za drugo vsak dan za dve uri pasejo med svojimi lasmi mestne device, ob čemer se sprašujemo, če jih bo v tridesetih kočah dovolj za vse dni v letu.

**Smešnost** prizora (in muzanja Tepanjčanov tod ni preslišati) je v tem, da nam za potekom, kot ga pričakujemo po ustaljenem mnenju, kaže **drugačen**, nepričakovan potek izbire, katere resničnost prizna smeh.

Sprinca Marogla lahko **odloča** zato, ker ji to dejanje pripozna celoten trop Butalcev: v tem je vsa skrivnost njene pomembnosti.

V knjigi o Butalcih kar mrgoli primerov, ko nekaj **vznikne** iz pripovedi: butalski kovač skuje volka, ko vrže vroče železo v grm, županova hči navre toliko mleka, da ji to izkipi do zadnje kaplje in utrošek je tako dvakraten, nazadnje je tu Cefizelj, ki potem ko je vedno izbral napačna vrata iz pekarnice, ostane tudi končno na svobodi, ko pusti policaju stražiti namesto ptiča pod kapo konjsko figo, ki je moral zaradi nje župan plačati slikarju dva tolarja, podkovana in zvrhana, da ne bi prišla v butalski grb.

O kadrovskih odločitvah v administraciji govori Parkinsonov zakon. V to področje bomo vstopili s kralji v pravljicah, ki uporabljajo več metod selekcije, da bi izbrali moža svoji edini hčerki: »Za tako preizkušnjo so bili kralji tistega, dokaj nejasno določenega obdobja, dobro preskrbljeni tako z osebjem kot z opremo. Njihova kraljestva so premogla čarovnike, demone, dobre vile, vampirje, volkodlake, velikane in pritlikavce. Na njihovih ozemljih so bile zaklete gore, goreče reke, skriti zakladi in začarani gozdovi. Lahko bi pomislili, da so sodobne vladavine v tem pogledu manj srečne, to pa seveda ni čisto res. Administrator, ki lahko dobi k sodelovanju psihologe, psihiatre, nevrologe,



statistike in izvedence za učinkovitost, mogoče ni v nič slabšem (ali boljšem) položaju kot tisti, ki se opira na razne čarovnice ali dobre vile. Administracija, opremljena s filmskimi kamerami, televizijskimi napravami, radijskim omrežjem in rentgenskimi aparati verjetno ni v slabšem (ali pa v boljšem) položaju kot nekdo, ki uporablja čarobne palice, kristalne krogle, čarodejne vodnjake in nevidne plašče. Njihova sredstva ocenjevanja bi se zdela v vsakem primeru strogo primerljiva. Po-

trebno je le, da prestavimo tehniko iz pravljič v obliko, ki bi jo lahko uporabljali v sodobnem svetu.«<sup>2</sup>

Med zgodbo ter tem, kar se v odločitvah administracije dejansko dogaja, pravi Parkinson, ni stroge ločnice.

Ko se kopicijo načela selekcije do nepreglednosti, bo med trumo kandidatov odločila, podobno kot nam že znana Šprinca Marogla, mlada dama: »Nemudoma bo pokazala na enega izmed njih (kandidatov) in tako zaključila zadevo. Slišati je bilo pripombe, da je takšen postopek enak, kot če bi vrgli kovanec ali kako drugače dopustili, da odloča sreča. Dejansko pa ni niti sledu o kaki sreči. To je zgolj lastnost, ki smo jo kot pogoj zahtevali v zadnjem hipu in ki je doslej še nismo upoštevali: sex appeal.«<sup>3</sup>

Po Parkinsonu lahko sklepamo, da ima tudi Šprinca Marogla opravi s sex appealom — dolge brade.

Ljubezen je, kot pravi pregovor, huda bolezen, saj ljubečega scela zaseže določena poteza ljubljene bitja, ki naj kot podoba celote nadomesti to, kar pritegne ljubečega.

Ljubezen pa je tudi varljiva. Kaj če bi se eden izmed kandidatov poslužil trika sugestije, si na primer nalepil daljšo brado?

Iz knjige »Prava in kriva pota mišljenja«<sup>3</sup> lahko razberemo, da to ne bi bilo pošteno, namreč da se avtoriteta večkrat opira na sugestijo. Prav tako pa nam da knjiga vedeti, da se to dogaja.

Optiko bomo obrnili in rekli: sugestija je že v samem obstoju Šprinca Marogle, ki je predmet zamaknenosti kroga kandidatov za župana, ki v tesnobnem pričakovanju opazujejo, za koga se bo odločila.

Šprinca Marogla, ki meščane povezuje, se ne bo odločala v skladu z objektivnostjo ter pravilnostjo klasifikacije, ampak bo njena, morda scela neutemeljena odločitev, dobila sankcijo s pripoznanjem tistih, ki bodo tako izkusili, da v človeškem tropu Butalcev ni objektivne mreže meril.

Kot tudi imena Šprinca Marogla ni v pravilnosti jezika, ki jo skuša sankcionirati Slovenski Pravopis.

M. P.

#### OPOMBE

<sup>1</sup> Fran Milčinski: Butalci, Mladinska knjiga, Ljubljana 1949.

<sup>2</sup> C. Northcote Parkinson: Parkinsonov zakon ali prizadevanje za napredek, Mladinska knjiga, Ljubljana 1973, str. 66 in 68.

<sup>3</sup> Robert H. Thouless: Prava in kriva pota mišljenja, Dopisna delavska uni-  
verza, Ljubljana 1973, poglavje »Triki sugestije«.

... in se je nekje konkretno družbe, pač pa družbe nasploh. Človeške kulture v naravnosti in naravi. Naturalizacija družbenega je in očita: vendar prizadej in obramba paradržavov tega giba, saj ga opraviča na način nekake posebne začaranega kroga, v katerem se zadnji, vsaj delno, člen izmenkrat postavi nad vse druge in sproži njihovo — torej tudi svoje lastno — konstitutivno distinkcijo. Kritiki je Čarovnik tega kroga, in kolikor je to krog brez sredine, kritik svoj na Artimedevo točko.

Kar je že paradoks in spontani materialistični podton pri Trifalju, postane samozavestni idealizem in doxa pri Josipa Vidmarja. Kritiki že lahko izročijo, kje je njegovo stališče, in paradoksa nanajznanja na samozase se v izčrpani obliki izročijo v tavitologije (pozornemu bralcu ne more uiti, da je to črna linija prevladujočih figur pri Vidmarju). Umestnost je umestnost, vselej enaka lin., ker vse umestnosti družji nekaj, kar jim je skupno; kaj pa jim je skupno? — to, da jih kritiki v Artimedevo točko razglašajo za umestine. Skupen jim je subjekt izjavljanja. V samo izjavo se ta položaj subjekta izjavljanja spet vpiše kot naturalizirajoč giba, ki pa tokrat sega po umestnosti, kolikor je problem družbenega pri Vidmarju nerereflektiran. Estetski čut bo torej priložen, kakor genialnost, in najbolj kulturno kulturnega bo čista narava — toda tokrat brez izmene Dionizove senice. Ta misel predpostavlja razumno apolitično uroditve veselja, in kar je izključeno iz simbolnega, se vrača v resnično:

\* Prihvatni nastavek sem pripravil na odgovor ob »okrogli mizi« o »kulturalnih problemih današnje umestnosti kritike na Slovenskem«; v jedrnik to mize bi prihajali domisliti vendarle prisilni diskardvarni nota, zato s tujimi tili veder ritem postregeti.



## O NEAKTUALNOSTI VPRAŠANJ UMETNOSTNE KRITIKE DANES

Naslov tega razgovora\* temelji na tihi podmeni, da so vprašanja umetnostne kritike danes lahko »aktualna«. Če pa se hočemo izogniti naivnemu voluntarizmu, moramo vsekakor premisliti, kakšna je ideološka, tj., razredna narava diskurza, ki nam je razprostrl polje umetnostne kritike. Opozoril bi rad na nekaj elementov, ki bi jih morala zajeti takšna morebitna prihodnja analiza.

Poiskati moramo zgodovinske in materialne opredelitve, ki določajo vsebino tej napihnjeni, razglašeni besedi: »kritika«. Le tako lahko doženemo, komu, tj., kateremu razredu, bi vzklikali, če bi danes vpili: »Bog živi kritiko!«

Kritika je diskurz, ki na neki določen način pripada posebni družbeni sferi »kulture«, saj jo pomaga vzpostavljati, tj., deluje kot eden izmed mehanizmov za »reprodukcijo« kulture kot specifične družbene »sfere« — na drugi strani pa pripada umetnosti, natančneje, raznim umetnostim, glede na katere se deli na književno, likovno, glasbeno kritiko... in ki jih s svojimi posebnimi postopki »socializira«. Ali pa je zatorej treba sprejeti podmeno, da je umetnost nekaj ne-socialnega, če ne celo a-socialnega, ko vendar potrebuje to sanitarno kritiško opravilo, da se u-družbi?

V enem izmed izbranih trenutkov slovenske književne vede si je Ivan Prijatelj naložil težo takšne podmene (v eseju »Pesniki in občani«): zapisale so se mu preroške besede, ko je kritiku pripisal »močno roko«, besedna zveza, ki je do svojega polnega pomena prišla nekoliko pozneje. V tej svoji roki drži kritik vse niti v rokah, in razbira: ono sodi na področje socialnega, to na področje estetičnega; in v estetičnem polju spet odbere apolinične plodove od dionizičnih, in počne tisto, kar je Prijatelj tik pred tem razglasil za nemogoče, da je s to prepovedjo sploh zagotovil avtonomijo področja umetnosti: umetnostne lepotije kuje v trdne pojme, kritik, ki mu je edinemu dano, da čuteno pari z mišljenim. Toda če je apolinično predstavnik socialnega na socialnemu nasprotnem tečaju estetičnega, in v paradigmi z dionizičnim vzpostavlja estetično polje, potem dionizično, to za Prijatelja umetnostno umetnostnega, vzpostavlja samo »meta-distinkcijo« natura/kultura — tisto, ki v polju kulture šele odpre možnost za nadaljnja socialna, estetična itn. razlikovanja.

S svojim presejanjem kritik vzpostavlja specifično strukturacijo družbe, in ne le neke konkretne družbe, pač pa družbe nasploh, človeške kulture v nasprotju z naruro. Naturalizacija družbenega je tu očitna: vendar Prijatelj še ohranja paradoksnost tega giba, saj ga opravlja na način nekega posebnega začaranega kroga, v katerem se zadnji, »najgloblji« člen naenkrat postavi nad vse druge in sproži njihovo — torej tudi svojo lastno — konstitutivno distinkcijo. Kritik je čarovnik tega kroga, in kolikor je to krog brez središča, kritik stoji na Arhimedovi točki.

Kar je še paradoks in spontani materialistični podton pri Prijatelju, postane samozavestni idealizem in doxa pri Josipu Vidmarju. Kritik že lahko izreče, kje je njegovo stališče, in paradoks nanašanja na samega sebe se v izčiščeni obliki izteče v **tavtologijo** (pozornemu bralcu ne more uiti, da je to ena izmed prevladujočih figur pri Vidmarju). Umetnost je umetnost, vselej enaka itn., ker vse umetnine družijo nekaj, kar jim je skupno; kaj pa jim je skupno? — to, da jih kritik z Arhimedove točke razglaša za umetnine. Skupen jim je subjekt izjavljanja. V samo izjavo se ta položaj subjekta izjavljanja spet vpiše kot naturalizirajoč gib, ki pa tokrat sega po umetnini, kolikor je problem družbenega pri Vidmarju nereflektiran. Estetski čut bo torej prirojen, kakor genialnost, in najbolj kulturno kulturnega bo čista natura — toda tokrat brez temne Dionizove sence. Ta misel predpostavlja razumno apolinično ureditev veselja, in kar je izključeno iz simbolnega, se vrača v realnem:

\* Pričujoči sestavek sem pripravil za razgovor ob »okrogli mizi« o »Aktualnih problemih današnje umetnostne kritike na Slovenskem«; v jedilnik te mize bi pričujoči domisleki vendarle prinesli diskordantno noto, zato z njimi tisti večer nisem postregel.

odtod halucinantna obsedenost sodobnega estetskega kritika — psovka, norost ali opolzkost, ki jih vidi v tem ali onem avantgardistu »de passage«, so prav tisto, s česar izrivom si je postavil simbolično ureditev sveta.

Estetski čut pa je organ, ki zgodovinsko zraste na buržujsvi glavi, in z njo tudi pade. Zato se nam zdi, da je beseda kritika preveč obremenjena za sodobno rabo: natančneje, pomeni nam lahko neki specifični diskurz meščanske ideologije, ki je že opisal pot svojega razreda, od vzpona do dekadence, in ki danes zginja, ker zginja njegov družbeni nosilec. Prav zato pa tudi ni res, da danes ne bi bilo kritike: kritika še zmerom »traja«, toda v dekadentni obliki, ki je le karikatura njenih začetkov — pač v vrtu sodobnega bledega razcveta meščanske ideologije, v občilih »množične«, tj. pozne kapitalistične družbe; in dobiva bolj ali manj mešetarski obraz.

Tej obmejtvsi se ni moč izviti niti z nekoliko razblinjenim pojmom »kritike« v nizu »družbena, umetnostna, politična ... kritika«. Ne glede na to, kaj lahko ta beseda na drugih področjih razrednega boja pomeni, je vendarle očitno, da v takšnem nizu umetnostna kritika deluje hkrati kot njegov člen in kot predstavnik celote vseh kritik v nizu. Torej kot paradigma kritike »nasploš«: kolikor pa smo lahko zasumili, da je že na ožjem umetnostnem in še posebej na književnem področju kritika prav nevtralizirajoč diskurz, ki naj z učinkom »naturalizacije« zakrije razredna protislovja, potem lahko domnevamo, da prenos »kritike« kot intelektualiziranje teh drugih področij opravlja tu prav isto vlogo: da namreč »naturalizira« družbene spopade, da nevtralizira razredni boj.

To dobi še posebno vlogo v stalinizmu: kolikor je »kultura« ghetu, v katerem se edinole lahko kaže — seveda v močno popačeni obliki (za to prav gre!) — razredni boj, opravlja kritika prav to higiensko funkcijo, da pripušča komplementarni nemir avantgard v intelektualistični rezervat — seveda prav skoz naturalizirajoče sito spontaneistične ideologije. Nasprotno med konservativnim mračnjaštvom in avantgardnim divjaštvom je v teh okvirih sekundarno, bistvena je »gesta« naturalizacije, ki si, simptomatično, v obeh primerih nadeva liberalistično naličje. Ni naključje, da prav »kritika« pomaga, da področje »kulture« od časa do časa postane poligon malomeščanskih nostalgij geronto-pedo-kratizma: zadoščal je blagi vetrič daljne revolucije 1968, da se je slovenska folklor odzvala z meščanskim »arhetipom« natezanja med starimi očeti in naturnimi proto-sinovi. Da je že takrat folklor »spontano« prešla v sodobni narodno-zabavni žanr množičnih občil, nam dokazuje, da je lahko odtlej knjiga problemov te umetnostne kritike za nas dokončno zaprta.

R. M.

Š svojim presojam kritik vpraševala specifično etnografsko družbo in ne le neke konkretne družbe, pač pa družbe nasploh. Človeške kulture v nasploh. Naturalizacija družbenega je in očitno: vse, kar (prilati) še ohranja paradoksnost tega čipa, saj ga oprevlja na ne-čim nekoga posebnega zaključnega kroga, v katerem se zadržijo »nasploš« ali čim naravnost postavi nad vse druge in sprosti njihovo — torej tudi svoje lastno — konstitutivno distinkcijo. Kritik je čarovnik tega kroga, in kolikor je to kraj hrev stedišč, kritik stoji na Arhimedovi točki.

Kar je še paradoksal in spontani materialistični postojni pri kritiki, je postane samosvestni idealizem in doza pri Josipu Vidmarju. Kar lik se lahko izveč, kje je njegovo stališče, in paradoksal nasenja na samoga sebe se v izščitni obliki izveč v favoloznosti (porozornim bralcem ne more uiti, da je to črna izmed prevlečenih figur pri Vidmarju). Umetnost je umetnost, vselej enaka in, kar vse umetnine družbi nekaj, kar jim je skupno; kaj pa jim je skupno? — to, da jim kritik v Arhimedo-ve točke razvešča za umetnine skupen jim je subjekt izjavljanja. V se mo izjavo se za položaj subjekta izjavljanja spet vpraša kot naturaliziratelj čip, ki pa tožati tega po umetnini, kolikor je problem družbenega pri Vidmarju nerelativiran. Estetski čut po tožbi pritojen, kakor generalnost in najpogostejša kultura po čista natura — toda tožati brez same ljubitve same. Ta misel predpostavljajo razumno splošno urejeno družbo, in kar je izključeno iz simbolskega, se vrti v ročajih

\* Priloga k temu členu pripravil in razgovor ob »krogu« mladih o »Arhimedu«  
predstavljajo današnje umetnostne kritike na Slovenskem; v izščitni obliki se misli na pri-  
ložiti današnji vsebinski odzvali na »krogu« mladih, tako o njihovi lastni večni misli  
postojati.



## **DELO SEMIOTIČNE SEKCIJE**

Pričujoče poročilo obravnava delo Semiotične sekcije Sociološkega društva Slovenije v razdobju od I. XI. 1976 do I. XII. 1977, ko je sekcija na svoji redni letni seji pregledala ter kritično ocenila delo v omenjenem razdobju in nakazala prihodnje naloge.

Ugotovljeno je bilo, da je bil program štirih točk, postavljen na seji dne 1. XI. 1976, realiziran, z izjemo druge točke (izdaja bazičnih tekstov materialistične teorije označevalne prakse — baš tukaj pa so na obzorju drugačnejše, dolgoročnejše rešitve). Bila sta organizirana (z uspehom, ki je daleč presegel pričakovanja) kolokvija o **Elementih materialistične dialektike in statusu subjekta v delih Henryja Jamesa ter o Mehanizmih označevalca in njihovem mestu v ekonomiji družbene reprodukcije**; delovali so redni tedenski študijski večeri, posvečeni odpravljanju idejnih stranskih poti; lotili smo se ustreznih korakov za afirmacijo teorije označevalne prakse kot nezaobidljive komponente pertinentnega dojetja simbolnih učinkov. Poleg tega sta bili organizirani dve razpravi, in sicer:

- o delu Mladena Dolarja **Marksistične interpretacije fašizma** (enotna ocena sekcije: pomemben dosežek! Na to se nam je opreti, to nam je podpreti!); koreferent Radivoj Riha.
- o delu Zoje Skušek-Močnik **Uvodna vprašanja o gledališču kot obliki spektakelske funkcije** (ocena sekcije: pomemben prispevek k problematiki uvodnih vprašanj o gledališču kot obliki spektakelske funkcije); koreferent J. Močnik.

Sekcija je priporočila natis teh dveh del v reviji **PROBLEMI/RAZPRAVE**, in sicer spisa tov. Dolarja kot nosilnega članka tematske številke, posvečene spoprijemu historičnega materializma s fašizmom, spisa tov. Skušek-Močnikove pa v rubriki **Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature**, kar sta prizadeta sprejela.

Program prihodnjega dela pa obsega (poleg individualnega sodelovanja članov sekcije na domačih in tujih strokovnih srečanjih):

I. Organizacija sedmega — javnega — kolokvija na temo: **KRITIKA POLITIČNE EKONOMIJE IN KRITIKA OZNAČEVALNE EKONOMIJE**, predvidena za jesen 1978.

II. Organizacija nekaj javnih predavanj o različnih aspektih materialistične teorije označevalne prakse, kar naj pripomore k razpršitvi vrste nesporazumov. Rok: pomlad 1978.

III. Nadaljevati z rednimi tedenskimi kolektivnimi študijskimi večeri, posvečenimi odpravljanju idejnih stranskih poti.

IV. Dinamizirati izhajanje del s področja materialistične teorije označevalne prakse: končno organizirati izid novih zvezkov **ANALECTA**, pospešiti prevodno dejavnost.

V. Lotiti se ustreznih korakov za afirmacijo materialistične teorije označevalne prakse kot nezaobidljive komponente pertinentnega dojetja simbolnih učinkov.



KER JE REVIJA V TEŽAVNI FINANČNI SITUACIJI, PROSIMO NAROČNIKE, DA ČIMPREJ PORAVNAJO NAROČNINO ZA LETNIK 1977 TER MOREBITNI ZAOSTANEK NAROČNINE IZ PREJŠNJIH LET. VNAPREJ SE ZAHVALJUJEMO ZA RAZUMEVANJE — REDAKCIJA.

#### POPRAVEK

V številki PROBLEMOV-RAZPRAV 7—12 za leto 1976 je prišlo v kritičnem zapisu o knjigi S. Žižka *Znak/označitelj/pismo* do neljube pomote: kot avtor zapisa je po krivdi tiskarne naveden sam avtor knjige, medtem ko gre v resnici — kot je razvidno iz samega teksta ter iz poročila o delu Semiotične sekcije — za kolektivni zapis s seje Semiotične sekcije, posvečene omenjenemu delu; posamezne pripombe so — da razpršimo nesporazume — podali M. Dolar, R. Riha, N. Miščević, R. Močnik, pa tudi — kot eden med drugimi, iz perspektive štirih let od pisanja knjige — sam avtor.

**RAZPRAVE bodo objavile:**

**K analizi fašizma**

Mladen Dolar, Daniel Sibony, Alfred Sohn-Rethel, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno

**K problematizaciji vzgoje in šolstva**

**Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature**

Zoja Skušek-Močnik: »... by the mere cunning of the scene ...«;

Krpanov teorem; Mehanizem otujitve v Cankarjevem  
»Narodovem blagoru«

Subjekt pred sliko, IV

Vprašanja teorije kriminalnega romana

**Prispevki k historičnemu materializmu**

Razredni boj in spolna razlika

Odločilnik (Jud, ženska in Napoleon III.)

Uvod v stalinsko hermenevtiko

**Upeljava psihoanalize**

Jacques Lacan: odlomki iz seminarjev

François Recanati: Problem položaja filozofije

Logika skozi psihoanalizo (izbor spisov)

**bis dicit**

Smeh o eseju (ob Bergsonu)

Retorika univerzitetnega diskurza