

PROBLEMI

1-2, 1983

Č 194245

Vpeljava psihoanalize

Ljiljana Popović: Lorenzerjeva teorija interakcijske forme in njegova kritika Lacana
Alfred Lorenzer: Simbol, interakcija in praksa

Prispevki k historičnemu materializmu

Božidar Debenjak: Qu'est-ce qu'il y a de certain?
Tomaž Mastnak: »Kršitev socialistične zakonitosti« itd.

Prispevki h konceptualizaciji zgodovine umetnosti in literature

Iztok Saksida: Kafka
Sergej Kapus: Slikarjevo telo

Filozofija skozi logiko

Nenad Miščević: Uvod u Quinea
Valter Motaln: Domet Quinove teorije množic
Matjaž Potrč: Med opisom in referenco
Andrej Ule: O problemu substitucije identičnega in kvantifikacije v modalnih kontekstih
Patrick Colm Hogan: Pomen, intenca in duh

Prevod

Pierre Vidal-Naquet: Oblike politične dejavnosti v židovskem svetu, zlasti okrog prvega stoletja po našem štetju

Polemika

Tine Hribar: Ideološko pacemakerstvo II.
Marko Kerševan: Ideološka očala, in kdo da je brez njih

ASINARIA

Poštni predal 29a: Politični maraton, ali: Dolgi pohod skozi institucije

Branje: Jožef Ukič: Sigmund Freud/Edoardo Weiss, Pisma o psihoanalitski praksi – Slavoj Žižek: V. I. Lenin, Izbrana dela III.

K psihopatologiji vsakdanjega življenja: Bernard Nežmah: Govorica gospodarjev – Rudi Štrukelj: Wozu Richter? – Izток Saksida: Jasno in razločno

Film: Igor Žagar: Soyez réalistes, demandez l'impossible (Georges Méliès) – Bernard Nežmah: Priča

Agittrop: Peter Mlakar: Novi človek

Teološki kotichek: B. B.: Sancta simplicitas – B. B.: Štetje papežev – Mladen Dolar: Ali se bog lahko moti

RAZPRAVE



PROBLEMI 1-2, 1983 (227, letnik XXI)

Uredništvo: Miha Avanzo (glavni urednik), Miran Božovič, Mladen Dolar (odgovorni urednik), Branko Gradišnik, Milan Jesih, Miha Kovač, Peter Mlakar, Rastko Močnik, Denis Poniž, Rado Riha, Jože Vogrinc, Zdenko Vrdlovec

Svet revije: Miha Avanzo, Mladen Dolar, Uroš Kalčič, Sergej Kapus, Peter Lovšin, Rastko Močnik, Boris A. Novak, Braco Rotar, Ivan Urbančič, Jože Vogrinc, Slavoj Žižek (delegati sodelavcev); Jože Dežman, Marko Kerševan, Valentin Kalan, Marjan Kotar, Lev Kreft, Sonja Lokar, Tomaž Mastnak, Jože Osterman (predsednik), Marko Švabič, Jadranka Vesel (delegati širše družbene skupnosti).

Revijo denarno podpira Kulturna skupnost Slovenije.

Po sklepu Republiškega sekretariata za kulturo in prosveto št. 421-1/74 z dne 14. 3. 1974 je revija oproščena temeljnega davka od prometa proizvodov.

Tekoči račun: 50101-678-47163 z oznako: za Probleme.

Letna naročnina (za letnik 1983) 300 din, za tujino dvojno.

Izdajatelj: RK ZSMS

Tisk: DDU Univerzum, Parmova 39, Ljubljana.

Uredništvo sprejema doselavce vsak torek od 16.–18. ure in četrtek od 10. do 12. ure v svojih prostorih na Gosposki 10/I.

Cena te številke je 80 din.

LORENZERJEVA TEORIJA INTERAKCIJSKE FORME IN NJEGOVA KRITIKA LACANA

S Habermasom in Lorenzerjem privzame razmerje do psihoanalize povsem drug modus kot pri velikih "klasičnih" avtorjih kritične teorije družbe (KTD), pri Adornu, Horkheimerju in Marcuseju – prelom, ki ga lahko naznačimo skoz tri med sabo prepletene zarezze:

– Na splošni metodološki ravni vpeljeta Lorenzer in Habermas nek razcep, ki ga pri "klasikih" KTD ni oziroma ima pri njih povsem drug pomen: enotna historičnomaterialistična znanost in sam njen predmet jima razpadeta na dva momenta – "delo" in "interakcijo", produkcijsko in simbolno prakso, čemur epistemološko ustreza dvojnost "kritike politične ekonomije" in (psihoanalitične) "kritike subjektov".

– Za razliko od "klasikov" KTD, ki vztrajajo pri dialektičnem protislovju med teorijo in terapijo, pri čemer pripade teoriji moment "resnice", moč, da konceptualizira omejenost same terapije, pa Lorenzer in Habermas "rehabilitirata" sam analitični proces kot model "emancipatorične refleksije", osvobajajoče prakse; sam proces analize prinaša neko še kako subverzivno razsežnost, ne pa, da v zadnji instanci nujno postane sredstvo konformistične adaptacije, in osnovno teoretsko vprašanje je za njiju prav v tem, kaj se dogaja v procesu analize.

– Za razliko od "klasikov" KTD, ki v temelju sprejmejo Freuda "takšnega, kakršen je", izvršita tako Habermas kot Lorenzer neko "vrnitev k Freudu", tj. izhajata iz postavke, da je sam Freud svoje odkritje "proizvedel, ne da bi vedel, kaj je proizvedel", osnovno vodilo te predelave, ki naj da analitični zgradbi njeno ustrezno podobo, pa jima je prav osrednja vloga simbolne prakse, procesa simbolizacije.

Te tri zarezze so med sabo prepletene, saj se Habermasu in Lorenzerju sam proces analize "rehabilitira", postavi v ospredje, prav kolikor ga dojamemo kot inherentno *simbolni* proces, in razsežnost simbolne interakcije naj bi hkrati tudi bila tista, ki – po Habermasu – uhaja konceptualnemu okviru historičnega materializma, zaradi česar se enotna historičnomaterialistična znanost podvoji v "kritiko politične ekonomije" (raziskavo anatomije procesa družbene produkcije in reprodukcije) ter "kritiko subjektov".

Soočjenje Lorenzerja z Lacanom je v večih ozirih zanimivo. Najprej zato, ker je Lorenzer avtor, ki je, še vedno v temeljnem okviru KTD, najbolj sistematično razdelal razmerje med psihoanalizo in govorico, se pravi, izvršil "jezikovno" reinterpretacijo psihoanalitičnega procesa; nato pa zato, ker je edini med avtorji KTD, ki je skušal na večih mestih, predvsem pa v krajšem članku "Lacan in/ali Marx" (Sul-162–179), neposredno konfrontirati svojo teorijo z lacanovsko. Ta konfrontacija je zanimiva, če upoštevamo ob nji dejstvo, da je za oko, ki ne pazi na celotno teoretsko polje, znotraj katerega dobijo posamezni koncepti svojo specifično vrednost, med Lorenzerjem in Lacanom cela vrsta skupnih potez: oba skušata prenoviti celotno analitično zgradbo, tako da postavita v ospredje simbolni značaj predmeta psihoanalize in samega analitičnega procesa, oba vidita jedro Ojdipa v tem, da se dualno razmerje mati–otrok razreši v univerzalnem mediju simbolizacije, tako Lorenzer kot Lacan – vsaj tisti petdesetih let – vidita osnovno razsežnost analitičnega procesa v tem, da si subjekt Simbolno prisvoji, da "resimbolizira" beline, cenzurirana mesta svoje zgodovine, itn. itn. – konfrontacija nas zato prisili, da natančno opredelimo samo temeljno

razsežnost posameznih lacanovskih pojmov, od koder se pokaže, kako imajo tudi navidezne podobnosti povsem drugo teorijsko vrednost: ne pokaže se le, da je razkol med njima globlji, kot se zdi, marveč se pokaže predvsem, da ta razkol *ne* poteka tam, kamor ga locira sam Lorenzer v svoji kritiki Lacana, se pravi, da Lorenzer v svoji kritiki premesti, falsificira že samo razliko med sabo in Lacanom. — Omeniti velja še, da se doslejšnji Lorenzerjev teorijski razvoj členi na dve etapi, med katerima sicer ni strogega preloma, se pa premesti težišče: v prvi etapi, ki jo zaznamujeta dve knjigi iz leta 1970, *Razkroj govornice in njena rekonstrukcija* ter *Kritika psihoanalitičnega pojma simbola*, je njegova osnovna namera, da bi — skoz kritiko vloge koncepta simbola v psihoanalitični teoriji — razdelal svojo interpretacijo procesa analize kot "rekonstrukcije" oziroma "resimbolizacije" prelomljene jezikovne igre, de-simboliziranih, klišiziranih simbolnih sklopov; v drugi etapi pa se težišče premakne na tako imenovane predsimbolne "interakcijske forme" in na njihovo prepletenost s simbolno, jezikovno prakso, sovsnno s tem pa tudi na povezanost psihoanalize kot "analize subjektivnih struktur" s historičnomaterialistično "analizo objektivnih struktur", objektivnih družbenih procesov — temeljni deli te etape sta *K utemeljitvi materialistične teorije socializacije* (1972) in *Resnica psihoanalitičnega spoznanja* (1974). Mi bomo izhajali iz druge etape njegove teorije, poleg tega pa se bomo raje kot na "velika dela" opirali na njegovo zadnjo knjigo, zbornik *Jezikovna igra in interakcijske forme* (1977; nav. kot Sul 1977), kjer je njegova pozicija najbolj jasno profilirana skoz vrsto razčiščenj posameznih ključnih vprašanj in polemik. Že naslova dveh delov knjige nakazujeta hkrati podobnost in razliko z Lacanom: *I. Govornica in nezavedno*, *II. Razmerje subjektivnih in objektivnih struktur*. Temeljni rezultat prve etape — sklop "govornica-nezavedno" — je tu sprejet kot izhodiščno dejstvo, in glavna težnja Lorenzerja je nasprotno, da govornice, jezikovne prakse, ne osamosvojimo v samostojen proces, kjer se zgubi "posredovanost" jezikovne prakse z dejansko družbeno prakso oziroma prepletenost jezikovne prakse s predsimbolnimi oblikami interakcije — sicer pa navedimo sklepni odlomek Lorenzerjevega članka o Lacanu:

"Če za vsako ceno vztrajamo pri enotnosti predmeta psihoanalize in govornice, potem se nam resnica in nezavedno tako povsem iztrgata tostranski povezanosti z družbeno prakso, da izpade domneva, po kateri je to nezavedno skoz in skoz rezultat nekega — četudi še tako oškodovanega — izobilkovanja tega otroka v tej družbi na tej zgodovinski stopnji, kot nekakšno oskrunjenje svetišča. To oskrunjenje pa je treba izvršiti, zadnji predmet psihoanalize moramo iskati "izza" govornice, v organizaciji neposredne — družbeno posredovane — človeške vzajemne igre, ki je kajpak ne moremo misliti brez govornice." (Sul-178—179)

Ta očitek poleg Lacana leti še na Habermasa itn., ki jim Lorenzer vsem očita "jezikovni idealizem", tj. to, da jezikovno prakso absolutizirajo v samostojno entiteto, da abstrahirajo od njene posredovanosti s širšimi družbenimi procesi. Očitek ima dva aspekta, ki sta med sabo vsebinsko povezana: na eni strani naj bi Lacan simbolno dojel kot samostojno označevalno organizacijo subjekta, kot libidinalno "subjektivno strukturo", in pri tem sploh ne zastavil vprašanja, kako se sama ta struktura producira skoz družbeni produkcijski proces, skoz "objektivno strukturo" proizvodnih in drugih širših, temeljnih družbenih razmerij, na drugi strani pa naj bi Lacan že v sami subjektivni libidinalni organizaciji preveč absolutiziral simbolno prakso, jo iztrgal iz mreže drugih, predsimbolnih oblik interakcije med ljudmi — oba aspekta sta vsebinsko povezana, ker po Lorenzerju objektivna družbena struktura ne opredeljuje subjektivno libidinalno ekonomijo zgolj prek simbolne ravni, marveč predvsem že na ravni neposrednih, predsimbolnih interakcijskih form:

"Če hočemo razviti povezanost med subjektivnimi strukturami in objektivnimi strukturami produkcijskega načina, ... moramo raven likov prakse obravnavati v njihovi senzomotorični neposrednosti (in ne v njihovi jezikovnosti)." (Sul-171)

Preden se lotimo ožje analitične teme razmerja med simbolno prakso in interakcijskimi formami, razvijmo najprej strateško vlogo samega razlikovanja med "objektivnimi" in "subjektivnimi strukturami", ki ga Lorenzer predpostavi kot izhodišče svoje kritike. Prav po tem razlikovanju namreč Lorenzer prelomi s Habermasom: obema je sicer skupno, da vpeljeta ireduktibilno *dvojnost* med analizo "produkcije stvari" ("kritiko politične ekonomije") in ana-

lizo "produkcije ljudi" ("kritiko subjektov"), vendar se status te dvojnosti v temelju spremeni: Habermas se giblje na splošno-antropološki ravni in sta mu oba momenta družbene prakse, "delo" in "interakcija", temeljni antropološki, celo transcendentalni kategoriji – subjekt, o katerem je govor tako pri "delu" kot pri "interakciji", ni empirično-individualni, psihološki subjekt, marveč je vsaj v zadnji instanci splošno-antropološki "zgodovinski subjekt", subjekt družbene prakse, ki je sicer izhodišče celotne KTD. Lorenzer pa dimenzijo subjektivnosti reducira na individualno-psihološko raven, subjektivnost pri njem nima splošne razsežnosti, splošni družbeni proces je vnaprej dojet kot "objektiven" (prim. predvs. Sul, 200–202) in Lorenzer sploh ne zastavi vprašanja razmerja med individualno-psihološkim subjektom, – po njemu – predmetom psihoanalize, in splošnim družbeno-zgodovinskim subjektom. "Delitev dela" med historičnim materializmom in psihoanalizo dobi tako povsem drugo težo kot pri Habermasu: predmet historičnega materializma je objektivni proces družbene produkcije in reprodukcije, njegove splošne zakonitosti, pri čemer izključi individualno-psihološko raven, predmet psihoanalize pa je natanko ta individualno-psihološka raven, trpljenje konkretnega individua. Psihoanaliza se v temelju omeji na subjektivno "doživeto", na "notranji" psihični svet libidinalne ekonomije, objektivni dejavniki jo neposredno zanimajo le v obliki, v kakršni nastopajo samemu subjektu v njegovi "notranji" psihični ekonomiji. Kot tak ima njen predmet svojo legitimiteto, vendar le če se zavedamo, da je sam ta "notranji" psihični svet individua, njegovo "doživeto", rezultat, proizvod splošnega, širšega družbenega procesa in – ožje vzeto – konkretne interakcije tega individua z drugimi individui, interakcije, ki nikakor ni omejena zgolj na simbolno raven. Sama psihoanaliza ne more razviti "posredovanosti" svojih "mejnih" pojmov, tj. te svoje "mejne" pojme (nadjaz, Ime-Očetu itn.) pač sprejme kot fakticiteto in ne vpraša po družbenem procesu, ki jih je oblikoval, po objektivnih družbenih pogojih njihovega delovanja. Ključno je torej, da psihoanaliza tako zgradi svoje konceptualno polje, da – četudi sama ne more zajeti te zgodovinske "posredovanosti" svojega predmeta – omogoči refleksijo te posredovanosti, da ji odpre pot, in sicer tako, da svojega polja ne absolutizira v samostojno entiteto, da svojih "mejnih" konceptov ne jemlje kot danosti, nezgodovinske stalnice, marveč jih jemlje kot spremenljivi, družbeno-posredovani rezultat zgodovinske prakse. In – v tem je kajpak Lorenzerjeva poanta – Lacan tega *ne* stori, marveč absolutizira Simbolno, red označevalca, v samostojno polje, ki se vrti zgolj v svojem krogu. Lacan je lepo pokazal, kako "nezavedno" ni iracionalna, predkulturalna vreča instinktov, marveč je "strukturirano kot govorica" – treba je storiti še korak naprej in pokazati, kako samo govorico opredeljuje vsakokratna družbena praksa, ki je ne moremo omejiti na simbolno . . .

Ta kritika ima nedvomno svoje prepričljivosti in "lepo teče", čim pristanemo na njen temeljni pojmovni okvir, samo razumevanje predmeta in statusa psihoanalize. Zato se bomo zdaj lotili prav tega impliciranega okvira in skušali – ob drugem momentu Lorenzerjeve kritike, razmerju med simbolno prakso in interakcijskimi formami – pokazati, kako se za vse mi površinskimi podobnostmi z Lacanom skriva povsem drugo teoretsko polje, kako torej Lorenzer, ko očita Lacanu, da bi moral storiti korak naprej in "seči izza govorice" v kompleks družbenih praks, povsem preprosto *ne govori o istem "simbolnem" kot Lacan*.

Temeljno pri Lorenzerju je torej razmerje med "simbolno prakso" (P) in "interakcijsko formo" (If). Kaj je Lorenzerju interakcijska forma?

Že od embrionalnega stadija naprej prihaja med otrokom in materjo do različnih interakcij, ki – čeprav predjezikovne – niso zgolj "narava", saj je način, kako se mati vključuje v to interakcijo, kakšne dražljaje mu daje, kako reagira nanj, že kulturno oblikovan. Tako se skoz to predjezikovno interakcijo otrokova narava že od vsega začetka socializira, otrok se ujame v neko interagiranje, ki zaznamuje najbolj primitivno obliko družbene prakse. If pa je natanko ustaljena notranja forma te interakcije, to so osnovni "vedenjski obrazci", ki se "naložijo", "strdijo" v subjektovi še neizdiferencirani, predsimbolni psihiki kot "usedlina", rezultat ponavljajoče se interakcije. Temeljni za If je njihov neizdiferencirani "scenični" značaj, to, da pomenijo strdino, usedlino-v-psihiki realnih interakcij med otrokom in okoljem (materjo), ki še niso izdiferencirane na posamezne sestavine (na eni strani subjekt, na drugi objekt, dejanje med njima), marveč je interakcija vedno "doživeta" kot celota: "objekti",

ki nastopijo v If, vselej nastopijo kot momenti neke "praktične" scene, kot vključeni v praktično razmerje subjekta do okolja, ne moremo jih ločiti od praktičnega razmerja subjekta do njih, od emocionalnega itn. pomena, ki ga ima za subjekt celotna scena, v kateri nastopi neki objekt. If seveda nato stopijo do samih realnih interakcij v razmerje vzajemne sovisnosti: na eni strani If vnaprej opredeli obnašanje subjekta v novih realnih interakcijah, na drugi strani pa nove realne interakcije nenehno preoblikujejo utečene If.

If kot "notranja scena", vedenjski obrazec nekega določenega praktičnega razmerja otroka do okolja, je, kot poudari Lorenzer, *predjezikovna*, ni pa *zunajjezikovna*: ontogenetsko vzeto nastopi, preden pride otrok do simbolizacije, vendar pa že predpostavlja obstoj govorce, saj je sam način, kako mati agira in reagira v If, že vnaprej določeno s širšo mrežo družbenih razmerij, ki že predpostavljajo raven simbolizacije. In ko skušamo zajeti način, kako subjekt vstopi v simbolni univerzum, moramo na vsak način upoštevati dejstvo, da je tista "predjezikovna" realnost, na katero se "naloži" govorica, že neka določena vnaprej izoblikovana mreža If, že neko praktično razmerje subjekta do okolja, utrjeno v "vedenjskih obrazcih". Simboli so, kot poudari Lorenzer, "povezave oblik interakcije in govornih figur", se pravi, če je – kot se izrazi Lorenzer – govorna figura "znak", pa *njegovo "označeno"* *izvirno ni nek izoliran, nevtralen, samostojen "predmet", marveč zmerom že neka določena If* (Sul-45): ko mati pokaže otroku nek predmet in izgovori ob tem neko ime, tedaj to ime otroku ne pomeni zgolj samega tega predmeta, marveč celoto njegovih praktičnih (emocionalnih itn.) razmerij do tega predmeta, celoto razmerij do drugih ljudi prek tega predmeta, z eno besedo, "scenično" celoto, katere moment je ta predmet, utrjeno v If. Tako simboli na začetku niso – prav zato, ker se "nalagajo" na že izoblikovane If – sredstva denotacije izoliranih predmetov, marveč členi, ki prikličejo neko mrežo praktičnih razmerij subjekta do okolja, utrjeno v If.

Samo simbolizacijo razume Lorenzer precej tradicionalno kot "dvojno registriranje", kot podvojitev vpisa v nekem samostojnem, od konkretnih interakcijskih situacij neodvisnem registrirnem sistemu. Šele na ta način postane praksa specifično človeška: subjekt razpolaga z dodatnim registrirnim sistemom, s katerim se "odlepi" od neposredne "scenične" opredeljenosti, enotnost sceničnega agiranja/reagiranja je pretrgana, subjekt se lahko namesto neposrednega reagiranja v skladu z If prepušča "poskusnemu delovanju", v dodatnem registrirnem sistemu lahko posamezne If med sabo primerja, jih razstavi na elemente, jih sintetizira v širše konsistentne sklope itn. – skratka, s simbolnim univerzomom se šele oblikuje to, čemur pravi Freud "sistem zavesti/predzavestnega", subjekt se dokoplje do refleksijske zmožnosti, do tega, da iz distance reflektira svoje delovanja. Bistveno za psihoanalizo pa je, da s simbolizacijo nastopi "sistematična prisila h konsistentnosti": sistematično primerjanje, usklajevanje različnih If, njih razvrščanje v enoten konsistenten sklop; za razlike od predjezikovnih If, ki so partikularne, je simbolni univerzum v temelju zmerom že "cel".

Pri vsem tem ne smemo pozabiti, da simboli niso zgolj drugi registrirni sistem, ki podvaja If, marveč so zmerom *enotnost, celota* neke govorne figure in neke If, ki je njeno "označeno". Simboli so, kot pravi Lorenzer, zmerom neka "simbolna interakcijska forma": If, ki je hkrati izražena v nekem simbolu.

Prav ta enotnost je namreč razrušena v "patoloških" primerih potlačitve, ki so predmet psihoanalize. V idealnem primeru bi namreč imeli opraviti z brezkonfliktnim ujemanjem med praktičnim, emocionalnim itn. "sceničnim" bogastvom If in govornimi figurami, tj. v govornih figurah bi prišlo do zavesti, bi odmevalo vse to bogastvo If. Pri tem pa je raven simbolne prakse raven zavesti/predzavestnega in hkrati raven družbene "cenzure", tj. simbolni univerzum je oblikovan tako, da so vanj pripuščene zgolj družbeno sprejemljive If. Na ta način pride v primeru, da so v subjektu navzoče If, ki jih družbena "cenzura" noče prepustiti v medij simbolnega (denimo, If erotizirane igre otroka z materjo), do razcepa: tisto, kar je izrinjeno v nezavedno, niso niti predkulturni, biološki instinkti, niti ni nezavedno "strukturirano kot govorica", marveč *tvorijo nezavedno že socialno oblikovane, a hkrati še predjezikovne interakcijske forme*. Osnovno "negativno" dejstvo, tisto "patološko" stanje, s katerim se sooči analiza, je torej po Lorenzerju razpad enotnosti obeh momentov simbola:

"Oba pola 'simbolne interakcijske forme' padeta vsak na svojo stran. Desimbolizirani klišeji, ki so brez povezave z jezikovnim simbolnim sistemom, stojijo nasproti emocionalno-praznim (ker ločenim od "dejanskih" interakcijskih oblik) znakom. Če so oni "obnašanje brez zavesti", pa so ti "zavest brez prakse". (Sul-53)

Do tega razpada enotnosti pa lahko pride na dva načina, "nevrotičen" in "psihotičen". V prvem primeru imamo opraviti s konfliktom na ravni že simboliziranih praks: ko se nek parcialni kompleks If simbolizira, pride v konflikt s prevladujočo, univerzalno simbolno normo, in konflikt se razreši tako, da je ta parcialna If znova desimbolizirana, da sicer še naprej določa subjektovo vedenje, vendar kot nezavedni "kliše", z druge strani pa se govorna figura, ki je označevala to If, "emocionalno izprazni", postane votli "znak", nevtralnno sredstvo denotacije brez subjektivne teže; zaradi "sistematične prisile h konsistentnosti", ki je lastna simbolnemu sistemu, pa ta praznina, ki jo odpre izključitev "potlačeni" If, ni vidna kot taka, marveč govorica še vedno nastopa kot konsistentna celota. Izključena If pa si skuša ponovno priboriti vstop v simbolni univerzum, tako da se naveže na neko drugo govorno figuro, metaforično ali metonimično povezano s tisto, ki je njen "pravi" protipol; vzemimo Freudovega "malega Hansa": govorno figuro "oče" doleti takšna izpraznitev, ti sklop If, ki se veže na "očeta", je izrinjen iz zavesti; ta sklop If se nato prenese na govorno figuro "konj", tako da pride do "jezikovne zmede", do patološke "privatne govorice", kjer se subjektu na govorno figuro "konj" vežejo If, ki ne spadajo v običajno, javno priznано vsebino te figure. Smoter analize je pri tem kajpak, da se znova vzpostavi "normalna jezikovna igra", da se izključene If znova navežejo na figuro "oče".

Takšen "nevrotičen" razcep je prevladoval v Freudovem času in je zato bil izhodišče psihoanalize; danes prevladujoči tip motenj v simbolizaciji pa naj bi bil po Lorenzerju "psihotični": tu nastopi konflikt že na ravni samih predjezikovnih If, tj., gre za brezizhodni konflikt med dvema temeljnima If, ki ga najbolje ponazarja tako imenovana "double-bind"-konstelacija. Posledica tega brezizhodnega konflikta je, da celotno njegovo polje ostane nesimbolizirano: subjekt se sicer "nauči govoriti", lahko "uporablja" govorne figure, ki označujejo te nesimbolizirane If, vendar ohrani do vseh teh figur "emocionalno-prazen" odnos, uporablja jih kot "gole znake" – te figure ga, kot bi temu rekli, "performativno" ne zagrabi-jo. Rezultat je torej – po Lorenzerju – isti kot pri "nevrotični" motnji, le pot do njega je drugačna.

Že ta opis "patološkega" razcepa zavest/nezavedno implicira, da je smoter analize prav vzpostavitev vnovične enotnosti obeh momentov simbola, se pravi, "posredovanje brezemocijskih govornih figur in brezjezikovnih interakcijskih form" (Sul-91). Od tod nastopi Lorenzer proti redukciji psihoanalitičnega postopka na izključno govorno operacijo in poudari, da ima interakcija med analitikom in analizandom zmerom dve ravni: *jezikovno-razumevajočo* (analizand pripoveduje, analitik skuša razumeti praznine, interpretira itn.) ter raven *neposredne vzajemne igre* (ves sklop transferja in kontra-transferja, ki ga Lorenzer dojame kot "funkcionalno regresijo" na raven *predsimbolnih* If); s samim jezikovnim razumevanjem analitik nikamor ne bi prišel, njegov postopek ne bi praktično deloval – zato analitik izkoristi dejstvo, da analizandu skoz transfer sama diada analitik/analizand deluje kot aktualizacija neke potlačene If, in skuša s pravilnim igranjem na oba "registra" doseči, da se analizandu v transferju aktualizirana If poveže z govornimi figurami, "resimbolizira".

Že nekateri nemški kritiki (Brede, Moersch) so Lorenzerju očitali, da njegova konceptualizacija analitičnega procesa predpostavlja vnaprejšnji pojem "normalnosti", ki naj se mu približamo skoz ta proces; vse njegovo ostro zavračanje tega očitka in poudarjanje, da psihoanaliza ne izhaja iz vnaprejšnjega pojma "normalnosti", marveč iz izkustva trpeče, oškodovane subjektivnosti, in da je edini pojem "normalnosti" tisti, ki ga dobimo skoz mučen in parcialen proces razumevanja in odpravljanja patoloških prelomov (Sul-127, 139), ne spremeni temeljnega dejstva, da sam konceptualni aparat, s katerim zapopade "patološke" deformacije, – aparat, ki se že retorično nujno zateka k figuri "namesto . . .", denimo Sul-87:

"P	P
-- namesto	‡
If	If"

(P = jezikovna praksa, If = interakcijske forme kot njeno "označeno"; imamo torej opraviti s svojsko transformacijo matema S/s: Lorenzer zapiše "patološko" stanje s pregrado, "normalno" pa kot povezavo med P in If) – da torej sam njegov konceptualni aparat že implicira neko "normalnost", "namesto" katere nastopi "patološki" razcep: pač "normalnost" simbola kot enotnosti govornih figur in If.

S tem pa smo znova prišli do Lorenzerjeve kritike Lacana: saj je prav Lacan tisti, na katerega leti očitek, da psihoanalitični proces reducira na jezikovno raven, in sicer zato, ker ne vidi, da nezavedno ni "strukturirano kot govorica", marveč sestoji iz izrinjenih, desimboliziranih If. Lorenzer očita Lacanu na tem mestu "objektivizem": iz tega, da simbolna praksa šteje k "objektivnim pogojem" If, naj bi Lacan prehitro same If – po Lorenzerju tisto, iz česar sestoji nezavedno – reducirjal na jezikovno strukturiranost. Vzemimo diado mati-otrok: "objektivni" pogoj If, ki oblikujejo to diado, je seveda simbolna praksa, ki vnaprej oblikuje (če nič drugega) tip materinega interagiranja in torej samo družbeno okolje te diade – toda zato nič manj ne velja, da raven, na kateri se odvija sama ta diada, ni raven simbolne prakse, marveč raven predsimbolnega, "neposrednega čutnega interagiranja". Lorenzer navede, kajpak ne brez zlobe, proti "lacanistom" primer domače živali: med psom in njegovim gospodarjem se nedvomno razvije cela vrsta specifičnih, ne več zgolj bioloških If, tj., pes si nedvomno skoz interagiranje z gospodarjem oblikuje celo vrsto "sceničnih" vedenjskih obrazcev, ki določa njegovo obnašanje; te If prav tako posredno sooblikuje simbolna praksa, saj celotno razmerje gospodarja do psa opredeljuje gospodarjev simbolni univerzum – sledi Lorenzerjevo retorično vprašanje: "Toda naj zato neko takšno žival preklasificiramo v "govorno" bitje, v "animal symbolicum"? To bi bil očitno absurd, toda nič večji od tistega, ko bi se pustili zapeljati zgoraj nakazanemu sklepu, da je treba nezavedno vključiti v konkretno "jezikovnost" individua." (Sul-94)

Na srečo (oziroma Lorenzerjevo nesrečo) ga je tu Lacan prehitel z istim primerom za dobrih 15 let: na začetku seminarja o identifikaciji Lacan na široko piše o svoji Justine, psi-ci, ki "govori", počenja vse mogoče, le enega ne more: "me prendre pour un autre". Dimenzija prevare, ki manjka "govoreči psi": seveda napotuje na temeljno dialektiko odtujitve, značilno za zrcalni stadij, na izvorno zev (béance), zaradi katere že "predsimbolna" interakcija mati-otrok ni "harmonična" diada, marveč zmerom neuskkljeno, zgrešeno razmerje. – To, ta razsežnost "béance", pa je natanko tisto, česar *ni* v Lorenzerjevem pojmu If, v tem se razlikujeta Lorenzerjev pojem diade mati-otrok kot interakcijske forme in Lacanov pojem imaginarnega, zrcalnega dualnega razmerja mati-otrok. Ta "béance", ki sproži že na ravni imaginarnega razmerja proces odtujitve, tako da se jaz "izvirno" konstituira skoz identifikacijo z drugim, s svojo razsrediščeno podobo – ta "béance" je seveda že "retroaktivni" učinek dejstva Simbolnega, skoz njo že na imaginarni ravni dualnega razmerja intervenira retroaktivna sled praznine, luknje, okoli katere se strukturira označevalna mreža. Lacan torej nikakor – kot mu to očita Lorenzer – ne "reducira vsega na govorico", marveč pokaže, kako je že v "predsimbolni" imaginarni diadi mati-otrok v obliki zevi, ki vpelje odtujitev, retroaktivno na delu Simbolno. Lorenzer pa sicer prizna, da so If "predjezikovne, ne pa zunajjezikovne", vendar vidi jezikovno posredovanost If mati-otrok zgolj v tem, da je vedenje matere že opredeljeno skoz simbolni sistem – sama If kot taka mu je nekaj inherentno predsimbolnega, mu ni nekaj, kar že v sami svoji inherentni strukturi nosi retroaktivno sled reda Simbolnega. – Zakaj Lorenzer ne tematizira te praznine, ki kot retroaktivna sled Simbolnega zeva sredi same imaginarne diade? Odgovor je kajpak preprost: *ker je ne vidi že sredi samega Simbolnega*, tj., ker ima povsem drug pojem Simbolnega kot Lacan, ker pri Lorenzerju Simbolno ni imanentno zgrajeno okoli praznine, ni "strukturacija manka".

Iz tega pa se lahko povrnemo k na začetku navedenemu temeljnemu očitku Lorenzerja Lacana, da Lacan "idealistično" absolutizira simbolno v avtonomen sistem, zaradi česar zgubi njegovo družbeno posredovanost, njegovo vpetost v družbeno prakso. Lorenzer skuša od tod interpretirati lacanovsko tematiko luknje, praznega mesta, okoli katerega se strukturira simbolna mreža: družbena opredeljenost reda simbolnega je pri Lacanu navzoča zgolj v tej "negativni" obliki, kot konstitutivno prazno mesto, okoli katerega se strukturira

ta red, se pravi da konstitutivna praznina "drži mesto" netematizirane problematike prepletenosti simbolnega s širšo družbeno prakso, ki se je ne da reducirati na simbolno: "Mesto družbene opredeljenosti subjektivne strukture postane "prazno mesto": "le tombeau vide de Moise" (če naj uporabimo lacanovsko figuro)" (Sul-174). Logika, ki je za to interpretacijo, je dovolj jasna: treba je pač storiti odločilni korak "izza" govornice kot "avtonomnega" sistema, zapolniti to praznino, razviti družbeno opredeljenost simbolnega, pokazati, kako je simbolno medij, v katerega se prenašajo, skoz katerega živijo družbeni produkcijski proces, razmerje družbene moči itn. . . nesporazum, ki je tu na delu, je očiten: da se red označevalca "vrti v krogu" brez opore, da je zgrajen okoli konstitutivne praznine, itn., te lacanovske teme še zdaleč ne merijo na nekak "negativni" manko, na neko pomanjkljivost, ki bi jo bilo treba odpraviti, zapolniti, tako da bi našli "pozitivni temelj" simbolnemu (denimo, v polnosti nekega življenjskega procesa, ki bi se izražal v simbolnem mediju . . .), marveč zaznamujejo neko brezno, manko, ki je konstitutiven za red simbolnega: da se red označevalca vrti v krogu brez opore, da sredi njega zmerom že zeva neka praznina, to je zgolj drugo ime za dejstvo, da imamo opraviti z nekim "arbitrarnim"/diferencialnim redom, ki je zgrajen zgolj na razlikah brez pozitivne opore in se kot tak v zadnji instanci nujno "vrti v krogu"; lacanovski donesek je v tem, da je temo diferencialnosti domislil do kraja, tako da jo je prignal do njene avtorefleksivnosti, s tem pa je hkrati omogočil, da lahko ustrezno konceptualiziramo subjekt te diferencialne strukture: do kraja domišljena diferencialnost nas namreč pripelje do tega, da mora v strukturi nastopiti nek "čisti" označevalec, ki "avtorefleksivno" zastopa razliko, diferencialnost "med" označevalci, *kot tako*, da mora – drugače povedano – sam manko, okoli katerega se vrti struktura, znova biti pozitiviran v nekem označevalcu, se pravi, če naj ponovimo najbolj zguljeno lacanovsko dokso, da mora biti manko označevalca zmerom že označevalec manka. Prav prek tega izjemnega označevalca, S_1 , pa se diferencialna struktura "subjektivira", ta je tisti, ki "reprezentira subjekt za ostale označevalce": S_1 reprezentira subjekt kot "prazno mesto", $\$$, za ostale označevalce. Brez tega refleksivnega "vrtenja v krogu" reda označevalca torej *ni mogoče misliti subjekt označevalca*: če bi "zapolnili manko strukture", če bi ji našli osnovo v neki pozitivni danosti, potem struktura ne bi bila več "prešita", spodvita-vase skoz avtoreferenčno sprevrnitev manka označevalca v označevalec manka, in bi se spremenili v neko objektivno-pozitivno danost: subjekt bi povsem preprosto postal objekt. (Nekoliko "spekulativno" rečeno: subjekt označevalca je zgolj kot svoja lastna reflektirana nemožnost: je nemožoč, manjka mu lastni označevalec, in zato "živi" zgolj, kolikor je sama ta njegova nemožnost – nemožnost njegove označevalne reprezentacije – znova "reflektirana" v nekem paradoksnem označevalcu.)

– Toda če pustimo te lacanovske finese in se vrnemo k Lorenzerju: čim zahtevamo, naj se zapolni konstitutivna praznina reda označevalca ipd., tedaj povsem preprosto radikalno menjamo teren, zgubimo subjekt označevalca in spet govorimo o dobrem, starem "subjektu označenca", centru, ki se "izraža" skoz "simbolizacijo" ipd.

Ta radikalna razlika, neprimerljivi razcep, "menjava terena" med Lacanom in Lorenzerjem tem bolj izstopi, če si ogleđamo tolmačenje "zunanjega" razmerja subjekta do simbolnega, ki je značilno za psihozo, pri obeh; na prvi pogled je njuno tolmačenje podobno: "psihotični" razcep pomeni, da ima subjekt do govornice razmerje "zunanosti", "ne-integritanosti", da mu govorica nastopa kot nekaj zunanje-instrumentalnega, sredstvo, ki ga "performativno" ne zagrabi. Toda Lorenzer tolmači to "zunanost" na preprosti ravni dvojnosti "zunanjega" sistema znakov in "emotivne" ipd. subjektove "notranjosti": "patološki" razcep mu pomeni, da imamo na eni strani emotivno bogastvo I_f , "subjektive notranjosti", ki ostane ne- ali de-simbolizirano, na drugi strani pa sistem govornih znakov, v katerih ne odmeva to bogastvo in ki zato nastopa kot sklop "klišejev", "emocionalno-praznih" znakov; subjekt je torej "notranje psihično bogastvo" I_f , je v strogem pomenu "subjekt označenca"; da ima ta subjekt do simbolnega razmerje zunanosti, pomeni prav to, da v sistemu znakov ne odmeva njihovo "označeno", I_f . Temu zoperstavljen "normalno" stanje je povsem preprosto tisto, v katerem sistem govornih figur ne "lebdi v praznem", marveč je "naložen" na notranje praktično-emocionalno bogastvo I_f , ni le arbitraren-zunanji znak, ki

denotira predmete, marveč hkrati konotira subjektivnost, subjektovo praktično razmerje do okolja. – Pri Lacanu pa ima – kot smo pravkar videli – subjekt do označevalca razmerje "notranjosti", "integriranosti", prav kolikor je vključen, "prišit" vanj prek "refleksivnega" označevalca-gospodarja, S_1 , kolikor se torej jezik kot diferencialni sistem v nekem pomenu avtoreferenčno "vrti v krogu", "lebdi v praznem" brez opore. "Diferencialnost" pomeni namreč natanko to, da nikoli ne moremo izstopiti iz govorne mreže, se do nje postaviti v razmerje zunanosti: vsak označevalec je prek spleta razlik "posredovan" z ostalimi, zmerom se vrtimo v blodnem krogu, iz katerega ne moremo. Tu je treba "arbitrarnost" v pomenu diferencialnosti označevalca kajpak strogo ločiti od "arbitrarnosti" znaka: arbitrarnost znaka je v tem, da smo do govornice v razmerju zunanosti, da imamo na eni strani znake, na drugi označene stvari, procese ipd., in nato posameznim stvarjem "arbitrarno" prirejamo znake; "diferencialnost" označevalca pa pomeni prav to, da se nikoli ne moremo postaviti do jezikovne mreže v razmerje zunanosti, od koder bi lahko "primerjali" na eni strani besede, na drugi stvari, tj., da smo v samem pristopu k stvarjem zmerom že vpeti v krožno gibanje besed, da se zmerom že vrtimo v krogu govornice. Tu pa znova izstopi popolna "menjava terena" med Lorenzerjem in Lacanom: pri Lorenzerju povsem manjka razsežnost "arbitrarnosti" v pomenu diferencialnosti označevalca, "arbitrarnost" mu je zgolj ime za jezik kot "zunanji" sistem znakov. Da se pri Lacanu sistem simbolnega "vrti v krogu", da se strukturira okoli praznine, mora zato tolmačiti kot indeks tega, da tu "nekaj manjka", da je treba storiti korak "izza" jezikovnega sistema k bogastvu vsebine, ki živi v jeziku – nasploh vzeto k družbeni praksi, neposredno vzeto k lf: šele tako govornica preneha biti prazni formalni sistem, dokopljemo se do bogastva vsebine, subjektivnosti, ki živi v nji. Tu je nesporazum čisti: kajti pri Lacanu je – kot smo videli – subjekt govornici "notranji", je vanjo "integriran" *prav kolikor mu govornica deluje kot avtoreferenčni sistem, strukturiran okoli praznine, luknje.*

Prav iz tega, da Lorenzer – grobo rečeno – govori o *znaku* in ne o označevalcu, da se vrne k subjektu "označenca", k subjektu, čigar emocionalna ipd. "notranjost" lf se "izražá" v znakih, skoz simbolizacijo, se pojasnijo vse ostale poteze, ki ga razlikujejo od Lacana: da mu je transfer predsimbolni fenomen neposrednega sceničnega interagiranja; da mu metaforični učinek smisla ("konj" na mestu "očeta" pri malem Hansu) ni učinek označevalne nadomestitve, marveč učinek prenosa "označenega" (potlačene ga sklopa lf) iz enega znaka, govorne figure, na drug znak, itn.

Povzemimo: Nekoliko grobo bi lahko rekli, da za lacanovski pojem simbolnega preprosto *ni mesta* v dvojici "objektivnih" in "subjektivnih struktur", se pravi tam, kjer imamo na eni strani "dejanskost" objektivnih družbenih procesov, na drugi strani pa psihološko "notranjost" subjektovega "doživetega". Lacanovsko Simbolno je natanko "vmes": je že "subjektivirano", je "struktura-s-subjektom", struktura, ki ji je subjekt "notranji", v katero je zmerom že "všteta" subjektivna razsežnost, vendar pa njena raven nikakor ni individualno-psihološka raven "doživetega". Omejiti predmet psihoanalize na raven "subjektivne strukture" v pomenu "doživetega", narediti iz tega predmeta nekaj "psihološkega", pomeni zgrešiti osnovno razsežnost freudovskega "nezavednega".

Ljiljana Popović

P. s.: tekst, ki ga tu objavljam, je predelana seminarska naloga na Oddelku za psihologijo Filozofske fakultete v Nišu. Zahvaljujem se doc. dr. Živkoviću za kritične pripombe in za spodbudo k objavi.

SIMBOL, INTERAKCIJA IN PRAKSA

Nedvomno bomo morali skozi vso diskusijo razvijati dialektiko individua in družbe, ki jo je že frankfurtska šola postavila v središče¹. Oba pojma obmejujeta tisto, kar je za psihoanalizo kot "individualno psihologijo" in nič manj kot "socialno psihologijo" osrednji problem, vse dokler "družbeno obče še ni zares zapopadek individualnih potreb in ... dokler se individuuum ne znebi tistih potez, ki so znamenja njegove prastare represije".²

Kot se da eksemplarično neposredno razbrati iz pravkar navedenega citata³, se spet z vso nujnostjo kažeta dve programski točki, ki morata, prepleteni druga z drugo, ostati opredeljujoči tudi za nadaljnje delo: gospostvo moramo dojeti tudi kot *biološko*, (toda ne kot biologistično razrešljivo) vprašanje, "nagonske represije" pa ni moč odmisliiti iz okvira vprašanja o sistemu gospostva. Obe točki sta za psihoanalitično socialno psihologijo bistveni. Dokler ohranja nagonsko-biološko stališče kot bistveno, (in kolikor hoče biti psihoanalitična "socialna psihologija", je to nujno), se mora v svojih prizadevanjih vsekakor osredotočiti na posredovanje družbenega z naravo.

Prav v tem pa je po drugi strani z nekega bistvenega vidika nenadomestljiva tudi za kritično teorijo: da psihoanaliza resno raziskuje – in to pomeni "v konkretni analizi individuov *hic et nunc*" – "izmenjavo snovi z notranjo naravo," in sicer prav kot "menjavo snovi med podružbljenimi subjekti", saj vendar nima pred seboj avtonomnih individuov, temveč ljudi v njihovem življenjsko-zgodovinsko-zgodovinskem sklopu. Psihoanaliza mora sicer ohraniti vidik socializacije kot "funkcije gospostva", vendar se mora izogniti izoliranem opazovanju družinskega polja prav tako kot ločevanju diskusije o "gospostvu" od naslednjega področja diskusije (ki jo je prej treba šele začeti kot pa ohraniti): gre za pritegnitev ekonomske analize – kar so doslej vedno znova poskušali, a nikoli resno izpeljali – kot perspektive, iz katere se zastavlja problem: *deformiranje subjektov pod prisilo produkcijskih razmerij*.

Težko da bi zgrešili z domnevo, da je vselej prav na tem mestu propadel spoprijem med psihoanalizo in teorijo družbe, ki sem ga opisal. Dosedanji poskusi razrešitve vztrajajo pri tem, da bi organizacijo dela naredili psihološko dostopno preko organizacije gospostva in da bi jo izstavili kot psihološko relevantno. Ne glede na to ali v ego-psihološki ali v nagonsko-psihološki verziji represije – obakrat se na tej poti izgubi pobuda, ki izhaja iz politično-ekonomske analize. Natančneje povedano, vseskozi je bila izključena iz nekega procesa preoblikovanja, ki je hotel "*praxis*" neopazno uveljaviti v katalogu vprašanj raziskovanja intersubjektivno izvajanega gospostva in jo je s tem utesnil na v njej vsebovano "*interakcijo*". Več kot vprašljivo je, če se ta naloga lahko razreši v (še tako dobronamernem) posegu v sosednje discipline, ki pa še vedno ostaja znotraj *običajnih* meja psihologije in sociologije. Gotovo sicer drži: "Ločitev psihologije in sociologije, ki jo označuje zemljevid znanosti, ni absolutna, pa tudi ne nična in se je ne da poljubno preklicati."⁴ Lahko se še enkrat spomnimo Bernfeldove zastavitve in v njej prisotnega iskanja kategorialnega sistema, ki ne bi spadal niti k funkcionalistični psihologiji niti k sociologiji. To pa je pravzaprav naloga, ki se ne zastavlja šele z vprašanjem pojasnitve sklopa organizacije dela in individua. Potihoma je ta problem prisoten, brž ko hočemo zapopasti doslej že skrbno premišljeno interakcijo kot "medčloveški odnos". Zato smo prisiljeni razbiti okvir psihologije *qua* nauka o psihičnih funkcijah. Celo psihoanaliza, ki je odmaknjena od vseh socialnih odnosov in pojmovana ekstremno individualno-psihološko, lahko osnovno vprašanje, kako vzajemno učinkujejo nagonsko-biološki in objektivno-psihološki momenti, premisli le, če prestopi – pa naj to prizna ali ne – konceptualni okvir takšne psihologije.

Z vso javnostjo moramo povedati (in z zavestjo, da s tem nakazujemo daljnosežne posledice): zahteve objektivne psihologije so vedno postavljene v nasprotje z metapsihološkim modelom, objektivna psihologija ostane izven metapsihološkega kategorialnega aparata, istočasno pa je vsebovana v vsakem posameznem aspektu – že v temeljni "dinamičnosti" mora biti objekt vselej že somišljen kot cilj gibanja. V določeni meri je objektivno psihološka dimenzija *alter ego* metapsihološkega sistema; psihologijo razširja v širšem in s tem kvalitativno drugem pomenu psihoanalize. To je moč najočitneje opaziti v genetski potezi psihoanalitične teorije; šele skozi objekt-psihologijo se razvojna zgodovina kot življenjska zgodovina povzdigne nad običajno raven razvojnega procesa. Skrbna kritika protislavij in zamočanih predpostavk kot tudi domnev koncepta metapsihologije bi lahko povsem razjasnila, da je mogoče psihoanalizo le pod prisilo (namreč pod deformirajočo prisilo postvarjenja) potisniti v obliko neke psihologije. Da ne bi prišlo do nesporazuma: jasno je, da je iz psihoanalitične teorije moč potegniti psihološke teoreme. Le da psihoanalitična teorija v svoji izvorni, tj. bistveni vsebini ni *psihologija*, temveč *interakcijska teorija*.

Tu ne bom sledil poti, obratni imanentno-kritičnemu razkrivanju strukture psihoanalize kot interakcijske vede, temveč bom poskušal izpeljati svojo razlago iz operacij psihoanalitika – "njegovega postopka pri konkretnem primeru" – s čemer hočem tu le na kratko orisati, kar sem že obširno predstavil na drugem mestu⁵.

Raziskovanje psihoanalitičnega postopka na osnovi "klasične" delitve razumevanja na "logično razumevanje" (in to pomeni razumevanje govornega) in "psihološko razumevanje" (ali tudi vživljanje) kot razumevanje govornika, ne zadeva v zadostni meri sporazumevanja med analitikom in analizirancem. Če poskusimo psihoanalitično razumevanje natančneje opredeliti, ugotovimo, da je vmes med pristojnostima obeh področij. Psihoanalitično razumevanje je prav tako logično kot psihološko razumevanje: ob vmestitvi v eno ali drugo področje v odločilnem koraku vsakič vdre v delovno področje nasprotnega polja. Pokažimo to na primeru: analitik posluša sporočilo svojega pacienta, sledi njegovi predstavitvi, se trudi, da bi dojel pomen govora. Dolej je torej njegov postopek vseskozi na področju logičnega razumevanja. Če pa domnevamo, da pacient opisuje analitiku kakšen daljši argumentacijski sklop, se bo analitik brez dvoma trudil, da bi zapopadel celoto miselnega sistema. Vendar ne zato, da bi si bilo moč predočiti sam sistem (tako kot bralec osvoji neko filozofsko razpravo); nasprotno, razumevanje mišljenjske strukture služi analitiku le zato, da bi bolje razumel svojega *analiziranca*. Vseeno je, ali se ta giblje v višavah abstraktnega izpeljevanja misli ali govori o vsakdanjem življenju. Logično razumevanje se tako vedno znova nujno prelomi v psihološko – razumljen mora biti govornik, govornico. In vendar se psihoanalize ne da opredeliti s psihološkim razumevanjem. Ne gre namreč za zapopadek stališč, izraza, občutka in čustev. Psihoanalitično razumevanje s svoje strani pravzaprav vedno znova odvrta od govornika, da bi namesto izraza poiskala smiselni sklop diskurzivnih figur. Pacient ni pojmovan kot govornik, temveč kot *akter v igri scen*. Osrednji psihoanalitični modus razumevanja je torej "scenično razumevanje".⁶

Dolej smo predpostavljali, da je razumevanje "scen" neproblematično enosmiselno; prav to pa za analizo ne drži. Analitikovo razumevanje se mora obvarovati ravno tega, da bi bil pri pacientu soočen z vselej sistematično razdejanim in zavajajočim pomenskim sklopom. Psihoanaliza je zmeraj kritika konkretno že najdenega pacientovega govornega izkrivljanja. Funkcija sceničnega razumevanja je v tem, da mora analitik skozi sestavljenko pacientovih sporočil kot "scen" poiskati raztresen smiselni sklop infantilnih dram, ki so aktualno določujoče.

Iz razlogov, ki jih tu ni potrebno razlagati, se da scenično razumevanje v svojem ustreznem pomenu zapopasti le, če lahko opazujemo posamezne podatke v celoti situacije in situacijo v sklopu življenjske zgodovine. S tem je struktura življenjske zgodovine proizvod hermenevtičnega kroga, katerega cilj je spoznanje resnične individualnosti pacienta. Ta cilj dominira v psihoanalizi kot "terapevtičnem procesu".

Seveda pa v znanstvenem podvzetju konkurira s tem ciljem nek drug cilj: opredeliti scene, zaprte v svoj individualni pomen, s pomočjo metapsiholoških kategorij, tako da bi bilo moč določiti tipične obrise neke teorije. Če lahko prvo analitikovo spoznavno pot ozna-

čimo kot "razumevanje relativno individualne figure z namenom, da bi, kolikor je to le mogoče, dosegli individualnost", pa gre pri drugi nameri očitno za "relativno splošne" podobe, prav za koreografske opombe, ki morajo strukturno skladnost fiksirati s pomočjo šablon. Kot nakazuje primerjava s koreografijo, nikakor ne gre za psihološke zakonitosti, temveč – v skladu z metodo sceničnega razumevanja – za postavke v okviru interakcijske teorije. Razširitev psihoanalitične teorije preko običajnih mejnikov psihologije, ki jo je nejasno nakazal Bernfeld, se realizira le, če psihoanalitično teorijo razrešimo priseganja na psihologijo in jo pripoznamo kot sistem interakcijskih figur (vključujoč ustrezne sklepe). Na noben način torej ne gre za razširitev psihoanalitične teorije ali za odpiranje novega področja uporabe, temveč samo za novo metateoretično določitev.

Poglejmo si še enkrat znanstveno zgodovino psihoanalize: psihoanaliza je izšla iz izrazito nevrofiziološkega nauka o funkcijah in se ga je oklepala tako, kot da dotlej še ni prekoračila mejnega pasu redukcionistične psihologije. Z nepopustljivo vztrajnostjo se je prikazovala za nauk o vedênju /vse do zavajajočega rivalstva z behaviorizmom/. Opustitve neprimerne samoocenjevanja psihoanalize seveda ni bilo moč doseči preden je bila vzpostavljena raven, na kateri je postala mogoča spremenjena ocena psihoanalitičnega raziskovalnega objekta: *raven simbolov*⁷ kot *elementov človeške interakcije*. Šele s stališča simbolnega interakcionizma se lahko scientistično samonerazumevanje psihoanalize razreši, toda tedaj z odločilno pridobitvijo za oba dela. Ne le, da lahko psihoanaliza odločno drži v šahu idealistične variante simbolnega interakcionizma /kolikor sama dovolj odločno vztraja pri nagonem nauku in ne pojmuje simbola abstraktno le kot smiselni sistem od biološke baze ločenega duha/. Psihoanaliza trdovratno pridodaja razmerju do simbola pogled na "notranjo naravo". Simbolni nauk se psihoanalizi kaže kot prirodoslovje – in v takem pojmovanju lahko Reichova seksualna ekonomija dobi določeno potrditev. Če to stališče odločilno razširimo še za genetski vidik: otroška življenjska zgodovina /*Lebensgeschichte*/ je prav kot razvoj simbolov *tudi* "prirodoslovje" /*Naturgeschichte*/. V nobenem primeru ne smemo te posebnosti psihoanalize napačno razumeti kot biološki interakcijski nauk. V psihoanalitičnem pojmovanju je simbol postavljen med naravni razvoj in zgodovino in med njima posreduje.

Simbol in tvorba simbolov pa ne igrata ključne vloge le v posredovanju med naravnimi poteki in družbenimi procesi. Simbol ima še neko drugo navezavo, ki je za psihoanalitični način opazovanja prav tako osrednjega pomena: zveza med zavestjo in vedênjem. To navezavo vzpostavi simbol kot govorica. S tvorbo simbolov si človek pridobi področje jezikovnosti. Simboli kot elementi "jezika" spajajo mišljenje in delovanje, hkrati pa uravnavajo tako interakcijo kot komunikacijo. Wittgensteinov koncept govorne igre to upošteva.

Za psihoanalizo je bistveno prav to spajanje mišljenja in delovanja, komunikacije in interakcije, nenazadnje zato, ker je osrednji problem psihoanalitične terapije vprašanje, kako se lahko spremembe zavesti izkažejo hkrati za spremembe vedênja. Če definiramo psihoanalizo kot jezikovno operacijo, je to več kot poskus, da bi našli poljubno plavzibilno mrežo za poravnavo znanstveno-teoretskih domnev. Le v okviru teorije jezika postane za psihoanalizo vprašanje simbola smiselno relevantno, tako kot postane, nasprotno, teorija jezika zavezujoča primerna raven določene psihoanalitične metateorije, ko emancipatorično dejavnost psihoanalize kot spremembe zavesti identificira s spremembami vedênja – ne da bi psihoanalizo pahnila v alternativno, da bi morala izbirati med idealistično pozicijo racionalizma in romantičnim iracionalizmom.

S temi že kar daljnosežnimi ugotovitvami še nismo razkrili vse mnogovrstnosti psihoanalitičnega nauka o simbolih. Pomembnega, z vidika psihoanalitične znanstvene zgodovine celo najpomembnejšega področja napetosti, še nismo omenili. Simbol ne posreduje le bioloških *potekov* z idealnimi vsebinami (ki po drugi strani koreninijo v realnosti ekonomskega položaja) in jezik ne identificira le "mišljenje in delovanje", temveč se v simbolu prekrivata tudi oba področja, ki prvenstveno označujeta psihoanalizo: področje nezavednega in zavesti. Skozi simbol potekajo tudi tisti transformacijski procesi, ki vodijo od enega področja k drugemu. Kaj to pomeni, lahko seveda postane jasno šele, ko si pojasnimo postopke *tvorbe simbolov* in *desimbolicizacije*.⁸ Tukaj podajam grob oris obeh stopenj tega pro-

cesa. Hkrati nam bo preučevanje tvorbe simbolov še enkrat ponazorilo, na kakšen način delujejo procesi stapljanja, ki smo jih prej obdelali.

Infantilno življenjsko zgodovino lahko razumemo kot zaporedje oblikovanja simbolov, če združimo dve postvarjeni območji naravne zgodovine: območji usod nagonov in razvojne zgodovine modalitet Jaza. Iz predsubjektivne nerazlikovanosti še nediferenciranega "stanja" (označenega z etiketo primarnega narcizma), se pojavlja v simbolih subjektiviteta. Samo ob sebi se razume, da se mora tvorjenje simbolov razvijati preko predoblik – torej preko protosimbolov; psihoanalitsko izkustvo je lahko dognalo, da se zaporedje zgosti v različne karakteristične organizacijske stopnje – oralna, analna, falična. Pri vsakem posameznem koraku pa se ponovi isto. Te povezanosti med biološkimi zahtevami in družbeno posredovanim se moramo lotiti vsakič na nov način. Vsakokrat mora razvoj napredovati preko protosimbolov k simbolom.

Na vseh teh različnih stopnjah se dogaja nek selekcijski proces. Biološke zahteve, z drugimi besedami, impulze Onega, lahko pojmujejo kot simbole, torej kot jezik, le če izsilijo družbeno licenco. V vsakem primeru gre tukaj za proces restrikcije, v katerem je prisotno gospostvo. Oblikovani simbol nosi obrise družbenih oblik, pa naj so vanj potrebe Onega, tudi kot neidentičnega, vstopale še v takšni meri. Ker se mora vsak simbol v okviru procesa tvorbe bojevati za svojo družbeno pripoznanje, se prime posameznega simbola nek sij mejnih izkustev, ki v krogu protosimbolov še vsebujejo naposled odklonjene sestavine. Protosimboli tvorijo kolobar okrog sprejetega simbola. Kolikor so se kot protosimboli povzpeli že vse do prvih stopnic k udejanjenju, so vedno pripravljene pod določenimi pogoji (kot npr. sanj in nekaterih kriznih situacij) prodreti preko praga zavesti.

Ta potek razvoja, v katerem – kot rečeno – gospostvo vsekakor že zastavlja svoje obrise, je treba ostro razlikovati od nekega drugačnega, drugega procesa, ki k prvemu pristopa, da bi individuom na drug, še bolj poudarjen način, vtisnil pečat gospostva: nevrotični konflikt.

Nad vse poenostavljeno se nevrotični konflikt kaže kot spoprijem med normami in z njimi nezdržljivimi nagonskimi zahtevami. Ne glede na to, ali opazujemo, kako ta diktat deluje via ugovora nadjaza, ali če izhajamo iz preprostega stanja stvari, da so določene želje nekompatibilne z jazom, ki teži h konsistentnosti, v vsakem primeru se določeni simboli ne vklaplajo v celoto ostalih delov jaza. Te simbole – reprezentacije nagona, objekta, sebe, situacije itd. – je treba izločiti. Kolikor pa so vključeni v napetost med potrebo in zadovoljitvijo, se zator ni moč znebiti preko očiščenja. Simbolov se ne da potihoma odstraniti iz delovanja; doseči je treba nek poseben kompromis: "v igri" še ostanejo, vendar izgubijo svojo značilnost, da so del jaza, tj. so desimbolizirani.

Kot je moč izpeljati iz pojmovanja simbolov kot elementov jezika, pomeni "desimbolizacija" izključitev iz jezika, ekskomunikacijo, odstranitev iz sklopov razumevanja. Z vidika s tem povezanega pojmovanja pomena jezika za mišljenje kot tudi za delovanje, smo tako pred posebnim stanjem stvari, ko je enotnost jezikovne igre razcepljena na mestu desimbolizacije: na eni strani je desimbolizirana reprezentacija ponižana v kliše, izključena iz jezika, na drugi strani pa opravlja kliše še naprej svojo uravnavačo funkcijo v vedenju. Ta "stanja stvari" sem v naslonitvi na wittgensteinovski pojem imenoval "razcepljenost jezikovne igre".⁹

Oblikovanje razcepljene jezikovne igre kaže na dejstvo učinkovanja nezavednega, ki determinira vedenje – kar je zavesti nedostopno. Prav tako se oznaka "kliše" prekriva z oznako nezavedne reprezentacije. Kot je moč opaziti, gre v obeh primerih za razumevanje osnovnih psihoanalitičnih domnev skozi analizo jezika. Kot dokaz za klišeje in za tezo razcepljenosti jezikovne igre veljajo isti argumenti, ki jih je navedel že Freud za veljavo koncepta nezavednega – razširjeni še s spoznanjem, da prav kulturna in družbena specifičnost nezavedno determiniranega tj. s klišejem določenega vedenja, kaže na izvor iz družbeno posredovanega procesa tvorbe simbolov. Možnost, da bi preučili klišeje v njihovi življenjsko-zgodovinski genezi in da bi jih s tem spremenili nazaj v simbole, je nadaljnje opozorilo na to, da nevrotična jezikovna motnja, ekskomunikacija iz jezikovnega sklopa, poteka prav na način "cepitve jezikovne igre".

Saj prav dobro vemo že iz Freudovega raziskovanja sanj, da izključitev iz nezavednega ne vodi k absolutni hermetični zaprtosti potlačenih vsebin tj. klišejev, temveč da se lahko pod določenimi pogoji (kot je znižana stopnja zavesti v sanjah) pojavi tisto izključeno. Izkušnja, ki so pri tem nastala in so katalogizirana v pojme kot so premestitev, zgostitev itd., na svoj način vnaprej potrjujejo jezikovno-teoretsko razlago procesa. Tisto jezikovno ekskomunicirano – kolikor sploh lahko pride do besede – seveda pride na dan le v "pred-oblikah" tj. v obliki protosimbola.

Ta posebnost povratka potlačenega, da mora dobiti dostop do zavesti preko tiste oblike, ki mora iti skozi vsako tvorbo simbola, je primerna za to, da zabriše razliko med dvema oblikama vsebina Onega, namreč na eni strani med še-ne-prepuščenim, med tistim, kar se nahaja na stopnji protosimbolov kot sij simbolov in po drugi strani med ekskomuniciranimi klišeji, ki jim je že uspelo priti do ravni simbolov. Slednji so desimbolizirani zaradi nevrotičnega konflikta. Habermas¹¹ obe tu razlikovani skupini predstavi skupaj; vendar se mi zdi jasno ločevanje neizogibno; le tako se ohranja bistvena razlika med zavestjo in nezavednim in le tako je moč razlikovati *nepodružbljeno Ono* od *podružbljenega Onega*. Analitična terapija ne meri na nič drugega kot na ponovno vzpostavitev "razcepljene jezikovne igre" (katere deformacijski mehanizem se ne odigrava zmeraj le po modusu potlačitve, temveč lahko poteka tudi kot izolacija, kot tvorjenje znakov. Omenili smo že, da rekonstrukcija poteka kot življenjsko zgodovinska rekonstrukcija in da gre za restitucijo kognitivnih in emocionalnih aktov, zmožnosti refleksije in delovanja. Pomembna je tale točka: rekonstrukcija jezikovne igre se dogaja tako, da omogočimo prekrivanje trojega: aktualno sceno analitične situacije, realni življenjski sklop sedanjosti in infantilno sceno originalnega dogodka (tj. nevrotičnega konflikta). Z drugimi besedami: jezikovna rekonstrukcija, ki v enaki meri proizvaja delovanje in zmožnost sporočanja, je obnovev interakcije. Tudi v tej točki postane jasno, da je psihoanaliza podvzetje, ki se nanaša na *interakcijo*.

Opredelitev psihoanalize kot interakcijske teorije v nasprotju s funkcionalistično "psihologijo" pomeni: kar zajema psihoanaliza, niso v prvi vrsti načini vedénja nekoga, ki deluje, temveč hkrati in predvsem interakcijske strukture, zapopadene v mediju subjektov, ki poročajo. V središču je *igra*, ne pa *akter*. Točneje: za kar gre, ni akter v svoji igri (kot pri Parsons) temveč igra, kakor jo vidi akter. Akter – individuum – je izhodišče kritične analize. Cilj analize pa je razumevanje subjektivnega prelamljanja objektivnih struktur igre. Kar dojemamo, je vselej objektivirano, vsaj kot objektivna drama, v kateri sta analitik in analiziranec dva drug na drugega nanašajoča se akterja – nikoli ločeno od večjega sklopa. Če analitik vztraja pri raziskovanju subjekta, to ne sme psihoanalize omejiti na subjektivistično (ali nezgodovinsko-objektivistično) pozicijo kakšne psihologije, kot se vse preveč splošno dogaja. To vztrajanje je prej trik, da bi raztresene *objektivne* (tako nepoškodovane kot poškodovane) strukture dojeli v njihovem subjektivnem izhodišču, v katerem v toku analitične igre oba akterja preko ponovne vzpostavitve scene iščeta popačeni tekst vlog družbeno deformiranega subjekta. Psihoanalitična teorija je teorija subjektivnega popačenja objektivnih struktur interakcije "v subjektih". Na nekem drugem mestu pa je navedeno, da lahko iz te interakcijske teorije izpeljemo izjave o psiholoških funkcijah.

Če označimo psihoanalizo v njenem temeljnem bistvu kot *interakcijsko teorijo*, tedaj smo s tem seveda zašli prav v tisto slepo ulico, v kateri je vedno končala diskusija med psihoanalizo in marksizmom. Očitno tudi mi ne uidemo formuli vladani /gospostvo.¹⁰ Meje dosedanjih pozicij bi lahko naznačili s sledečimi potezami psihoanalitičnega interakcionizma:

1. psihoanaliza se vzpostavlja kot kritika že najdene patologije
2. psihoanaliza pojmuje patološko popačeno interakcijo kot biološko osnovano
3. po psihoanalitičnem pojmovanju nastane patološko popačenje (kot tudi normalna interakcija) v infantilnem socializacijskem procesu, pri katerem družino, tj. otrokove referenčne osebe, pojmuje kot "agenturo družbe"; po tej poti se prenaša represija.

Psihoanaliza razkriva, kako je moč konkretno trpljenje tj. patologijo zvesti nazaj na infantilno deformacijo interakcije. To zvajanje se lahko dogaja v konkretni analizi, torej ob pojasnitvi geneze. Natančneje vzeto pa to pomeni: vse do življenjsko-zgodovinske oprede-

litve situacije, ki jo zaznamuje gospostvo, poteka spoznanje konkretno – pogoji tega gospostva pa ostajajo abstraktni. Povejmo še bolj jasno: represijo, ki etablira gospostvo v infantilnih objektnih odnosih, lahko konkretno doženemo, sklop organizacije gospostva in oblasti in organizacije dela pa ostaja zunaj psihoanalitične kritike. Tega koraka – tako je videti – se iz psihoanalitične perspektive ne da več konkretno vzeti za cilj. To pove Adorno, ko govori o "pradavni represiji"; torej domneva, da se zgodovinske diference za psihoanalitični pogled znivelizirajo na variacije na eno samo temo "gospostva". Psihoanalizi je potem odmerjeno mesto pomožne znanosti, v najboljšem primeru uporabne za osvetlitev določenih posebnih mehanizmov. Toda prav na tem mestu se psihoanalize dejansko ne da zgraditi. Njena posebnost postane enako usodna z dveh plati: če se od vedénjskih ved, ki se ravna po modusu prirodoslovnih ved, razlikuje v tem, da se odpove načinu dokazovanja iz redukcionistične, funkcionalistične psihologije in se uveljavi kot kritika konkretno-življenjsko-zgodovinsko danega, s tem še ni radikalna (kot menijo nekateri), temveč le na življenjsko-zgodovinsko omejena kritika. Videti je, da seže njen kritični pogled le do nekega izpeljanega protislova, ne da bi sploh mogla konkretno misliti povezanost s produkcijskimi razmerji, s čemer prav to, kar jo navidez zbližuje s kritično teorijo – njena metodična sorodnost – postane prepreka. Kot gola pomožna veda psihoanaliza ne zadostuje, ker ne postopa kot posebna znanost, temveč je kritična; kot kritika pa se izkaže za tako usodno preikrajšano za bistveno in sploh ni zmožna svojih razglabljanj razširiti do problematike produkcijskih razmerij.

Če se desetletja star spoprijem okrog razmerja med psihoanalizo in sociologijo ni dogajal brez koristi, v varljivem kulisnem svetu nezdržljivih domnev, potem ta formulacija ne more biti poslednja beseda. Katera pot pa potem vodi iz mreže, ki argumentacijo toliko trdneje veže, kolikor ostreje poudarja značaj psihoanalitične teorije kot interakcijske teorije? Dilema je videti neizogibna. Če psihoanalizo pojmujejo kot interakcijski nauk – kaže interakcija na medosebni odnos, na komunikacijo, ne pa na instrumentalno delovanje. Videti je, da s tem izraz interakcija dokončno izključi odnos do dela.

Hkrati pa postane povezava z razmerji materialno realizirane produkcije za simbolno interakcijsko teorijo neizogibna, kolikor naj ne vodi nazaj v biologizem reichovske rešitve ali molče zapade v tisto drugo nevarnost, da bi izpuhtela v idealističnih domnevah – npr. podobno kot v parsonski teoriji vlog. Proti tej drugi nevarnosti varuje psihoanalizo kot interakcijsko teorijo le striktna navezava na spoprijem z zunanjo naravo. Le vzvratna povezava vsakega posameznega simbola s telesnimi zahtevami (ki pridejo do izraza kot potrebe in vselej že posredovanem razumevanju) na eni strani in sklop z materialno produkcijo na drugi strani, varujejo psihoanalizo pred interakcionističnim nesporazumom.

Toda ali ne zadostuje, če odstopimo od tako rigorozne zahteve, in prehodimo le del poti, organizacijo dela pa pritegnemo v igro posredno preko organizacije gospostva? Da bi domnevo nekega – kot menim – usodno zapletenega sklopa subjektivnega položaja in organizacije dela zavrnil tudi in predvsem glede vprašanja tvorbe simbolov, moramo reči, da lahko zgolj posredni odnos do dela preko infantilne socializacije, ki vzpostavlja gospostvo, sicer zatrjuje odvisnost gospostva in interakcije od produkcijskih razmerij, ne more pa ugledati, kako so lahko simboli kot notranja produkcijska sredstva (v smislu Marxovega spoznavno-teoretskega obrata) sami nastali iz produkcije. Spoprijem z notranjo naravo, zaprt v krog interakcije, kaže sklop simbola in produkcije le negativno. Tvorbi simbolov je principielno dopuščen osamosvojen tok zgodovine, zmeraj odvisen od materialne baze preko socializacijskih tehnik, ki v iluziji emancipatorične vsemoči iščejo prizorišče revolucije v otroškem vrtcu (in vidijo tam njeno središče).

Če razdelimo determinante tvorbe simbolov na dva ločena področja – interakcija na eni strani in produkcija na drugi –, ki sta drug z drugim spojena le v infantilnem socializacijskem procesu, potem bi lahko bili mnenja, da psihoanalitični teoriji nismo krivični glede problema *dela*. Temeljna podmena marksovske družbene teorije – samokonstitucija ljudi skozi produkcijo – se izgubi, če poudarjamo nagonso določenost dela. Čeprav je namreč videti, da je ideja dela kot travmatsko razlomljenega (ali pa pod prisilo spremenjenega) izkazovanja nagona skladna s psihoanalitičnim nazorom – *cum grano salis* – pa se z mark-

sovskega stališča produkcije kot konstituensa človeškega samoproizvajanja še ne da razvrednotiti in travmatsko stigmatiziranje in zgolj "sekundarno-procesualni" nasledek nagnostkega poteka, nanešenega na interakcijo. Vsi poskusi, da bi psihoanalizo povezali s produkcijo izključno preko socializacijskih procesov in da bi tvorbo simbolov enostransko vmestili v nagon, se iztekajo v biologizem; v takšnih okoliščinah je lahko njegov dosledni protipol le ekonomizem – s čemer se spet znajdemo pred prekinitvijo diskusije med psihoanalizo in marksizmom na znanem mestu.

Znova smo prišli do točke postanka. Storili bomo prav, če podobno kot tam, kjer je diskusija obtičala v otrdeli disjunkciji med "sociološkim" in "psihološkim" stališčem, za pojasnitev situacije tudi tukaj zavzamemo nekaj distance do teoretičnega spoprijema. Tam se nam je odprla pot skozi refleksijo psihoanalize "kot celote", preko nove interpretacije "metode in objekta" psihoanalize. Odkrili smo, da se oba nanašata na človeško "interakcijo" in psihoanalizo smo lahko opredelili kot biološko osnovano, simbolno *interakcijsko* teorijo.

Če zdaj ugotovimo, da je prav skozi vmestitev psihoanalize v okvire človeške interakcije videti, da se izgublja odnos do dela kot procesa samoproizvajanja človeka, potem bomo morali preiskati, v kakšnem razmerju sta si interakcija in delo. Če naj vnaprej nakažemo prvi odgovor: meja, na katero naletimo, postane prepreka le tedaj, če interakcijo povsem izenačimo s "komunikativnim delovanjem". Le tedaj je moč "patološko" tj. popačeno interakcijo misliti samo *posredno* povezano s produkcijskimi razmerji, namreč preko popačenja komunikacijske strukture skozi nasilje. Neposreden odnos je prekinjen, ker je v Habermasovskem konceptu¹², na katerega se takšno razumevanje interakcije opira, komunikativno delovanje ločeno od instrumentalnega delovanja (dela), enega ne moremo prevesti v drugega. Prav s tem pa je naši nameri, da bi vzpostavili most od interakcije do produkcije, zastavljena meja. To mejo je treba premisliti.

To preiskovanje lahko v tem spisu orišemo le nepopolno, kot sploh vse, kar smo izstavili v tem prejšnjem razdelku; veljati sme zgolj kot napotek, kot zasnova programa. To velja tako za spoprijem okrog pojma "komunikacijskega delovanja" (tj. diskusija o praksi, ki jo je zapopadel Habermas), kakor tudi za razvoj psihoanalitičnega pojma prakse. Oboje lahko predstavimo le skrajšano, kot trditev. S tem tvegamo očitek prehite okrajšave. Toda zdi se mi važnejše, da pripeljemo začeti miselni tok do konca ob navezavi na sedanjo diskusijo psihoanaliza-marksizem, kot da bi, v skladu z običajnim postopkom, najprej razgrnili detajlirane osnove, ki jih je moč primerno predstaviti le v razširjenem okviru.

Pojem "komunikativnega delovanja" je pri Habermasu odvisen od njegove kritike Marxa – ki jo je Wellmer še razdelal –, od opozorila na tehnološko omejeno pojmovanje dela pri Marxu.¹³ Po Habermasu in Wellmerju je praksa v marksovski teoriji dojeta omejeno na instrumentalno delovanje, ki mu ta potem postavljeno nasproti komunikacijsko delovanje, da bi se pokazalo tisto, kar je bilo prikrito.

Nasprotipostavljenost, pojasnjena v tej diskusiji o Marxu in predstavljena v diskusijo o psihoanalitičnih osnovah, je prav tako ločena od "produkcije" in pojmuje "interakcijo" kot protipol tehnološko osiromašenega dela; iz interakcije je (obratno od tehnološke omejitve) moment "delo" izključen, delo-produkcija-instrumentalno delovanje so tako brezpogojno identificirani, da zazija razpoka skozi "prakso". To je v skladu s smerjo, ki jo je začrtal Habermas. Habermas poudarja ločitev komunikacijskega ravnanja od produkcije, ko kritizira Marxa: "Samokonstitucija skozi družbeno delo je zapopadena na kategorialnem nivoju kot produkcijski proces; instrumentalno delovanje, delo v smislu produktivne dejavnosti, označuje dimenzijo, v kateri se giblje naravna zgodovina".¹⁴ Neposredno zatem Habermas sicer opozarja: "Vendar pa Marx na ravni svojih materialnih raziskovanj stalno računa z določeno družbeno prakso, ki zaobsega delo in interakcijo." Toda kako je moč legitimirati neraztrgano razumevanje prakse, ostaja odprto in mora – če prav razumem Habermasa in Wellmerja – ostati odprto, saj Habermas (v svojem povratku od Marxa k Heglu) "produkciji" postavlja nasproti "refleksijo," ob izrecni kritiki tega, kako je Marx "interakcijo metal vkup z delom ... pod imenom družbene prakse".

Če sprejmemo to striktno principalno ločevanje interakcije in produkcije, potem nastane za psihoanalizo kot nauk o simbolni interakciji težava, ki si jo moramo predočiti vsaj v grobem ekskurzu. Če izhajamo iz znane primerjave stavbenika in čebele pri Marxu ("to pa, kar že vnaprej najslabšega stavbenika odlikuje pred najboljšo čebelo, je to, da je zgradil celico v svoji glavi, preden jo gradi v vosku"¹⁶), se produkcija začne kot inteligentna, tj. kot simbolna operacija. S tem dobi tvorba simbolov pomen izdelovanja instrumentarija, ki je že del samoproizvajanja – samoproizvajanja, ki si ga psihoanaliza lahko zamišlja kot nekaj, kar se da na dvojni način poškodovati, kot popačenje simbolnih sistemov, kakor tudi kot pohabljenje samih simbolov. S Freudom se pogled usmeri – ob razlikovanju med zavestjo in nezavedno določenim vednjenjem – v sistematično pohabljenje ne le komunikativnega, temveč tudi instrumentalnega delovanja. Freud razkrije kvalitativno problematiko produkcijske sile "stavbenika"; z novo formulacijo lahko rečemo: *desimbolizacija* zadeva sredstvo procesa samoproduciranja, praksa se razlomi v "sistematično popačeno prakso". Posebej je treba paziti na to, da tu tvorbe simbolov ne smemo razumeti kot abstraktno opravilo (v smislu idealističnega, simbolnega interakcionizma). Tvorba simbolov je, nasprotno, vedno osnovana v produkciji, vedno je določena z materialno bitjo – kar je treba pokazati v konkretni analizi. Le če si pridemo na jasno o tem, da marksovska primerjava s čebelo ne sme biti idealistično napačno dojeta, se ustrezno pokaže radikalna ost trditve. Psihoanalitični interakcionizem ubeži sumu idealističnega izpuhtevanja le skozi neposredni odnos do snovne menjave z notranjo in zunanjo naravo obenem. Simboli kot elementi jezika in jezik kot diskurz, kot zasutek delovanja, na enak način kažejo na komunikacijo kot na delo. Simbol pri tem ni platonični predhodnik dela, temveč samoproizvedeno produkcijsko sredstvo rodovnega subjekta – hkrati tudi usedlina nagonskega spoprijema, dobljenega iz polja odnosov med "objekti" (tj. vzajemno delujočih subjektov). Ne da bi s tem postala nasproti-postavljenost med interakcijo in delom brezpredmetna in ne da bi hoteli narediti delo in interakcijo za zamenljiva, pa imata oba skupno razvojno osnovo v procesu tvorbe simbolov. To postane neposredno zapopadljivo v patološkem primeru: *desimbolizacija* je pohabljenje, ki določa oba polja vednja, ki smo jih označili kot "govorne motnje", pri čemer je govorna motnja sinonim za pohabljenje prakse. Tvorba simbolov, ki vzpostavlja jezik, se ne odvija kot samokonstitucija ljudi le po vzorcu dela (spoprijema z zunanjo naravo): kot spoprijem z notranjo naravo biološke realnosti. V psihoanalitičnem razumevanju je osište tvorbe simbolov vselej dialektična napetost med biološkimi in družbenimi zahtevami. Simbol je sinteza, analogno materialni produkciji, ker je vselej zakoreninjen tako v notranji naravi, ki ji mora biti simbol kot produkt iztrgan, kot tudi v spoprijemu z zunanjo naravo, iz katere izhaja čutno pojmljiv produkt – kot se tudi tvorba simbolov produktivno udejanja v "3. področju realnosti", v objektnih odnosih, namreč kot čutno izkusljiva interakcija, ki ustvarja "dejstva".

Psihoanaliza se ne more izogniti očitku, ki ga Wellmer ob navezavi na Habermasa naperi proti Marxu: "Marksovska teorijo obvladuje sistematika, pri kateri je na koncu interakcija pač reducirana na delo, vtem ko produktivno delo postane 'paradigma za vzpostavitev vseh kategorij'".¹⁷ Očitek še pridobi na ostrini, če ga usmerimo proti psihoanalizi, saj vstopa delo že v šamem temelju v interakcijo, če tvorbo simbolov opazujemo kot produktivno samokonstituiranje človeka; niti dela, niti interakcije se ne da zapopasti ločeno od produkcije.

Interpretacije tvorbe simbolov kot produkcije ševeda ne smemo razumeti kot enostranski poskus, da bi prišilili interakcijo v kategorijo "delo", temveč je treba vztrajati pri tem, da nobene človeške interakcije, niti libidinalne naklonjenosti, ne moremo predpostaviti drugače kot "produktivno predelavo" v kontekstu družbenih odnosov – ki ni poenostranjenja niti s subjektivne niti z objektivne plati. Tako je treba tudi pojasniti, da pojem "razcepljene jezikovne igre" ne more označevati le razpada jezikovne komunikacije in ločitve jezika od vednja, temveč da se prav zato, ker jezik vselej vključuje strukture delovanja, vedno izteka v *popačenje prakse*; bodisi kot klišejsko določenega vednja – določitev, ki je postala nejezikovna skozi nezavedne reprezentacije – bodisi kot poenostranjenje v znakovno operacijo, v kateri se kažejo simboli, ki so postali znak, izolirani, osvobojeni emocio-

nalne (tj. nagonsko določene) osnove vedénja. "Instrumentalno delovanje" pri tem dobi — vsaj tam, kjer prehaja v čisto tehnično operacijo — stigmo patološke motnje; tudi to je tema, ki jo bo treba premisliti drugje.

Če je, kot rečeno, diskusija o simbolih v psihoanalizi smiselna šele v povezavi s temo jezikovnosti, pa se obratno jezika in razumevanja ne da zapopasti smiselno, ne da bi upoštevali simbol kot "produkcijo". Mojo tezo, da naj psihoanalizo pojmuje kot interakcijsko teorijo (z vsemi navedenimi posebnostmi), moramo dopolniti s pojasnjujočim dostavkom: psihoanaliza je v tolikšni meri *kritika sistematično pohabljenе prakse*, kolikor je kot kritika deformirane interakcije jezikovna kritika, pri čemer spada sém prav tako popačenje jezika spodnjega sloja (v smislu "restricted codes") kot znakovna perfekcija (od emocionalne baze ločene) tehnično-instrumentalne operacije. Če smo v diskusiji o interakciji interakcijo opazovali v odnosu do motenega (ali nepopačenega) jezika, za jezik pa smo ugotovili, da je povezan z delovanjem, potem se sedaj oba kažeta kot osnovana v produkcijskem procesu, katerega uspeh ali neuspeh odloča o človeških možnostih. Če to sprejmemo, potem velja, da so lahko preko tvorbe simbolov motnje privedene na eno od poti, ki jih lahko tu nakažem le v grobi delitvi:

1. Kot usedlina nasilja (družinsko učinkujočega, družbeno pogojenega), ki vpliva na tvorbo simbolov.

2. Kot vtisnjenje v že predhodno preoblikovane simbole.

3. Preko socializacije, kolikor se nevrotski konflikt in njegove oblike razrešitve povezujejo s popačeno prakso referenčnih oseb v infantilnem socializacijskem polju. Tako skozi vtisnjenje v simbol kot preko konfliktov — v obeh procesih je lahko individuuum vpet v odtujitev.

Ta tretja pot bi vsekakor obvisela v zraku, če bi se razkroj prakse omejeval le na infantilni socializacijski proces, torej bi travmatični posegi neznošne realnosti učinkovali le v posrednem kontaktu. Psihoanalitični nauk o sanjah pa lahko povsem pojasni (če tudi tu upoštevamo pojem simbola), kako se poleg poti preko primarne socializacije odpira še nadaljnja pot v življenju odraslih. Zato dodajam k temu še četrto točko:

4. Tudi pri odraslih lahko pride do popačenja produktivnih možnosti subjektov preko travmatične spremembe prakse. Tudi razmerje produkcijskih razmerij do pohabljenja prakse lahko torej zahteva pripoznanje.

Pojasnimo to s primerom: ne le otrok delavca, tudi delavec sam neprestano izkuša sistematično popačenja in pohabljenja. Sedaj lahko le zabeležimo, da vstopa tu v polje psihoanalitičnih preučevanj vprašanje sekundarne socializacije.

To razmerje odkriva mehanizem, ki tvori problematični sklop individua in družbe — v interakciji kot delu; pohabljenje prakse je hkrati razkroj jezika v sistematično oblikovanih in preoblikovanih simbolih. Da ne bi pustili niti sledu idealističnega napačnega razumevanja, naj ponovimo: poseg v tvorbo simbolov je vsekakor zavezan "trem realnostim", biološko-fiziološkimi telesnim dejanjem, "realni" interakciji in "materialni produkciji"; simbol kot "produkcijsko sredstvo" pripada vsem trem ravnem človeškega delovanja.

Takšna opredelitev psihoanalize že sama odpira pogled k analizi objektivnih pogojev v organizaciji gospodarstva in organizaciji dela. Šele tako je most od objektivnosti bioloških zahtev do objektivnosti produkcijskih razmerij zasidran na obeh straneh, pri čemer lahko pripomnimo, da je bilo to v psihoanalitičnem nauku o travmi — v ohlapnih formulacijah — že upoštevano, ko je bila "notranji" nagonski nevarnosti zoperstavljena "zunanja" realna nevarnost. Sredino, na katero vplivata in ki jo ogrožata obe strani, je treba iskati v praksi. Seveda odnosi do obeh strani nikakor niso enaki. Napotek na spoprijem z "notranjo naravo" ne sme voditi k temu, da bi psihoanalizo kot kritiko pojmovali simetrično nasprotno kritiki politično-ekonomskih pogojev. Takšna razdvojitve v različnih smereh (spoprijem z notranjo naravo *versus* spoprijem z zunanjo naravo) bi zašla vsaj v nevarnost prav slabe delitve v biologizem na eni in v ekonomizem na drugi strani; zašla bi v tisto disjunkcijo, ki naj bi zajela pojem prakse skozi posredovanje bioloških in družbenih pogojev človeške samopredstavitve. Tu tudi vidimo, da biološki in družbeni pogoji nikakor ne vplivajo enako. *Rela-*

tivni invarianci biološke podlage stoji nasproti zgodovinski položaj kot sklop spremenljivih faktorjev. Če prva dobi pomen prepreke za subjektivno samostojnost (neidentičnost subjektov, čeprav osnovana v objektivnosti nagonse narave), potem izhajajo od tod travmatični udarci: nastavki za patološke konflikte pristopajo subjektom od zunaj, iz "realnega položaja" (na kar nakazuje nauk o travmi). To pomeni: organizacija spopriema z notranjo naravo je določena z zgodovinskim položajem subjektov vsaj tam, kjer je ta organizacija konfliktno motena. Naj psihoanaliza kot nagonška psihologija še tako kaže na "notranjo" naravo, pa opozarja nauk o travmi na družbene pogoje. Vprašanja kavzalnosti "nevrotičnega konflikta" merijo na travmatične vplive. Od tod nujno sledi: psihoanalitična kritika ima seveda drug predmet kot politično-ekonomska analiza, vendar prav tako ne more odmisлити zgodovinskega konkretnega popačenja človeške produkcije. Kolikor je Reich opustil to fiksno točko v korist seksualne ekonomije, je postavil na glavo ne le marksizem, temveč tudi izvorni psihoanalitični nauk o konfliktih.

Pogled na *prakso* in izpeljava povezanosti s produkcijo pa seveda ne smeta oslabiliti teze o interakciji. Naj poudarimo: deformacija prakse je posredovana skozi interakcijo in ker praksa *utemeljuje interakcijo*, je praksa dana tudi za interakcijo. Vprašanje interakcije pa se ne omejuje – in tako se ponovi zgoraj navedena tretja točka – na infantilno socializacijo. Interakcija je neposredno spojena z delom. Tako kot se v družbenem raziskovanju prakse v momentu dela ne sme izgubiti stališče interakcije, ne sme biti s psihoanalitičnega vidika v interakciji spregledana praksa kot produkcija. Psihoanaliza, ki je izgubila delo iz svojega vidnega polja, tvori usodni protipol družbeni kritiki, v kateri se je izgubil odnos dela do interakcije subjektov.

Kot *kritika subjektov* dviga psihoanaliza tančico s popačenja interakcije, ki je osnova na deformaciji produktivne samopredstavitve človeka. S terminom "preiskusno delovanje" je Freud postavil kognitivne in emocionalne procese v enaki meri na skupni imenovalec delovanja; s terminom jezikovna igra se da oba privedi do pojma in kot utopijo postaviti nasproti temu, kar je predmet konkretnega psihoanalitičnega izkustva: sistematična deformacija jezikovnih iger, tj. pohabljenje človeške prakse.

Kot "kritika subjektov" stoji psihoanaliza nasproti kritiki politično-ekonomskega položaja: ne kot rival in ne kot pomožna veda kritične teorije, temveč kot njen drugi del.

Prevod: Eva Bahovec

¹ [Lorenzer, A.: Symbol, Interaktion und Praxis. In: Psychoanalyse als Sozialwissenschaft, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, str. 9–59. To je prevod drugega dela Lorenzerjevega članka, tj. III. in IV. razdelka. V prvih dveh razdelkih podaja avtor kritični prikaz poskusov posredovanja med psihoanalizo in marksizmom.]

² Adorno, Th. W.: Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie /1955/. In: Aufsätze zur Gesellschaftstheorie und Methodologie, Frankfurt, 1970, str. 57 [Slov. prev.: K razmerju med sociologijo in psihologijo. Problemi – razprave, 1976, št. 163–168, str. 30–54.]

³ ["Jaz kot tisto izvorno, je košček nagona in hkrati nekaj drugega. Tega psihoanalitična logika ne more domisliti in mora vse speljati na skupni imenovalec tistega, kar je bil Jaz nekoč." Ibid., str. 53.]

⁴ Ibid., str. 56.

⁵ Lorenzer, A.: Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Vorarbeiten zu einer Metatheorie der Psychoanalyse. Frankfurt, 1970, V. pogl.

⁶ Ibid., str. 104–16, pogl. VI, VII.

⁷ Lorenzer, A.: Kritik des psychoanalytischen Symbolbegriffs. Frankfurt, 1970, III. pogl.

⁸ Ibid., str. 93–123.

⁹ Lorenzer, A.: Sprachzerstörung und Rekonstruktion. Op. cit., str. 161–171.

¹⁰ [Avtor o tej problematiki obširneje razpravlja v drugem razdelku tega spisa, kjer govori o kritični teoriji družbe.]

QU'EST CE QU'IL Y A DE CERTAIN?

Še en fragment iz analize Marxovega teksta*

vo, na opozarja nauk o travi in družbene pogoje. Vsekajna kavaliteta "revolucijskega konflikta" menja na travi in vpliva. Od tod nujno sledi politična analiza in seveda drug predmet kot politično-ekonomski analiza, vendar prav tako ne more odmasi zgodovinskega konteksta in razvoja človeka produkcije. Kolikor je Reich oprejel to filozofski in kar se tiče "ekonomije" je postavil na glavo ne le materializem, temveč tudi izvor političnega nauka o konflikcih.

Pogled na prafico in izpeljavo povzročitelj z produkcijo pa seveda ne smeta ostati

»Ce qu'il y a de certain, c'est que moi, je ne suis pas marxiste« – »Eno pa je gotovo, da namreč jaz nisem marksist«, je ušlo Marxu konec sedemdesetih let.¹ Ko prehajamo na analizo enega najbolj znanih odlomkov iz Marxovih del – centralnega, četrtega odstavka *Predgovora H kritiki politične ekonomije* – in smo soočeni s povodnijo, če ne že vesoljnim potopom del z zveličavno razlago, so nam te besede v veliko tolažbo. Od številnih nog, ki so topotale čez subtilno Marxovo misel, je namreč teren tako steptan in potocan, da se je prav težko dokopati do njegove prvotne (Marxove) vsebine.

Naš prejšnji vstop v besedilo nam je pokazal, da je Marx svoje filozofsko in teoretsko oblikovanje sklenil z nekim »rezultatom« (Ergebnis), ki ga je potem vzel za osnovo nadaljnemu preučevanju (Studien). Pogled na curriculum in na mesto, kamor je Marx ta rezultat uvrstil, nam je pokazal, da je časovno pred tistim intenzivnim sodelovanjem z Engelsom, ki ga označuje *Nemška ideologija*, saj izrecno pravi v petem odstavku, da je Engels prišel do istega rezultata po drugi poti. To se ujema z znano Engelsovo izjavo, da je Marx ob njem bruseljskem srečanju imel teoretsko stališče že oblikovano, pa tudi z Engelsovo emfatično karakterizacijo *Tez o Feuerbachu*.² S tem je obenem padlo dogmatsko branje Leninevega *Karla Marxa*,³ iz katerega so v času polemik o »mladem Marxu« nekateri skleпали, da je šele *Beda filozofije* »zrelo« delo.

Kot smo že videli, je v simetrični zgradbi *Predgovora* najdaljši in najbolj izpostavljen srednji, četrti odstavek. Njegov prvi odstavek šteje še čisto v curriculum vitae: za rešitev dvomov se Marx loti »kritične revizije Heglove pravne filozofije«, katere »uvod je izšel v *Deutsch-Französische Jahrbücher*, izdanih 1844 v Parizu«. S tem dobimo terminus ante quem za prvi, vmesni rezultat: februar 1844; če verjamemo izdajateljem MEW, pa je bil uvod napisan že jeseni 1843. Ta vmesni rezultat karakterizira Marx takole:

Meine Untersuchung mündete in dem Ergebnis, daß Rechtsverhältnisse wie Staatsformen weder aus sich selbst zu begreifen sind,

Moje preiskovanje se je izteklo v rezultatu, da pravnih razmer(ij) in pa državnih form ni moči zapopasti iz njih samih,

* Prim. prejšnji fragment z naslovom *Opustitev* (Pr 4-6/1982: 43-6)

¹ »... je Marx rekel Lafarguu« o francoskem »marksizmu« – Engels Bernsteinu 2-3/11-1882, MEW 35: 388 (pod črto pa biser prevodne grustljivosti: »wenn das Marxismus ist, bin ich kein Marxist«, ali po naše: »če je to marksizem, nisem noben marksist«! Izdano 1967.). Okrog leta 1890 je bil ta izrek Engelsa kar naprej v ušesih, tako da ga vsaj trikrat citira, vselej v obliki: »Tout ce que je sais, c'est que moi, je ne suis pas marxiste.« (MEW 22: 69 etc.)

² »... neprecenljivi /zapiski/ kot prvi dokument, v katerem je zabeležena kal novega pogleda na svet«. MEID V: 430

³ Gre za Leninov enciklopedijski članek iz leta 1914, ki se je opiral na tedaj dostopne tekste Marxa in Engelsa. Kot prelomno delo je Lenin tam uvrstil *Beda filozofije*, ne vedoč, da so v njej »anticipirano« objavljene rezultati *Nemške ideologije* (iz katere je bil tedaj znan le »Sveti Max«, objavljen 1903 v zborniku *Nachlaß* etc.). Slovenski prevod *Predgovora* je v tem smislu povzdignil tudi samo Marxovo karakterizacijo: »wurde /.../ angedeutet« v »sem /.../ razvil« (MEID III: 104)

noch aus der sogenannten allgemeinen Entwicklung des menschlichen Geistes, sondern vielmehr in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln, deren Gesammtheit Hegel, nach dem Vorgang der Engländer und Franzosen des 18. Jahrhunderts, unter dem Namen »bürgerliche Gesellschaft« zusammenfaßt, daß aber die Anatomie der bürgerlichen Gesellschaft in der politischen Oekonomie zu suchen sei.

niti iz tako imenovanega občega razvoja človeškega duha, marveč da koreninijo v materialnih življenjskih razmerjih, katerih celokupnost je Hegel, po zgledu Angležev in Francozov 18. stoletja, stnil pod imenom »občanska družba«.

da pa je anatomijo občanske družbe iskati v politični ekonomiji.

Preden preidemo na analizo, najprej nekaj terminoloških pripomb. Te so tembolj potrebne, ker je dosedANJI slovenski prevod⁴ reducirjal slovensko izrazje na »standardni jezik«, se pravi, ga v primerjavi z nemščino osiromašil. To je najbolj očitno pri redukciji izrazov za raziskovalno delo. V našem tekstu govori Marx o Untersuchung, Erforschung, Studium, torej o preiskovanju, raziskovanju in preučevanju (študiju), v omenjenem prevodu pa o raziskovanju, raziskavanju in študiju. Še bolj drastično je osiromašena slovenščina, če zvedemo nemška Beziehung (odnos) in Verhältnis (razmerje) na en sam izraz – »odnos«.⁵ Potem so tu publicistični prevodi namesto terminoloških: begreifen je le publicistično lahko »razumeti« (= verstehen), sicer pa »pojmiti« ali »zapopasti«. Dalje: razbijanje Marxove metaforike (wurzeln = koreniniti, ne pa »temeljiti«) in nepreciznost (zusammenfassen je pač »strniti« in ne »obravnavati«; v našem prevodu smo raje žrtvovali sedanjik – ker ne moremo reči »strnjuje« – kot pa ustrezni glagol). In naposled: jezikovne rešitve, ki siromašijo slovenščino: Gesamtheit ravno ni celota ali »celotnost«, temveč je »vse skupaj«, in za to je po 19. stoletju ostala le beseda »celokupnost«. Preostane nam še en razloček: termin »občanska družba« ali po starem »meščanska družba«. Bralcu *Nemške ideologije* je znano, da je tam izrecno rečeno, da je ta družba obstajala že zdavnaj, svojo moderno podobo pa je dobila v kapitalistični dobi. Da je prvi vir za Heglovo »die bürgerliche Gesellschaft« francoska (Rousseau) la société civile in pred njo angleška (Hobbes, Locke) civil society, je dovolj znano. A pred tem imamo latinsko societas civilis, izraz, katerega oče je Cicero, živi pa še skozi srednji vek do renesanse in v njej. Začetnik izraza pa je Aristoteles (politiké koinónia), in da bi Aristotelovo družbo imenovali »meščanska«, bi morali dati meščanstvu tisti večnostni pridih, ki si ga samo tako želi.

Vmesni rezultat sestoji torej v tem, da (a) pravna razmerja in državne forme koreninijo v (b) materialnih življenjskih razmerjih = »občanski družbi«, (c) katere anatomijo je iskati v politični ekonomiji. Obe bistveni metafori sta podčrtani; s prvo je razmerje med institucijami in

⁴ ID I (1950) in MEID III (1968), prevedel Mirko Rupel, v tem odstavku se obe izdaji docela ujemata. Citiram: »Moje raziskovanje se je končalo z rezultatom, da pravnih odnosov kakor tudi državnih oblik ni mogoče razumeti niti iz njih samih niti iz tako imenovanega splošnega razvoja človeškega duha, marveč da temeljijo v materialnih življenjskih odnosih, katerih celotnost obravnava Hegel, kakor so to delali Angleži in Francozi 18. stoletja, pod imenom 'meščanska družba', da pa je treba iskati anatomijo meščanske družbe v politični ekonomiji.« Prevajalca ne gre odrekati slovnične korektnosti, vendar se ravno ob njej jasno kaže, da samo ta ni dovolj; če imamo pomisleke ob prevodu tega vidnega strokovnjaka za slovenski jezik, so ti pomisleki pač rezultat vmesnega razvoja interpretacije in poglobitve svetovne in domače diskusije.

⁵ Tu interferira srbohrvaščina, ki nima dveh izrazov. Na njuno razliko pa je opozarjal Engels ob prevajanju *Bede filozofije* v nemščino: »Namesto 'Beziehungen' /'odnosi'/ za rapports zvečine postavljam Verhältnis /razmerje/, ker je prvo prenedoločno in ker je Marx sam nemški Verhältnis vedno podajal z rapport in narobe. Ob tem je npr. v rapport de proportionnalité za rapport kvantitativen, kar se da posneti le s Verhältnis, ker ima Beziehung pretežno kvalitativen smisel.« (Pismo Kautskemu 22/08-1884, MEW 36:202)

⁶ Starejša slovenska beseda za ta pojem je bila vsi čiherno, ves čiheren (npr. vsa čiherna postava »celokupni zakon« Schönleben, vsi čiherni jeziki Škrabec, luna vsa čiherna je postala kakor kri Kastelec). Pred Kastelecem in Vorancem (17. st.) beseda najbrž ni bila zapisana, etimologi je niso znali sprejemljivo pojasniti in spodril jo je slavizem celokupen (1867 Janežič, 1874 Levstik). Brez le-tega danes nimamo prevoda za lat. cunctus, nem. gesamt.

samim socialnim telesom označeno kot koreninjenje nečesa nadzemskega v zemlji, z drugo pa je socialno telo (social body bo Marxov izraz iz časa Pariške komune) predmet anatomskega preiskovanja. Stransko opozorilo: Izraz »občanska družba« je prvič v narekovajih, drugič pa brez njih. Marx se slejkoprej ne odpoveduje rabi tega termina, ki ga je po *Nemški ideologiji* rabil m.dr. v *Bedi filozofije* (MEID II; 539). Rezultat tega preiskovanja (Untersuchung) uporabi Marx v raziskovanju (Erforschung) politične ekonomije v Parizu in Bruslju. In zdaj sledi zanimiv uvajalni stavek:

Das allgemeine Resultat, das sich mir ergab, und einmal gewonnen, meinen Studien zum Leitfaden dienete, kann kurz so formuliert werden:

Obči rezultat, ki sem ga našel, in ki je, potem ko je bil dobljen, rabil mojim študijem za vodilo, je moči na kratko formulirati takole:

Za simetrijo s prvim »rezultatom« (Ergebnis) je poglobljeni drugi (Resultat) opisan z glagolom das sich mir ergab. Dobljen je bil, potem ko je bil rezultat »preiskovanja« ali »kritične revizije« Heglove pravne filozofije uporabljen v »raziskovanju« politične ekonomije; potlej pa je »rabil za vodilo« Marxovim »študijem« (ali preučevanjem). Oglejmo si zdaj ta »obči rezultat« tezo za tezo:

1.

»V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, produkcijska razmerja, ki ustrezajo neki določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil.

2.

Celokupnost teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, na kateri se dviga neka pravna (juristischer) in politična nadzidava, in kateri ustrezajo določene družbene forme zavesti.

3.

Produkcijski način materialnega življenja pogojuje socialni, politični in duhovni življenjski proces sploh.

Ni zavest ljudi tista, ki določa njihovo bit, temveč narobe, njihova družbena bit je tista, ki določa njihovo zavest.

4.

Na neki stopnji njihovega razvoja pridejo (gerathen) materialne produktivne sile družbe v protislovje z obstajajočimi (vorhandenen) produkcijskimi razmerji, ali, kar je le praviški (juristischer) izraz za to, z lastninskimi razmerji, znotraj katerih so se bile doslej gibale. Iz razvojnih form produktivnih sil se ta razmerja sprevržejo v njihove okove.

5.

Nastopi tedaj neka epoha socialne revolucije.

6.

S spremembo ekonomske podlage doživi vsa neznanska nadzidava počasnejši ali hitrejši prevrat (wältzt sich langsamer oder rascher um).

V obravnavanju (Betrachtung) takšnih prevratov je treba vedno razločevati med materialnim prevratom v ekonomskih produkcijskih pogojih, ki ga je mogoče naravoslovno zvesto konstatirati, in pravnimi, političnimi, verskimi, umetniškimi ali filozofskimi, kratka ideološkimi formami, v katerih se ljudje tega konflikta zavedo in ga izbojujejo. Prav tako malo kot o tem, kaj je kak individuum, presojamo po tem, kaj se mu samemu dozdeva (dünkt), prav tako malo moremo o takšni prevratni dobi (Epoche) presojati po njeni zavesti, marveč to zavest moramo razložiti iz protislovij materialnega življenja, iz obstajajočega (vorhanden) konflikta med družbenimi produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji.

Kaka družbena formacija nikoli ne propade (untergehen), preden so razvite vse produktivne sile, za katere je dovolj široka, in nova višja produkcijska razmerja nikoli ne stopijo na to mesto, preden so njihovi materialni eksistenčni pogoji bili donošeni (ausgebrütet) v krilu stare družbe same.

Zato si človeštvo zastavlja le naloge, ki jih more rešiti, zakaj če natančneje pogledamo, bomo vedno odkrili (finden), da naloga sama nastane (entspringt) le tam, kjer so materialni pogoji za njeno rešitev že navzoči (vorhanden) ali vsaj v procesu nastajanja.

V velikih obrisih lahko kot progresivne epohe ekonomske družbene formacije označimo azijski, antični, fevdalni in moderno meščanski produkcijski način.

Meščanska produkcijska razmerja so zadnja antagonistična forma družbenega produkcijskega procesa, antagonistične ne v smislu individualnega antagonizma, temveč takega antagonizma, ki izrašča iz družbenih življenjskih pogojev individuov, a produktivne sile, ki se razvijajo v krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za razrešitev tega antagonizma.

S to družbeno formacijo se zato zaključuje predzgodovina človeške družbe.«

V teh petnajstih lapidarnih stavkih, ki smo jih razdelili s številkami v enajst tez, je torej podano celotno »vodilo«, ki je Marxu »rabilo pri preučevanju«. To je, še enkrat naj poudarimo, obči rezultat, ki ga je Marx dosegel (das allgemeine Resultat, das sich mir ergab), še preden sta se z Engelsom skupaj lotila posla; Engels je »prišel po drugi poti do istega rezultata kot jaz« (war auf anderm Wege /... / mit mir zu demselben Resultat gelangt), »primerjaj njegov *Položaj delavskih razredov v Angliji*«, in terminus ante quem za oba je »spomladi 1845«, ko sta skupaj sklenila napisati *Nemško ideologijo*. Pričakovati je torej, da bomo enajst tez »občega rezultata« našli v celoti že v *Nemški ideologiji*, nekatere pa že tudi prej. In res se zdijo mnogi stavki kar naravnost citati; posebno očitno je to pri drugem stavku tretje teze, ki se v *Nemški ideologiji* bere takole: »Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot zavestna bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces.« (MEID II: 25).⁷

Prva teza »občega rezultata« prav tako očitno ponavlja eno osrednjih misli *Nemške ideologije*; njeni bistveni elementi so: (a) ljudje v družbeni produkciji svojega življenja (b)

⁷ Največ vzporednic v *Nemški ideologiji* najdemo v »čistopisu« prvega dela *I. ad Feuerbach* (MEID II: 17-19, (20-21), 23-26), pa tudi na nadaljnjih straneh se variirajo misli iz »občega rezultata«, prim. MEID II: 43, 46, 50, 57-60, 76-77, 80, 94, 96-97.

stopajo v (eingehen) (c) določena, (d) nujna, od volje ljudi neodvisna razmerja, = (e) produkcijska razmerja, ki (f) ustrezajo (entsprechen) (g) neki določeni (einer bestimmten) razvojni stopnji (h) materialnih produktivnih sil ljudi. Imamo torej medsebojno ustrežanje (korespondiranje) določenih (produkcijskih) razmerij in neke določene razvojne stopnje materialnih produktivnih sil. Ta razmerja so nujna, od volje ljudi neodvisna – da ne vekovečno nujna, nam pove teza 4 in njene izpeljave 5–8 in 11, kako je z neodvisnostjo, pa zlasti teza 9. V tezi 9 imamo pred seboj Marxovo variacijo na temo Heglovega izreka: »Was wirklich ist, das ist vernünftig, und was vernünftig ist, ist wirklich« – Kar dejansko je, to je umno, in kar je umno, je dejansko; ko se razmerje začne upirati umu, je že nedejansko, a ko postane nedejansko, se nujno začne upirati umu.

Druga teza »občega rezultata« je postala paradigma za sociologizirajoči marksizem. Šele razveta reakcija (Prawer, Silva⁸) je ponovno priklicala spomin dejstvo, da tudi v znanstvenih besedilih metafor ne gre brati dobesedno, temveč ravno kot – metafore. In to velja kajpada tudi za »nadzidavo«. Na temle mestu uporablja Marx besedo Ueberbau, drugod v nemškem besedilu še Superstruktur (že v *Nemški ideologiji*, spet v *Teorijah o pre-sežni vrednosti*, pa najbrž še kje), v angleškem besedilu superstructure, superstructures, superconstructed (1871), medtem ko se v francoskih prevodih uporablja 1871 izraz édifice, v francoski verziji *Razvoja socializma* pa superstructure. Nasprotni pojem ima pri Marxu (in Engelsu) naslednja poimenovanja: Basis, Grundlage, Grund, Unterbau (enkrat, nato pri Rozi Luxemburg in K. Korsch), v francoščini base, v angleščini basis in foundation. V slovenščini so se za to uporabljali doslej naslednji izrazi: nadstavba (češ.), nadgradnja (hs.), vrhnja stavba, nadzidava in superstruktura, oziroma baza, osnova, podlaga. Kaj sploh pomeni izvorna Marxova metafora? Slovarji nemškega jezika iz Marxove dobe nas pouče, da je Ueberbau »gornji del zgradbe, ki štrli čez spodnjega« (Heinsius 1840, Sanders 1869), oziroma, »del gornjega nadstropja, ki izstopa čez linijo spodnjega zidu« (Brockhaus 1898), nekako tako, kot v srednjeveških mestih ali pa v ohridski arhitekturi. Ueberbau je torej nekako tisto, kar kipi čez spodnji, bazični zid in je narejeno iz primerno lažjega gradiva. Ni torej Oberbau ali gornja ali vrhnja stavba, temveč kvečjemu »čeznjica« ali čez štrleča na(d)zidava, ki je po svoje »v zraku«.

Po tem premisleku si laže ogledamo vsebino druge teze. V njej so naslednji bistveni elementi: (a) celokupnost produkcijskih razmerij = (b) ekonomska struktura družbe, in ta je (c) realna baza, na kateri se (d) dviga (erhebt) neka (e) juristična (pravna/pravniška) in politična nadzidava, in kateri (f) ustrezajo (entsprechen) (g) določene družbene forme zavesti. Zveza je torej naslednja: (A) ekonomska struktura družbe kot realna baza, (B) juristična in politična nadzidava, ki se na njej dviga, (C) določene družbene forme zavesti, ki ji (bazi) ustrezajo/korespondirajo.

V tej tezi so družbene forme zavesti obravnavane v drugem kontekstu kot institucionalni sistem, metafora »nadzidava« se nanje ne nanaša neposredno.

Prvi del metafore, »realna baza«, ima eno najbolj zgodnjih vzporednic v *Tezah o Feuerbachu* in skoznje v *Židovskem vprašanju*. Saj pravi 4. teza: »Feuerbach izhaja iz fakta religiozne samoodtujitve, podvojitve sveta na religioznega in posvetnega. Njegovo delo sestoji v tem, da razreši religiozni svet v njegovo POSVETNO OSNOVO. Ampak da se POSVETNA OSNOVA odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je razločljivo le iz samoraztrganosti in oporekanja-sebi-sami te POSVETNE OSNOVE. To sâmo je treba torej v njej sami tako razumeti v njenem protislovju kot praktično revolucionirati.« Religija kot družbena forma zavesti se očitno odpne od »posvetne osnove«, z njo se svet (samo)podvoji; to pa je nasledek notranjega protislovja in samoraztrganosti »posvetne osnove«. V *Kritiki Heglove pravne filozofije. Uvod* vidimo, da kot »kompendij«, »point d'honneur« in »protest« religija »ustreza« (korespondira) svoji posvetni osnovi. V *Židovskem vprašanju* pa pridemo še korak dlje: tam se analizirata (navidez) dve religiji, židovstvo in krščanstvo, zares pa gre za notranjo protislovnost in samorazklanost »posvetne osno-

⁸ S. S. Prawer, *Karl Marx and World Literature* (1976) ²1978 pp 272-306, zlasti 293ff, slov. *Karl Marx in svetovna literatura* 1981 str. 291-322, zlasti 310nn; leto prej (1975) Ludovico Silva, prim. *Marksov književni stil /El estilo literario de Marx/*, Beograd 1981, 56-62 s temperamentnim napadom na dobesedno razumevanje.

ve«. Tam beremo stavke kot: »Religija je priznavanje človeka po ovinkih. Prek posrednika. Država je posrednik med človekom in njegovo svobodo.« (MEID I: 159). »Kjer se je politična država resnično izoblikovala, živi človek ne le v mislih, v zavesti, temveč v dejanskosti, v življenju neko dvojno, nebeško in zemsko življenje, življenje v politični skupnosti, v kateri velja sebi samemu za družbeno bitje, in življenje v občanski družbi, v kateri deluje kot zasebnik /.../ Politična država je do občanske družbe v enako spiritualističnem razmerju kot nebo do zemlje.« (prav tam: 161). Dvojno življenje ljudi: občansko-privatno in državljansko-politično pa korenini v zakonitostih same občanske družbe; zakaj država ne more delati drugega kot sankcionirati razmerja družbe. V nadaljevanju tega razmišljanja v *Nemški ideologiji* (MEID II: 38-39), ki se izrecno sklicuje na *Židovsko vprašanje*, imamo prav posebej poudarjeno to »realno bazo« (reale Basis), ki terja osamosvojitve iluzoričnega občega interesa, ravno zato, ker je skupek sprtih, spopadenih interesov.

Vsebina teze, ki jo obravnavamo, je torej očitno: institucionalna (juristična in politična) nadzidava je v drugem razmerju do realne baze/realne podlage kot družbene forme zavesti; le-te so »določene«, kot so bila v prvi tezi »določena« razmerja in je bila »določena« razvojna stopnja materialnih produktivnih sil, torej zgodovinsko vsakokratne in konkretne; s to svojo konkretno takšnostjo »ustrezajo« vsakokratni »realni bazi«, pa naj bodo afirmativne ali kritične, izmirjene-spravljive ali nemirne ali celo rušilne. Niso pa nanjo na(d)zidane, ker ravno niso trdna zidava/zgradba/stavba. Razmerje stavbe (nadzidave/superstrukture) do baze (osnove/podlage/podzidja/temelja) pa mora na neki način zaobjeti poleg baze tudi »ustrezajoče ji« družbene forme zavesti. To misel imamo zabeleženo v njeni elementarni, še nedodelani podobi v *Židovskem vprašanju*.⁹

das Verhältniss des politischen Staats zu seinen Voraussetzungen, mögen dies nun materielle Elemente sein, wie das Privateigenthum etc.,

razmerje politične države do njenih predpostavk, najsi so to že materialni elementi kot privatna lastnina itn., ali duhovni, kot omika, religija

Kot vidimo, so tu »predpostavke«, sicer imenovane v istem tekstu tudi »temelj« (Grund) in »baza« (Basis), razdeljene na »materialne« (lastnina kot produkcijsko razmerje) in »duhovne« (omika, religija kot določeni družbeni formi zavesti), država pa se pne kot nebo nad zemljo nad obema tipoma svojih »predstavk«, ali pa šteje med svoje – državine – elemente institucionalno lupino, v kateri naj se urejeno dogaja »duhovna predpostavka«: religija v državni cerkvi, omika v državni šoli. To je en način določitve razmerja med juristično in politično nadzidavo in pa določenimi formami zavesti. Od njega ni daleč do »ideoloških aparatov države«, ki pa se nanašajo na cerkev in ne neposredno na religijo, na šolo in ne neposredno na omiko. V sedmi tezi »občega rezultata« pa imamo komplementarno določitev: na način družbenih form zavesti in znotraj teh form se razplete konflikt baze in se premakne (po šesti tezi) »vsa neznanska nadzidava« – z drugimi besedami: izvrši se strukturalno upredmetenje tistega, kar je bilo maloprej še zgolj družbena forma zavesti, zajeta v konflikt.

V nasprotju s kompleksnostjo druge teze »občega rezultata« je tretja videti kristalno jasna. Tembolj, ker je njen drugi stavek očitno citat iz *Nemške ideologije*. V prvem stavku imamo naslednje bistvene elemente: (a) produkcijski način materialnega življenja (v tezah tu rabljen prvič!) kot tisti, ki (b) pogojuje (bedingt) (c) življenjski proces ljudi, se pravi, (c1) socialni, (c2) politični, (c3) duhovni življenjski proces. Brž ko smo torej pogledali sestavine tretje teze, se nam je njena jasnost izkazala za problematično, oziroma terja, da si jo razjasnimo. Najprej se odpre vprašanje, ali je tu omenjeni »produkcijski način« (Produktionsweise) isto kot »produkcijski način« iz desete teze, ki ga je enajsta teza potem povezala s »produkcijskimi razmerji«. A že kar takoj je očitno, da brez pritegnitve *Nemške ideologije* ne bo odgovora, ki bi nas mogel zadovoljiti. Isto velja za elemente (b), (c).

⁹ Nemško besedilo navajam po reprintu prvotiska str. 192, slovensko prim. MEID I: 162.

Vzporednico prvemu stavku te teze bomo našli denimo na naslednjem mestu *Nemške ideologije*:

»Način, kako ljudje producirajo svoja življenjska sredstva, je najprej odvisen od kakovosti življenjskih sredstev, ki so jih našli in jih je treba reproducirati. Tega načina ne gre gledati samo po tej plati, da je reprodukcija fizične eksistence individuov. To je marveč določen način dejavnosti teh individuov, določen način, da izražajo svoje življenje, njihov določen način življenja. Kakor individui izražajo svoje življenje, takšni so. Kaj so, sovпада torej z njihovo produkcijo, tako s tem, kaj producirajo, kot tudi s tem, kako producirajo. Kaj individui torej so, to je odvisno od materialnih pogojev njihove produkcije.«¹⁰

Začetek citata iz *Nemške ideologije* se pokriva z začetkom tretje teze »občega rezultata«, saj »način, kako ljudje producirajo svoja življenjska sredstva« očitno ni nič drugega kot »produkcijski način materialnega življenja« ali »način produkcije materialnega življenja«. Kot prvi odgovor na vprašanje, ali je ta pojem identičen s pojmom »produkcijski način« v deseti tezi »občega rezultata«, dobimo s tem neko omejitev: ni identičen, če je deseto tezo razumeti v smislu običajnega sociologističnega branja, naštevanja »družbenoekonomskih formacij«. ¹¹ Nasprotno pa že zdaj lahko domnevamo, da moramo deseto tezo brati kot specifikacijo tretje; v tem primeru pa moramo vanjo v razumevanju vnesti vsebino omenjene vzporednice iz *Nemške ideologije*. Ta vzporednica se, kot vidimo, ne omejuje le na začetek, temveč se navezuje na neko karakteristično besedo prve in druge teze, namreč »določeno« (bestimmt): eine bestimmte Art, ihr Leben zu äußern, eine bestimmte Lebensweise derselben – »določen način, da izražajo svoje življenje, njihov določen način življenja«. Če dodamo še izrecni poudarek, da ne gre le za »reprodukcijo fizične eksistence individuov«, je krog sklenjen; produkcijski način materialnega življenja je obenem produkcijski način duhovnega življenja.

Oba stavka obravnavane teze imata vzporednico na nekem drugem mestu *Nemške ideologije*¹²; mesto je vzporedno še drugim tezam:

»Določeni individui, ki so na določen način produktivno aktivni, stopajo v ta določena družbena in politična razmerja /.../ Družbena členitev in država stalno izhajata iz življenjskega procesa določenih individuov; toda teh individuov, ne kot lahko kažejo v svoji lastni ali tuji predstavi, temveč kot dejansko so, t.j., kot delujejo, materialno producirajo, torej kot so dejavni ob določenih materialnih, od njihove samovolje neodvisnih omejitvah, predpostavkah in pogojih.

Produkcija idej, predstav, zavesti je najprej neposredno vpletena v materialno dejavnost in materialno občevanje ljudi, jezik dejanskega življenja. Predstavljanje, mišljenje, duhovno občevanje ljudi se tu še kažejo kot direkten izliv njihovega materialnega obnašanja. O duhovni produkciji, kot se prikazuje v jeziku politike, zakonov, morale, religije, metafizike itd. nekega ljudstva, velja isto. Ljudje so producenti svojih predstav, idej ipd., ampak dejanski, delujoči ljudje, kot jih pogojuje določen razvoj njihovih produktivnih sil in občevanje, ki temu ustreza, tja do najbolj oddaljenih formacij tega občevanja. Zavest nikoli ne more biti kaj drugega kot zavestna bit, in bit ljudi je njihov dejanski življenjski proces.« Slede značilne besede o ideološkem obračanju na glavo: »Če se v vsej ideologiji ljudje in njihova razmerja prikazujejo kot v cameri obscuri postavljeni na glavo, tedaj ta fenomen prav tako izvira iz njihovega historičnega življenjskega procesa kot obrnitev predmetov na mrežnici iz njihovega neposredno fizičnega (življenjskega procesa).«

¹⁰ MEID II: 18-19, po »konceptu čistopisa« str. /4/-/5/

¹¹ Marx in Engels uporabljata blizu 30 sinonimov za »družbeno formacijo«, med njimi naj navedem naslednjih 15: *družbena forma* (1845-94), *ekonomska družbena forma*, *družba*, obravnavana po svoji *ekonomski strukturi*, *družbena formacija* (od 1852 dalje), *ekonomska formacija družbe*, *ekonomske formacije družbe*, *formacija družbene produkcije*, *epoha produkcije/družbena epoha produkcije*, *epoha družbenega procesa produkcije*, *epoha ekonomske formacije družbe*, *forma družbenega produkcijskega procesa* = *družbena formacija*, *ekonomska struktura družbe*, *ekonomska formacija*, *družba kapitalističnega načina produkcije*, *družba* (bez nadaljnjih določil). Značilno je, da med njimi ni »družbeno-ekonomske formacije«, tega logičnega monstruma, primerljivega s »sadno-slivovo marmelado* ali pa nasprotka »privatnoekonomskim formacijam«.

¹² MEID II: 23-25, začetek pole /5/ »čistopisa«.

V citiranem odlomku najdemo torej na začetku prvo tezo »občega rezultata«, v kateri se posebej poudarjeno ponavlja beseda »določen« (bestimmt). Nato je razmerje »družbene členitve in države« do produkcije označeno kot »izhajanje«. V drugem odstavku odlomka se srečujemo z delom druge teze »občega rezultata«, ki se nanaša na družbene forme zavesti, vendar je glagol »ustrezati« tu oznaka za razmerje med »produktivnimi silami« in »občevanjem«, pa tudi »formacije« so »formacije občevanja«. Mnogopomenski izraz Verkehr (v *Bedi filozofije* mu ustreza commerce) zajema tu očitno vsa družbena razmerja.¹³ Ker pa je tu glavni poudarek na produkciji zavesti, se glagol »pogojevati« iz prvega stavka tretje teze »občega rezultata« tu nanaša na razmerje »produktivnih sil in občevanja« do ljudi kot producentov predstav.

Stavek o »biti in zavesti« je v *Nemški ideologiji* torej spremljan celo z etimološko povezavo: das Bewußtsein = das bewußte Sein. Izbira besede das Sein je bila torej res narejena v času *Nemške ideologije*, ko je imela globoko utemeljenost v neposrednem polemičnem dialogu z nemško filozofsko tradicijo.

(Mimogrede rečeno, navedene vzporednice, ki bi jih z lahkoto pomnožili, nam kar polagajo na misel domnevo, da je Marx tik pred tem, ko je pisal obravnavani predgovor, temeljito prebral rokopis *Nemške ideologije* — ali vsaj njegov najbolj teoretski del *I. ad Feuerbach* — in da stavek o »glodajoči kritiki miši«, ki očitno izvira iz avtopsije, ponovljive še danes, ne priča le o zunanjem pogledu na svežnje rokopisa, temveč o ponovnem branju.)

Takoj za temi tremi tezami, ki se navidez »mirno« nanašajo na družbo, kot bi bile »sociološko« napotilo, pride vrsta tez, ki se nanašajo na revolucijo, na prevrat (Revolution, Umwälzung). Tudi te teze so polne namigov o zavesti in zavestnih formah. Tako imamo v četrti tezi še ostreje uporabljeno besedo »juristisch«, ki smo jo srečali že v drugi tezi, tu še očitneje v pomenu »pravniški«: Jastninsko razmerje je pravniški izraz za produkcijsko razmerje. Obenem tu prvič v tezah nastopajo »materialne produktivne sile družbe« — izraz, ki je prav tako nastal že do dobe *Nemške ideologije* in bil uporabljen v pismu Annenkovu in v *Bedi filozofije*.¹⁴ Raziskuje se njihovo »gibanje« »znotraj produkcijskih razmerij«, ki se je zaostriilo v »protislovje«, se pravi, v oporekanje enih drugim.¹⁵ Ne kaže prezreti tudi drugega stavka: v to oporekanje »pridejo« (gerathen) produktivne sile, potem ko so bila dana razmerja neko dobo njihove »razvojne forme«, a zdaj so njihovi »okovi«. Že iz tega je očitno, da v produktivnih silah (in tudi, z določnico, v »materialnih« produktivnih silah) ne kaže gledati z Buharinom predvsem ali izključno »tehnike«, torej produkcijskih sredstev, temveč da je tu bistveno udeležen zavestni subjekt (saj sicer bi bil med četrto in sedmo tezo prehod nemogoč!).

Peta teza govori o »eine Epoche der socialen Revolution«¹⁶ — »neki epohi socialne revolucije«. Že nedoločni člen »eine (Epoche)« nam dá misliti. Očitno je namreč, da ne gre za »tisto« revolucijo, za prevrat, o katerem bo beseda v zadnji tezi »občega rezultata«, za konec »predzgodovine človeške družbe«, temveč za »eno od revolucij«. Ko zdaj iščemo ključ za ta pojem, se najprej ustavimo ob zgodnji izpričani rabi v Engelsovih očrtih za *kritiko nacionalne ekonomije* in v prvem od Marxovih *pariških rokopisov 1844*: v prvem govori Engels o globalni krizi sistema (MEID I: 231), ki mora »naposled privedi socialno revolucijo, o kakršni šolska modrost ekonomov ne more niti sanjati«; v drugem se Marx sklicuje na Proudhonovo omejeno pojmovanje »smotra socialne revolucije« kot gole »enakosti mezd«

¹³ V rokopisu imamo kot takoj izločeno varianto tudi »produksijska razmerja«: bestimmte Individuen (unter bestimmten Produktionsverhältnissen) die auf bestimmte Weise produktiv tätig sind«, prim. začetek citata.

¹⁴ Izraz »produksijska sila/moč« (Produktionskraft) najdemo že v Engelsovih »Očrtih za kritiko nacionalne ekonomije in iz njih v Marxovih *pariških rokopisih 1844*, vendar v pomenu »produktivnost«. V *Nemški ideologiji* stojita včasih vzporedno dva izraza: *Produktivkraft* in *Produktionskraft* (npr. MEID II: 46), vendar z različnim pomenom. V francoskem pismu Annenkovu in prav tako francoski *Bedi filozofije* se prav tako terminološko uporablja force productive, a na koncu *Bede filozofije* nenadoma nastopijo pouvoirs productifs in kot največja med njimi »revolucionarni razred sam« (MEID II: 539).

¹⁵ Ko so naši predniki v prejšnjem stoletju vpeljali slavizem »protislovje«, so nam zasuli zvezo med widersprechen-oporekati in Widerspruch-oporék, kar je danes vir težav.

¹⁶ Pravopis se ravná po prvotisku oz. ponatisu v MEGA² II, 2

(MEID I: 260). Nobeno od obeh mest nam dovolj ne pojasni nedoločenega člena. Najobsežneje pa govori Engels o socialni revoluciji v tistem nadaljevanju *Položaja Anglije*, ki ga je po zamrtju *Deutsch-französische Jahrbücher* objavil v pariškem listu *Vorwärts!* – v članku *Osemnajsto stoletje*. Že na samem začetku najdemo zgovorno mesto: »Revolucija Anglije je socialna (eine sociale) in zato obsežnejša in bolj zajemajoča (umfassender und eingreifender) od katerekoli druge. Ni nobenega še tako odmaknjenega področja človeškega spoznanja in človeških življenjskih razmerij, ki k njej ne bi prispevalo in spet od nje prešlo spremenjen položaj. Socialna revolucija je šele resnična revolucija (eine wahre Revolution), v kateri se morata stekati politična in filozofska revolucija; in ta socialna revolucija poteka v Angliji že sedemdeset ali osemdeset let in gre prav zdaj z naglimi koraki svoji krizi naproti.« (MEID I: 437 in MEW 1:550). Ves članek je sicer še poln filozofskih izrazov, ki se navezujejo na koncepcijo »resnične revolucije«, vendar je znotraj te terminologije izražena tista specifična nova pozicija, do katere sta prišla z Marxom »vsak po svoji poti«. Ideja »socialne revolucije« je eno središčnih sporočil tega članka in je na nadaljnjih straneh temeljito razdelana in pokazana v kontekstu angleškega razvoja. Že iz triadične navedbe »politične, filozofske in socialne revolucije« je razvidna Engelsova (in Marxova) verzija misli, ki ji je Moses Heß dal podobo »evropske triarhije«: »nemški« princip filozofije/teorije; »francoski« princip politike in »angleški« princip industrije. Pri Marxu in Engelsu gre za troednost revolucije,¹⁷ in v navedenem tekstu je angleška revolucija predstavljena kot »socialna« in ne le »industrijska« revolucija: prevrat v vseh ključnih točkah življenja, prehod iz predkapitalističnega v kapitalistični socialni red. (S tem je narejen tudi korak čez Heglovo in še Heinejevo dvoedino podobo »nemško-francoske« istovetnosti »duha dobe«, ki odmeva še v Marxovem uvodu h *Kritiki Heglove pravne filozofije* v sintagmi »onstranstvo onstran Rena«.)

S tem pa smo se že v zadovoljivi meri približali tudi razumevanju nedoločenega člena »eine (Epoche)« – »neka (epoha)«. Takšne »epohe«, takšne »prevratne dobe«, najdemo v zgodovini potemtakem vedno in povsod tam, kjer gre za konec ene »družbene formacije« in rojstvo druge. Očitno ne gre za tisti pojem, ki ga je Marx 1844 uporabil v navezavi na Proudhona in ki ga pozneje (1850) stavi v narekovaje (prim. MEID III: 11 in 14); pač pa gre za izraz, ki ni omejen samo na prevrate znotraj »predzgodovine«, temveč meri lahko tudi na izstop iz »prazgodovine« (prim. Marxove *razredne boje v Franciji* – MEID III: 63 – in Engelsovo *Revolucijo in kontrarevolucijo v Nemčiji* – MEID III: 424). Izraz je koncipiran tako zaobsežno, da je v njem zajeta tako angleška »industrijska« revolucija kot kapitalistična preobrazba Indije¹⁸ in najmogočnejša socialna revolucija: slovo od »zadnje antagonistične forme družbenega produkcijskega procesa«. Bistvena sestavina sintagme »neka epoha socialne revolucije« pa je očitno tudi beseda »epoha«, »doba«. Iz tega je še prav posebej razvidno in očividno, da ne gre za kratkotrajen, silovito-nasilen poseg, temveč ravno za »epoho«, na primeru Anglije jo je Engels do leta 1844 imel v razvidu že skozi sedem do osem desetletij, torej od 1764/1774 naprej, ko sta Marx in Engels leta 1850 bila pahnjena v obračun s frakcijo Schapper-Willich, nista pozabila poudariti, da je za (a) »spremembo razmer«, (b) »spremembo samih sebe in usposobitev za politično oblast« delavcem potrebnih »15, 20, 50 let državljanskih vojn in bojov med narodi« (*Razkritja o komunističnem procesu v Kölnu*). Zaradi specifičnega značaja antagonistične družbe sta pričakovala dolg osvobodilen proces skozi posebno, določeno epoho socialne revolucije, kateri bo preventivno nasilje vladajočega razreda vtiskovalo bolj nasilen pečat kot dosedanjim epoham socialnih revolucij.

¹⁷ Ta troednost je očitna v pojmu proletariata, čigar določila so teoretična, politična in produkcijska revolucionarnost; zelo jasno jo Marx 1870 izrazi v zavrnitvi anarhistov: Angležev ne gre obravnavati izolirano, ker jim ob materialnih pogojih revolucije manjkata »duh posploševanja in revolucionarna strast« (MEW 16: 386-387).

¹⁸ S tem ko je »angleški poseg (English interference) namestil predilca v Lancashire in tkalca v Bengalijo, ali pa je oba, hindujskega predilca in tkalca, spravil s sveta,« je razkrojil indijsko skupnost, s tem da je razgnal njihovo ekonomsko bazo, »and thus produced the greatest, and to speak the truth, the only social revolution ever heard of in Asia« – in s tem proizvedel največjo, v resnici pa edino socialno revolucijo, za katero se je v Angliji sploh kdaj slišalo. (MEW 9: pri 128)

Kot vse dosedanje teze je bila tudi šesta teza »rezultata« implicirana že v *Nemški ideologiji*, izoblikovana pa je bila celo že prej: ustreza namreč prej omenjenemu Engelsovemu članku o *Položaju Anglije* in vsebinsko povzema nekatere ključne misli Marxovega *Židovskega vprašanja*. Beseda »nadzidava« je tu opremljena s pridevki, ki posebej karakterizirajo njeno obsežnost, s katero prekriva »bazo«: »vsa neznanska nadzidava – das ganze ungeheure Ueberbau.«. To mesto posebej opozarja na mnogopomenskost metafore z »nadzidavo«, saj se tu očitno nanaša na »juristično in politično« nadzidavo, medtem ko se v naslednji tezi govori o bazi »ustrezajočih« zavestnih formah. Kot je bilo že rečeno, je tu metaforika mnogopomenska. Na nekaterih mestih, denimo v *18. brumairu*, še bolj pa v prvem osnutku *Državljske vojne v Franciji*, se govori o »nadzidavi« nazorov razreda nad njegovim materialnim stanjem; v *Anti-Dühringu* in v njegovih izpeljavah v nemškem in francoskem *Razvoju socializma od utopije do znanosti*¹⁹ se navajata dve liniji »nadzidave«: pravne in politične ustanove (rechtliche und politische Einrichtungen/institutions politiques et juridiques) in pa »verski, filozofski in siceršnji predstavnici načini/načini« (die religiöse, philosophische und sonstige Vorstellungsweise/les manières de voir religieuses, politiques et juridiques). Tretja verzija metafore je »superstruktura ideoloških stanov«, katere locus classicus je v »teorijah o presežni vrednosti«, tem osamosvojenem delu *Kritike politične ekonomije 1861-63*,²⁰ katere začetek pa je mesto o »superstrukturi« iz *Nemške ideologije* (MEID II: 94), če ga beremo v kontekstu z umestitvijo »konceptivnih ideologov« (prav tam: 57-62). V sklepnem razmišljanju bomo poskušali združiti te različne rabe pojma in jih zvesti na skupno točko.

Sedma teza ima v nasprotju s prejšnjimi mnogo rahlejšje vezi z *Nemško ideologijo*, se nanjo skratka nanaša bolj po splošni vsebini kot po dobesednih formulacijah. Tako ustreza sintagma »naravoslovno zvesto ugotovljiv« sintagmi »empirično ugotovljiv« (MEID II: 25), toda vzporednico k nadaljnji vsebini sedme teze predstavljajo mnogo bolj konkretne zgodovinske analize iz *Svetega Maxa* kot pa kontekst, v katerem se pojavlja omenjena sintagma »empirično ugotovljiv«; na omenjenem mestu (MEID II: 25) se predvsem variira tisto, kar je bilo že povedano v tretji tezi, s posebnim poudarkom, da »zavest« sama zase »nima zgodovine«, temveč da imajo zgodovino delujoči ljudje. Sedma teza »občega rezultata« pa vnaša neko bistveno novo vsebino: da so »določene družbene forme zavesti« v dosedanji družbi ideološki način, na katerega se ljudje »zavedo in izbojujejo« realni konflikt: pod zastavo »pravniških/političnih/verskih/umetniških/filozofskih« in drugih »ideoloških« koncepcij in vrednot. Realno vsebino bojev moramo torej znati izluščiti iz njihove ideološke zavestne forme. Loci classicus takšne analize so Marxove in Engelsove analize revolucijskega dogajanja 1948/49 in pohoda »sil reda«: *Razredni boji v Franciji*, deli *Kampanje za nemško državno ustavo*, *Revolucija in kontrarevolucija v Nemčiji*, *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*. V vseh teh delih nenehno srečujemo figuro, kaj »ljudje mislijo, da so«, in njeno zrcalno podobo, kaj »ljudje dejansko so«. Če govorimo v figurah današnjih dni, je Marxovo vprašanje: katera »realna podlaga« (ali po Heglovo: katera »podoba svetovnega duha«) se skriva za brado imama »islamske revolucije«? Kako se ljudje »zavedo« in kako »izbojujejo« svoj realni konflikt pod znamenjem križa in v boju za mašo po televiziji (kot na Poljskem)? Kateri realni konflikt se bojuje kot »sveta vojna« med protestanti in »papisti« na Severnem Irskem? In kateri realni konflikt se kako bojuje pod parolami morale, reda, dela in odgovornosti ter parol iz dobe »obnove in izgradnje«?

V tem kontekstu najdemo naslednjo Marxovo metaforo: o družbi (dobi) in individu: kot individua ne presojava po tem, kaj si sam misli o sebi, tako družbe/dobe ne presojava

¹⁹ Tako so nazorji za Marxa »superconstructed« (MEGA² I, 22: 62) oziroma Ueberbau (MEID III: 486 = izdaja Insel/ponatis izdaje 1852/42 = MEW 8: 139). Pri Engelsu najdemo spodaj citirana mesta v slovenski izdaji *Anti-Dühringa* 4/1979:63, v MEW 20:25, oziroma v reprintih prvotiskov: nemškega: 26, francoskega: 21.

²⁰ Šele z izdajo MEGA² II, 3.1-6 z njenimi 2384 leksikonskimi stranmi čistega teksta, ne v številni variant, si lahko ustvarimo vtis o celotnem rokopisu, iz katerega je najprej Kautsky izdal nekaj manj kot polovico pod naslovom *Teorije o presežni vrednosti*, nato pa je moskovska redakcija pripravila novo verzijo pod istim naslovom, ki je postala tudi del MEW (MEW 26/1-3). Šele zdaj, ko so ti zvezki vključeni v serijo (v njej predstavljajo podzvezke II, 3.2-4), funkcionirajo v svojem pravem kontekstu.

po njeni zavesti. Konkretnohistorični individuuum in personalni individuuum sta tu neposredno vzporedjena. Najbližje vzporedno mesto je v 18. *brumairu* (MEID III: 486, prim. MEW 8: 139). Tudi tam je čisto paralelno obravnava individuuum s svojo zavestjo in kolektivni subjekt s svojo, obenem pa je še dano posredovanje med obema: »občutki, iluzije, načini mišljenja in življenjski nazori«, ki jih »ves razred stvarja in oblikuje iz svojih materialnih osnov (Grundlagen) in iz družbenih razmerij, ki le-tem ustrezajo (gesellschaftlichen Verhältnissen, die ihnen entsprechen, piše v izdaji 1852).« Pri tem je »posamezni individuuum« določen z razredno zavestjo: »Posamezni individuuum, ki mu [ti občutki, iluzije, načini mišljenja in življenjski nazori] dotekajo (zufließen) skozi tradicijo in vzgojo, si lahko umišlja, da tvori tiste prave določujoče razloge (Bestimmungsgründe) in izhodišče njegovega delovanja.« Za socialno skupino – razredno frakcijo ipd. – velja analogno: tudi oni si lahko umišljajo, a zgodovinska analiza mora biti enako kritična do umislekov, kot smo kritični do umislekov individua: »In kot v privatnem življenju razločujemo med tem, kar kak človek o sebi meni in pravi, in tem, kar dejansko je in počne, tako moramo še bolj v zgodovinskih bojih razločevati fraze in umisleke strank od njihove dejanske organizacije [tako 1852, pozneje: njihovega dejanskega organizma] in njihovih dejanskih interesov, njihove predstave od njihove realnosti.« Kolikor je to mesto razdelava idej *Nemške ideologije*, smo še vedno na njenem terenu. Vendar v tej koncizni in udarni podobi v njej ta prispodoba ni navzoča.

Nasprotno velja za osmo tezo, da je s svojim mirom, s katerim govori o propadu in nepropadu formacij, značilen rezultat porevolucijske dobe in ne otrok predmarčnih pričakovanj. Zapisati jo je bilo mogoče šele z izkušnjo poraza, potem ko je kapitalizem zacvetel v gospodarski prosperiteti, si začel postavljati arhitektonske spomenike iz železa in stekla in v njih razstavljal svoje blago; na drugi strani pa so za lep čas razpadle organizirane oblike boja delavskega razreda, vstevši Zvezo komunistov. Šele v takšnem stanju duha je mogoča formulacija, da stari svet ni propadel in dal mesta novemu, ker je pač bil »dovolj širok« za razvijanje produktivnih sil. Šele tedaj je mogoče reči, da nova produktijska razmerja niso doživela ure rojstva, ker pač še niso bila donošena. Za tem stavkom je stavek iz *Razrednih bojov v Franciji*: »Revolucija, ki tu ne nahaja konca, temveč svoj organizatorični začetek, ni nikaka revolucija kratkega diha. Današnji rod je enak Judom, ki jih Mojzes pelje skozi puščavo. Ne le da mora osvojiti nov svet, propasti mora, da bi naredil prostor ljudem, ki so kos novemu svetu.« (MEGA² I, 10: 182, MEID III: 124). Dokler je stari svet dovolj prost in širok za razvoj produktivnih sil – in subjektivna med njimi, »razred sam«, je najpomembnejša – stara »družbena formacija« ne bo dala mesta novi. Toda to še malo ne pomeni, da ne bi bil »današnji rod« z Mojzesom napoten skozi puščavo in osvajal nov svet, kateremu pa še ne bo kos.

V tem kontekstu govori deveta teza: naloga, da si osvojiš nov svet, že s tem, ko je nastala, priča o nascentnosti »materialnih pogojev za njeno rešitev«. Deveta teza je Marxova variacija misli iz Heglove *Pravne filozofije* o razmerju med »umom kot samozavednim duhom« in »umom kot dejanskostjo«, o njuni nujni identiteti; a ta identiteta za Marxa kajpada ni dana v »spokoju zgolj mislečega spoznanja« kot nujna »sprava«, kot »roža v križu vpričnosti«, temveč je dana v dejavnem, revolucionarnem spreminjanju dejanskosti, ki je »donošeno« v dejanskosti sami; ne kot subjektivizem in samovolja, temveč kot razplet realnega oporečja. Sama »naloga« je dozorela do zavesti šele tedaj, ko je doba dozorela za nalogo, ko je razred dozorel za boj. In da mora rod naloge propasti, da bi naslednji bil nalogi kos, to niti malo ne oporeka dejanstvu dozorelosti subjekta. Obenem ko se deveta teza stika z 18. *brumairom* in njegovo parafrazo Hegla (prim. MEID III: 457), je v njej tudi odločilno vsebovana enotnost teorija-praksa iz *Druge teze o Feuerbachu*: naloga in njena izpeljava dokazujeta dejanskost in moč, tostranost mišljenja.

Po tem emfatičnem delu »občega rezultata« sledi navidez čisto mirna deseta teza, ki navaja »progressivne epohe ekonomske družbene formacije«: štiri »produksijske načine«: »azijskega«, »antičnega«, »fevdalnega« in »moderno meščanskega«. Ta teza odpira seveda dolgo razpravo o zgodovinskem poteku. Kaj so npr. »progressivne« epohe? So to »epoche che marciano il progresso della formazione economica della società« – epohe, ki

označujejo/zaznamujejo napredek/napredovanje ekonomske formacije družbe²¹? Nena-
vadna raba pridevnika »progressiv« nam izdaja, da nimamo pred seboj misli iz *Nemške*
ideologije, ker si s čisto nemško rabo ne moremo razložiti paradoksa tega stavka. Če pa se
spomnimo, da je Marx v kasnejši dobi pod vplivom svojih številnih angleških komunikacij
uporabljal mnoge očitne anglicizme,²² se bomo ozrli v angleške besednjake, če nam ti lah-
ko kaj pomorejo. In res. Po Shorter Oxford Dictionary ima beseda progressive tri glavne
pomene: 1) gibajoč se naprej; 2) napredujoč korak za korakom/nastopajoč drug za drugim/
sukcesiven; 3) napreden/progresiven. Cassell's German-English označuje rabo pod 3) za
figurativno in politično, kot nemški prevod navaja »progressiv« k pomenoma 1) in 3), med-
tem ko za nas najzanimivejšemu pomenu 2) dodaja kot nemške prevode aufeinanderfol-
gend (= sukcesiven), laufend (= tekoč), gestaffelt (= naložen drug na drugega). Očitno to-
rej edino pomen »sukcesiven«, »zapovrsten« ali kaj podobnega stavku sploh daje smisel,
medtem ko bi z izskanjem v smeri »naprednosti« bili takoj v slepi ulici. Kot izraz je torej tudi
misel sama iz Marxove »angleške« dobe.

Vseh težav se seveda tudi s tem ne osvobodimo. Glavna je pač ta, da si te dobe za-
povrstjo slede na tleh rimskega imperija in da si antična in fevdalna družba zagotovo nista
v razmerju mati-hči, temveč kvečjemu starejša-mlajša sestra, medtem ko je kapitalistična
družba res nastala v »krilu« fevdalne. S tem je logično otežena navezava desete teze na
osmo, tako da je sploh vprašljivo, ali se medsebojno nanašata. Nadaljnja težava je v konci-
piranju »azijske« (ali »azijatske«) družbe. Vse te težave so, kot znano, spodbudile Wittfo-
gla k logični preureditvi teh zapovrstnih (ali »progresivnih«) epoh, in sicer tako, da je iz ar-
haične (»azijske«) v dveh vzporednih linijah izpeljal antično in fevdalno družbo, pri čemer
je antična zašla v slepo ulico in propadla, evropski fevdalizem pa je bil nov začetek od iste-
ga izhodišča, s katerega je razvojno krenila sužnjelastniška antika.

Z enajsto tezo se ponovno vračamo na teren *Nemške ideologije*. Tako koncepcija
meščanskega produkcijskega načina kot zadnjega antagonističnega (čeprav brez tega pri-
devnika) kot dikcija »družbeni življenjski pogoji individuov« sta bralcu *Nemške ideologije*
dovolj znana. To so misli, ki so bile potem variirane v *Bedi filozofije* in *Komunističnem ma-
nifestu*. Sklepni del prvega stavka pa je navezava na tematiko osme teze »občega rezul-
tata«; osmo tezo aplicira v smislu proletarske revolucije: »produktivne sile, ki se razvijajo v
krilu meščanske družbe, ustvarjajo hkrati materialne pogoje za razrešitev tega antagoniz-
ma«. Za trenutek je videti, kot da imamo pred seboj filozofa zgodovine, ki je razdelal »za-
kon prehoda«: kako priti iz ene »družbene formacije« v drugo »družbeno formacijo«; da bi
se mu izšlo brez ostanka, je tudi zadnji »prehod« naredil po simetriji z drugimi. Filozofa-
stri zgodovine, ki so polnili in polnijo kanonične učbenike »zgodovinskega materializma«, so
ga razumeli natanko tako. Ampak Marx ne bi bil Marx, ko bi tega logično ne preprečil – z
zadnjim stavkom, s sklepnim patetičnim finale: »S to družbeno formacijo se zato zaključuje
predzgodovina človeške družbe.« Karkoli že so »družbene formacije« (o njihovem značaju
je bilo obilo sporov) – bilo bi nelogično, da bi bile kot pojem za zajemanje »predzgodovi-
ne« »človeške družbe« ustrezne tudi za karakterizacijo »človeške družbe« same.

Pomemben pa je še en aspekt: pojem »človeška družba« v tem emfatičnem pomenu
pri Marxu nikakor ni nov. Ne gre prezreti, da z njim Marx svojo misel navezuje na patetični
finale *Tez o Feuerbachu*: v deveti je stari materializem razkrit kot kontemplativno filozofi-
ranje izoliranih individuov v meščanski družbi, v deseti pa je spostavljena diferenca med
meščanskim stališčem »starega materializma« in »stališčem novega materializma«: »člo-
veška družba ali družbeno človeštvo«. Sklepni apel na spremembo sveta je ravno izraz
tega.

S tem je krog sklenjen. Sprememba sveta, za katero gre, je totalna, je zamenjava ce-
lotnega meščanskega kozmosa z novim, človeškim kozmosom. Za dobami »predzgodovi-

²¹ Karl Marx – Friedrich Engels: *Opere scelte* a cura di Luciano Gruppi, Riuniti, Roma 1966, p. 747 – prevodi iz rok eminentnih prevajalcev.

²² Po mnogoletnem dopisovanju v *New York Daily Tribune*, delu v British Museumu in angleškem
komuniciranju v političnem življenju je Marx celo nemški glagol untergehen (propasti) v *Kapitalu* rabil s
pomenom angleškega undergo (biti podvržen, doživeti); po Marxovi smrti je Engels ta anglicizem za-
menjal z erleiden (pretrpeti).

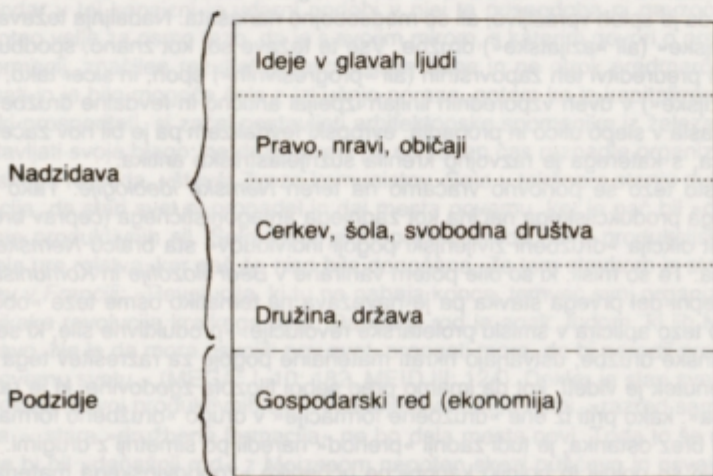
ne« pride »človeška družba ali družbeno človeštvo«. A rod, ki bo naredil prve, odločilne korake, mora kot Judje v puščavi propasti in narediti prostor novemu, ki bo novemu svetu kos...

...

Potem ko smo si tako ogledali nekatere temeljne določilnice teksta, nam ostane še ena neodločljiva naloga: da se znajdemo v prej omenjenem in zarisanem klobčiču pojmov »nadzidava« pri Marxu. Videli smo, da imamo naslednje variante:

- a) juristična in politična nadzidava,
- b) nadzidava nazorov, idej,
- c) nadzidava ideoloških form,
- d) superstruktura ideoloških stanov.

Na podlagi teh različnih variant ter njihovih povezav in prehodov v delih samih Marxa in Engelsa je nastala množica interpretacij, med katerimi naj zaradi zanimivosti omenimo Korschevo iz leta 1922, podano v obliki razpredelnice.²³



Omenjeno shemo navajamo, ker je blizu Marxovi sliki iz *Tez o Feuerbachu in Židovskega vprašanja*, dasi z njo ne sovпада. Četrta teza o Feuerbachu izhaja iz Feuerbachove ugotovitve »faktuma religiozne samoodtujitve«, ki je »podvojitve sveta v religijskega in posvetnega«. Toda če se Feuerbach zadovolji s tem, da »religijski svet razreši v njegovo posvetno osnovo«, da torej nadzidavo vrne v osnovo (Grundlage), opozarja Marx na teoretsko-praktično nezadostnost takega podjetja: »Ampak da se posvetna osnova odpne od same sebe in se fiksira samostojno kraljestvo v oblakih, je [nekaj, kar je] mogoče pojasniti le iz samoraztrganosti in sebi-sami-oporekanja te posvetne osnove.« Da se od »posvetne osnove« odpne posebno nebeško kraljestvo v oblakih, ni delo »čiste misli«, temveč ima svoj »pozemeljski« vzrok v (a) razklanosti-v-sebi in (b) samooporečnosti »posvetne osnove«, torej tostranstva. Ne samo ideološka forma religije, temveč tudi soobstoj in boj različnih religij so sublimna »duhovna aroma« tostranstva; o tem Marx razpravlja v *Židovskem vprašanju*. Tu imamo najprej razmerje med »občasno družbo« in državo; to razmerje v tostranstvu je analogno razmerju med pozemeljskim in nebeškim: »Politična država se do občanske družbe obnaša (ali: se na občansko družbo nanaša – verhält sich) kot nebеса do zemlje.« Imamo torej podobno podvojitve: tostranska »nebеса« in njihova »posvetna

²³ Karl Korsch, *Quintessenz des Marxismus*. Eine gemeinverständliche Darlegung. Viva, Leipzig 1922, str. 6 (odgovor na šesto vprašanje).

osnova«. Tudi zdaj moramo ponoviti vprašanje, ki ga Marx formulira v četrti tezi o Feuerbachu: kaj je »pozemeljski« vzrok tega razcepa? Tudi odgovor je analogen: (a) razklanost-v-sebi in (b) samooporečnost. Svet izpostavljenega občega interesa se vzpostavlja kot posebna sfera nad »občansko družbo«, ker je njegova eksistenca v sami družbi fiktivna; s tem je vzpostavljena iluzorična občestvenost, v resnici pa le sankcionirana razklanost, sprtost in konfliktnost interesov, obenem pa je kot domnevni obči interes skozi »enakost pred zakonom« (analogno »enakosti pred Bogom«) sankcioniran ravno snop posebnih interesov (vladajočega razreda in vzdrževanja njegove vladavine) in so diskriminirani drugi posebni interesi in zlasti možnost, da bi se odprava razredne vladavine konstituirala kot obči interes. Institucije »občega interesa« zato vedno nastopajo kot »občečloveške« ali »normalnočloveške«, ustrezne »naravi človeka«, saj je to njihova edina šansa, da sploh lahko nosijo dominacijo vladajočega razreda. S to Marxovo analizo, začeto v *Židovskem vprašanju* in pripeljano do konca v *Nemški ideologiji*, dobimo Korschevi prej navedeni shemi analogno delitev:

svet religijskih predstav

/se odgne od/

sfera države (iluzorična skupnost)

sfera družbe (konflikt interesov razredov)

Toda takoj zatem nam Marx pokaže še drugo razmerje:

sfera države

materialne

predpostavke

(elementi):

privatna

lastnina etc.

duhovne

predpostavke

(elementi):

omika,

religija etc.

Poitična sfera se torej pne nad materialnimi in duhovnimi elementi kot svojimi predpostavkami; duhovni elementi pa so ideološka elaboracija vseh družbenih razmerij in kot taki ustrezajo (korespondirajo) materialnim predpostavkam in njihovi politični sublimaciji, ne da bi z njimi sovpadli.

Svet idej in ideoloških form tako je in ni nadzidava: je, kolikor se boči nad družbo in državo in zadobiva podobo samostojnih obvladujočih principov; ni, kolikor šteje skupaj z »materialnimi elementi« med »predpostavke« države« in je torej konstitutivni del »občanske družbe«. Je, kolikor je njegova sankcija dana s političnim aparatom (za moralnimi »principi« »Ne pričaj po krivem«, »Ne kradi« in »Ne ubijaj« denimo stoji ena od treh temeljnih oblasti meščanske države, in ta je pooblaščen tudi za presojo, kdaj bo upodobitev seksualnosti presegla raven »umetniške svobode« in zbudila »javno zgražanje« ter prizadela »zdravi občutek«).

A če bi se tu omejili na razcep »struktur« družbe in igro osamosvojenih sfer teh »struktur«, pozabili pa pri tem na »delitev dela«, bi svojevrstno deformirali poved Marxove misli. V času, ko se vsak uradnik in vsak biro-, tehno-, polito-, merito-, avto-, oligo-, ohlo- in drugačen -krat (sociološka fantazija je brezbrežna, zato imenom ni kraja . . .) prsi s svojim delom in delavnostjo, se moramo imperativno vrniti k Marxovi/Engelsovi koncepciji razdeljenega dela. Osamosvojitve zavesti, njeno umišljanje, da dejansko kaj predstavlja/reprezentira, ne da bi predstavljala/reprezentirala nekaj dejanskega (prim. klasično mesto v *Nemški ideologiji*), je porojeno iz presežnega dela, in možnost bohotenja vseh prakseokratskih in ideokratskih »ustvarjalnih dosežkov« in njihovih akterjev korenini v tistem presežku, iz katerega bi morala rasti človeška svoboda. Ali, kot pravi Marx: »Brž ko eksistira družba, v kateri eni žive, ne da bi delali (bili direktno udeleženi v produkciji uporabnih vrednost), je jasno, da ima vsa nadzidava družbe za eksistenčni pogoj surplus delo²⁴ delavcev. Dvoje je,

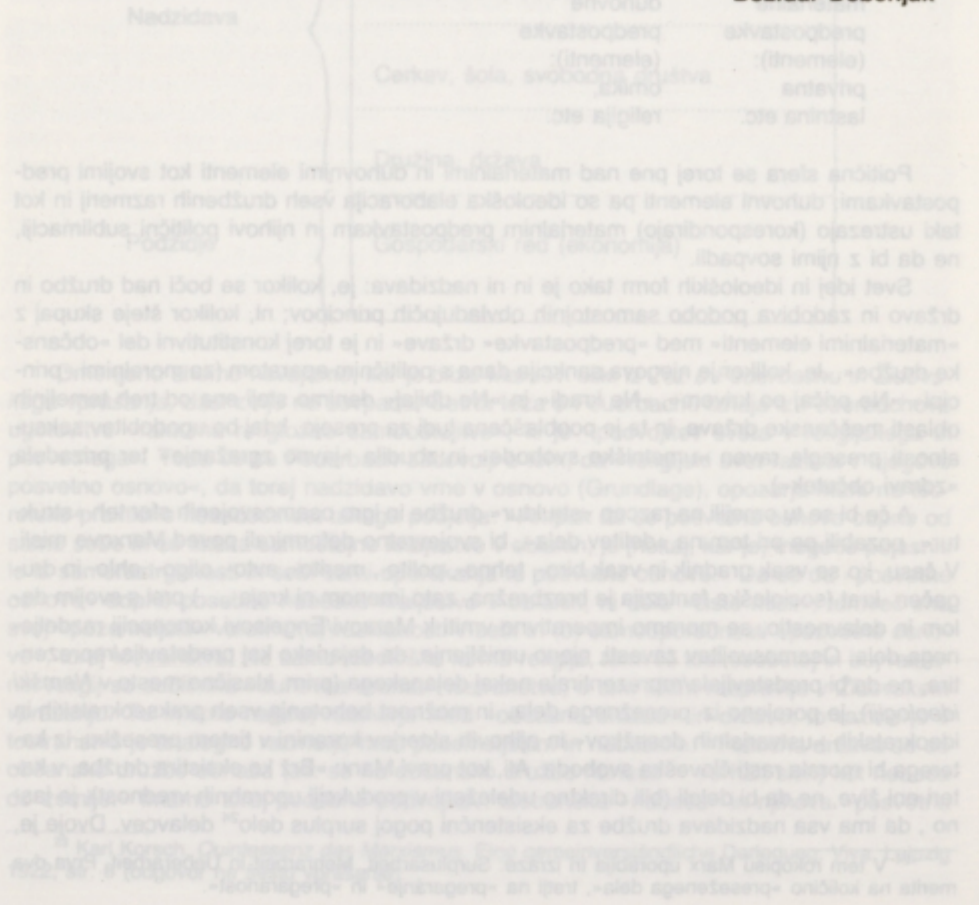
²⁴ V tem rokopisu Marx uporablja tri izraze: Surplusarbeit, Mehrarbeit in Ueberarbeit. Prva dva merita na količino »preseženega dela«, tretji na »pregaranje« in »pregaranost«.

kar prejema od tega surplus dela. *Prvič*: materialne pogoje življenja, v tem ko so udeleženi na produktu in subsistirajo na le-tem in od le-tega, ki ga delavci dajejo (liefern) povrh tistega produkta, ki se zahteva za reprodukcijo njihove lastne delovne zmožnosti. *Drugič*: Prosti čas, ki ga imajo na razpolago, najsi bo za brezdelje, najsi bo za opravljanje dejavnosti, ki niso neposredno produktivne (kot npr. vojna, državne zadeve [Staatswesen]), najsi bo za razvoj človeških sposobnosti in družbenih potenc (umetnost itn., znanost), ki ne zasledujejo nobenega neposredno praktičnega smotra, predpostavlja presežno delo na strani delovne množice, to je, da morajo [le-ti] več časa uporabiti v materialni produkciji, kot pa ga terja produkcija njihovega lastnega materialnega življenja.« Potreben je torej neki presežni ali zapovrh delovni čas. To je »antagonizem«, na katerem »bazira vsa dosedanja civilizacija in družbeni razvoj«, v tem ko »prosti čas enih ustreza presežnemu delovnemu času – od dela podjarmljenemu času – drugih«. »Družba se tako razvija z brezrazvojnostjo delovne množice, ki tvori njeno materialno bazo; v nasprotju.« (MEGA² II, 3.1: 167-168).

Iz povedanega je razvidno, da je za Marxa vsa sfera politične nadzidave in vsa sfera civilizacije in kulture, ki jo razredna družba zida na presežnem in zapovrh delu, v bistvu »predzgodovinska« forma. Izhod iz nje seveda ni skok iz razvoja v brezrazvojnost in iz prostosti v podjarmljenost, temveč v drugačnem konstituiranju prostosti kot prostosti vseh in sfere nujnosti kot dolžnosti vseh. Pisanost »superstrukture ideoloških stanov« s tem neha biti upravičenje in ikebana za dominacijo in eksploatacijo.

Končajmo s stavkom iz *Komunističnega manifesta*: »Proletariat, najnižja plast zdajšnje družbe, se ne more vzdigniti, se ne more vzravhati, ne da bi bila pognana v zrak vsa nadzidava plasti, ki tvorijo oficialno družbo.«

Božidar Debenjak



"KRŠITEV SOCIALISTIČNE ZAKONITOSTI" ITD.

Vsak pozoren bralec bo opazil, da ta tekst ne govori o sedanjih "ukrepih" naše države; saj nam je bilo pošteno in prepričljivo pojasnjeno, da pri vsem tem ne gre za nikakršno kršitev socialističnih zakonov. Obravnava klasični stalinizem. To je prvo predhodno pojasnilo. Drugo je, da je izsek iz nekega obsežnejšega spisa in zato nujno še dodatno enostranski in pomanjkljiv. Ukvarja se z nekaterimi vidiki, ki jih je razvila ali zastavila filozofska kritika stalinizma. Tej praviloma ostaja tuja "napaka naših takoimenovanih *objektivnih* zgodovino-piscev" (MEW 8, p. 560), prav tako pa napor, da bi raziskala in pokazala, kako je *razredni boj* produciral sovjetsko zgodovino; postopa nekako tako kot Victor Hugo v svojem "Napoleon le petit" (gl. predgovor k 2. izd. "Osemnajstega brumaira", ib., p. 559). Oziroma: o stalinizmu govori "s človeškega stališča". Četudi morda ne bi bilo potrebno, velja vseeno reči: kontekst dovoljuje, da se – tako kot siceršnje – tudi Leninove izjave postavljajo abstraktno, "načelno".

"Kršitev socialistične zakonitosti"

Konstanta vse uradne kritike stalinizma, eno njenih bistvenih določil je obtožba, da je Stalin kršil "socialistično zakonitost". Ponovna spostavitev te zakonitosti – ki jo je znal Brežnev tako lepo opevati kot *izpolnitev prava in zakonodaje, dosledno udejanjanje principa zakonitosti, povečanje avtoritete zakona, vzgojo ljudi v duhu spoštovanja prava in zakona* (iz referata na XXIV. kongresu KPSZ, cit. po Tumanov, p. 92) – bi bila potemtakem tudi že kar konec stalinizma, zmaga nad njim. Politične konsekvence tega logičnega sklepa so tako kapitalne, da je treba že zato izprašati premiso konstrukta, analizirati pojem "socialistična zakonitost".

Na prvi pogled je jasno, da je stalinizem s tem postavljen v "sfero nadgradnje", v "juristično nadgradnjo". S tem je obenem izključeno vprašanje "družbene biti" stalinizma. A napak bi bilo misliti, da se tako odpira kritiki vsaj "ideološka sfera" stalinizma. Ta gesta blokira kritičen spoprijem s stalinizmom. "Kršitev socialistične zakonitosti" je ideološka forma, v kateri nosilci destalinizacijskega "prevrata v ekonomskih in produkcijskih pogojih" prihajajo do zavesti o njem in o sebi ter določajo razmerje družbe do njene preteklosti in s tem sedanjosti. Ta "stalinizem", ki je v tako veliki meri izčrpan s "kršitvijo socialistične zakonitosti", je *ideološka forma destalinizacije* (konstitutivni moment forme), "stalinizem" destalinizatorjev, ne "stvar sama" (oz.: že druga "stvar"). Razložiti se ga da iz protislovnosti družbenega materialnega procesa, v celoti katerega tudi igra svojo vlogo. Toda zdaj gre za "stvar samo" in njeno "predstavo o njej", tj. za klasično "stalinistično procesirajočo formo družbenomaterialnih življenjskih razmerij in njihovih form zavesti in specialno ideoloških form.

Kakor v destalinizaciji, ki je še bolj ali manj zajeta v negirano, tako tudi v samem stalinizmu zavzema prav *juristična ideologija* privilegirano mesto med ideološkimi formami in *pravo* kot institucija v represivnem aparatu države. Socializem se prikazuje s "pravnim izrazom" (MEW 13, p. 9), kot da je pravna forma produkcijskih razmerij – "lastninska razmerja" (ib.): "socialistična lastnina proizvodjalnega orodja in sredstev" (Stalin: Vpr. leninizma, p. 562) – temeljno in bistveno določilo teh razmerij, temelj in bistvo socializma. Hkrati se ta družbena razmerja z novo ustavo 1936 še pravno-institucionalno "z zakonodajo posvetijo" (ib., p. 568). Zakonodajno se utrdi "že doseženo": "zmago socializma", potrdi "uspehe industrializacije, kolektivizacije in demokratizacije" (ib., p. 575, 578). Kljub temu,

da Stalin ob tem – proti večni "buržoazni kritiki" ustavnega osnutka – s ponesrečenim humorjem (ki kljub temu, da diši po smrti, ni črn humor, pač pa humor s črnimi narokavniki) in značilnimi retoričnimi vprašanji, ki jih "odražata" bedast smeh in aplavdiranje¹, "dokaže", tj. odloči, da diktatura proletariata z zakonodajno sankcijo ni bila opuščena, stvari same govorijo drugače od juridičnega govora o stvareh.

Za spremembo v teoretskem koncipiranju se skriva spremenjeno razmerje razrednih sil.

Lenin ni "posvečal" že doseženega. Kolikor bi morda vztrajal pri t.i. "pridobitvah socializma", to le zato, da bi s teh izhodišč in naskočišč vodil nadaljne razvijanje in udejanje socializma, s tem pa branjene "pridobitve" revolucionarno odpravljal. Zakonodajca pri Leninu ni izraz zmagoslavja, kronanje rezultatov boja, marveč sredstvo razrednega boja. Pri Stalinu pa se – s tega vidika – naleti na absurdno situacijo, da zakonodajno posveti deklarirano odpravo "antagonističnih" (kakšni pa so še lahko *družbeni razredi*, če ne antagonistični?!) *razredov*.

Zakonodajca je pri Leninu mišljena v razrednih konceptih, kot vprašanje *razredne sile in prisile*. Vprašanje je tedaj – nenehno ključno vprašanje: *katerega razreda? Čigava oblast? Kdo vlada?* Odgovor na ta vprašanja obenem pove, kakšen je *značaj* oblasti. Mitologije zakona oziroma zakonitosti ni.

Lenin povzema razmerje do vprašanja "zakonitosti" takole:

"Diktatura je oblast, ki se neposredno opira na nasilje in ni zavezana nobenim zakonom /ne svjazannaja nikakimi zakonomi/. Revolucionarna diktatura proletariata je oblast, osvojena in vzdrževana z nasiljem proletariata nad buržoazijo, oblast, ki ni zavezana nobenim zakonom. To je preprosta resnica, resnica, jasna kot beli dan vsakemu zavednemu delavcu /.../, resnica, očitvidna vsakemu predstavniku eksploatiranih, bojujočih se za osvoboditev, nesporna vsakemu marksistu" (PSS 37, p. 245).

Ta pozicija je kar se da tuja juristični ideologiji: je destrukcija juristične ideologije, dejanska odprava juristične ideologije. Ne zadovolji se s tem – kot reformisti –, da bi juristično formo napolnila z "novo vsebino",² marveč – revolucionarno, s pozicije že preskušene, "zrelega" proletariata³ – odpravlja to formo samo.

Kakor Marx v svojih teoretskih spisih sploh ni postavljali nobenih pravnih zahtev kakršnekoli vrste (MEW 21, p. 501), tako Lenin ni prakticalno nikakršnega "juristovskega socializma". Veliko pri njem je, da sicer prizvame pravo kot represivno institucijo, kot sredstvo razredne oblasti proletariata, toda kritično, s tem da hkrati zavrne in razdejanja pravno ideologijo.

Zakaj je to tako pomembno? Zato, ker se problem premešča s tem na drugačna, nova tla. Pravna ideologija, "*juristični svetovni nazor*", je – kot pravi Engels zelo jasno – "klasični" svetovni nazor buržoazije (ib., p. 492). Ta nazor je klasična, par excellence buržoazna ideološka forma, vezana na "izmenjavo blag v družbenem merilu" (ib.).⁴ Predpostavljaja individualno formo človeka, "atomizirano" – kot pravi Hegel ob Fichteju (HW 2, p. 87) – razdvojenost "ljudstva", "svobodnega posameznika", "*persono*"; "osebnost je temeljno določilo prava".⁵

Po definiciji izključuje razmišljanje v razrednih konceptih, mišljenje razmerja sil med razredi, razrednih razmerij.⁶ In s tem ko ima, na drugi strani, "pravni pojem [...] samó v državni družbi [Staatsgesellschaft] dejanskost" (HW 4, p. 245) in je "*država* družba ljudi v pravnih razmerjih, v kateri ti /.../ veljajo drug za drugega kot persone" (ib., p. 246), je oprano razrednosti (in zgodovinskosti) ne le pojmovanje "svobodnega posameznika", marveč tudi *države*: misli se v mediju pravne ideologije.

Lenin to ideološko zajetost rebije s tem, da, nasprotno, ne misli razrednih razmerij ljudi v pravnih ideoloških formah, ki to razrednost in se s tem zgodovinskost brišejo, pač pa misli problematiko prava v neideoloških razrednih konceptih in jo veže na določeno zgodovinsko formo države, na diktaturo proletariata, na državo torej, ki jo določa specifična zgodovinsko-historična razredna baza in vloga. Pojmovanje prava je tako določeno s koncipiranjem diktature proletariata in njegovo funkcioniranje s prakso diktature proletariata.⁷

Pravo kot instrument razredne oblasti proletariata je sredstvo razredne represije. Da proletariati v tem zgodovinskem obdobju revolucije ni zavezan nobenim zakonom, pomeni

preprosto to, da zdaj on postavlja zakone. Vendar ne gre za to, da bi se samo zamenjala oblastnika, da bi proletariat prevzel pozicije boržuazije. Gre za to, da se spreminja sama struktura oblasti in njeno funkcioniranje.

Bistveno določilo tega spreminjanja – in s tem nove oblasti: da odpravlja razrede in sebe kot razredno oblast, določa tudi formo in funkcijo prava. Pravo kot represivni mehanizem diktature proletariata mora v korenini odpravljati razredno represijo in preprečevati njeno rekonstitucijo na drugem nivoju, kar je mogoče le tedaj, če samega sebe odpravlja. To omogoča njegova specifična zgodovinska forma, o kateri govori Lenin: da je *pravo brez pravne ideologije*. Proletariat ne more odpraviti prava, ne da bi ga prisvojil, in ne more prisvojiti prava, ne da bi razdejanih juristično ideološko formo.

Prav to je bila točka ostrih idejnih spopadov v porevolucijski Sovjetski zvezi: naporov marksističnih teoretikov oziroma kritikov prava, na eni strani, in policijske kampanje staliniističnih pravnih ideologov proti njim, na drugi; poskusov destrukcije pravne ideologije, povezanih s prizadevanji za oblast delavstva, na eni, in restavracije te ideologije kot momenta konstitucije protidelavske razredne oblasti, na drugi strani.

Med marksističnimi kritiki prava, ki so posebej opozarjali na potrebo po destrukciji juristične ideologije, je bil Pašukanis: "Naloga markstistične kritike ni bila le v zavrnitvi meščanske individualistične teorije prava, temveč tudi v analizi same pravne forme." (op. cit., p. 6.) Ko je obravnaval razmerje med pravom in npravnostjo, je zapisal, da "razredna vsebina etike sama na sebi ne uniči njene forme" (ib., p. 141), ter – ob morali, pravu in državi – nadaljeval: "Četudi je proletariat prisiljen posluževati se teh form, to še nikakor ne pomeni, da je možno, da bi se razvijale naprej v smeri prežemanja s socialistično vsebino. Te vsebine niso zmožne vzeti vase in bodo morale odmirati v tisti meri, v kateri se bo ta vsebina realizirala." (ib., p. 142, prim. p. 143.)

Stalinizem je, nasprotno, potreboval svojo pravo ideologijo. Zato zagrizena polemika, bolje: zadrti diskreditiranje in diskvalificiranje Stučke, Pašukanisa, Rejsnerja in drugih, ki si ga je privoščil menjševiški povzpetic, Stalinov juristični ideolog Vyšinskij. V delu, za katerega je prejel 1947 Stalinovo nagrado prvega reda, Vyšinskij najbolj zameri Stučki, da je, z revolucionarne pozicije, odklanjal pojem pravne zavesti. Sam je namreč skonstruiral ali vsaj zagovarjal pojem "dejanske pravne zavesti ljudstva", ki ga od buržoaznega pravnega pojma razlikuje samo besedica "dejanska" (gl. Theorie etc., p. 175); se pravi: naj bi ga razlikovala, naj bi zabrisala navezovanje na carske pravne ideologe.

Še bolj ustvarjalni je bil s konstrukcijo "socialistične pravne zavesti", ob kateri ne zahteva nič manj od tega, da je treba imeti njene "zapovedi" za "svete" (ib., p. 176). Stučka pa je, piše Vyšinskij, "obravnaval pojem pravne zavesti naravnost kot nam tuj pojem, ki naj bi ga baje mehanično prevzeli od meščanskega profesorja Petražickega, ter izjavljal, da 'tedanja marksistično pojmovanje prava ni preseglo takoimenovanega juristovskega socializma profesorja Mengerja ali socialnega demokrata Rennerja'. – To je direktna potvorba sovjetskega prava, ki je od prvega dne svoje zgodovine dalje socialistično pravo" (ib., p. 181).

Za kaj gre Stučki? Najprej: kritika, ki jo apostrofira Vyšinskij, velja za prvo obdobje sovjetskega prava od treh, ki jih Stučka obravnava, za "fazo razdejanja in takoimenovanega vojnega komunizma". Ob naslonitvi na Engelsov "pozabljeni" spis "Juristovski socializem" Stučka opozarja, da ne zadostuje destruirati starih zakonov, marveč da je treba destruirati tudi juristični svetovni nazor in ga nadomestiti z "novim svetovnim nazorom" (La funzione rivoluzionaria etc., p. 450). Stučka ne govori o novem *jurističnem* svetovnem nazoru, temveč o *novem* (drugem) svetovnem nazoru. Po revoluciji pa se je formirala prav "revolucionarna juristična zavest", in to je Stučka kritiziral: "pod revolucionarno ali socialistično pravno zavestjo se v pomembni meri skriva ista meščanska pravna zavest". Sledi mesto, ki ga je citiral Vyšinskij: "Sam pojem pravne zavesti, ki prehaja od meščanskega profesorja Petražickega ('intuitivno pravo') tudi v naše marksistično pojmovanje prava, torej ne presega takoimenovanega juristovskega socializma profesorja Mengerja ali socialnega demokrata Rennerja" (ib., p. 451).

Medtem ko je Stučka še 1925 poudarjal, da je "prva stvar, ki jo moramo storiti, ločitev

od meščanskih pojmovanj, posebej od njihove 'leve', tj. socialistične izdaje, od 'juristovskih socialistov', ki segajo od Mengerja tja do Rennerja" (ib., p. 431), je pod Stalinom zaživel prav "juristovski socializem". Vyšinskij je "jurističnemu svetovnemu nazoru" odkazoval pomembno vlogo v funkcioniranju pravnih institucij, "socialistično pravno zavest" pa je imel za "del občega socialističnega svetovnega nazora" (Theorie etc., p. 191, 195).

Še posebej je Vyšinskij obtožil Rejsnerja: "Vrsta 'marksističnih' profesorjev Rejsnerjevega tipa se je spustila v obrekovanja, s katerimi je skušala dokazati meščanski značaj socialističnega prava, pri tem pa seveda zanikovala, da obstaja socialistična pravna zavest" (ib., p. 183).

Druga tovrstna stalinistična ideološka trdnjava, ki jo je Vyšinskij predvsem branil, je bil pojem "socialistična zakonitost". "Kasneje," je denunciral, "so našle Stučkove potvorbe posnemovalce in pristaše v saboterski šoli Pašukanisa in Krylenka, katere specialnost je bila prav ta, da je zanikovala socialistični značaj sovjetskega prava" (ib., p. 181). Če pomislimo, da je "sovjetsko pravo" po Vyšinskem prežeto "z duhom socializma, socialistične zakonitosti" (ib., p. 176) – ob tej socialistični mistiki se ni čuditi, da so morali marksisti zanikovati socialističnost "sovjetskega prava". No, po Vyšinskem so se marksisti samo "izdajali za marksiste". In medtem ko jih znanstveno diskvalificira, jih politično kriminalizira: so "vrediteli", "saboterji na področju prava" in pod direktnim vplivom "saboterskih teorij Buharina-Zinov'eva". Prej omenjeni "šoli" očita, da je z osnutkom zakonika, predloženim 1930 – in zavrženim, ciljala na "razdejanje zakonitosti", še prej pa, da so s tem, ker so "ti saboterji zanikovali socialističen značaj sovjetskega prava, potvarjali celo pojem socialistične zakonitosti" (ib., p. 181). To da se je izrazilo predvsem v onem osnutku zakonika:

"V pojasnilih k temu osnutku," razlaga Vyšinskij, "piše: 'Osnutek dopušča sodišču pravico, da odstopa od tega seznama prekrškov; dovoljuje mu, da v posameznih primerih koga ne kaznuje niti tedaj, ko je storil prekršek, ki je predviden v tem seznamu prekrškov, in, obratno, zadožuje sodišče, da koga obsodi tudi tedaj, če je storil prekršek, ki v tem seznamu prekrškov ni naveden.'

Tovrstni 'principi' kazenske politike seveda nimajo ničesar opraviti s socializmom, s socialističnim pravosodjem in socialistično pravno zavestjo. Če bi bili tovrstni 'principi' uporabljeni v praksi /kako značilna sintagma, in kako domača!/, bi pripeljali do popolnega uničenja zakonitosti, do tega, da bi dejavnost sodišč in preiskovalnih organov izgubila trdno podlago zakonitosti, ker bi zakon nadomestila samovolja, gola presoja voditelja preiskave, državnega tožilca in sodišča. Oni, ki so postavili tovrstne 'principe', so razlagali, da je njihov osnutek vzorec marksističnega dela, čeprav v resnici ni imel sploh nič opraviti z marksizmom. Razlagali so, da je njihov osnutek sredstvo za razfetišiziranje dejanskega stanja v zavesti sodelavcev sodišč in državnih tožilcev. V resnici pa ni šlo za poskus razfetišiziranja, temveč za poskus fašiziranja sodne politike in sodne prakse, za poskus spodkopanja sovjetskega pravosodja kot enega temeljnih stebrov sovjetske države. Socialistična sovjetska država potrebuje za uspešen boj s svojimi sovražniki zakon, in sicer tudi kazenski zakon in zakon o kazenskem procesu." (ib., p. 181/2.)⁸

Glavni, tako rekoč dedni sovražnik socialistične sovjetske države je seveda sovjetski delavski razred. V revolucionarni teoretski zastavitvi ni šlo za moč zakona, marveč za moč proletariata, ne za oblast zakona, pač pa za oblast proletariata. Nasprotno se pod Stalinom formira moč zakona nad proletariatom, zakonska oblast nad proletariatom. Če praksa revolucije ni bila stvar zakonodaje, marveč je bila zakonodaja stvar revolucionarne prakse, je kontrarevolucija strogo zakonita. Ko sicer ostaja diktatura, a ne diktatura proletariata, zakon izgubi protislovno naravo, ki jo je imel, dokler je bil vezan na diktaturo proletariata. Nobenega samoodpravljanja več: proletariati postane zavezan zakonu in zvezan z njim – v meri, v kateri se mu politična oblast odteguje, v kateri je politično ekspropriiran, izrjnen iz odločanja o vprašanih družbene produkcije in reprodukcije (od obrata dalje). Stalinizem je ideološko misificirano funkcioniranje pravnega represivnega aparata. Razredna razmerja in prakso razrednega gospostva zakriva obča pravna forma. Pravo namreč postane – po definiciji Vyšinskiga – "izraz visokih načel socializma"; ni več izraz interesov proletariata, marveč "dejanskega sovjetskega ljudstva" (obstaja mar tudi "nedejansko"? (Vyšinskij: Theorie etc., p. 176).

Ponovno zavladanje pravne forme sovпада z individualiziranjem proletariata (se pravi: razbitjem sleherne možnosti njegovega organiziranega nastopanja, kolektivnega odpora in boja),⁹ s fiksiranjem blagovne forme producenta, mezдне forme delavca.¹⁰ Juristična ideo-

loška forma namreč pripenja proletariat pod oblast kapitala, s tem ko sankcionira njegovo razdrbljanje v družbene atome poljubno modifikabilne in eksploataibilne materije, njegovo dezorganiziranost v individualne delovne sile, razkrojenost razreda v množico person. Zato je nujni moment osvobajanja proletariata destruiranje pravne forme (mezдне eksistence delavcev kot materialnega temelja te ideološke forme ter te ideološke forme kot ideelne-idealne dejanskosti mezднеga bivanja producenta, ki izključuje, izriva, blokira formiranje razredne zavesti in organiziranje delavcev) in prava v celoti, kar sovпада z odpravo blagovne produkcije in države.¹¹

Stalinska restavracija prava, nova zakonodaja, je najbolj neposredno učinkovala kot *delovna zakonodaja* – v tem je jedro "socialistične zakonitosti". *Procesi in čistke* so, na drugi strani, paradno življenje novih zakonskih oziroma sodnih form; vladavina, teror zakona. Ne gre za oblast "brez sodnih form", o kateri je govoril Hegel, temveč za oblast "sodnih form"; v načelu – in zakoni so prav "v načelu" – je vse zakonito, toda to zakonito je zakonito diktature, ki ni diktatura proletariata. *Stalinizem ni kršitev, marveč je vzpostavitev "socialistične zakonitosti"*.¹² Socializem je zakonsko udejanjen; toda "socialistična zakonitost", to "posvečenje" doseženega, ne lé da nadomešča proces proletarske revolucije, marveč hkrati zakriva odsotnost prakse diktature proletariata. *Stalinizem ni "kršitev socialistične zakonitosti", marveč likvidacija diktature proletariata*. Diktatura proletariata je pri Stalinu samo še ideologem, ki ideelno sprevrča dejanska razmerja v funkciji omenjene likvidacije.

Vladavina ideje

Stalinizem je vladavina ideje, abstraktnega principa, doktrinarstvo.¹³ Ta "ideja" je vedno obča, absolutna, četudi se v historični retrospektivi dozdeva, da se spreminja, da je odvisna od vsakokratne konkretne historične družbene situacije, da je, skratka, zgodovinska, relativna, konkretna. Toda kljub temu, da gre historično faktično za različne "ideje", za konkretne "ideje", pač glede na konkretna historična razdobja in situacijo, so te "ideje" kljub temu vedno obče, v sami situaciji nikdar relativne, zmeraj neizprosno absolutne: gre za to, da je Stalin *ontologiziral* "vsakokratno taktično situacijo" (Brinkmann, op. cit., p. 32).¹⁴

V tej ontologiji "taktičnih situacij", trenutnih potreb in interesov zmagujoče grupe v frakcijskih bojih, niso samo te situacije, da bi bile absolutne, absolutno neposredovane med seboj, vsaka svoj svet, ki mu pripada tudi ustrezna svetovna zgodovina (ta prikaznost zgodovinske sposredovanosti deluje ravno v funkciji brisanja dejanske zgodovine in realnih – zgodovinskih – posredovanj: kaj je drugega Zgodovina VKP(b)?), marveč so odpisana tudi vsakršna posredovanja med vsakokratno "bitjo" in "idejo". "Ideja" je vedno čista, nezainteresirana, nepartijna, obča: zato, da jo vladajoča frakcija "uresniči" kot veljavno za vse, za vse obvezno, za zgled pa se ji prva podvrže in preda sama.

Od tod črpajo svojo modrost tisti stalinistični apologeti in dobronamerni, razumevajoči destalinizatorji, ki se jim ne zdi ne preplehko ne preneumno razkladati, da je Stalin predano služil "stvari" oz. "ideji socializma" in da je bil prepričan, da dela dobro in prav ipd., da je, skratka, nič manj in nič več kot uresničeval zgodovinsko možno in nujno podobo socializma. Koliko je bila ta podoba res zgodovinsko nujna, je drugo vprašanje, zdaj je vprašanje, kako jo je "uresničeval"; ne, kako so ideje nastajale, marveč kako so funkcionirale; ne idejna praksa, temveč praksa idej.

Ta praksa je *človeška praksa* (stalinizmu pač ne gre oporekati človeškosti); kakor so "ideje" obče, tako se tudi udejanjajo občečloveško. Model je obča shema človeškega dela: predstava v glavi je avantgardna, predhodni gradnji v vosku, v predgrugačenju forme naravnega se udejanja smoter, ki je bil ideelno tu že pred začetkom dela. To je res delo, ki je lastno "izključno človeku", toda nobenemu človeku izključno: ni pa ta pojem dela zgodovinsko lasten izključno Marxu, pač pa vsem mislecem "dejavne plati".

Če se briše konkretna zgodovinskomaterialistična analiza, materialistična analiza določene konkretne zgodovinskohistorične družbene formacije, tako da ostane človek, v principu sicer družben, dejansko pa sam nasproti naravi, se izbriše Marx, oz. Marx, ki ostane, se od Kanta sicer še nekoliko razlikuje, od Fichteja in Hegla pa že ne več.⁵

Stalinizem dela prav to: prav to mora delati. Prisila, da mora vedno nastopati kot nekaj drugega od tistega, kar je, da bi sploh lahko bil, diktira brisanje zgodovinske družbene substance, po kateri je in po kateri je spoznat. Frakcijsko-politični ontologizem izključuje zgodovino, frakcijska oblast je zgodovinsko neposredovana – zato "obča" –, neposredovana je tudi sama vsakokratna absolutna frakcijska politična praksa. Iz abstraktnega principa pikira skozi zgodovinsko prazen prostor direktno v "materijo", "naravo". Subjekt je samo politični subjekt – in politično, iztrgano delavskemu razredu, stvar samó "vladajočega sloja", državopartijske vrhuške –, vse ostalo družbeno življenje mu leži pred nogami kot brezsubjektna, "mrtva, brezformna masa" (FW I, p. 412), v katero politični Jaz vnaša "red in harmonijo", "razširja" "zakonitost", vtiska svoj pečat. Ne gre za "razmerje med človekom in naravo in človekom", marveč za skrajšano, predmarksovsko razmerje med "človekom" in "naravo".

Iz nadzgodovinske nujnosti tega razmerja se dokazuje njunost njegove vsakokratne historične forme.¹⁶ Produktivskih razmerij ni, je samo *delovni proces* (Arbeitsprozess); ni torej ne delovne sile, ne kapitala, ne produkcije presežne vrednosti, ne eksploatacije. Delovni proces je tu model družbene prakse.

Med "človekom" in "naravo" resda ni razredov; toda "narava", proti kateri stopa stalinistični Jaz, je razredna "narava", "narava" določenih produktivskih razmerij. "Presnavljanje med človekom in naravo" je posredovano s to "naravo", kar je za stalinistično "uresničevanje idej" dvakrat neprijetno: ker se neposredni akciji postavljajo na pot posredovanja in ker je ta druga, družbena narava, narava posebne vrste, "svojevoljna" narava. Rezultat je tudi dvojen: po eni strani spodletovanje "uresničitev idej", po drugi nasilje, ki lomi družbeno-človeški material kot kamenje. In tudi to nasilje je dvojno: stalinisti ne mislijo, da delajo s človeškim in sicer družbenim materialom kot z mrtvo snovjo, marveč tako kar delajo, ne da bi kaj dosti mislili, in iz tega materiala delajo mrtvo snov – namreč: kot prebijanje, prelamljanje posredovanj in kot neposredno "udejanjenje smotra". Pri tem se, kot rečeno, "ideja (socializma)" blamira, blamažo "ideje" mora plačevati narava – kolikor večja je blamaža, toliko bolj –, da personifikacij "ideje" ja ne zadevajo nobene konsekvence.

Historično podjetje, v katerem se je stalinistična družbena praksa najpopolneje približala modelu, zato pa tudi doživela popoln polom, je bil "veliki Stalinov plan za transformacijo narave" – načrt, da bi se s pogoditvijo milijonov hektarov površin in s preusmerjanjem rečnih tokov spremenilo podnebje (gl. Medvedev: *Let history judge*, p. 490). Medij, v katerega poseže ta stalinistični herkulizem, material, ki ga gnete, je tu neposredno narava. Ta Stalinov plan je lisenkizem v velikem, makrolisenkizem; stalinizem je v svojem bistvu lisenkizem, lisenkizem je stalinizem kat' exochèn.¹⁷

Ta značilnost družbene prakse stalinizma, da namreč vedno znova "izpade" zgodovinski material, tisti "posredni člen" človekovega "presnavljanja narave", zgodovinsko dana produktivska razmerja, razmerja producentov med seboj, v katerih in skozi katera so v razmerju do narave, tako da je njegova pozicija vedno absolutna – ta značilnost posebno fatalno učinkuje, ko je predmet prakse prav ta "izpadli material". Bolj kot "prožektorstvo" pri – zlasti – prvi petletki, ki je seveda onemogočilo izpolnitev planskih postavk, zato pa uspelo v tistem, o čemer ni bilo govora: na deksploataciji (industrijskega) proletariata, je značilna kolektivizacija kmetijstva.¹⁸ Bila je ideja kolektivizacije in treba jo je bilo "uresničiti" – ne glede na to, da ni bilo ne subjektivnih in ne objektivnih zgodovinskih sil in pogojev, ne materialno-tehnične baze, ne tehnične usposobljenosti, če bi kmetijska mehanizacija že bila, ustreznih strokovnjakov ne za usmerjanje izvajanja kolektivizacije ne za organiziranje kolektivnega kultiviranja zemlje, niti politične uglašenosti – ne v partiji, ne na vasi, ne med partijo in vasjo – niti ideološke pripravljenosti, niti teh sil in pogojev ne bi bilo mogoče v kratkem času zbrati, preusmeriti, formirati. Bilo pa je najstvo, in bit se je morala ukloniti.

Ta politika je zelo načelna, visoko *moralna*. Ne gre ji za "empirična" vprašanja konkretne zgodovinske dejanskosti, za analizo realne situacije v vseh njenih razrednih razsežjih in odtenukih (po tem je bil Lenin revolucionarni "Realpolitiker"), marveč za podreditve dejanskosti načelu, realnega idealnemu – ne glede na realno (moralist Stalin je zato "Realitätsverlustpolitiker"). Za tako politiko pa je potrebna in je bila potrebna mobilizacija neiz-

merne sile, terorja, ki lomi in drobi vse, kar se idealu pri njegovem direktnem spustu v družbeno materialnost postavlja na pot, ki ga ni konec in ki se samo potencira.

Etiziranje prava

Moralna politična praksa, ki obdeluje družbena razmerja in pelje k destrukciji diktature proletariata, se zakonsko sankcionira; pravna praksa, ki se razcveta na temelju že ukinjene diktature proletariata, v družbi množice enakopravnih individuov, pa tendira k temu, da se moralno zakorenini.

Pravni ideolog sovjetskega socializma zato nasproti buržoazni kritiki marksizma, ki je v tem konkretnem primeru povzela sovjetsko revolucionarno kritiko prava in njen nauk o "odmiranju" prava, razlaga, da pravo uteleša nekatera "najbolj bistvena občedloveška pravila socialnega skupnostnega življenja" in da bodo – "v procesu odmiranja prava" – zgubila svojo pravno formo in se spremenila v "družbeno-moralne sankcije". Ta nadomestitev prava z moralo, raztopitev prava v morali da je "globok notranji razvoj prava" (Tumanov, op. cit., p. 88).¹⁹ Pri tem ne gre le za "odvečen posel" – kot bi rekel Marx (Grundrisse, p. 916) – doktrinarja, ki je v apologetski vnemi zamešal pojme: zgodovinska družbeno-materialna baza prava in morale je namreč ena in ista, marveč za ideologijo realnega družbenega procesa.

S tem ko se skuša preskočiti, če se reče s Kantom, iz pravoznanstva v etiko oz. nauk o krepostih (Tugendlehre), pravne dolžnosti (Rechtspflichten, officia iuris) prikazati kot etične, kot krepostne dolžnosti (Tugendpflichten, officia virtutis), nagib svobodne volje (KW XII, p. 607) prepeljati v etično maksimo, torej zgolj vnanje določilo (pogojev) delovanja, "zunanjo prisilo", "zunanjo zakonodajo" ponotranjiti v nagib volje, moralni zakon: pravo, povzdigniti v moralo, legalnost v moralnost, se – ob tem, ko se izvrši operacijo, ki je Kant sam ni izpeljal²⁰ – državno oblast ideelno totalitarizira, pogoj možnosti svobode postavi kot dejanskost svobode, posameznika dejansko zaslužni.²¹ Ko se državni zakoni recepirajo kot moralni zakoni, država ni več vprašljiva, zato pa so toliko bolj vprašljivi individui, sploh samo ti. Vsaka "napaka" je čisto subjektivna "napaka", subjektivni odklon od moralnega političnega imperativa.

Politični nasprotniki začnejo nastopati kot "moralno manjvredni", "moralno razkrojeni" (Vyšinskij: Gerichtsreden, p. 578). Politično nastopa mystificirano v moralno, politično naspotovanje se prikazuje kot prekoračevanje "skrajnih meja moralnega razkroja" (ib., p. 578/9), negativno zadržanje (lahko zgolj domnevno, toda že to zadostuje) do stalinizma kot "roganje zadnjim ostankom človeške vesti, zadnjim moralnim pojmom" (ib., p. 579).

Učinek te mystifikacije je dvojen: Politično je izgnano iz razmišljanja, spodmika se sam pogoj možnosti formiranja politične zavesti. Proti tej nevarnosti se nastopa preventivno, depolitizacija se zaostriuje in izpopolnjuje. Po drugi strani so zapletena politična vprašanja prevedena v človeško najbolj, da, kar neposredno razumljivo formo, dostopna vsem in zadevajoča vse, zakaj spolitizirani nikdar niso vsi, moralen pa je po definiciji vsakdo; in prevedena so tako, da želene reakcije ne morejo zgrešiti (le kdo ne bi ogorčeno nastopil proti zarotnikom, ki nažirajo in spodjedajo samo srčiko človeškega, proti sovražnikom človeškega bistva?).

Ko je državni zakon pretopljen v moralni, je sovražnik države nič manj kot sovražnik človeštva in vseh njegovih konkretnih utelesitev. S tem se udejani strahovlada moralnega, ki jo je Stalin anticipiral 1926. Ko je govoril o preganjanju tatov, je opozoril, da jim samo GPU ne bo prišla do konca: "Tu je potreben drug ukrep, bolj učinkovit in bolj resen. Ta ukrep je v tem, da bi okrog takšnih tatičev ustvarili atmosfero splošnega moralnega bojkota in sovraštva občinstva, ki jih obdaja. Ta ukrep je v tem, da bi sprožili takšno kampanjo in ustvarili takšno moralno atmosfero med delavci in kmeti, ki bi izključevala mogočnost tatinstva, ki bi onemogočila življenje in obstajanje tatov in plenilcev ljudskega premoženja" (Sočinenija 8, p. 136/7).

Na mesto tatov so čez deset let stopili trockisti, ta zapopadek politične nepravsnosti, na mesto ekonomske akumulacije pa akumulacija politične moči. Grozljivost te realnosti je v dopolnjevanju zunanje in notranje, avtonomne in heteronomne prisile, policije in mora-

le.²² Kjer je nemočna policija, vskoči morala, in kjer morala ne zagrabi, GPU. Morala vedno nastopa s policijsko grožnjo, policija pa z moralno avtoriteto in svetostjo.

Vladavina subjektivizma

Ta objektivna vladavina morale je vladavina skrajnega subjektivizma. Ko vlada krepost, oprta na grozo, in je prepričanje preskusni kamen pravšnosti,²³ odloča, katero prepričanje je močnejše; policija je sicer moralna, toda moralen je tisti, ki ima policijo; državni zakoni so moralni, moralen pa je, kdor zakone postavlja.²⁴

Ta subjektivizem se izkristalizira na mestu, na katerem se tiranija prepričanja, strahovlada morale postavi na ogled, na mestu, na katerem se udejanjanje morale poočividi: na sodnih procesih proti "moralno razkrojenim" političnim nasprotnikom. Subjektivizem je obojestranski: personifikacija morale in zakonodaje odloči, oz. določi, za kaj (in za koga) gre, klasificira dejanski ali domnevni prestop, odklon od prepričanja, ter s tem diktira, kako naj se ga obravnava in kaj naj se z obravnavanim zgodi. Moralnemu je pridržana pravica, da "obče sprejete in veljavne" norme upošteva ali pa se jih, po dopadenju in potrebi, odveže. Vyšinskij tega ne skriva: "Drznem si trditi," pravi, da v takem in takem primeru določene zakonske zahteve ne veljajo (Gerichtsreden, p. 615). Dokler zakone krši zakonodajalec, to ni kršenje zakonov, marveč aneks k zakonodaji; vse, kar dela zakonodajalec, je zakonito.

Na drugi strani se spostavlja subjektivizem obtoženega: nobena materialnost ni zahtevana, beseda, izjava obtoženega – pa tožilca in prič – je zadosten in edini material. Da obtoženec je, je najmočnejši dokaz, da je kriv; s svojo golo subjektivno prisotnostjo priča proti sebi. Shachtman se sprašuje, kako so bila priznanja dobljena: "Vsi procesi proti političnim nasprotnikom, dejanskim ali domnevnim, to je vsi procesi, ki so *potekali javno*, so bili pod Stalinovo vladavino montono identični: Navedenih *nobenih* dokumentov, *nobenih* materialnih dokazov, *ničesar* napisanega, vsi dokazi omejeni na 'spontana' in 'prostovoljna' priznanja nespremenljivo spokorjenih obtoženih. Tako je bilo od dni procesa proti Šahtiju do procesa proti Zinov'evu" (Behind the Moscow Trial, p. 53).

Vyšinskij je to prakso povzdignil v teorijo: "Nihče z zdravim človeškim razumom" da ne more v primerih zarote proti državi zahtevati materialne dokumentacije. GPU je sicer fabricirala tudi obtožne dokumente, toda četudi jih ne bi bila, "bi bili upravičeni sprejeti obtožbo na osnovi izjav in pojasnil obtoženih in prič" (Gerichtsreden, p. 615/6, povzeto v Theorie etc., p. 281).

Cinično, kolikor je pač cinizma v stvareh, se da reči, da stalinski procesi radikalno afirmirajo subjekt; te afirmacije subjekta seveda ne gre gledati mimo udušitve revolucionarnega zgodovinskega razrednega subjekta. Subjekt je afirmiran kot nezgodovinski (zgodovinskost in razrednost so drugotne oznake, dodatki bitni moralni opredelitvi); če že ne kot individuum, pa kot skupinski individuum (npr. "trockistični center", "protisovjetski blok desnih in trockistov" ipd.). Stalinski procesi sicer niso rojstno mesto stalinistične metafizike, so pa njen paradni oder. Na to je treba posebej paziti.

Moralno-pravna diktatura in teror stalinske frakcije se v procesih oz. sploh čistkah poočividita. Toda to poočividenje se prikazuje kot skrivnost. Tako se doseže, navaja k temu, da iščemo tisto, česar ni treba iskati: zavede na napačno sled. Na tej sledi marsikdo še danes išče, zbira in odkriva detajle. Več kot najde, bolj utrjuje tisto podobo, s katero se je stalinizem prikazoval in se še prikazuje: kot teror proti individuum, kot moralni problem, kot kršenje zakonitosti in svoboščin ipd.²⁵ Stalinizem sam diktira tako kritiko, da lahko nad njo suvereno zamahne z roko, češ, buržoazna kritika, in se z vsako tako gesto, po drugi strani, kaže kot proletarska pozicija. Dvakratno se prikazuje kot to, kar ni, da se ga ne bi zadelo v tistem, kar je. Uspel mu je ideološki maneuver, ki je kritiko uročil, da misli, da ga demaskira, vtem ko polira njegovo masko.

Teror moralno-pravne diktature, ki se prodaja za teror nad razredno izkoreninjenimi individui, se za tem odrom realizira kot diktatura nad proletariatom: z ukoreninjanjem *delovne morale*, *moralnega odnosa do dela* in s tem formiranjem *delavca kot moralnega subjekta* ter z uvajanjem *delovne zakonodaje*, ki se z iztekom "velikih čistk" tako zaostri, da se

njena resnica kaže v prisilnem delu. V prvi vrsti gre za teror proti proletariatu, za kršenje proletarske svobode (= neomejene demokracije). Dejstvo, da gre za teror nad proletarci individui, nad delavci kot moralnimi subjekti, priča o radikalnosti destrukcije diktature proletariata, o popolnosti diktature nad delavskim razredom.

Tomaz Mastnak

¹ Vranicki že ob kongresni klimi 1927 pikro pripominja: "... i tako je jedna partija sa smiejhom i aplauzom ulazila u razdoblje staljinizma!" (L. D. B. Trocki, p. 664).

² Ko je buržoazija nastopala kot revolucionarni razred in se bojevala za oblast (tj. za osvojitve oblasti), ni samo preprosto po svoje obrnila fevdalnih institucij, jim dala svoje vsebine, priredila novim razmeram: tudi če bi bila to hotela, "ni šlo" – kot pravi Engels (MEW 21, p. 492). Fevdalnemu, teološkemu svetovnemu nazoru je postavila nasproti svoj, juristični svetovni nazor, "božjemu pravu" "človeško pravo"; ne le idealno, tudi institucionalno: "Namesto /.../ cerkve državo" (ib., p. 491–92). Proletariatu pa naj bi šlo za "socialistično pravo", za "socialistično moralo", za "socialistično državo", za "socialistične" razrede... in socialistično eksploatacijo?! Nein, danke.

³ Oznaka "zrelost" naj nakaže razliko med to in začetno fazo delavskega gibanja: Proletariat je na začetku prevzel orožje svojega nasprotnika, "juristično naziranje, in v njem iskal orožje proti buržoaziji." "Prve proletarske strankarske organizacije so prav tako kot njihovi teoretski zastopniki ostale še vseskozi na jurističnih 'pravnih tleh', le da so si skonstruirale drugačna pravna tla od tistih, ki jih je imela buržoazija." Bistveno pri tem je, da je ostalo "jedro stvari, preoblikovanje načina produkcije", bolj ali manj nedotaknjeno; apelirali so na "občutek" in abstrahirali od "zgodovinskega ozadja". Tako Engels (MEW 21, p. 493).

⁴ Ta zveza je pri Marxu in Engelsu nakazana še večkrat. – Poskus sistematične marksistične analize razmerja med blagovno produkcijo in pravno ideologijo, med blagovno formo in pravno formo je znano Pašukanisovo delo (avtorizirani nemški prevod 1929 pod naslovom "Allgemeine Rechtslehre und Marxismus"). – Zgovorno je, da se Kant pri definiciji pojma prava zateče prav k blagu oz. blagovni menjavi po primer (gl. KW VIII, p. 337).

⁵ "Meščansko/občansko [bürgerliche] stanje je torej, če ga obravnavamo zgolj kot pravno stanje, utemeljeno na naslednjih načelih a priori:

1. Svoboda slehernega člana societete, kot človeka.
2. Enakost le-tega z vsakim drugim, kot podložnika.
3. Samostojnost slehernega člana kake skupnosti, kot meščana/občana." (KW VII, p. 145)

⁶ "Pravo v praksi 'ignorira' razrede, se pravi zagotavlja perpetuiranje razrednih razmerij, s tem da kodificira in zahteva spoštovanje pravil, ki se naslavljajo samo na *individue*, 'svobodne' in 'enake'. Juristična ideologija 'dokazuje', da družbeni red ne sloni na eksistenci razredov, marveč prav na eksistenci individuov, na katere se naslavlja pravo. Njen višek je juristična predstava države." (Balibar: Sur la dictature, p. 54)

⁷ Nasprotno kasneje Vyšinskij prikazuje pravne institucije kot "popolnoma neodvisne", "objektivne", "povsem nepartijske" – podvržene "samo zakonu": da je mistifikacija popolna (gl. Theorie etc., p. 54).

⁸ Pašukanis je bil pod Stalinom "represiran" in njegove knjige zažgane (Medvedev: Let History judge, p. 524). ("Zažiganje knjig je bila nadaljna značilnost Stalinovega kulta. Če so pokončali ljudi, so tudi njihove knjige /.../. Milijone knjig so tako umaknili iz javnih knjižnic in le nekaj posameznikov se jih je upalo imeti doma. Uničevali so celo revije in časopise ali jih odstranili v 'posebne zbirke' /spechranenie/, kjer so bili dostopni le parim ljudem. Nekatera izredno pomembna znanstvena dela so bila vzeta iz študijske uporabe." (ib.))

Stučka je prehitel čistke z naravno smrtjo: "P. I. Stučka, komisar za pravosodje v prvi Leninovi vladi in, konec leta 1918, voditelj Latvijske sovjetske republike, ki je obstajala le kratek čas, je umrl 1932 in je bil pokopan na Rdečem trgu. 1937–1938 pa so ga proglasili za propagatorja škodljive ideologije in za pravega naklepnege saboterja na področju pravosodja." (ib., p. 202; prim. "Nota bio-bibliografica" v Stučka, op: cit., p.XLI sq.)

Za Vyšinskega, ki je vodil pogrom nad sovjetskimi revolucionarnimi teoretiki prava, današnji sovjetski pravni ideolog lakonično pripominja, da je v svoji kritiki sovjetske pravne znanosti poleg zmot negiral tudi dosežke ter da je nekoliko enostransko poudaril "pravotvorno vlogo države" (Tumanov, op. cit., 23, 166).

⁹ Tako Vyšinskij razglša, da "sovjetsko pravo" "zasleduje" "nalogo štiti interese državljanov ZSSR, njihovo življenje, njihovo osebnost, njihovo svobodo, njihovo premoženje, njihove pravice in dolžnosti." (Theorie etc., p. 50)

¹⁰ Dejstvenost prisilnega dela tej trditvi ne naprotuje, ker je mezdna forma producenta pogoj možnosti zakonske represije. Prisilno delo je resnica položaja delavskega razreda v "socialistični ekonomiji" stalinizma. Mezdna forma delavca konservira.

¹¹ Stalinovi reviziji marksistične teorije države, predvsem odmiranja države (prim. Vpr. leninizma, p. 437, 657 sqq. itd., Sočinenija 12, p. 369 sqq. in drugje), je sledila seveda revizija marksistične teorije prava. Pravo z vsemi svojimi institucijami naj zdaj postane organ "za utrjevanje državne discipline" (Vyšinskij: Theorie etc., p. 25), aktivno sodeluje "pri izgradnji države" (ib., p. 54), pri zagotavljanju in dvigovanju "prestiza, avtoritete države nasploh in avtoritete zakona posebej" (ib., p. 34). Skratka, krepki naj državo in se z njo krepki.

"Jasno je, da zahteva utrjevanje državne oblasti tudi utrjevanje socialistične zakonitosti, stabilnost naših zakonov, ki jo zdaj potrebujemo bolj kot kdajkoli prej" (ib., p. 183). Prvi in zadnji, edini interes "sovjetskega prava" je interes države, močna državna ureditev. Pravo se angažira, ko je treba braniti, ko se je treba boriti za "interese države" proti delavcem in kmetom, da delavci in kmetje ne bi *izkoriščali države* (gl. ib., p. 32–33). Ideološko se temu reče "vzgoja čuta za spoštovanje socialistične države", pri čemer pripada "pomembna vloga sovjetskemu sodišču" (ib., p. 33)

¹² Prej je bil uporabljen kvečjemu izraz "revolucionarna zakonitost" (denimo pri Leninu). Prej je bilo vprašanje zakonitosti vezano na diktaturo proletariata, zdaj, v stalinizmu – npr. pri pravnem ideologu št. 1 – na "socialistično državo" ali kar "državo"; v tej zvezi se ne govori več o revoluciji, temveč o "državni ureditvi".

¹³ Doktrinarstvo očitata Marx in Engels bolj ali manj vsem predhodnim ali sodobnim socializmom ter odločno zavračata že misel na to, da bi bil komunizem doktrinaren, da bi izhajal iz te ali one doktrine ali teorije, ali da bi – kot zapiše Marx ob pariški komuni – udeležjal ideale. (Gl. Engelsovo kritiko Heinzena, MEW 4 p. 321/2.)

Rjazanov je povzel to stališče v referatu na V. kongresu kominterne takole: "Marx in Engels nista svojih komunističnih zahtev nikdar utemeljevala na nobeni teoriji, niti na teoriji presežne vrednosti ne" (Protokolle, p. 944).

¹⁴ Brinkmann ga imenuje "ontolog birokracije" (op. cit.)

¹⁵ Pri Kantu je človek zakonodajalec in urejevalec narave, "razum svojih zakonov (a priori) ne črpa iz narave, temveč jih ji predpisuje" (KW V, p. 189). Če gre tu za teoretsko razmerje, pa Kant sicer ne izpusti praktičnega vprašanja. V razmišljanju o pedagogiki pravi, da ni več narave, ki bi se jo samo opazovalo – kot v raju, da je človek "edina žival, ki mora delati", in ima, ko dela, "pred očmi" "smoter" (gl. KW XII, p. 730). Pri Fichteju in Heglu je razmerje praktično. "Človek zapoveduje surovi materiji, da se organizira po njegovem idealu in mu daje snov, ki jo potrebuje," piše Fichte. (FW I, p. 413; prim. FW VI, p. 298) Hegel: "I... / delo, ki material, ki ga neposredno daje narava, z najraznovrstnejšimi procesi specifikira za te mnogotere smote." (HW 7, p. 351)

¹⁶ Kot sicer: "Hierarhiziranje v družbi se ontološko legitimira s hierarhiziranjem v naravi." (Brinkmann, op. cit., p. 56; prim. Negt, op. cit., Krahl, op. cit., p. 311 sq.)

¹⁷ Gl. Žižek, op. cit.

¹⁸ Tu ne gre za vprašanje historične geneze, za analizo historičnih procesov, ki so pripeljali do pospešene kolektivizacije kmetijstva. O tem gl. Bronger, op. cit.; Haumann: Die Wende, zlasti p. 379; Medvedev: Let history judge, p. 82 sqq.; Britovšek: Carizem, revolucija, stalinizem; Lorenz: Sozialgeschichte, p. 183 sqq.; Bettelheim: Les luttes etc. II., Deuxième partie in p. 543 sqq.; Dobb: Soviet Econ. Development, p. 208 sqq., idr.

¹⁹ Ironija zgodovine je, kako mora tu revolucionarna vsebina marksizma preživeti v buržoazni kritiki marksizma, medtem ko t.i. marksistična kritika buržoazne ideologije reproducira buržoazne reformistične (ali pa še reformistične ne) vsebine, buržoazno ideologijo. Kakšen domet naj pa ima "kritika buržoazne pravne ideologije", ki edinole "posplošuje" – ta večna dekla! – "izkušnje pravnega razvoja v socializmu, znanstveno rešitev pravnih vprašanj, ki jih je postavila praksa komunistične graditve", in izhaja (ne le pozitivno, marveč pozitivistično) iz predpostavke "uspešnega razvoja socialistične države, demokracije, prava in zakonitosti" (Tumanov, op. cit. p., 21)? Kar naj bi bilo predmet marksistične kritike meščanske družbe, je njeno izhodišče in argument, s tistim, kar bi morala kritizirati, če že pretendira na marksističnost, kritizira.

²⁰ Tako je bila postulirana relativna svoboda oziroma samostojnost posameznika nasproti državi: moralni imperativ je najvišji zakon, ki ni vprašljiv, medtem ko zahteve države lahko so (npr. KW VIII, p. 467).

Ob postavitvi občega principa prava Kant opozarja, "da ni mogoče zahtevati, da bi bil ta princip vseh maksim sam spet moja maksima /... /." "Tako, kot ima namreč pravo nasploh za predmet samo to, kar je v delovanju vnanje, tako je striktno pravo, namreč to, ki mu ni primešanega nič etičnega, tisto, ki ne zahteva nobenih drugih nagibov volje razen zgolj vnanjih." (KW VIII, p. 338, 339.)

²¹ Pravo postane morala, legalnost moralnost. Stalinova država zgrabi posameznika z zobmi (kantovske) etike. Ko moralni državni zakon neposredno določa voljo, se ne deluje več po dolžnosti, temveč iz dolžnosti, ne izpolnjuje se samo črka, temveč (tudi) duh zakona (prim. KW VII, p. 191/2).

²² Seveda ne le policije, marveč celotnega represivnega aparata države. Pri čemer je treba poudariti, da zna biti ta represija zelo prefinjena, če aludiramo na Althusserja: ideološka. V stalinizmu so represivni aparati hkrati ideološki, hkrati tudi ideološki, ne da bi prenehali biti represivni. Vzemimo pravo: Althusser sicer opozarja, da sodi pravo "hkrati k (represivnemu) aparatu države in k sistemu IAD" (ideologija in estetski učinek, p. 51). Toda v stalinizmu pravo kot represivni aparat deluje ideološko. Sodišče, pravi Vyšinskij, je "šola nove družbene morale", s tem ko organizira javno mnenje (!) in formira določen "odnos do države, do dela, do zadolžitve in dolžnosti, ki jih ima vsakdo" (Theorie etc., p. 54). Te posebnosti se stalinistični ideolog zaveda: "to je nakaj, kar za sodišča drugih družbenih obdo-

bij in formacij sploh ni značilno ali /.../ pa je značilno le v zelo neznatni meri" (ib.). Javni procesi so za Vyšinskega vzgojna institucija par excellence (ib., p. 27 sqq.). Sodišče "zdržuje v svoji dejavnosti naloge kaznovanja z nalogami vzgoje", njegovo delo in rezultati njegovega dela, obsodbe, naj prodrejo "v zavest množic" in se polastijo "njihovega srca in možgan" (ib., p. 33). Specifika je, da se sicer vzgaja, vendar ne obtoženi, marveč občinstvo: "nevzgojivost" in zato likvidacija obtoženih diktira podvrženje "množice vzgoji"; predvsem pa, da pravna institucija sicer producira ideologiji, vendar ne v prvi vrsti pravne ideologije. Sama nima vzgojne funkcije, marveč samo zagotavlja in vliva prepričljivost in avtoriteto posredovalcu družbenopolitične morale, specifičnemu vzgojitelju, ki ideološko vzgaja, hkrati pa ima vso materialno moč in možnost, da vsak trenutek uporabi surovo silo, če naravnjanja in zadržanja, ki ju narekuje, ne sprejemajo oz. izvajajo.

Vyšinskij ima prav svoje "razumno organizirane procese" za bistveno razliko med stalinizmom in fašizmom, za odliko stalinizma, za družbeni strukturni element, ki ga fašizem nima (gl. ib., p. 78–9). Hitler, pravi, je vedel, da "okrutnost imponira", da ljudje potrebujejo "zdravilen strah. Želijo se nečesa bati. Želijo, da se jih plaši in da se nekomu trepetaje podreajo. ... Teror je najučinkovitejša politično sredstvo." Vyšinskij bi se s to zadnjo Hitlerjevo trditvijo strinjal, a s pomembnim pridržkom. Zanj je teror ideološka šola, šola politične morale. Ne gre le za to, da se ljudje iz strahu uklonijo, podvržejo prisili, marveč za to, da se podvržejo iz prepričanja, uklonijo, četudi ni neposrene prisile.

²³ "Zdaj vladajo samo abstraktni principi svobode in – kolikor je v subjektivni volji – *kreposti*. (HW 12, p. 532.) "Krepost mora zdaj vladati nasproti mnogim, ki so s svojo pokvarjenostjo in s svojimi starimi interesi ali tudi z ekscesi svobode in strasti *kreposti* nezvesti. Krepost je tukaj enostaven princip in razlikuje samo tiste, ki so prepričani, in takšne, ki niso. Prepričanje pa lahko spozna in presoja samo prepričanje. S tem vlada *sum*; *krepost* pa je, komaj postane sumljiva, že obsojena. Sum je dobil grozotno oblast /.../. Zdaj vladata *krepost* in *groza*; kajti subjektivna *krepost*, ki vlada zgolj iz prepričanja, prinaša s seboj najgrozovitejšo tiranijo. Oblast izvaja brez sodnih form in njena kazen je prav tako le preprosta – smrt." (ib. p. 532.)

²⁴ Še bolj neslane od sramežljivih apologij, ki pripovedujejo, da je Stalin ali kdor si že bodi tak deloval iz "socialističnega prepričanja" ipd., so tiste kritike stalinizma, ki stalinizem, tem ekstremnim moralistom, očitajo nemoralnost, moralno pokvarjenost. Ker manjka analiza razrednega gospodarstva, izostane tudi razumevanje, da gospod ni gospod, ker bi bil moralen, marveč je moralen, ker je gospod; da je praksa gospodarstva moralna praksa in da je morala praksa gospodarstva. Medvedev, denimo, obsoja moralno izprijenost Berije: "Berija je imel navado, da je v svojem avtu krožil okrog Moskve in iskal mlade ženske, ki so jih potlej pripeljali v njegovo dačo." (Let History judge, p. 368.) Ne gre za moralno izprijenost, temveč za izkazovanje, potrjevanje razrednega gospodarstva. Medvedevu se zdi, da je potrebno protestirati proti človeškemu mesu, namesto da bi protestiral proti udejanjanju gospodarstva na "najoprijemljivejši način" (gl. MEW 4, p. 267), proti udejanjanju gospodarstva neposredno v človeškem mesu.

²⁵ T.i. destalinizacija to igro nadaljuje: rehabilitirajo (po možnosti mrtve) individue, namesto da bi rehabilitirali delavsko gibanje, delavski boj.

CITIRANA LITERATURA:

Althusser, L.: Ideologija in ideološki aparati države, v: Althusser, Balibar in drugi: Ideologija in estetski učinek, CZ, Ljubljana 1980; *Balibar, E.*: Sur la dictature du prolétariat, Maspero, Paris 1976; *Bettelheim, Ch.*: Les luttes de classes en USSR II, Seuil/Maspero, Paris 1977; *Brinkmann, H.*: Stalin – Theoretiker der Bürokratie. Eine Streitschrift gegen den offenen Stalinismus und gegen die verlegenen Entstalinisierer, Rotdruck, s/Gravenhage 1972; *Britovšek M.*: Carizem, revolucija, stalinizem, CZ, Ljubljana 1980; *Bronger, D.*: Der Kampf um die sowjetische Agrarpolitik 1925–1929, Verlag Wissenschaft und Politik, Köln 1967; *Dobb, M.*: Soviet Economic Development since 1917, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1957; *Fichte, J.*: Werke, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971; *Kant, I.*: Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt 1977; *Krahl, H.* – *J.*: Konstitution und Klassenkampf, Verlag Neue Kritik, Frankfurt 1977; *Lenin, V. I.*: Polnoe sobranie sočinenij, izd. pjatoe, Izdatel'stvo političeskoj literatury, Moskva 1958–1965; *Lorenz, R.*: Sozialgeschichte der Sowjetunion I, 1917–1949, Suhrkamp, Frankfurt 1976; *Marx, K.*: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, Dietz, Berlin 1974; *Marx, K./Engels, F.*: Werke, Dietz, Berlin 1958–1969; *Medvedev, R. A.*: Let History judge, Vintage Books, New York 1973; *Negt, O.*: Marxismus als Legitimationswissenschaft, v: Bucharin/Deborin: Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus, Suhrkamp, Frankfurt 1974; *Pašukanis, E.*: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus, Verlag Neue Kritik, Frankfurt 1969; *Shachtman, M.*: Behind the Moscow Trial, Pioneer Publishers, New York 1936; *Stalin, J. V.*: Sočinenija, OGIZ, Moskva 1946–1955; *isti*: Vprašanja leninizma, CZ, Ljubljana 1948; *Stučka, P. I.*: La funzione rivoluzionaria del diritto e dello stato e altri scritti, Giulio Einaudi editore, Torino 1967; *Tumanov, V. A.*: Kritik der bürgerlichen Rechtsideologie, Pahl Rugenstein Verlag, Köln 1975; *Vranicki, P.*: Lev Davidovič Bronstein Trocki, Praxis 5/1971; *Vyšinskij, A. Ja.*: Gerichtsreden, Dietz 1951 *isti*: Theorie der gerichtlichen Beweise im sowjetischen Recht, VEB Deutscher Zentralverlag, Berlin 1955; *Žižek, S.*: Družbena razsežnost "lisenkizma", Časopis za kritiko znanosti 21–22/1977.

KAFKA

I

Kako se bo vedla literarno – kritiška vedoželjnost, ko se bo spoprijela s Kafka? Literarna – kritiška vedoželjnost se bo ob tem vedla približno takole: problematiko subjekta bo potpisnila v kraj in jo prepisala z drugačnimi, njej prijaznejšimi problematikami: religiozno, simbolično, alegorično in podobno. In zares, ni presenetljivo, če je W. Benjamin že ob deseti obletnici Kafkove smrti lahko opozoril na dve poti, po katerih bomo zgrešili "bistvo Kafkovih del. Ena je v tem, da jih interpretiramo naravno, druga je nadnaravna interpretacija."¹

Pa tudi povsem brez pomena ni, če je literarna veda v zadregi takrat, ko gre za sodobno, avantgardno literaturo, začevši od Kafke, saj lahko predpostavimo, da jo zaznamuje neki drug subjekt – namreč tisti, ob katerem bodo zdrknili mehanizmi, ki so na razpolago identifikaciji kot tistemu privilegiranemu obrazcu sporazumevanja bralca z literarnim tekstom, kjer ima bralec veselje nad prevzetostjo z varljivimi podobami – učinki teksta. Da smo s tem vseskozi na ravni imaginarnega, ne preseneča; niti ni nenavadno, da je subjekt, ki ga literarna veda najde v njej dostopnih leposlovnih izdelkih, "psihološki" subjekt – jaz kot učinek imaginarnih identifikacij, za katerega bo, med drugim, značilno najprej to, da se bo namestil na mestu manka subjekta gotovosti (predvsem v pomenu, da je kraj manka zagotovo tisti, na katerem je vsaj nekaj malega od subjekta): ravno to zagotavlja literarni vedi prežitek v akademskem univerzumu – kolikor je to strategija, ki naj omogoči, da se ne spotaknemo ob tegobna vprašanja razmerij vladajoče ideologije in literature kot specifičnega učinka te ideologije.²

Za zgled v gornjem vidu – in še posebej je hvale vreden, saj gre za eminentni slovenski poseg – vzemimo prispevek D. Pirjevca na temo "Kafka":

"In vendar: ko bralec prebira Kafkova dela in še posebej njegov roman 'Grad' v skladu s skušnjo, ki si jo je pridobil z branjem tistega tipa romana, kakršnega so ustvarili Stendhal, Balzac, Flaubert, Tolstoj, Dostojevski in drugi mojstri 19. stoletja, mora kljub vsej slavi, ki jo danes uživa Kafka, priznati, da mu njegova besedila niso prav dostopna in ne dovolj razvidna, da se vanje ne more prav vživeti, da jih nikakor ne more doživljati tako živo in neposredno, kot je tega vajen pri Stendhalu ali Tolstoju, in pripravljen je, da zavrne slavo, ki je danes vanjo zavito Kafkovo ime."³

Da ne bo videti kot da gre za osamljen primer, le za elegantno retoriško izpeljavo, ki naj eventualnega bralca potegne "in medias res" kafkovske problematike, navedimo še eno uvodno izpeljavo istega avtorja, ki je nastala ob "Vidcu" A. Robbe-Grilleta:

"Bralcu, ki bo vzel v roke pričujoči zvezek iz zbirke 'Sto romanov', je treba najbrž že kar na začetku povedati, da bo ob tem besedilu naletel na nešteto zelo neprijetnih težav. Le z muko in počasi se bo prebijal skozi knjigo in verjetno ne bo malo takih, ki jo bodo prav kmalu nejevoljno in za zmeraj odložili."⁴

Stilska analiza prispevkov D. Pirjevca bi utegnila ugovarjati in reči: vendarle je sled retoriške prevare v tem opozarjanju na težave ob branju kafkovskih tekstov – ker v prispevku zastopa opravičilo lastne zadrege in nadaljnega razpleta. D. Pirjavec bo nadaljeval takole:

"Brž ko namreč sprejmemo na eni strani misel, da se Kafkov roman bistveno razlikuje od velikih pripovednih tekstov 19. stoletja, in brž ko se hkrati sprijaznimo z domnevo, da je kljub temu zakoniti plod celotnega razvoja evropskega romana, dobi pričujoče razmišljanje značaj razprave o usodi in zgodovinskem pomenu evropskega romana sploh, ali konkretnije: ugotoviti je potrebno temeljne značilnosti tradicionalnega romana ter prav v njih poiskati tiste sestavine, ki so bile po svoji naravi takšne, da so same po sebi silile in gnale roman proti tistim pokrajnam, kamor jih je slednjič postavil Franz Kafka."⁵

Že na prvi pogled postopek D. Pirjevca predpostavlja diahronijo sinhroniji. Izpeljava je, v povzetku, takale: najprej imamo prakso, ki je nekakšen roman pred romanom, ali "še ne" roman. Logika zgodovinskega razvoja na neki svoji točki "še ne" roman napravi za roman in zanj bo veljalo, da je "epopeja sveta, v katerem je človek stopil na mesto boga, je torej epopeja humanističnega sveta in humanizma nasploh" ter se realizira le, kolikor vzpostavlja ravnovesje med življenjem in svobodo, kolikor proizvede "tisto čudovito sintezo", ki je "omogočala svobodnega junaka, ki je bil subjekt akcije, katere nedoseženi cilj je bila identiteta bistva in bivanja".⁵ Z drugimi besedami: ako roman ne realizira opisanega razmerja identitete, ako ne uprizarja ravnovesja med življenjem in svobodo, potlej "še ni" roman, ali pa "ni več" roman. Ti dve funkciji: "še ne" in pa "ne več" vsaka na svojem kraju tvorita skrajno mejo, na katero roman zadeva. Poudariti velja tole: z vpeljavo funkcij "še ne" in "ne več", med katerimi se nesimetrično vmešča roman, smo dobili razvito polje fiktivnih praks. Metoda, ki računa diahrono, mora predpostaviti komplementarnost obeh skrajnih funkcij, tako da se konec romana, v funkciji "ne več", nekako zapogne k začetku, k funkciji "še ne", "realiziran" roman pa bi predstavljal središčno točko tega oboda. S tem dobimo skoz in skoz zaprt krog – točke na njem so med seboj korespondenčne, njihov odnos pa bo vseskozi pozitiven. Prehod od ene točke k drugi bo linearno prevodljiv, kar bo zagotovilo za zgodovinsko kontinuiteto in vselej pozitivno preglednost v vseh točkah ter hkrati na vsaki posebej. Težave tega postopka pa nastopijo takrat, ko gre za prevod iz ene točke v drugo. Vprašanje, ki ga mora rešiti, je tole: kaj je tisto, kar napravi, da roman ni več roman, ali pa obratno, da roman še ni roman? Tu mora zgodovinska metoda pritegniti elemente, ki naj nekako od zunaj prirejajo smisel tega enostavnega prevoda, pa tudi vsake točke posebej. Prav tu najdejo v literarno-zgodovinski vedi svoje zatočišče druge prakse, kot so, denimo, filozofija, biografija, sociologija in podobno. Če pa vemo, da so te prakse druga nasproti drugi v negativnem odnosu, kolikor jih zaznamuje neenak razvoj, in toliko lahko govorimo o časovni heterogenosti strukture, potlej moramo reči, da tak enostaven prevod iz ene prakse v drugo pač ni možen; in to je že druga past, v katero se ujame literarno-zgodovinska metoda: če želi, denimo, opisati prevod iz faze "realiziranega" romana v fazo "ne več" romana, mora ta prelom zalepiti tako, da vpotegne razlog od drugod – iz polja neke druge prakse. Če potegnemo črto:

1. Enostaven prevod od "še ne" romana k "realiziranemu" romanu in od njega k "ne več" romanu ni možen. Te tri fiktivne prakse so med seboj v negativnem odnosu in jih ne moremo imeti za faze v razvoju romana, temveč prej za tri, med seboj relativno neodvisne, fiktivne prakse, katerih temporalnosti so si heterogene. Predpostavka različnih časovnosti, pa je, kot vemo, že predpostavka na ravni sinhronije.

2. Funkciji "še ne" in "ne več" nista komplementarni, njuno razmerje je neenako. Konca ni moč kar enostavno zapogniti k začetku, niti ne predstavlja "realiziran" roman središčne točke na obodu. Hkrati tri točke v strukturi fiktivnih praks niso več faze v razvoju romana, temveč je treba pojem faze nadomestiti z ustrežnejšim. Tu predlagamo pojem stadija, ki implicira: različnost ravni vseh treh fiktivnih praks in zahtev, ki pravi, da je treba vsako izmed ravni opisati ločeno in ne glede na druge ravni; šele tu najde svoje mesto diahronija: ko gre zato, da se zaznamuje različna temporalnost vsakega stadija posebej. Stadiji so si potemtakem v razmerju, ki je neenako strukturirano. Če ponazorimo to z zgle-dom: fiktivno prakso, ki smo jo zaznamovali s funkcijo "še ne", najprej opišemo na ravni sinhronije, seveda v njenem neenakem razmerju do drugih praks. To hkrati tudi pomeni, da je ta praksa "še vedno tu", da je ni imeti že kar za preseženo. V kafkovskem opusu bi, denimo, ta stadij lahko zastopal Dnevnik, ali pa Pisma. In šele, ko smo stadij "še ne" roman

tako opisali, lahko vpotegnemo diahrono razsežnost in pristopimo k artikulaciji njegove časovnosti. Isto bi kajpak veljalo tudi za oba druga stadija.⁷

Še na eni ravni lahko zaznamujemo prednost sinhronije pred diahronijo, ki jo paradoksalno zapiše že D. Pirjevec v "Franzu Kafki in evropskem romanu", le da je treba njegovo intervencijo brati nekako vnapaj in proti njemu samemu. Vzemimo za primer funkcijo bistva, kot jo razvije D. Pirjevec, in njen položaj, enkrat v kafkovskem opusu, drugič v "realiziranem" romanu. Pri Kafki imajo vse tri sestavine romana – junak, "svet" in bistvo – "enak položaj: vse tri se pojavljajo neposredno v samem svetu romana in vse tri imajo čutno nazorni način navzočnosti, kar pomeni, da je Kafka bistvu, smislu in biti odvzel njihov abstraktni značaj in jih postavil v sredo življenja".⁸

Pri Kafki je torej funkcija bistva odkrita, neposredno zastopana v tekstu, "utelešena", denimo, v Gradu, v "realiziranem" romanu pa bodi prikrita, abstraktna, neuresničena, a to še ni vse: "... ta abstraktnost in neuresničenost nista bili priznani za resnico bistva, kajti samo tako je bistvo sploh ostajalo bistvo, se pravi nekaj, kar bo nekoč uresničeno in za kar je vredno žrtvovati življenje."⁹

Za hip se pustimo izigrati prevari, da je v razmiku, ki loči "realizirani" roman od kafkovskega "ne več" romana – ta formulacija je, v navezavi na Kafko, povsem legitimna: o tem nas prepričata tako D. Pirjevec, za katerega kafkovski tekst ne realizira več tistega "čudovitega ravnovesja med življenjem in svobodo", ki zaznamuje "realizirani" roman kot tudi G. Lukács, ki mu je Kafka celo "paradigmatičen za ves, v bistvu alegoričen avantgardizem našega časa";¹⁰ – da je v tem razmiku prišlo do prevoda bistva iz odsotnosti v navzočnost. A že tu nastopi prva težava: kje bomo dobili napotke za to, katere lastnosti so lastne bistvu, kateri atributi so mu pertinentni, če ne prav pri Kafki, kjer naj bo bistvo "utelešeno", zastopano tako rekoč sredi življenja in v vsej njegovi steki. Če se je, vzemimo, bistvo "utelesilo" v Gradu, potlej bo prav Grad s svojimi pritlikinami tisto, kar ostaja v tradicionalnem, "realiziranem" romanu prikrito, neuresničeno in abstraktno. Naloga interpretacije pa bo prevesti v navzočnost tisto, kar je v tkivu romana zastopano na način odsotnosti – in to s kafkovskim instrumentarijem, če lahko tako rečem. V "realiziranem" romanu je bistvo torej že vseskoz tu, pri čemer mu romaneskna uprizoritev nekako preprečuje, da bi prišel do besede, hkrati pa mora biti vsak element v uprizorjenju "poln" bistva, že zato, ker je vsak element obremenjen s svojo naperjenostjo h koncu, kjer nas bistvo, v funkciji tragičnega poloma junaka, dobesedno "udari po gobcu".¹¹ Kaj bo torej morala storiti interpretacija, ki računa s prednostjo diahronije? Izvedla bo nekakšen dvojni obrat: spregledala bo, da je napotke v zadevah bistva dobila po Kafki. Dobljeno funkcijo bistva bo hkrati pripisala prejšnji "fazi" v njenem razvoju romana, kjer bo bistvo opisano z negativnim predznakom. Prav to bodo potlej tudi tiste sestavine, ki bodo roman pognale tja, "kamor ga je slednjič postavil Kafka". Krog je s tem zaključen, pri čemer pa mu je moralo uiti tole: da funkcija bistva, ki se je prek opisanega kroga vrnila h Kafki, ni več ista funkcija, bistvo se je na tej poti nekako sprebrnilo in razcepilo. Prav to je tisto, kar hočemo poudariti in k čemur bo treba še pristopiti: če subjektu akcije – jazu, tej "ropotarnici imaginarnih identifikacij", v "realiziranem" romanu *komplementarno* ustreza Eno bistvo, ki je v romanu zastopano na način odsotnosti, kar je nujen pogoj za to, da "realizirani" roman svojemu bralcu vzbuja videz uprizorjene celote in hkrati pogoj za to, da bo imaginarna identifikacija videti uspela, če naj roman kajpak izpolnjuje tisto vlogo, zavoljo katere je od vladajoče ideologije dobil "vpoklic", potlej bo subjektu, kakršnega proizvede kafkovski tekst, ustrezalo heterogeno, razsrediščeno bistvo. Z drugimi besedami: bistvo, ki bo "utelešeno", denimo, v Postavi iz "procesa", bo različno in nikakor ne komplementarno postavljeno nasproti bistvu, ki K-ja žene v proces, ali v procesu – tja do noža, ki se bo dvakrat obrnil v srcu. Reči moramo torej, da je funkciji bistva, kakršno razvija koncept D. Pirjevca, pri Kafki spodrsnilo in lahko samo deloma pokrije polje svoje problematike. Hkrati pa nam prav njena zgrešitev nemiara pokaže pot, po kateri bomo prikazali, zakaj Kafka bralcu "ni dovolj razviden", niti se ne more vanj "prav živeti", kar je po drugi strani, paradoksalno *nujen* pogoj za to, da je Kafka sploh še berljiv – tudi za literarno vedo, ali pa, če se hoče, tudi kot obvezno čtivo v programih usmerjenega izobraževanja.

"Opisavši pomenljivost 'židovskega vprašanja' naj omenimo mimogrede še nekaj. Moglo bi se trditi, da je razprava o tem predmetu Slovencem nepotrebna, nezanimiva, ker med nami ni Židov, torej tudi ni vpliva Židov na našega naroda razvoj. Zdi se nam pa ravno zategadelj, ker smo *majhen narod*, dasi nimamo Židov. Židovstvo silno važno."¹²

Kaj bo tisto, kar bo treba izločiti kot določujoče za to, da imamo kafkovski opus za prelomni trenutek v literaturi in še več: za prelomni trenutek – ali enega izmed prelomnih trenutkov – v zadevah subjekta? Najprej bo to protislovni govorni položaj – mesto, s katerega Kafka kaj reče. Ta protislovni položaj z izredno pronicljivostjo zaznamuje opomba D. Pirjevca – zares samo opomba, kajti najdemo jo pod črto, v fusnosti – ki pravi takole:

"Franz Kafka se je rodil v Pragi 3. julija 1883 v nemško govoreči judovski trgovski družini češkega izvora."¹³

V čem je izjemnost tega blestečega prispevka iz razprave D. Pirjevca na temo "Kafka", če ne v tem, da je nesmiseln – pa zato toliko bolj pomenljiv. V enem samem stavku, tako rekoč nepretrganem izlivu, nam navedena izjava pove tole: Kafkov položaj se vmešča na križišču, v katerem se križajo češka "jezikovna sredina", židovska "rasa" ter nemška "jezikovna pripadnost". Še ustrežnejše bi bilo reči, da se Kafka vmešča *glede na* to križišče (v pirjevčevski opombi se položaj "glede na" realizira v pridevniku *trgovski*, ki že na prvi pogled nekako ne sodi zraven v trojni jezikovno-topografski določitvi in ima v opombi vlogo čistega presežka, ki trojno določitev "zveže skupaj"), kolikor je, v odnosu na vse tri določujoče in križajoče se silnice, postavljen tudi v zunanji položaj: Kafka ne bo samo učinek tega križanja, hkrati je tudi njegov produkt – v funkciji objekta. V tem drugem položaju bi ga še najbolj ustrezno opisal izraz nemočne žrtve;¹⁴ toliko prej, ker ga lahko navežemo na specifično kafkovsko razmerje do očeta, ki se v slovitom "Pismu očetu" izrazi takole:

"Ti si, na primer, lahko zmerjal Čehe, potem Nemce, potem Žide, in to ne samo po izbiri, temveč v vsakem pogledu, tako da navsezadnje ni bilo prizaneseno nikomur, razen tebi."¹⁵

Ima pa gornja "trojna določitev" še eno slabost: da je preveč splošna in zato nevzdržna; nedvomno je res, da zadene več kot samo enega izobraženca v avstroogrskem jezikovnem kotlu s konca 19. in začetka 20. stoletja; in lahko si predstavljamo, da je bilo paberkanje v tem kotlu, povrh vsega še lukrnjavem, slej ko prej neznosno in tegobno. Zato je treba prvo križišče dopolniti z drugim, v katerem se križata "velika" in "mala" literatura, ter reči, da je kraj, kamor bomo zapisali kafkovski opus – ali bolje, tisto, kar je videti kot kafkovski opus – prav to križišče.

G. Deleuze in F. Guattari sta v svojem "Kafki",¹⁶ posebej v poglavju "Qu'est-ce qu'une littérature mineure?", Kafka opisala na strani minorne literature in mu postavila ob bok pisce kot so: Joyce, Beckett, Proust itn.; pisce torej, ki jih je G. Lukács v svoji razpredelnici vpisal na strani avantgardizma. Prva, kajpak še zelo splošna, bo od tod delitev, po kateri Literatura razpade na dva dela: na "veliko" realistično literaturo ter na "malo" avantgardistično literaturo. Le da bo Lukács v isti sapi tudi zagotavljal, da Kafke ne moremo kar enostavno uvrstiti v red avantgardistične literature: posvetil mu bo izjemno mesto, paradigmatičen mu bo, kot smo že videli, "za ves, v bistvu alegoričen avantgardizem našega časa".

Koncept paradigmatičnosti Kafke za avantgardistično literaturo je seveda lahko veljaven in poraben, je pa še povsem nezadosten. Velja ga testirati, in sicer tako, da povzameмо enega izmed konceptov minorne literature in skušamo prikazati, kako se Kafka temu konceptu izmuzne.

Deleuze-Guattarijev koncept minorne literature upošteva tri določila – tri značilnosti – po katerih bomo neko literaturo lahko z vso zanesljivostjo spoznali za minorno; in prva značilnost minorne literature je "na vsak način ta, da jezik prizadeva velika stopnja deteritoria-

lizacije".¹⁷ Za našo rabo bo zadoščalo, če vemo, da pojem deteritorializacije zaznamuje večje ali manjše osiromašenje glede na vladajočo jezikovno prakso – ker gre za književnost, bomo pač rekli, da osiromašenje zadene književno prakso jezika. Drugače rečeno: v tej prvi določitvi minorna literatura ni praksa tega ali onega minornega jezika – češčine, slovenščine, hrvaščine itn., v avstroogrski jezikovni skupnosti – temveč je tisto, kar minornost prireja znotraj "velikega", ali bolje, vladajočega jezika. Gre torej za minorni položaj, s katerega neko govorilo govori materin jezik, oziroma, jezik, ki ga govorilo govori, hkrati uprizarja razredni (socialni) položaj, s katerega govori.

Nemščina – kot vladajoči in uradni občevalni jezik avstroogrške jezikovne skupnosti – bo tako razpadla na več nemščin; a na splošno lahko rečemo, da poteka ločnica med nemško književno jezikovno prakso – vladajočo ali "visoko" nemščino – ter med različnimi nemškimi pogovornimi jezikovnimi praksami. Ali drugače: na eni strani imamo nemščino, ki jo prakticira vladajoči razred in posebej literatura kot privilegirana ideološka praksa vladajočega razreda, na drugi strani imamo nemščino – in dodajmo: hrvaščino, češčino, slovenščino itn. – ki jo prakticirajo vladani razredi – kar vključuje tudi vladane nacionalne jezikovne skupnosti in različne druge obstranske skupine znotraj avstroogrške jezikovne skupnosti. Te različne jezikovne prakse bodo deteritorializirale književno, vladajočo nemščino. Tu pa pojem deteritorializacije odpove, kolikor predpostavlja neki kraj, kjer se bosta obe jezikovni praksi srečali in se tako ali drugače sporazumevali. To je tisto, kar velja posebej poudariti: med obema praksama nemškega jezika *ni* sporazumevanja. In če pojem deteritorializacije priženemo do njegove skrajne meje ter vzamemo za največjo stopnjo deteritorializacije nemščine enega izmed minornih nacionalnih jezikov avstroogrške jezikovne skupnosti – slovenščino, na primer – potlej se nam ta nemožnost sporazumevanja, ali raje neberljivost, ki zadene oba jezikovna razreda, prikaže celo na empirični ravni.

Ena izmed minornih praks nemškega jezika je tudi t.i. praška nemščina. V socialni tabeli najdemo nemško govoreči del praškega prebivalstva na strani vladajočega in srednjega razreda – v svojih rokah drži vse ključne politične in ekonomske položaje. Pri tem predstavlja ta del prebivalstva komaj približno 1/20 – če prištejemo nemško govoreči proletariat pa 1/13 – vseh podložnikov-subjektov habsburške krone na območju Prage.¹⁸ In kot navaja P. Eisner, v svojem prispevku "Franz Kafka and Prague" (New York, 1949).¹⁹ Odločilno pri tem je, da so Židje za nemško govoreči praški živelj prispevali kar 85 % in prav Židje bodo tisti, ki v največji meri zakrivijo jezikovni pojav z imenom praška nemščina – že Kafka ga je zaznamoval z izrazom "jezikovni srednji razred", ki ni nič drugega "kot pepel, ki utegne vstati od mrtvih le zato, ker rijejo po njem preveč prizadevne židovske roke".²⁰

Drugo polovico 19. stoletja, zaznamuje tudi migracija češko govorečih Židov s podeželja v mesta, predvsem v Prago. In v mestih – pač za potrebe temeljnega židovskega početja: barantanje – privzamejo za občevalni jezik nemščino namesto češčine. V razmerah, ki so jih pogojevali ruralni odnosi in barantanje v njih, je razločevalna zarez potekala na ravni religijskega diskurza – katolištvo nasproti židovstvu. Eden od učinkov migracije Židov v mesta bo pomik te ločnice, ki po eni strani omogoča P. Eisnerju opombo o tem, da je "socialni geto nadomestil religiozni geto",²¹ F. Weltsch pa v svojem spisu "The bohemian Jew – An attempt characterization" (Czechoslovak Jewry, New York, 1943) pripominja, da je Praga od "nekoč enega najbolj pobožnih mest, postala eno izmed najbolj ireligioznih".²² Z drugimi besedami: premik ločnice zagotavlja, da se bo poslej določala iz ravni ekonomskega diskurza. Šele od tod bo moč črpati argumente za židovsko neprimernost vsaki izmed socialno-političnih skupnosti, ki se križajo v Pragi na prelomu stoletja. In prav zato se, denimo, Kafkov oče lahko postavi v razdaljo, ne samo do Nemcev in Čehov, temveč še posebej do Židov; to, da v svojem zmerjanju vsevprek lahko povzame, ali celo mora povzeti tudi in predvsem samega sebe, v razliki do sebe, je tako rekoč bistveno določilo vsakega barantanja, hkrati pa nam dopušča, da v tem smislu priredimo Lukácsovo "paradigmatičnost" Kafke in rečemo, da so Židje paradigmatična "rasa" avstroogrške jezikovne skupnosti, ter izločimo paradigmatičnost Židov kot temeljni vzgib za naraščajoči val antisemitizma od druge polovice 19. stoletja dalje.

Na ravni jezikovne prakse bo učinek migracije Židov v mesta in nadomestitev češčine

z nemščino, šel v smeri osiromašenja nemščine – tako na leksikalni kot na sintaktični ravni – s hkratno obratno sorazmerno kontaminacijo s strani češčine; odlomki češčine bodo v nemškem jeziku držali funkcijo krpanja diskurza in so – v funkciji zastopništva – njegov šibki člen.

A vrnimo se k razdalji, ki smo jo vpeljali poprej: k razdalji, ki loči praškega Žida od Nemcev, Čehov, in kar je še največ vredno, od njega samega. Samo po sebi se razume, da je proces, katerega učinek je ta razdalja, potekal v obe smeri: ni bil samo Kafkov oče tisti, ki je po vrsti zmerjal "Čehe, potem Nemce, potem Žide"; linija zavračanja poteka najprej in predvsem od nasprotnih smeri: od Nemcev in Čehov. Tako se praški Židje znajdejo v paradoksalnem položaju: kot socialna skupnost, ali socialni "geto", so v nepremostljivi razdalji do vseh treh določujočih družbenih vezi in hkrati učinek križanja teh treh diskurzov. To razdaljo za naše potrebe najbolj ustrezno ponazarja kafkovski izraz "no man's land" in jo takole opiše:

"Večina tistih, ki so začeli pisati nemško, je hotela iti dlje od židovstva, najpogosteje ob nejasnem odobravanju očetov (ta nejasnost je tisto, kar žalji); hoteli so to, toda z zadnjimi nožicami so ostali prilepljeni na židovstvo očetov, s prednjimi pa niso otipali nobenih novih tal. Obup zavoljo tega je bilo tisto, kar jim je dajalo inspiracijo.

Inspiracijo, ki je, kot vsaka druga, vredna spoštovanja, a če pogledamo od blizu, ima vseeno nekaj žalostnih posebnosti. Tisto, v kar so izlivali svoj obup, najprej ni mogla biti nemška literatura, kot se je zdelo na prvi pogled. Živeli so med tremi nemožnostmi (ki jih samo slučajno imenujem jezikovne nemožnosti, najbolj preprosto je, če jih tako imenujem, čeprav bi jih mogli imenovati tudi povsem drugače): med nemožnostjo, da ne pišejo, nemožnostjo, da pišejo nemško, nemožnostjo, da pišejo drugače, in skoraj bi lahko pritegnili še četrto nemožnost, nemožnost, da sploh pišejo, (...), to je bila torej, ne glede na mesto, s katerega jo opazujemo, nemogoča literatura, ciganska literatura, ki jo je nemški otrok ukradel iz zibelke in na hitro nekako scmaril, ker je nekdo vseeno moral plesati po vrvi. (Le da to ni bil niti nemški otrok, ni bil nič, reklo se je preprosto samo to, da nekdo pleše" /prekinjeno.²³

Če se damo nekoliko zavesti Kafki, oziroma navedku iz njegovega pisma M. Brodu, ki tri nemožnosti nalaga na osebo v tretji osebi množine: na prvi pogled je videti kot da se Kafka izvzema iz nemožnosti. A najprej in predvsem je treba upoštevati, da gre za pismo, napisano M. Brodu – enemu izmed eminentnih predstavnikov mlade praške generacije židovskih piscev. Kdaj bi torej Kafka "padel ven" iz svojega navedka o treh nemožnostih, če ne takrat, ko bi se do Broda kot zastopnika mladih praških piscev, obrnil v drugi osebi in s tem izgubil v bistvu premaknjeno, ali pa raje spodmaknjeno razmerje med njim in mlado praško generacijo – kot da bi šlo za preprosto vzajemnost členov, za čimer bi se gnal govor v drugi osebi. Šele govor v tretji osebi bo na eni strani Kafko potegnil v polje treh nemožnosti, na drugi strani pa vpisal razdaljo med njim in ostalimi židovskimi pisci – na ravni izjave – če vzamemo, da se prva in druga oseba srečata v polju tretje, "odsotne" osebe; srečata pa se tako, da se zgrešita. Funkcija "no man's land" bo torej najprej v tem, da potegne ločnico med Kafko in mlado praško generacijo ter hkrati vsebuje zahtevo po konceptualizaciji razlike med minorno izjavljalsko pozicijo in minorno izjavo.

Vemo tudi – izvlečki iz gimnazijskega šolskega programa nam dajejo napotke v tej smeri – da je bil Kafka skozinsko fasciniran z visoko nemško klasiko, prav posebej z Goethejem; sled fascinacije lahko preberemo tako v pogostih komentarjih h Goetheju v Dnevniku kot v njegovem potovanju v Weimar, pa tja do dopisovanja s hčerko vratarja v Goethejevi hiši – muzeju v Weimarju.

Fascinacije s klasično literaturo kajpak ni bil deželen le Kafka; lahko rečemo, da so ji podlegali vsi pisci praškega kroga. Za zgled bi nam spet lahko služil M. Brod, ki je bil menda celo iniciator romanja v Weimar – podjetja, ki sta se ga s Kafko lotila skupaj.

Poudarek na fascinaciji z visoko klasično književnostjo, ne služi ničemur drugemu kot temu, da kaj doda v prikazu minorne izjavljalske pozicije praškega kroga piscev. Doda pa tole: zahtevek literarne ideologije, ki najde oporo v fantazmi visoke klasične literature, lahko konec koncev zvedemo na splošen obrazec, ki pravi "naj se piše, kakor je pisala visoka nemška klasika, s posebnim poudarkom na Goetheju". Razlika med Kafko in mlado praško generacijo bo torej nastopila na ravni izjave in glede na gornji obrazec; dejavnost slednje je dejavnost v funkciji spregleda, spregledati pa mora, da je razdalja, ki jo loči od visoke nemške klasike, in ki jo zaznamuje načinovni prislov v besedici *kakor*, nezvedljiva. Že na

ravni zahtevka, ki je raven izjavljalskega položaja, se torej zapiše nezvedljivost razdalje, ki loči v Pragi nemško piščočega, Žida od Weimarja.

In kaj bo tisto, kar bo postavilo ločnico med Kafka in mlado praško generacijo piscev na ravnini izjave? To, da se Kafka tako rekoč zavzema za to, da čez besedico *kakor*, čez načinovni prislov, ki vzpostavlja razdaljo med Prago in Weimarjem, ni moč skakati, ne da bi si pri tem polomili zobe; da je vsako preseganje te razdalje, te "no man's land" možno samo v funkciji spregleda – torej na ravni imaginarnega. Objekt fascinacije – visoka nemška klasika in posebej Goethe – bo dosegljiv le za dejavnost, ki se omejuje na imaginarno – tako da spregleda simbolno nezvedljivost, zabeleženo v izrazu "no man's land" – a dosegljiv bo tako, da bo vselej že izmaknjen. Tej prevari, ki je slej ko prej konstitutivna za minorno prakso in jo označuje, se težko izogne katerakoli obstranska pozicija; in jo lahko imamo za kraj, kjer nujno zdrzne avantgardistični literarni praksi: ker mora v procesu produkcije vključevati refleksijo v funkciji dokaza, da je razdalja "zares" prekoračena itn. Pisanje bo hkrati dokazovanje, da se zares piše in prav ta gesta: ne samo, da v simbolnem hlástne v prazno, na sredo nemogoče parcele "no man's land", ista gesta tudi raven teksta zaznamuje v funkciji minornosti izjavljalskega položaja; saj pisati sploh ni mogoče, pa vendar: ni možno niti to, da se ne bi pisalo itn. Aporija se seveda razveže v ideologemu tipa "Večni popotnik", "Golem" itn., skratka v vseh opisanih pretvezah, da bi se ušlo "lingvističnemu getu". Tretja ravnina, na kateri poteka ločnica med Kafka in minorno literaturo praškega kroga piscev, je "lingvistična" ravnina. Če je v rezultatu učinek tendenc praške židovsko-nemške literarne prakse "lingvistični kaos", ki se, denimo, realizira prek zahtevka po originalnosti – ta pač lahko velja za narobno stran fascinacije s tradicijo – potlej kafkovska dejavnost poteka ravno v nasprotni smeri. Z drugimi besedami: pot praških židovsko-nemških piscev je zgrešitev v želji, da bi se pisalo nemščino z vso tisto izredno izrazno močjo, ki bodi najlepše zastopana v visoki nemški klasiki, posebej pa v goethejevskem opusu; Kafka bo, nasprotno, zavezan "tisto malo nemščine", ki ostane, ako v diskurzu praške nemščine izločimo, ali pa raje, zavržemo iracionalni-vezivni element – odlomke češčine, v katerih se diskurz praške nemščine celi. Fritz Mauthner je "to malo nemščine" takole opisal:

"Nemci na Češkem, v okolju ruralne češke populacije, govore papirnati jezik . . . ; manjka mu polnost rodne ekspresivnosti, bogastvo narečnih oblik. Pa tudi melodija, ki gre skupaj s polnostjo dialekta, je izgubljena."²⁴

Kako pa je "to malo nemščine" ravno še zadosti za literarno dejavnost?

Kafka se more zadovoljiti s "tisto malo nemščine" le tako, da se odlomki češčine kot iracionalni-vezivni element diskurza praške nemščine, nadomeščajo z nekim drugim elementom, ki bo na drugi ravni opravljal natančno isto funkcijo, kot jo je dotlej opravljal izločeni /zavrženi element. To bo tisto, čemur pravimo drugi nanos v procesu ideološkega podvajanja literarne produkcije. Ali drugače: če predstavimo oba niza v ideološki podvojitvi v razmerju diskurz-interdiskurz, se bo "tisto malo nemščine", ki ravno še zadošča za literarno dejavnost, zapisalo na strani interdiskurza, element, ki se namešča na kraju zavrženega, iracionalnega elementa praške nemščine, pa se bo zapisal na strani diskurza. Gre torej za obrat, ki se mu dodaja še tole: za "tisto malo nemščine" bo značilno najprej to, da je nepopolna. Lahko rečemo celo, da je kafkovska dejavnost operacija z bistveno odločitvijo, ki pravi, da je jezik najprej in predvsem nepopoln. Po drugi strani smo videli, da za Kafka ni nič zunaj jezika; celo nemožnosti, ki so na prvi pogled eksistencialne nemožnosti, je imenoval jezikovne, že zato, ker je tako poimenovanje najbolj preprosto in v tem smislu tudi primarno. Če je drugotni nanos v ideološki podvojitvi literarne dejavnosti lahko le ideološki, tj. jezikovni nanos, potlej se bo na izrinu iracionalnega elementa diskurza praške nemščine, vmestil le jezik sam – v vsej svoji nepopolnosti. V tem momentu lahko preberemo najprej bistveno nedopolnjenost kafkovskega teksta, hkrati pa se bo v njem utemeljila smiselnost kafkovskega početja: njegov temeljni prispevek k prelomu v sodobno literarno produkcijo in njegov spregled. Kolikor se, nenazadnje, vsako spoznanje utemelji v tem, da nekaj spregleda: pa čeprav nemara svoj domet. To je tisto, kar je treba konec koncev izločiti in opisati: vpeljavo tega "drugotnega sistema pomenjanja" kot nujnega pogoja za to, da

bomo kufkovsko dejavnost še lahko imeli za literarno-estetsko dejavnost, in prikazati, kako je ta vpeljava v tesni zvezi z vprašanjem kufkovskega subjekta.

Nadomestitev iracionalnega lingvističnega momenta s samim seboj bo tudi kraj, kamor uperimo prst in rečemo: "Tale Kafka je prav zares nagnjen k pretiravanju" – ki, v izrazito negativnem vidu, pogosto služi za vsaj začasno pomagalo v zagatah, na katere naletijo interpretacije v kufkovskem opusu; če pa beremo figuro pretiravanja s pozitivnim predznakom in jo izločimo na vsaki ravni posebej, potlej jo lahko imamo za bistven element, ki se veže na drugotni nanos v ideološki podvojitvi kufkovske dejavnosti. Že tov. Žižek je poudaril, da se "prav v to 'pretiranost' vpiše želja, in sicer želja, ki je na delu že v intersubjektivni ekonomiji same 'dejanske' državne birokracije: t.i. 'Kafkov svet' ni 'fantastična, subjektivno popačena podoba dejanskosti', marveč je, nasprotno, prikazovanje (insceniranje) fantazme, ki je že na čslu sredi same dejanskosti",²⁵ čeprav je treba dodati, da fantazma ni "že na delu sredi same dejanskosti", temveč bo funkcija fantazma nekako pokrila "dejanskost"; treba pa bo iti še dlje in reči, da "dejanskost" pravzaprav ni drugega kot ime fantazme, oziroma celo fantazma sama – prav kolikor je za fantazmo bistveno najprej to, da nekaj zastira; ta nekaj pa ni (ali celo: ne more biti) "dejanska državna birokracija", če vzamemo, da jo v tej funkciji bistveno določa to, da se mora nekam vsteti; ta nekaj bo torej objekt želje, kolikor je njemu naloženo to, da žene željo, ki bo v fantazmi našla svojo oporo; objekt želje v običajnem smislu pa spet ni drugega kot "kaka fantazma, ki je v realnosti opora želje, ali pa kako slepilo".²⁵ In kakor za Kafka lahko rečemo, da je skoz pretiravanje povsod naletel na željo, je prav tako moč reči, da fantazmo lahko najdemo na katerikoli ravnini, ki jo bomo izločili; za potrebe opisa te zmožnosti fantazme je Kafka vpeljal izraz *pokritje* – *verdeckt* – v pomenu *vsiljene predstave*, in sicer v uvodnem poglavju "Procesa", kjer pravi takole:

"Tedaj se je K. spomnil, da sploh ni opazil odhoda nadzornika in stražarjev, nadzornik mu je *pokril* (podčrtal IS) te tri uslužbenke, zdaj pa so mu spet uslužbenci *pokrili* (podčrtal IS) nadzornika. To ni ravno znamenje prevelike prisebnosti in K. se odloči, da bo v tem pogledu malo bolj pazil nase."²⁷

K. iz "Procesa" je subjekt, ki ne more ali ne sme doumeti, da je vpoklic Postave – aretacija z začetka romana – že tudi znamenje njegovega razcepa; povsem umestno je, da išče in pripiše vzrok za spregled kot učinek *pokritja* in pravzaprav *pokritje* samo, na račun lastne "psihične narave". In če smo rekli, da je za literarno dejavnost bistveno to, da jo kot ideološko prakso zaznamuje podvojitveni ideološki nanos, v katerem sta ideološka niza predstavljena v razmerju diskurz-interdiskurz, potlej je treba reči, da prav junak in pa to, kar se nanj veže v kufkovskem tekstu zastopa interdiskurzivni niz; z drugimi besedami: kufkovski junak se vede kot nekakšen narobe realistični junak, ki ne samo, da ne doume tiste-ga, kar mu je naloženo z vpoklicem Postave, temveč ne doume tudi tega, da na more doumeti vpoklica, kolikor ga postavi na ustrezno mesto v strukturi, kjer ne gre za to, da ne vidi, da je gledan (kar je implicitna postavka strukturnega položaja), temveč za to, da ne vidi, da ne vidi. In zaradi te dvojne oddaljitve mora spregledati, da vzrok za *pokritje* iz navedenega odlomka ni v njegovi "psihični naravi", temveč ga je treba zapisati na strani objekta želje. Tako, denimo, trije uslužbenci ne bodo – kot vsiljena predstava – *pokrili* odhoda nadzornika, temveč bodo *pokrili* to, da na tistem kraju nekaj manjka – in v verigi takih *pokritij*, v verigi, ki se je drži nekaj slabe neskončnosti, bo vseskoz *pokrito* to, da manjka vzrok; tako da igra učinkov in imaginarnih vzrokov zastre razlog za igro, ki bo vselej onkraj nje. Enotavno rečeno: bolj ko bo K. priseben, bolj ko bo pazil nase, več bo imel opraviti z vsiljenimi predstavami.

Naslednja značilnost minorne literature bo ta, da v njej "vse prevzame kolektivno veljavo", kar pomeni, da piščeva osamljena pripoved tudi in hkrati "že konstituira skupnostno akcijo, in vse, kar reče, je dejansko nujno politično, četudi drugi s tem morda ne soglašajo...; literatura je tista, ki proizvede aktivno solidarnost, skepticizmu navkljub."²⁸

Ta poteza minorne literature naj torej dopolni to, kar je ostalo od prej pomanjkljivega in nezadostnega, poda naj nastavke za ustrezno formuliranje vprašanja, kaj napravi neki literarni diskurz za minorneqa.

Toda: prejšnja značilnost predpostavlja ločnico med izjavljalskimi položaji znotraj polja nacionalne literature; ta poteza pa uveljavlja internacionalno razsežnost literature in razmerja med različnimi nacionalnimi literaturami – denimo, med nemško in slovensko. A še vedno lahko izločimo en moment, v katerem si obe značilnosti ne bosta skakali v lase: in sicer takrat, ko minorno prakso utemeljimo zgolj na podmeni, da je npr. slovenščina kot minoren nacionalni jezik v avstroogrski jezikovni skupnosti samo največja stopnja deteritorializacije nemškega jezika.²⁹ Ta definicija je ustrezna, vendar samo delna; saj je stopnja deteritorializacije lahko le eden od momentov, nujnih za to, da se bo v njih križanju vpostavil nacionalni jezik. A če stvar vendarle priženemo do kraja, potlej se bomo znašli pred temle, malone šaljivim paradoksom: če je Kafka "pisal najbolj čisto nemško prozo", potlej je pač Cankar pisal "najmanj čisto nemško prozo" in bi nemara lahko slovel kot edinstven, uspel zgled za tiste avantgardistične tendence, ki bi rade producirale neberljiv (nerealizabilen) tekst – torej tekst, ki bi samega sebe povzel v meri, ko bi zadoščal le še samemu sebi.

Če vendarle pustimo ob strani protislovja Deleuze-Guattarijevega koncepta minorne literature, ostane tole vprašanje: kateri pogoj mora biti izpolnjen, da bo "osamljena piščeva pripoved že tudi konstituirala skupnostno akcijo"? Tu bomo spet naleteli na problem imaginarne identifikacije; če naj bo neka literarna praksa konstitutivna v skupnostnem smislu, potlej mora ponuditi kljuko, na katere se bo skupnost lahko obesila, v katerih se bo skupnost videla in prepoznala za skupnost. Literatura bo torej konstitutivna le v primeru, če bo dejavnost v funkciji zrcalnega odseva – šele v tej funkciji se bo prepoznala ta ali ona skupnost bralcev.

Že od začetka tudi vemo, da kafkovski diskurz prireja bralcu posebne težave, da se ne more prav živeti vanj in podobno. Vemo še, da je realistični roman privilegirana praksa, v kateri bralca podobe *prevzamejo*, in kjer je parjenje učinkov, kamor se vsede identifikacija, ogroženo samo enkrat – ko romanu spodleti. Spodleti pa mu takrat, ko tako rekoč ne najde v sebi samega sebe. Neuspeh junaka realističnega romana v trenutku, ko ga bistvo izda, ali pa, ko on izda bistvo, bo tisti najšibkejši člen, kjer romanu spodleti in ki bo hkrati naredil, da bo roman videti uspel in popoln, toda za ceno podvojitve, ali bolje, razcepa v sami točki neuspeha. Z drugimi besedami: na ravni literarne identifikacije; točka, v kateri bo bralec dejal: kot se je zgodilo junaku romana, bi se lahko zgodilo tudi meni, a se mi ni (se mi ne bo), ker pazim na svoja dejanja, pa vendar . . . tudi on je bil pazil, pa se mu je pripetilo in bi itn.

Takšnole bralčevo sklepanje je zagotovo umestno, še več: prav to je tisto, kar je roman od bralca pričakoval, kamor ga je bil povabil, saj je to edini način, da se bralec ujame na limanice. Če točka junakovega neuspeha znotraj romana uprizarja mesto, s katerega se roman zapolni v celoto, in če je hkrati to kraj, kamor bo v romanu nameščen bralec, lahko rečemo tole: roman bo videti popoln in uspel samo, če bo svoj neuspeh in razcep uspel odložiti v bralca. Bralcu bo torej naloženo, da se mora izvleči iz zagate, ki se je na njegov račun, vsaj tako je videti, zapisala od drugod. In kako se bo izvlekel? Tako kot mu *predlaga* roman sam: da ga interpretira in sicer tako, da ga nadaljuje; ustrezno pa ga bo nadaljeval na že opisan način "kot se je zgodilo njemu, bi se lahko tudi meni . . ." in ob tem spregleda, da je *predlog* interpretacije mašilo na mestu, kjer je roman odložil svoj neuspeh. Šele zdaj lahko rečemo, da je imaginarna identifikacija "uspela" – v funkciji odlaganja uspeha v slabo neskončnost interpretiranja.

Zdaj se lahko dopolnimo na drugem kraju in rečemo takole: junak realističnega romana bo tisti "svobodni subjekt akcije", za katerega se zdi, *kot da je dojel* ukaz, ki ga je vpoklical na mestu junaka-subjekta akcije v romanu. A kaj tu ukazuje? D. Pirvevec bi dejal, da ukazuje bistvo, pa nas nekako že njegova izpeljava legitimira za to, da funkcijo bistva nadomestimo s figuro velikega Drugega iz Lacanove sheme, posebej, ko pravi, da je "v samem srcu bistva neka praznina, odsotnost, skratka nič".³⁰ Če vzamemo, da velikega Drugega bistveno opredeljuje to, da mora ostati nedoumljen – prav zato bo junak realističnega romana na točki svojega zloma iztržil *nič* – potlej je junak-suvereni subjekt akcije v vlogi dejavnika diskurza lahko le toliko, kolikor se mu zastira to, da je vpoklican, in kolikor za tistega, ki je vpoklican, lahko rečemo, da je s tem spravljen v temeljno odvisnost od instan-

ce, ki ga je vpoklicala. Subjekt v vlogi dejavnika diskurza pa je zaznamovan s tem, da se "postavi do Drugega v objektivno distanco metagovorice, 'zapre' označevalno baterijo (S_2), ki postane Drugi-brez-manka, obmejiliva in označljiva množica, skratka nastopi red znaka, ki reprezentira nekaj za nekoga (za gospodarja), za razliko od označevalca".³¹ S tem tudi točka *nič* ne bo šele na koncu in točka vse ne le na začetku v realističnem romanu; *nič* bo na začetku zapisan pod črto vsega. Toda, ali to pomeni, da bo na koncu, ki je v konceptu D. Pirjevca kraj točke *nič*, razkrita prevara z začetka, ki je kraj točke vse, da bo to, kar je bilo spočetka zastrto, na koncu, v zlomu junaka, razkrito? Ne, ker bo v točko zloma povabljen bralec, ki naj od tod zapolni celoto. S tem je krožni tok spekularnega odseva, ki bistveno opredeljuje realistični roman in je pogoj za identifikacijo, zaključen; kar hkrati pomeni, da tudi vse v romanu ne bo le na začetku, temveč ga bomo našli še na koncu, v točki zloma junaka – le da bo tokrat vse zapisan pod črto *nič*a; in od tod bo edina možnost za to, da bo videti kot da romanu nismo nasledli, prevara, ki poteka na isti ravnini, na kateri poteka prevara, ki junaka romana stavlja v funkcijo subjekta-dejavnika, le da je tokrat poudarek na objektivni vednosti, za katero je polje, ki ga zaceli najprej junak-dejavnik in prek njega njegov komplement-bralec, pozitivno polje objektivnega vednostnega predložka, do katerega bo to vedenje v položaju metagovorice. Zato gotovo ni naključje časovna hkratnost pozitivistično-objektivistične, znanstvene ideologije in realistične literarne ideologije, ki se ustrezno dopolnjujeta tudi za naprej: pozitivistično-objektivistična ideologija začne delovati kot univerzitetni-akademski diskurz, realistična literarna ideologija pa postane družbene ideologija literature.

To, kar smo skušali prikazati kot bistveno za realistični roman, bo v grobem veljalo za vsako literarno dejavnost v funkciji zrcalnega odseva; sem bomo lahko vpisali tako literarno prakso kakoga J. Verna³² kot tudi literarno produkcijo malih narodov – tj. narodov brez države –, kjer literatura ni samo "priviligiran operator ideološkega podrejanja v 'kritični' in demokratični obliki 'svobodne misli'"³³, temveč dejavnost v vlogi konstituante, dejavnost, ki konstituira narod in sicer tako, da ponudi opore, v katerih bi, če še enkrat povzamemo razvpit domač primer, "Slovenec videl Slovenca v knjigi, kakor vidi svoj obraz v ogledalu".

Prelom, ki ga je vpeljal Kafka, na tem mestu morda najbolj ponazarja odlomek iz prvega poglavja "Procesa", v katerem eden izmed stražarjev pravi drugemu o K-ju tole: "Glej, Viljam, on prizna, da ne pozna Postave, hkrati pa trdi, da je nedolžen."³⁴

Ker nam je zdaj še največ do tega, da poskusimo pokazati, kaj je tisto, kar Kafka pravi težavnega za pirjevčevsko branje, ki se vanj ne more vživeti, samo tole: K, iz "Procesa" je že spočetka tisti, ki ne doume, da je vpoklican, niti tega ne more razumeti. Ve le to, da je aretiran, ne ve pa niti tega, kaj ga aretira, niti zakaj ga to aretira; saj v svoji biografiji ne more identificirati niti enega momenta, na katerega bi se lahko vsedel pravni zakon. Vpokliče ga torej instanca simbolnega zakona-Drugega, katerega vpoklic zaznamuje to, da ne more biti dojet, da pač ni "moč prodreti v srce Postave"; nemožnost dojetja, kar je tudi jamstvo za nedosegljivost simbolnega zakona, pa napravi subjekt podložen Zakonu, katerega imperativ je "uživaj!". K temu se bo treba še vrniti, dodati velja tole: K. iz "Procesa" ne samo, da ne more doumeti tega, da je vpoklican (aretiran), prav tako ne more doumeti tega, da ne dojema ukaza. Šele v tem dvojnem odskoku K. lahko izjavi, da je nedolžen in šele prek te dvojne oddaljitve je "Proces" sploh mogoč, kolikor se, v enem svojem delu, dogaja kot vseskozno interpretiranje v luči izhodiščnega dvojnega nedojetja. Zato K. ne more več ponavljati poti, po kateri je moral iti junak realističnega romana, ni pa tudi preprosta karikatura-podobnik svojih realističnih prednikov, temveč pride do premika, ali bolje, do razmika: tam, kjer je junak realističnega romana ravnal v imenu nekakšne samoumevnosti, bo kafkovskemu K-ju ostalo to, da se za samoumevnostjo žene in prav to zelo dobro upriparja izjava "nedolžen sem". Ali drugače: K-jeva želja je, da bi se do Drugega postavil v objektivno distanco, katere funkcija je v tem, da naj prireja Drugega-brez-manka, ki mu lahko nadenemo različna imena (brezgrešni Drugi, nedolžni Drugi itn.).³⁵ Ker pa je subjektova želja vedno že želja Drugega, bo želja za samoumevnostjo objektivne distance napravila distanco samo za nemožno, ne da bi seveda pri tem preprečevala (prej nasprotno) interpretacijo, ki naj ima za nalogo, da dokaže ali spodbije izjavo "nedolžen sem". Ta izjava

torej ne meri toliko na K-ja – nanj meri v meri njegove podložnosti Zakonu – kot na Zakon sam; ki je kriv že s tem, da subjekt vpokliče (kriv je, ker je "želeč"), vpokliče ga pa zato, da ne bi dojel tega, da je ukaz Zakona tako rekoč ukaz "iz nemoči". Zakon bo torej tisti, ki bo K-ja gnal v izjavo "nedolžen sem" in v interpretiranje te izjave, saj je ta tu zato, da zašije manko v Drugem – zaradi katerega je Drugi lahko samo želeč in odkoder zapoveduje le užitek. Na tej ravni bi lahko tudi estetsko uživanje (kontemplacija "umetnin") izločili v funkciji dvojnega odskoka v nedojetju zapovedi Zakona – kot učinek tega nedojetja, kolikor drugi nanos v nerazumevanju (ki smo ga že prej zapisali z obrazcem: *ne vidi, da ne vidi* . . .) ustreza podvojitveni ideološki operaciji literarne produkcije, hkrati pa tako rekoč sili k interpretiranju, ki v vzratni prestavi lahko spet uprizarja podobo močne, nedojemljive Postave – v funkciji prepovedi, skritosti itn.; in končno lahko tudi literarno produkcijo postavimo v funkcijo dvojnega nedojetja – kolikor je zmožno porajati estetske učinke. Kafka je, v že navedenem pismu M. Brodu, to takole opisal:

"Tisto, kar sem samo igral, se bo zares zgodilo. S pisanjem se nisem odkupil. Celo življenje sem umiral, zato pa bo zdaj smrt toliko bolj strašna. Pisec v meni bo seveda takoj umrl, kajti takšen lik nima nikakršnih tal, nima nobene vsebine, niti ni iz prahu; nekako je mogoč samo v najbolj norem zemeljskem življenju, *on je samo konstrukcija pohlepa po užitku* (podčrtal IS). To je pisec."³⁶

Kam naj se torej postavi junak kafkavske pripovedi? Niti na mesto dejavnika, kjer najdemo junaka realističnega romana, niti na kraj, ki je točka *nič* – kraj junakovega zloma in kraj, s katerega bralec zapolni (realizira) celoto romana; njegovo mesto bo vmes, med enim in drugim krajem, to mesto pa samo ni enotno, saj ga zaznamuje nenehno gibanje-pulziranje med enim in drugim krajem. Če ponazorimo to z zgledom: ko K. v "Procesu" pravi, da "je nedolžen", mu bo Postava odgovorila, da je "to sicer res, le da tako govore vsi krivci. Sicer pa", mu bo rekla, "tako ali tako nočem ničesar od tebe. Sprejem te, ko prideš, pustim te, ko odideš". Le tako bo, kot kaže, mogoče prebrati tudi tisto opombo D. Pirjevca, ki pravi, da pri Kafki razdalje med začetkom (kjer je vse) in koncem (kjer je *nič*) "ni več, vse in nič sta hkratna, kar pomeni . . .".³⁷

DODATEK

Prispevek D. Pirjevca na temo "Kafka" je tako rekoč nehote podal možnost, da v njegovi izpeljavi kafkavskega diskurza iz realizma, ali glede na realizem, še enkrat preberemo tisto, kar smo mimogrede že omenjali, zdaj pa bomo posebej poudarili: podvojitveni ideološki nanos – kot nujen pogoj za "berljivost" literature – vpelje interdiskuzivno razsežnost – tj. tisto, glede na kar se literarna dejavnost ozira, in v oziranju proizvede odmik, ki seveda nikoli ne more biti kaj drugega kot ideologija sama, kolikor je literatura najprej in predvsem ideološka praksa, s čimer dobimo razmerje diskurz-interdiskurz; interdiskurzivna razsežnost kafkavskega opusa pa je – prav v tem sledimo izpeljavi D. Pirjevca, pa tudi G. Lukácsa, in v tem smislu je njun prispevek zares dragocen – realistična literarna ideologija.

Kot je prikazal tov. Močnik, naletimo na isto razmerje tudi pri Cankarju.³⁸ In zares med Kafko in Cankarjem lahko zabeležimo vrsto podobnosti, ki so vsekakor pomenljive: oba lahko namestimo na kraju preloma v literaturi, oba bi lahko veljala za "paradigmatična" v svoji vrsti, ne gre dajati vnevar tudi časovno hkratnost njune dejavnosti, oba zaznamuje minoren izjavljalski položaj v avstroogrski jezikovni skupnosti, pri obeh bo pirjevčevski bralec, vaje realističnih tekstov, naletel na težave ob vživljanju, tu pa se moramo ustaviti – če seveda pustimo ob strani plodni paradoks, ki pravi, da Kafka "piše najbolj čisto nemško prozo," Cankar pa "najmanj čisto nemško prozo," z drugimi besedami: gre za položaj Kafke v polju nemške literature ter Cankarja v polju slovenske.

In spet enkrat si lahko pomoremo z zagato, na katero v obeh primerih naleti D. Pirjavec. Za težave, ki jih ima pirjevčevski bralec ob Kafki, že vemo; malone isto izrazje zapiše tudi težave, na katere naleti pri Cankarju; cankarjanska zagata izgleda takole:

"Verjetno se tako godi še marsikomu. Priznati je namreč treba, da je za nevajenega bralca Cankarjev jezik včasih težko dostopen. Ritmično akustična učinkovitost njegovega besedila je včasih tako nasilna, harmonično valovanje njegovega ritma pa nas tako zelo 'hipnotizira', da vsebine pogosto niti ne zaznamo več in zato je potreben poseben napor, da se otresemo ritmično akustične hipnoze in sledimo samo toku pesnikovih idej in smislu opisanega dogajanja."³⁹

Obe težavi – cankarjanska in kafkovska – se bosta ločili v temle: za kafkovski tekst D. Pirjevec nikoli ne bo rekel, da je hipnotičen; kot da so težave, ki jih prirreja Kafka, dvakratne: najprej je treba premagati odpor, ki ga tekst vzbuja – kolikor ne ponuja opor za identifikacijo – ko pa pridemo čez to oviro, nas kafkovski tekst še enkrat zavrne: tistega, kar pričakujemo, ko smo s prvo težavo opravili, ni tam, tako kot pri Cankarju, ko nas tekst končno le pridobi zase, nas ujame; prav to je namreč tisto, za kar pri hipnotičnosti njegovega ritma gre. Pa vendar bi tudi za Kafko lahko uporabili freudovsko določitev hipnoze, v kateri "je objekt postavljen na mesto jaza ali ideala jaza";⁴⁰ še več: s tem, da je Freud postavil eno zraven druge hipnozo in zaljubljenost, pri čemer je "hipnotični odnos neomejena zaljubljena predaja, pri kateri je seksualna zadovoljitev izključena, medtem ko je le-ta pri zaljubljenosti vendarle samočasno odrinjena in ostaja v ozadju kot mogoč poznejši cilj",⁴¹ bi dobili zelo ustrezno izhodišče, iz katerega bi v dobršni meri lahko pojasnili tisto znano kafkovsko nihanje med literaturo in zakonskim (ljubezenskim) razmerjem, ki pa se slej ko prej izteka v neomejeno zaljubljeno predajo literaturi.⁴²

Določitev hipnoze pa ne bo veljala za cel kafkovski opus, oziroma za tisto, kar je predvsem intervencija M. Broda uobličila kot celoto vseh kafkovskih tekstov (tj. tistih, ki so ušli, kot preostanek, plamenom, ki naj bi požrli, če bi Brod sledil poslednji kafkovski želji tudi ta preostanek).

Na hitro moramo torej potegniti ločnico med posameznimi členi v opusu – ločnico, ki bo potekala na horizontalni ravnini; v razvitem polju fiktivnih praks, ki smo ga členili v tri momente: "še ne" roman, "realizirani" roman in "ne več" roman, bomo na strani "še ne" romana zapisali, kot že omenjeno, Dnevnik in Pisma, na mestu "realiziranega" romana bomo našli kafkovske pripovedke, novele, skratka krajše, večinoma zaključene in celo za objavo pripravljene tekste, na strani "ne več" romana pa najdemo kafkovski roman – velike, nedokončane in za njegovega življenja neobjavljene tekste: Ameriko, Proces in Grad. Za oba skrajna robova kafkovske dejavnosti – ki se pišeta v funkciji "še ne" ali pa "ne več", bo določitev hipnoze, kakršno skušamo uveljaviti, lahko vzdržala, medtem ko bodo spisi, ki jih najdemo na kraju "realiziranega" romana "padli ven" iz te določitve in jih, najbolj splošno, lahko analiziramo znotraj koncepta realističnega romana, oziroma literature v funkciji spekularnega odseva.⁴³

Upoštevajoč gornjo omejitev, bomo zaključili takole: težava, na katero naleti pirjevčevski bralec kafkovskega teksta, ko tistega, kar pričakuje, ko je premagal prvo oviro, ne najde – in ko so mu bile vnaprej odtegnjene opore, na katerih bi se s tekstom lahko identificiral – je v tem, da je tisto, česar bralec ne najde, medtem ko prav s tem računa, veseskoz že tu. Ne gre torej za to, da bi bili – kot pri Cankarju – prevzeti od ritmične forme, s čimer nam je odtegnjena vsebina in obratno – če seveda pustimo ob strani zadržke, ki zadevajo razločevanje med vsebino in obliko in pa, denimo, to, da ni "harmonično valovanje njegovega (Cankarjevega; op. IS) ritma nič drugega kakor prav to alternativno nihanje med obliko in vsebino in je razmerje med obliko ter vsebino prav oblika";⁴⁴ ne gre torej za prevzetost z ritmično formo, temveč za to, da so ta razmerja tako rekoč uprizorjena v kafkovskem tekstu samem. V "Procesu" bo tako sam K. tisti, ki je hipnotiziran – prav to mora plačati s krvjo, ne da bi za to vedel. Malce okorno bomo rekli, da se pri Kafki razmerje diskurz-interdiskurz, ki pri Cankarju poteka, najbolj grobo vzeto, na ravni vsebine in oblike, uprizarja v tekstu samem; ali drugače: oba niza sta berljiva tako na ravni vsebine kot na ravni oblike. Oba niza v razmerju se uprizarjata hkrati in vzporedno in ju lahko izločimo tudi na drugih ravninah: na primer, kot hkratnost in vzporednost "nemogočega" in "realnega"; Kafka, kot je med drugimi zapazil že Todorov, "tretira iracionalno kot del igre",⁴⁵ ki se podaja, kot da bi šlo za nekaj realnega in obratno.

Hkratnost in vzporednost obeh, v tekstu uprizorjenih nizov, pa je hkrati tudi past, ki se

zlahka izteče v prevaro: kot da se v tem uprizarjanju izognemo temu, da ne bi bili vselej prikrajšani – za enega izmed nizov v uprizarjanju. Nihanje, ki smo ga pri Cankarju zabeležili kot nihanje med obliko in vsebino, ostane, le da se preseli v sam tekst – tako bi, denimo, v "Gradu" K. uprizarjal interdiskurzivni niz, Grad in vse tisto, kar h Gradu sodi, pa diskurzivni niz; in v nihanju med Gradom ter K-jem bomo vselej na zgubi za "celoto" obeh uprizorjenih nizov: če se odločimo za Grad, smo izgubili K-ja, a ko smo se odločili za Grad, nas je ta tudi že zavrzel, nas pognal nazaj do K-ja in obratno; transparentnost obeh nizov v uprizarjanju pa bo tisto, kar nas bo zavedlo v videz, da lahko obvladujemo oba hkrati. In da se tega videza drži nekaj nemogočega – odkoder lahko zvedemo kafkovsko "prisilo interpretiranja", v razliki do "predloga interpretacije", ki gre skupaj z realističnim romanom –, je hkrati tudi jamstvo za "uspešnost" kafkovskega estetskega projekta in gre torej, kljub vsem zadržkom, še vedno za dejavnost, ki naj najprej in predvsem proizvaja "leposlovne učinke".

Iztok Saksida

¹ W. Benjamin, Franz Kafka (On the tenth anniversary of his Death); v: *Illuminations*, Fontana/Collins, 1979; str. 127

² Za zgled opisane ovinka vzemimo tale stavek: "Roman se dogaja po meri dogajanja resnice (in) zaradi tega je mogoče zgodovinski razvoj evropskega romana razumeti le, če razumemo njegovo razmerje do vladajočega načela resnice." (D. Pirjevec, Franz Kafka, Grad, Cankarjeva založba, zbirka "100 romanov" (30. zvezek), Ljubljana, 1967; str. 24) Ta stavek ima, poleg ostalih prednosti, še eno: da ga lahko "pravilno" prevedemo že, če na mestu "resnice" vpeljemo "ideologijo".

³ D. Pirjevec, op. cit.; str. 5

⁴ D. Pirjevec, Na poti k novemu romanu – Uvodna študija k "Vidcu"; v: A. Robbe-Grillet, Videc, Cankarjeva založba, zbirka "100 romanov" (74. zvezek), Ljubljana, 1974; str. 5

⁵ D. Pirjevec, op. cit.; str. 7–8

⁶ *ibid.*; str. 29

⁷ Izpeljavi bi se, povsem upravičeno, dala očitati prevelika shematičnost. Morda bi veljalo opozoriti, da bo predlagan postopek ostal enostranski, če ne bomo vpotegnili vsaj še dveh momentov. Za "realiziran" roman predlagamo, da se najde na kraju, na katerem najdemo v Lacanovi okrajšavi za označevalno verigo subjekt. Pa tudi to še ne bo zadoščalo; nujen bo vsaj še tretji nanos, ki gornja dopolni s prikazom, za katerega polje fiktivnih praks nikakor ne bo zunaj ideoloških konfliktov in bodo "fiktivne prakse" najprej in predvsem ideološke prakse, v katerih pride do ideološke podvojitve: ko se ideološki mehanizem nanese na ideološki diskurz in je učinek, ki ga s tem dobimo, specifični estetski učinek. Če pritegnemo še premislek o tem, da se literatura producira v trojni določitvi jezikovne, šolske in imaginarne prakse, smo s tem dobili – kajpak še vedno nepopolno – skico, ali raje, napotek za smer, katero naj, po našem mnenju, ubere materialistična teorija literarne proizvodnje.

⁸ D. Pirjevec, op. cit.; str. 32

⁹ *ibid.*; str. 32

¹⁰ G. Lukács, O današnjem pomenu kritičnega realizma, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1961; str. 78; ne moremo si kaj, da ne bi že kar tukaj predlagali tudi prenovitve ali popravka, ki zadeva slovitno Lukáčsovo definicijo romana – za potrebe konceptualizacije avantgardistične književnosti. "Popravljen" definicija bo takale: avantgardni roman je epopeja sveta, ki ga je – po bogu ravnaviš se – zapustil še človek. Že grški Faeton je imel na lastni koži izkusiti, da je kaj neznosno na kraju boga; Lacan pa bi ga, na drugi ravni, dopolnil z znanim aforizmom, po katerem ni to prav nič čudno, če pomislimo, da so "bogovi s polja realnega" itn.

¹¹ Pravzaprav niti ni presenetljivo, če se problematika bistva namesti na kraju subjekta – in ga, v tej luči povsem ustrezno, najde na strani *ne-realiziranega*. Zato je težava literarne vede toliko večja, ko z avantgardistično literaturo pride do premika; kje naj se zdaj najde funkcija bistva? Na strani realiziranega? Ne, kolikor ji je pertinentno to, da ni realizabilna. Zato je že postavka, ki vidi v Gradu utelešeno, odkrito, neposredno zastopano funkcijo bistva, zavajajoča, ker lahko Grad definira za nekakšen "v sebi poln nič," ki sicer res pokliče junaka v svet – kolikor je, po Pirjevcu, v realističnem romanu to opravek bistva –, a pokliče ga samo zato, da mu potlej postavlja ovire, mu nagaja, ga zavaja itn. Prav zato bomo morali reči, da se bistvo, ki se "uteleša" v Gradu in bistvo, ki žene junaka, razlikujeta, da sta si ti dve bistvi heterogeni. In če se vnaprej dopolnimo: raven *ne-realiziranega*, kamor sodi bistvo, bi dobili, če bi rekli, da je tisto, kar žene Grad, da pokliče K-ja, pa tudi, da se "utelesi", hkrati tudi tisto, kar žene K-ja, da se vpoklicu odzove, pa čeprav je ta odziv, kot bo videti, nedojetje, ki se nujno veže na vpoklic.

¹² J. Apih, Židovstvo, Letopis Matice Slovenske za leto 1886; str. 6; navedeni odlomek iz spisa Josipa Apiha, ki lahko velja za prvi tehtnejši prispevek na temo "Židovstvo" pri nas, je lahko lep primer za to, kako predmet obravnave zares ni nekaj, kar bi se obravnavi predpostavljalo od zunaj, temveč je ona tista, ki ga bo uobličila kot svoj proizvod. Hkrati ima ta prvi slovenski prispevek za nalogo zaklinjanje Židov, ki naj v halucinatorični uprizoritvi odvrne grozečo nevarnost, ki preži na mejah tega tako neomadeževanega, pa vendar norega slovenstva. Objekt želje – Žid – ki naj bi ga Apihov spis zaobsegel in povzel, pa je bil z isto gesto tudi že zgrešen; kajti nevarnost, ki jo želi Apih zavrniti na mejah slovenstva, je že tu, med nami; in kot v posmeh celo v "empiriji": že za apihovih časov je bilo v Ljubljani najti, nič manj in nič več kot dva Žida; ob zadnjem popisu (leto 1981) se je na območju Slovenije gibalo devet židovskih duš: kar po svoje priča, da seme, ki ga je vrgel Josip Apih s svojim "Židovstvom", le ni padlo na povsem brezplodna tla, da se je konec koncev le splačalo, posebej, če vemo, da je bilo ob predzadnjem popisu (leto 1971) zabeleženih kar dvainsedemdeset Židov. Pa naj še kdo reče, da mora biti "razprava o tem predmetu Slovincem nepotrebna in nezanimiva"!

¹³ D. Pirjevec, op. cit.; str. 5

¹⁴ Prav zato bo kot kaže nujno, da Kafka zgrešimo, ako pristopimo k interpretaciji na temelju Tai-nove pojmovne trojice: rasa, sredina in zgodovinsko obdobje, ki se v grobem pokriva s trojno določitvijo D. Pirjevca; prav zato, ker se Kafka vmešča tudi *glede na križišče*, ker v funkciji produkta pade "ven iz mreže", a le toliko, da se še ujame na nasprotnem koncu.

¹⁵ F. Kafka, Pismo očetu, FKOD 2; str. 12

¹⁶ G. Deleuze in F. Guattari, Kafka (pour une littérature mineure), Les Editions de Minuit – Collection "Critique", 1975; str. 29 in dalje

¹⁷ Deleuze-Guattari, op. cit.; str. 29

¹⁸ K. Wagenbach, Franz Kafka – années de jeunesse (1883–1912), Mercure de France, 1967; str. 65; oziroma poglavje z naslovom "Prague au tournant du siècle", na katerega se bomo v tem delu še posebej opirali.

¹⁹ *ibid.*; str. 191 (opomba 260)

²⁰ F. Kafka, Pisma, FKOD 6; str. 153

²¹ K. Wagenbach, op. cit.; str. 191 (opomba 264)

²² *ibid.*; str. 71; tudi: str. 191 (opomba 267)

²³ F. Kafka, Pisma, FKOD 6; str. 153–154

²⁴ *ibid.*; str. 77; tudi: str. 183 (opomba 110) ter str. 193 (opomba 292)

²⁵ S. Žižek, Hegel in označevalec, DDU Univerzum-Analecta, Ljubljana, 1980; str. 64

²⁶ J. Lacan, Štirje temeljni koncepti psihoanalize/seminar XI., CZ, Ljubljana, 1981; str. 245

²⁷ F. Kafka, Proces, FKOD 3; str. 19

²⁸ Deleuze-Guattari, op. cit.; str. 31

²⁹ Zovejo nacionalnih jezikih malih narodov brez države kot največji stopnji deteritorializacije vladajočega jezika – tezo, ki seveda le deloma pokrije vprašanja strukturiranja nacionalnega jezika – lahko podkrepimo s temle zgledom: slovenske gramatike so – kot je znano – večinoma nastajale po nemških zgledih (tu mislimo predvsem na gramatike iz 19. stoletja, pa tja do začetkov). A navezava seže še dlje in lahko rečemo, da je tam, kjer se je temu ali onemu slovnikařu zdelo, da primer iz slovenskega jezika ne zadošča, kjer slovenski primer odpove, ta dopolnjen z nemškim. V vzvratni prestavi nemški primer tako rekoč vmešča slovenskega, šele on ga naredi za "zgodnega", ga postavi na njegovo mesto. In še več: nemški primer je najbolj pogosto – in na prvi pogled – le prevod slovenskega; toda s tem še nismo ničesar pridobili – gola transformacija v termine drugega jezika bo zgolj odvečna pritlikina, ki ne pojasni ničesar. Zato linearno branje ni ustrezno, prevod je treba brati vzvratno; od pritlikine k tistemu, čemur se ta dodaja: od nemščine k slovenščini; in šele v tem branju bo prevod ustrezno zamašil vrzel v "originalnem" primeru. Na primer: ena izmed slovenskih slovníc s konca prejšnjega stoletja bo svoj zgled za eno izmed oblik trpnega glagolskega dejanja (dokončno-dovršno) navajala takole: "Dokončno-dovršni glagoli so tudi nesestavljeni glagoli, ki imajo v sebi pomen končanja: končam, neham, pustim, kupim, Schliesse den Rauf ab, platim Begleiche (na zahodu v istem pomenu plačam) . . ." (J. Šuman, Slovenska slovnica /po Miklošičevi primerjalni/, Matica Slovenska, Ljubljana, 1882; str. 306). Podobnih zgledov bomo kajpak našli obilo na vsaki strani te slovnice, a navedimo še enega, tistega, s katerim J. Šuman svoje delo konča: "Glagolniki iz opetovalnih glagolov nadomestujejo nemško množino dotičnih glagolskih samostalnikov: tvoje povpraševanje deine Nachforschungen." (*ibid.*; str. 368)

Od tod lahko tvegamo tole tezo: če smo za praško nemščino rekli, da odlomki češčine dopolnjujejo "tisto malo nemščine" in predstavljajo iracionalni-vezivni element v diskurzu nemškega jezika, potem bo slovenskemu jeziku za iracionalni-dopolnilni-vezivni element veljala nemščina. Situacija bo v nacionalnih jezikih malih narodov brez države torej diametralno nasprotna tisti, v kateri se vladajoči jezik govori iz minornega izjavljalskega položaja. In če smo za Kafka rekli, da se v svoji dejavnosti zavzema za "tisto malo nemščine", potem bomo za slovensko literarno prakso rekli, da vztraja, z neenakim rezultatom kajpak, na "tisto malo slovenščine" – zgled za to najdemo že kar na njenih začetkih – v "Novi pisariji".

³⁰ D. Pirjevec, op. cit.; str. 46

³¹ S. Žižek, op. cit.; str. 103

³² V delu Julesa Verna sta se prepoznali najmanj dve vrsti bralcev ter ga za vselej povezali z osvajanjem francoskega kolonialnega cesarstva in z raziskovanjem vesolja, z gradnjo Sueškega pre-

kopa kot tudi z eksploatacijo neobdelanih predelov." (P. Macherey, Teorija književne proizvodnje, Školska knjiga – Bibl. Suvremena misao, Zagreb, 1979; str. 141.) Omenjeni dve vrsti bralcev sta seveda francoska buržoazija III. republike in sovjetsko ljudstvo.

³³ Balibar-Macherey, op. cit.; str. 265

³⁴ F. Kafka, Proces, FKOD 3; str. 11

³⁵ Na figuro brezgrešnega, nedolžnega Drugega naletimo v kafkovskih tekstih še večkrat. Na primer, v "Pismu očetu", ki velja pri interpretih za pravi zgled, kako je Kafka zares pretiraval. Kako ravna Kafka v tem pismu? Že takoj spočetka ima očetovo običajno mnenje o njem za povsem pravilno in verjame, da je oče "popolnoma nedolžen za njuno odtujenost" (F. Kafka, Pismo očetu, FKOD 2; str. 8) – pa vendar . . . ; in temu "pa vendar" sledi cela vrsta očetovih "grehov", tja do najmanjših podrobnosti; pri čemer se tema "očetne nedolžnosti" v "Pismu očetu" vrne še nekajkrat. Po drugi strani se Kaški, denimo, "pogled na domačo zakonsko posteljo, uporabljeno posteljno perilo, pazljivo zločene spalne srajce lahko zagnusi tako, da bi bruhal" (F. Kafka, Pismo F. Bauer, 19. 9. 1916, FKOD 6; str. 268) – vse sami namigi na očetni greh – in je v funkciji fantazme temeljna ovira, ki – že po Kafkovem prepričanju – preprečuje njegove poskuse ženitve. Temo družinskega trikotnika in pretirano vlogo očeta v njem sta podrobneje razvila Deleuze in Guattari (op. cit.; posebej poglavje "Un OEdipe trop gros"; str. 17 in dalje). Posebej je zanimiva teza, ki na družinski trikotnik naleplja druge, socialne, pravne itn. trikotnike (množice "trjic", ki jih najdemo v kafkovskih tekstih), po drugi strani pa gresta najbrž predaleč: Deleuze in Guattari vidita v "prevelikem Ojdipu" možnost za preseganje običajnega psihoanalitičnega koncepta Ojdipa, ki ga imata za klasičen tip nevroze, medtem ko naj bi bil kafkovski Ojdip "dosti bolj perverzen" (Deleuze-Guattari, op. cit.; str. 18) – in to prav zato, ker se utemlji na hipotezi očetne nedolžnosti.

³⁶ F. Kafka, Pisma, FKOD 6; str. 167

³⁷ D. Pirjevec, op. cit.; str. 44

³⁸ R. Močnik, op. cit. – v celoti, posebej pa v "opombi", str. 21–23

³⁹ D. Pirjevec, Ivan Cankar in evropska literatura, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1964; str. 283

⁴⁰ S. Freud, Množična psihologija in analiza jaza; v: Psihoanaliza in kultura (Zbornik), DZS, Ljubljana, 1981; str. 47

⁴¹ ibid.; str. 47

⁴² Če bi se Kafka preprosto odpovedal seksualnemu razmerju v prid literature – kot H. James, na primer –, bi bila zadeva, vsaj na prvi pogled, manj zapletena. Tako pa vemo za celo vrsto kafkovskih zaljubljanj, ki so bila vsa po vrsti, če lahko tako rečem, zaljubljanja zavoljo literature in za literaturo. Kako ravna Kafka? Spozna neko žensko – za primer je lahko njegova dvakratna zaročenka Felicija Bauer –, zadošča, da jo vidi samo enkrat in temu bo sledila cela vrsta pisem – v obe smeri. Prav temu – pisanju pisem – se Kafka v svoji ljubezni vseskoz neomejeno predaja, in Deleuze in Guattari sta za to "literarno" funkcijo kafkovskih pisem skovala ustrezen izraz: "diabolični pakt" (Deleuze-Guattari op. cit.; str. 53 in dalje) ter Kafko-vegetarijanca-pisca pisem (in seveda: naslovnika pisem) posrečeno poimenovala s Kafka-Dracula.

⁴³ glej o tem: Deleuze-Guattari, op. cit.; posebej poglavje z naslovom "Les composantes de l'expression" (str. 51 in dalje). Seveda bi v kafkovskih spisih, ki jih je mogoče zabeležiti v funkciji "realiziranega" romana iz polja fiktivnih praks, lahko potegnili še nadaljne ločnice, ki bi bile za vsako podrobnejšo analizo v tej smeri nujne.

⁴⁴ R. Močnik, op. cit.; str. 22

⁴⁵ T. Todorov, op. cit.; str. 181; mimogrede nam Todorov z razlikovanjem med kafkovsko literarno dejavnostjo in prakso fantastične literature lahko ponudi še eno oporo: medtem ko bralca fantastične literature najustrezneje opiše termin oklevanje (l'hésitation), ki naj bralca pripravi za "nenavaden dogodek", hkrati pa je oklevanje pogoj za bralčevo identifikacijo – čeprav bi podrobnejša analiza nemara lahko pokazala, da gre v diskurzu fantastične literature prej za razmerje hipnoze kot za identifikacijo –, bo bralca kafkovskega teksta Todorov zaznamoval s terminom priredba (l'adaptation): bralec se mora kafkovskemu tekstu prirediti, ali pa tekst preprosto ne bo berljiv; prirediti pa se mora zato, ker je razmerje, ki je v fantastičnem tekstu skoz oklevanje odloženo, vseskoz že tu – na delu v tekstu samem. Z drugimi besedami: tekst sam že vnaprej spodbija možnost objektivne distance in uveljavlja nemožnost metagovornice tako rekoč na empirični ravni: ali pustimo tekstu, da nas dobi zase – s tem smo skozinsko na zgubi za en uprizorjen niz, torej za celoto, zato pa smo na dobičku, ko gre za estetski užitek – ali pa smo ga izgubili povsem. Torej, ravno nasprotno kot pri realističnem romanu, kjer bo edino ustrezno branje – branje, za katerega smo rekli, da se utemlji na prevari, ki je komplementarna prevari teksta samega – če naj tekstu uidemo, prav branje z "objektivno distanco".

SLIKARJEVO TELO

V tradiciji perspektivično organizirane podobe je ponazarjanje prostorskih odnosov pomenilo elaboracijo koordinatnega sistema, v katerem je bila vsaka točka, ne glede na položaj, determinirana s statičnim zornim kotom opazovalca. Perspektivna zveza med predmeti upodabljanja je formulirana na osnovi koncepta izenačevanja in prilagajanja zornih kotov omrežju koordinat, ki vzpostavlja enotnost očišča kot temeljno izhodišče podobe: podoba evocira projektivni model, v katerem je gibanje slikarjevega telesa prikrito in sprevrženo v sistematizirano premeščanje položaja predmetov. Izkušnja gibanja je v podobo investirana skozi zarezo optičnega manjka, zarezo nevidnosti, v kateri je ob povezovanju segmenta predmetnost z naslednjim eliminirana sprememba oz. razlika njunih zornih kotov. Sistematizacija vizualnih sprememb skozi linearno perspektivično mrežo torej nastopa kot videz, ki predpostavlja zamaknjenost, trans slikarja oz. gledalca in funkcionira kot vdor idealno zamejenih vidnih informacij, ki so konfrontirane z nevidnim, totalno temo. Zveznost perspektive je v sestavu podobe konceptualni ekvivalent zveznosti vizualnih segmentov: perspektivna podoba ne evocira samo enega trenutka reproduciranega dogodka, saj se vrednost kontinuitete izkazuje kot fantazmagorično konstituiranje statične scene, kot razsvetlitev, ki slikarju /gledalcu neposredno preverjanje gibanja pred sceno blokira, odvzema in priklepa nase, saj zahteva referenčno točko nepremičnega očesa.

Ko je Cézanne opuščal sprevračanje prizora v statično kubično sceno, je hkrati razvil in stopnjeval vzorec, po katerem je razreševal avtomatično sproženi problem položaja predmetov v prostoru s koncentričnim izgrajevanjem volumna predmetov. Reduciral je prilagajanje predmeta perspektivni prostorski mreži in hkrati obrnil to tradicionalno razmerje v postopek določevanja volumnov glede na celoto optično neposredno dosegljivih mest v perceptivnem polju, odkril je torej postopek, ki je prostorskim koordinatam preprečeval predpostavljeno vmeščanje v zgradbo podobe, saj so te dejansko lahko izhajale iz podobe šele istočasno z doseganjem tako opredeljenega volumna.

"Napredek se lahko doseže samo s pomočjo narave in oko vadimo preko kontaktov z njo. Z gledanjem in delom postane koncentrično. Hočem reči, da je v pomaranči, jabolku, skledi ali glavi kulminacijska točka in da je ta točka vedno – kljub izrednemu efektu svetlobe in sence ter senzacije barv – najbližja našim očem. Robovi predmetov se primikajo k središču našega horizonta."¹

Takšen postopek je Cézanna vedno bolj usmerjal v delo s pomočjo barvnih enot, ki so sledile površini predmetov, ne da bi jih trdno in zaključeno obrisale. Cézannov počasni slikarski postopek si lahko razlagamo z iskanjem vmeščanja plastičnega fragmenta, ki je bilo pogojeno z dejstvom, da je bil fragment pojmovan kot celota, obeležen z lastnostmi celote in da je s tem sam postal iniciator koordinacije prostora. Čim bolj je Cézanne reduciral oporišča kadriranja podobe, ki so v tradiciji predpostavljala predhodno določen položaj predmetov v idealno zamejenem prostoru, tem bolj je imel opravka s sistemom enot, ki so morale vsaka posebej znova opredeliti in posredovati nanašanje na celoto vidnega prizora. Na ta način Cézanne postopoma dosega integriteto risarske in barvne funkcije, saj je risba prenehala opravljati funkcijo zaključenega obrisa predmetov: tako risba kot barva služita opredeljevanju plastične strukture, ki je prenešana s področja celote na področje fragmenta. Izkušnja zadnjih Cézannovih podob Mont Sainte – Victoire nam razločno razkriva dvojno relacijo: čim bolj je postajal v percipiranem prizoru posamezen predmet transfer celote optično dosegljivih mest, tem manj je bil na drugi strani sistem barvnih ploskev odvisen od posameznih označenih predmetov; tem bolj neodvisno od tradicionalne razmejenosti med volumnom odzmeta in okolico, od cezure med nečim, kar je zaprto in nečim, kar je odprto,

zamejenim in nezamejenim, so se barvne enote povezovale med seboj po principu optičnega paralelizma. S tem je Cézanne izpostavil podobo, ki je radikalno zamajala tradicijo odslikovanja, saj je sistem barvnih lis postal direktni iniciator koordinacije prostora in je bila med njim in zaznamovanjem predmeta vnešena cezura, ki je navajala zamisel o avtonomnosti likovne govorice.

Cézannov koncept nam razkriva razliko in distanco med perceptivno in perspektivno sliko, razhajanje med perceptivnim procesom in njegovo shemo: perspektivna slika določa položaj predmeta tako, da stabilizira kontinuum perceptivnega polja z metričnim sistemom, oz. da sprevrže in nadomesti zveznost vizualnih segmentov s projekcijo globine in s konceptom zamejenga, idealnega prostora. Z analizo sredstev in pogojev iluzionistično penetrativnega vzorca je slikarjem postalo popolnoma jasno, da stoletja odločujoča imaginacija prostorskih odnosov v smislu evklidskega modela trdnega in idealno zamejenega prostora nikakor ne ponazarja prostora samega po sebi, ampak le univerzalistično oblikovan sistem kategorij prostora, ki ustreza specifično matematizirani projekciji.² Perspektivni koncept prostora je izgrajen s pomočjo operativnega mišljenja, ki se je lahko razvilo šele s stabilizacijo določenih spoznavnih načinov, kot so npr. konservacija razdalje, prenos neke lege v drugo, paralelizmi, merjenje itd. Cézanne je problematiziral in sprostil tradicionalno razmejenost trdne slikovne enote in okolice, ki je sugerirala strukturo intervala ter se odpovedal temu, da bi bilo odslikovanje volumna prilagojeno in usmerjeno k vzpostavitvi linearno sistematizirane mreže, ki bi gledalca vklepala v fiksni halucinatorični model. Vendar pa to še ne pomeni, da se je Cézannu, ko je radikalno zamajal sistem idej o prostoru kot trdne in nespremenljive avtonomne entitete, ponazoritev prostora kakorkoli izmaknila. Temeljnega pomena pri tem je, da razumemo, da perspektivna metoda nikakor ne implicira modela, ki bi bil apriorno veljaven in ustrezen v ponazarjanju prostorskih odnosov, ampak da je v okviru transformacijskega vidika mišljenja njena determinacija verjetna le kot specifična korelacija z organizacijo spoznavnih operacij.³ S Cézannovim slikarstvom se očitno razpira moment oblikovalnega postopka, v katerem je spričo neskladja med aktualnimi, nerazjasnjenimi postavkami vizualnega procesa in razvidnimi oblikovalnimi principi, radikalno problematizirana tradicionalna projektivna shema in reorganizirana glede na nov pomen, ki je vključen na nov nivo kompleksnosti. Kreativni problem oblikovanja, problem kako integrirati določene sestave odnosov zato, ker se zdijo ti sestavi bolj adekvatni in sugestivni, moramo torej razumeti predvsem kot odločno konfrontacijo s še nerazjasnjenimi aspekti vizualnosti, saj se prav skozi to konfrontacijo z nepoznanim in šele konstituira oblikovalni postopek, ki tendira k spreminjanju in izključitvi tistih odnosov, ki so spričo prestrukturiranega vizualnega polja postali neuporabni za analizo. Analiza vizualnega polja kot nujnost konfrontacije z nepoznanim in kritična naravnost sta torej hkratni dejanji in ju nikakor ni mogoče izolirati ter premestiti izven območja reagiranja na impulze okolja, to je izven konteksta nenehne reinterpretacije vizualnega polja: v skrajno kritičnem iskanju načina, kako organizirati vizualno predstavo, se je Cézanne konfrontiral z razprto, problematično strukturo perceptivne slike in trčil na njen temeljni nivo, artificialni nivo govorice.

Perceptivna slika ne funkcioniira na nivoju izoliranega, nereverzibilnega polja, ki bi razklepalo relacijo med telesom gledalca in predmetom percepcije kot nekakšna neizpodbitna struktura imanence in idealnosti. Telo gledalca je konstitutivno vmeščeno, se prenaša v sliko in je prav tako njena oznaka, kot je slika oznaka giblivosti telesa, njegove pozicije. Slika je analogna telesu; tok vizualnosti, ki se v procesu razlikovanja gledalcu razpira in v katerem se telo označuje kot vidno, se riad telesom v celoti zapira: slika poteka kot neločljiva povezanost med objektom in subjektom, ki jo je treba razumeti dialektično, saj opredeljuje akt dojemanja, ki je enoten in tudi v primeru konstatacije načinov videnja ne uspemo razmejiti vidnega dokončno in za vselej, ne odkrijemo temeljnih sestavnih elementov, ki bi jih kasneje lahko samovoljno kombinirali in poljubno rekonstruirali genezo pogleda. Analiza perceptivnega procesa, ki kakorkoli razklepa to temeljno nerazdužljivo relacijo med gibljivim telesom gledalca in predmetom percepcije torej usmerja in zožuje strukturo pogleda na usklajevanje pozicije telesa z že vnaprej določeno, predhodno osmišljeno sliko. Slika je premeščena izven konteksta nenehne reinterpretacije vizualnega polja, gre torej za igno-

ranco, ki temelji na represivnem atribuiranju pomenov vizualnega polja, izolaciji in zapiranjju slike, despotizmu: dejansko vzpostavljane polja opazovanja je potisnjeno in zamenjano z relacijo negibnega telesa in hermetične slike, ki učinkuje kot zapoved, uniformirano dejstvo, gospodar.

Vemo pa, da vidno ne ukinja enotnosti pogleda, ki organizira dojetanje na način, ki ga analizira. Perceptivna slika ni nosilec razkritosti predmeta percepcije, njena organizacija ni nepremična in stalna, ampak transparira predmet, ki se nahaja zunaj njene strukture le v toliko, v kolikor ga v procesu razlikovanja sama artikulira in se tako izkazuje kot nepretrgana, spreminjajoča se miselna konstrukcija. Problem je v tem, da perceptivna slika, v kolikor jo pojmujejo le kot nevrofiziološko strukturo, ne funkcioniira samostojno, ampak je vedno že strukturirana s stališča povsem določene mentalno operativne sheme in percipiramo analogno s klasifikatorsko projekcijo, s katero je perceptivni postopek obeležen. Temeljni nivo perceptivne slike je torej artificialni nivo govornice. Perceptivna slika na ta način nikakor ne nastopa kot nekakšna zlahka preverljiva empirična danost, saj funkcioniranje mentalnih operacij tisto kar percipiramo ne le razkriva, ampak nenehno tudi transformira z vidika lastne organizacije in modifikacije. S tem pa je že jasno, da perceptivna slika ni preprosto odtis, oslavljeni duplikat, saj je dominantni nivo njenega funkcioniranja nivo artikulacije vizualnosti, na katerem je vizualnost asimilirana v sisteme transformacij.⁵ Posebna vizualna operacija je zamenljiva s splošnejšo in možno je doseči nov nivo oblikovalnega znanja, ko vodi določena vizualna slika k percepciji aspekta, ki ni več direktno preverljiv z aplikacijo na posamezen predmet opazovanja, ker izhaja iz vključitve bolj kompleksne oblike odnosov. Zahteva po eliminaciji odslikovalne sheme iz oblikovalnega postopka torej ni nikakršno hermetistično dejanje in tudi ne pomeni, da je abstraktno slikarstvo larpulatiistično usmerjeno samo vase, ampak da ustreza tistemu nivoju strukturiranja vizualnega, na katerem so se v okviru transformacijskega vidika mišljenja konkretne operacije razširile, intenzivirale ter zamenjale s hipotetično deduktivnimi in propozicijskimi vizualnimi sistemi, ki niso več direktna posledica posameznih struktur, ampak njihove splošne koordinacije. Predvsem se moramo torej zavedati, da abstraktno usmeritev v slikarstvu ni upravičeno razlagati kot neko načelno razliko med abstraktnim in figuralnim, ampak kot razliko, ki v temelju izhaja iz problematike načinov kako je vizualnost strukturirana z miselnimi procesi in koncepti.

V slikarski praksi se je nesporno izkazalo, da prisotnost odslikovalne sheme v oblikovalnem postopku ni neizogiben in nujen pogoj za funkcioniranje podobe ter da nikakor ni njena dominantna lastnost. Postalo je namreč razvidno, da za izdelavo in razbiranje podob ni odločujoča sama transpozicija predmeta upodabljanja v likovno strukturo, ampak proces, v katerem se okrog te transpozicije izkristalizirajo določeni načini, kako je vizualnost strukturirana z operacijami mišljenja. Abstraktno slikarstvo ne ukinja referencialnosti vida, ampak priznava in sledi tistemu nivoju oblikovanja, na katerem je ob vzpostavljeni distanci do odslikovanja problematiziran tok induktivnega logicizma, to je generalizacije vizualnega polja, ki temelji na vključevanju bolj splošnih aspektov vizualnosti. Vendar pa je ostal ta tok v zadnji instanci vse do Pollockovega preloma, če ob tem postavimo zamejitev na slikovno ploskev in kromatski učinek in ne plastični učinek, kljub temu da se je odpovedal odslikovalnemu nivoju podobe, na nivoju iluzionistične investicije, ki je ohranila vse bistvene konstitutivne elemente štafelajne podobe⁶ V skladu s prizadevanjem po iniciaciji formulativnega procesa s celovitejšim in mnogo bolj univerzalno opredeljenim vizualnim poljem, se je v drugi polovici stoletja izoblikovala kritična zahteva, s katero je abstraktno slikarstvo postavilo v središče formuliranja organizacije predstave, ki naj bi bila evocirana z radikalno izpostavitvijo primarnih funkcij slikarskih sredstev, tako da bi te postale direktni faktorji vpisovanja prostora ter s tem tudi direktno determinante vpogleda v imaginativno razprtost podobe. Širše koncipirano vizualno polje je terjalo razvrednotenje in izključitev modela, ki je v tradiciji abstraktnega slikarstva s koordinacijo slikovnih enot hkrati maskiral netransparentnost in zaključenost slikovnega polja ter obenem onemogočal, da bi barvne enote identificirale svojo avtonomno barvno pozicijo. Vendar pa to nikakor ne pomeni, da je izključitev tradicionalnega iluzionizma predstavljala voluntaristično ali formalistično dejanje, saj

je bil kritičen odnos do njega neločljivo povezan z raziskavo imaginativnih problemov, kot so npr. problem sistema simbolnih vrednosti, problem relationalnosti prostora itd. Slikarstvo se je izpostavilo dotoku sprememb in novosti v repertoarju vizualnih izkušenj, ki je vodil k vse bolj kompleksno koncipiranim strukturam in ki je istočasno terjal odločno reorganizacijo fragmentarne in penetrativne sheme in kritičen razhod z njenimi sredstvi, pogoji in učinki, saj ji problematično razprti aspekti prestrukturiranega in širše opredeljenega vizualnega polja niso bili več dostopni in se je izkazala kot neustrezna in neuporabna za njihovo analizo in izpostavitve. S tem pa so bili ustvarjeni pogoji slikarske produkcije, ki je poskušala s postopki neprikrite odnosi med zaključenostjo, netransparentnostjo nosilca in barvnim materialom direktno zamejiti vizualno predstavo, analizirati svojo specifično in avtonomno pozicijo in s tem hkrati doseči radikalnejšo abstraktnost vizualno pomenske strukture. V nadaljevanju bom poskušal analizirati nekatere značilnosti kritičnega razhajanja s tradicijo iluzionizma v abstraktnem slikarstvu, kakor jih je mogoče opazovati v podobah Tuga Šušnika, Toma Podgornika in Andraža Šalamuna, ki so bile razstavljene leta 1981 v Galeriji Tivoli v Ljubljani.⁷ Ob tem se mi zdi potrebno naglasiti, da je število slikarjev, ki so se v Sloveniji ukvarjali s tovrstno problematiko, precej večje, vendar pa namen pričujočega spisa ni pregled razvoja modernega abstraktnega slikarstva v Sloveniji, oz. pregled realizacij, ampak zgolj poskus orisa nekaterih formulativnih postavk, ki so se v njemu uresničevale.

Na sliki Tuga Šušnika, ki je vključena v serijo podob, katero je avtor pokazal že leta 1980 v galeriji ŠKUC v Ljubljani, je integriteta barve in risbe direktna nosilka abstraktnega formuliranja: v kolikor se na Šušnikovi sliki pojavlja barvno pasovna delitev formata, ki vpeljuje v strukturo podobe ločni motiv, ji v ničemer ni pridana funkcija, da ponazarja cezuro med nečim, kar je zaprto in nečim, kar je odprto, med zamejenim in nezamejenim, notranjostjo in zunanostjo, da skratka kakorkoli investira v strukturo podobe zamisel fragmentarnosti. Barvno pasovna delitev, ki je sama strukturalno varirana kot nosilec različnih ostro razmejenih odtenkov, namreč na površini slike evidentno prehaja v širše, prav tako intenzivno razčlenjene sektorje in obratno, pri čemer ju nerazdružljivo povezuje poenotena ekspresivna struktura barvnih nanosov. Enote Šušnikove podobe so razvrščene v zaporedju, ki ne dopušča, da bi bila njihova neposredna optična zaznavnost prekinjena in sprevačljiva v optično zakrita in nepreprekljiva mesta, skozi katera bi se med seboj povezovali. Navezava enot, kot jo je še v tradiciji abstraktnega slikarstva ponazarjal iluzionistični sistem pasaž, namreč v strukturi Šušnikove podobe ni več mogoča, saj je tradicionalna razmejenost trdne, sklenjene enote in okolice v podobi ukinjena, njena hierarhično pojmovana dihotomija je razvrednotena in je nefiguralna risba postala srednik njunega prehajanja, dejavnik njune integritete. Členjenje slikovnih enot je na ta način usklajeno z direktno obliko pojavljanja in zato prehod med enotami optično in cenzuriran, prikrit in razmejujoč, ampak direktno opazen in preverljiv ter poteka preko evidentnega razvrščanja nanosov barvnega materiala, ki so osvobojeni kontur in tradicionalnega modeliranja. V nasprotju z iluzionistično tradicijo Šušnik torej ne operira s postopkom kadriranja, preko katerega bi se konstituirala enotna vizualna predstava šele z iluzionističnim prekinjanjem konsistentnosti površine, ampak porazdeluje enote v zaporedje, ki se pretaka po kriteriju lateralnega branja in ki ne ustvarja penetrativne iluzije prostora, v katerega bi lahko bila barvna poteza potisnjena. Motiv Šušnikove podobe kot homogena in nehierarhizirana struktura, ki se razteza čez celotno slikovno površino, na ta način nastopa le v kontekstu s kontinuiranim potrjevanjem frontalnosti in netransparentnosti nosilca. Vizualizacija motiva ne poteka na distanci, skozi posredništvo iluzionističnega sistema, ki bi enotam preprečeval, da bi identificirale svojo avtonomno pozicijo in ki bi ponazarjal prostorsko razprtost motiva limitativno in diagramatično, saj je členjenje enot v terminih frontalnosti nosilca samo postalo indiciator koordinacije prostora: evokacija prostorske ekstenzije motiva dejansko izhaja iz podobe šele istočasno z doseganjem perpleksije oz. interference frontalnosti barvnih slojev. Ko se ob Šušnikovi podobi vprašujemo o načinu označevanja telesa s strukturo vizualnega polja, ki se je slikarju v procesu formuliranja motiva razprl, se moramo torej zavedati, da izpostavitve imaginarnega telesa predvsem ni več vezana na tradicijo iluzionističnih vzorcev. Pozicija in gibljivost imaginarnega obiskovalca prostora, ki ga podoba ponazarja, sta oprede-

ljeni le s tistim, kar je direktno optično preverljivo in ju vizualnost, ki ni blokirana s cezuro optičnega manjka oz. cezuro nadomestila za optično nerealizirano polje, ne vklepa v fiksno, razmejujočo konstrukcijo. Imaginarno telo namreč ni označeno z optično ekspanzivnostjo, ki bi zamejila, fiksirala njegovo gibljivost s cezuro med zaprtim in odprtim prostorom, notranjostjo in zunanostjo, zamejenim in nezamejenim, skratka, ki bi njegovo pozicijo kakorkoli vezala na fragmentarno strukturo: imaginarno telo se razpira v terminih direktnega prehajanja, integritete optičnih sektorjev in ni zamejeno, oprto na vklepajočo zveznost fragmentov, začrtano mrežo povezav med detajli, ampak je njegova pozicija celostno opredeljena.

Enostavnost in celovitost kombinacije dveh različnih slikovnih polj, nenapetega in na vrhu zavihanega poslikanega platna, ki je pribito na steno, in na njega prislonjene trikotniške slike, je Tomo Podgornik dosegel tako, da je dosledno naglasil njune lokalne karakteristike in medsebojno prepletel oporišči njunega kadriranja. V okviru Podgornikovega principa vizualizacije lahko sledimo intenci, po kateri je že sama izbira velikosti in oblike formata investicija, ki v temelju soodloča o projekciji prostorskega modela in ga opredeljuje, saj se posamezne piktoralne enote od robov slikovnega polja niti ne odbijajo, niti jih robovi enostavno ne režejo, ampak stopa obdelava mej enot z robovi nosilca v recipročno aktiven odnos. Predvsem torej ne gre za kadriranje podobe, ki bi bilo kontrolirano z vnaprej opredeljenimi, nevtralnimi in nespecializiranimi vlogami robov slike, ker so robovi postali v interferenci s slikovno organizacijo funkcija direktnega prenosa prostorskega modela. Robovi, ki so v tradiciji slikarstva nastopali zgolj kot nemimetična podlaga slikovnega znamenja, so v Podgornikovi kombinaciji konvertirali v strukturo znamenja samega.⁸ Robovom slikovnih polj, ki jih slikar kombinira, je dodeljen status temeljne risbe, ki stopa direktno v samo strukturo oblikovalnega postopka kot imaginativno neločljiva komponenta podobe. Iz aspekta oblikovanja formata se tovrstno slikarstvo giblje na alternativnem nivoju: integriteto piktoralne konfiguracije in nosilca je mogoče dosegati bodisi s kritično analizo vlog tradicionalnega, pravokotniško oblikovanega nosilca, bodisi v okviru spreminjanja oblike slikovnega polja. Bistveno za to slikarstvo je, da slikar ni več podvržen trdnim pravilom enega samega, ponavljajočega se sistema, saj v formulativnem postopku, v katerem efekt prostorskega regulira samo še interferenca frontalnosti barvnih enot, ki funkcionira na nivoju recipročnega odnosa z obliko in velikostjo formata, že najmanjše spremembe v indikaciji osi in smeri v slikovnem polju, spremembe v dimenzioniranju barvnih površin kot tudi spremembe v oblikovanju nosilca, povzročajo strukturalne spremembe v prostorskem modelu samega. V nasprotju z zaprtostjo enega samega sistema imamo torej opravka s paradigmo širših in bolj odprtih kombinacijskih možnosti in smo soočeni z odprto strukturo sistema, ki je prepojena z večjo sematično mobilnostjo, saj ne funkcionira v okviru determinizma enega samega modela, ampak na nivoju množice enakovrednih možnosti. Slikar je analiziral topologijo slikovne kombinacije tako, da se sliki ob upoštevanju njunih lokalnih karakteristik v interni členitvi navezujeta in dopolnjujeta ena z drugo, da dimenzioniranje enot ene slike intervenira in evidentno prehaja v členjenje druge, s čimer je slikar dosegel, da podobi ena drugi sugerirata lastno oporišče kadriranja ter s tem inicirata koordinacijo prostora v recipročno aktivnem odnosu. S prestopanjem oporišč kadriranja z ene podobe v drugo je v strukturo kombinacije investirana zamisel, po kateri se realizacija ene podobe izkazuje kot v konkretnost sprevržena, razkrita lastnost, ki pripada slikovni organizaciji druge. S tem ko je slikar potrdil frontalnost slikovnih polj in njune lokalne karakteristike, se je lahko izognil participaciji optično nerealiziranega preostanka vizualnosti, ki ga je v tradiciji slikarstva substituiralo, a hkrati tudi navajalo diagramatično pomagalo. Vodilo slikarskega formuliranja je postalo razkrivanje optične ekspanzivnosti znotraj enotno izvedene slikovne kombinacije: imaginarno telo je označeno s krogotokom vizualizacije strukture, ki emanira iz ene slike in se sprevača, inkarnira v slikovno polje druge podobe kot optično neposredno dosegljiva enota. Na ta način vizualizirana struktura nastopa na konkretnem, neposredno preverljivem nivoju in ne na osnovi maskiranega optičnega preostanka ter funkcionira v terminih intence, da bi bilo v formulaciji prisotno le tisto, kar se v njej lahko neposredno vidi in kar je optično docela realizirano in avtonomno.

S koncentracijo na proces identifikacije slikarskega materiala je Andraž Šalamun obenem ohranil vso intenzivnost samega procesa oblikovanja, saj je vseskozi obdržal direktni vpogled v njegovo strukturo. Slikar je nanesel barvo na negrundirano in nenapeto tovarniško obarvano tkanino v širokih, nepravilnih potezah, tako da je iz njihovega razvidnega medsebojnega prepleta vseskozi mogoče videti, kako je posamezna poteza regulirana, kakšna je njena pot po tkanini in v kakšnem zaporedju si barvni nanosi sledijo ter s tem razbrati slikarjev direktni poseg v strukturo podobe. Med barvnimi nanosi se enakomerno vrste potezam podobni sektorji negrundirane tkanine, ki jih slikar ni pokril z barvo, medtem ko je grupiral barvne poteze v dve diagonalno nasprotno koordinirani formaciji in obdržal centralno parcelo slikovnega polja neposlikano. S tem je izoblikoval center podobe, toda center, ki je drugače kot pri tradicionalnem hierarhičnem vrhu vrednostnih razmerij in hkrati mestu največje projektivne kompresije, popolnoma izpraznjen in ki radikalno potrjuje frontalnost slikovne površine. Evokacija prostorske razprtosti centra ne poteka več v iluzionistično transparentnem polju, ki bi ga vzpostavljala sistem od roba se odbijajočih iluzionističnih pasaž, tako da bi bilo njihovo seljenje usmerjeno proti centru kot predelu maksimalne optične koncentracije. Šalamunov barvni nanos namreč sploh več ne dopušča konstitucijo iluzionističnega intervala, saj imajo z barvo nepokriti, negrundirani, a obarvani deli tkanine med potezami z vidika optične probojnosti popolnoma enak status kot sami barvni nanosi. Presledki tkanine med barvnimi nanosi so enakomerno vključeni v sistem integracije enot, ki se v skladu s spreminjanjem smeri ravnin in s sproščenostjo njihovih pozicij sproti razveljavlja in vzpostavlja na drugem mestu in ki se na ta način v obeh naznačenih tokovih enakomerno pretaka na površini slikovnega polja. Predvsem torej ne gre več za sistem barvnega nanašanja, ki bi z razlikovanjem med ospredjem in ozadjem prostora, njegovo zaprtostjo in odprtostjo iluzionistično prekinjal slikovno površino s členitvijo na zaporedje trdnih oblik in njihovega medprostora. Z neiluzionističnim sistemom integracije enot, ki funkcionira na površini slikovnega polja in poteka preko prepoznavne ploskosti potez, njihove povlečenosti po tkanini, preko informacij o kretnjah, ki jih povzročajo, je Šalamun formiral netradicionalno prostorsko razprtost centra in označil gibljivost imaginarnega telesa: prostorsko razpiranje centralne površine ni ponazorjeno z zamejenostjo in trdnostjo bočnih pikturalnih formacij, prostornost centralne parcele ni koncipirana kot njen interval in se ne vede kot nekaj kar bi bilo zunanje napram notranjemu, ampak odpira bočna tokova skozi sistem neposlikanih presledkov med barvnimi nanosi v enaki meri kot zavesi barvnih potez razgrinjata in odpirata njo samo. Na Šalamunovi sliki preprosto ne obstaja nikakršna koordinata, ki bi kakorkoli razmejevala notranji in zunanji prostor in ki bi določevala odprtost z nečim, kar je zaprto. Slikar torej v strukturo podobe ne investira zamisli fragmentarnosti, ampak kompletira razmejevanje enot z lokalnimi karakteristikami slikovnega polja tako intenzivno, da dojemanje celote preko kontinuiranega potrjevanja konsistentnosti slikovne površine prevladuje efekt, ki ga ustvarjajo deli. Z oblikovanjem razmaknjenih enot pikturalne situacije je Šalamun v iskanju načina, da bi obdržal koherenco vizualne predstave, v temelju obrnil postavko o koherentnosti podob, po kateri dosežemo integriteto oblikovalnega polja tako, da strnemo preverljive vizualne informacije podobe. Separacija pikturalnih enot ne nastopa več kot obveznost oblikovalnega postopka, ampak kot tisti kreativni moment, ki spričo odpovedi od centripetalne organizacije Šalamunovi podobi odvzema karakter fragmentarnosti. Namesto da bi se slikar prilagodil diktatu robov slikovnega polja, ki je v tradiciji slikarstva zahteval projekcijo centripetalne akumulacije enot, so enote porazdeljene ob robovih slikovnega polja, s čimer robovi zadobijo temeljno funkcijo integriranja podobe. S tem ko je slikar barvne poteze porazdelil ob robovih slike, je separacija enot postala odločilna imaginativna funkcija celostne organizacije podobe kljub konstituiranju centralne parcele. Skozi podobo se razkriva entitetno obravnavanje avtonomiziranih slikarskih sredstev, tako da njihove primarne funkcije direktno hipostazirajo imaginativno razprtost oblikovalnega polja. Reprodutivna kontrola in celotni iluzionistični aparat, ki sta v tradiciji slikarstva blokiralna eksplicitno izpostavitev same aktivnosti, se je v Šalamunovem slikarskem procesu spremenila v neposredno kontrolo klasifikacije slikovnega materiala. Slikar je konfrontiran s stvarnim prizoriščem, v katerem fizično deluje, je v njem zapleten s

svojo velikostjo in premikanjem in ga eksplicitno vmešča v branje podobe: podoba nastaja v konfrontaciji s fizičnim poljem slikarskega posega, ki ga zamejujejo lokalne razsežnosti slikovnega polja in substancialnost barvne kvalitete, pri čemer se slikar na ekspliciten način konfrontira s predmetnostjo slike. Šalamun gleda na platno kot na areno, v kateri deluje in se v njo vključuje skozi ofenzivni slikarski postopek, ki ga zaznamujejo široke prostoročne poteze, tako da so evidentno berljive kot posledica zamaha in fizičnega kontakta s slikovno površino. Šalamunova koncepcija oblikovanja vizualnih sledi akcije je podvržena vpisovanju informacij o slikarjevem delu in funkcionira na ravni rituala, ne operira pa več z dodatno vpeljanimi sistemi penetrativnega predstavljanja, ki je v tradiciji oblikovanja to vpisovanje vseskozi maskiralo in podrejalo produkciji fragmentarne scene in njenega optično nezapodljivega preostanka.

Sergej Kapus

¹ Cézannova izjava; v. Herschel B. Chipp, *Theories of Modern Art*, California, 1968, p. 20

² v. Sergej Kapus, *Odpriost slike*; spremni tekst ob razstavi Franceta Grudna, Galerija Meduza, Koper 1981

³ Ibid.

⁴ cf. Maurice Merleau – Ponty, *Oko i duh*, Beograd, 1968, pp. 5 – 38

⁵ v. Sergej Kapus, *Telo in slika*; spremni tekst ob razstavi Franceta Grudna, Galerija Labirint, Ljubljana 1982

⁶ cf. Clement Greenberg, *The Crisis of the Easel Picture*, *Art and Culture*, Boston 1968, pp. 154 – 157

Clement Greenberg, *After Abstract Expressionism*, *Art International*, Vol. VI, No. 8, 1962

⁷ Na tej razstavi, ki je bila junija 1981 v Galeriji Tivoli v Ljubljani, so razstavljali slikarji Emerik Bernard, France Gruden, Sergej Kapus, Tomo Podgornik, Jože Slak, Andraž Šalamun, Tugo Sušnik, Žare Vrezec in kiparji Jiti Bezljaj, Matjaž Počivavšek, Duba Sambolec, Lujo Vodopivec.

⁸ cf. Mayer Schapiro, *O nekaterih problemih v semiotiki vizualne umetnosti*. *Polje in nosilec v slikovnem znaku*; *Problemi št. 98 – 99*, 1971, pp. 35 – 50

UVOD U QUINEA

"We can limit our attention to the organism, letting the rest of the world go its way, and the organism will be none the wiser. Save the surface and you save all. Activate its surface, scratch its back, and the organism will ask no more" /Quine: *Propositional Objects*, u *Ontological relativity*, Col. Univ., Press, 1969., str. 155./

Ako bi trebalo izdvojiti filozofa koji zasigurno predstavlja središnje tendencije novije analitičke filozofije, filozofa koji bi se mogao smatrati "legitimnim nasljednikom" Russella i Carnapa, mnogi bi bez sumnje izabrali Willarda v. O. Quinea.

Quine nasljeduje semantičku problematiku kao centralnu problematiku filozofije iz djela ove dvojice filozofa o kojima smo govorili, ali je uklapa u sistematsku teoriju mnogo šire koncipiranu nego li je slučaj kod njegovih prethodnika. Na okupu će se naći problemi značenja, spoznaje i ponašanja, sustavno povezani gotovo na svakom koraku izgradnje teorije.

Quineov je opus opsežan, a krug njegovih interesa vrlo širok. Uvodeći u njegovo djelo stoga smo prisiljeni birati. Izabrali smo one vidove njegova rada koji ne leže posve na površini njegovih najpoznatijih tekstova, vidove koji su često prikrivani bogatstvom primjera i inzistiranjem na detalju.

Tradicija u kojoj Quine započinje svoje filozofiranje je empiristička tradicija /s nekim elementima pragmatizma/, i Quine će nekim zasadama empirizma ostati vjeran u cijelom svojem opusu. Međutim, njegovo je djelo najlakše razumjeti ako se vodi računa o njegovom kritičkom odnosu spram empirizma kao cjeline, odnosu koji se eksplicitno i zaoštreno polemički javlja u spisu koji je Quinea u učinio poznatim, "Dvije dogme empirizma", ali koji dobiva na produbljenosti i razradjenosti u kasnijim spisima.

Empirizam, kakvog Quine kritizira u "Dvjema dogmama" počiva na podjeli naših vjerovanja na iskustvena vjerovanja koja su stvarno ili potencijalno "spoznaje", koja nose informaciju i na ona koja se zasnivaju na istinitosti tautologija, istinitosti koja je sama opet utemeljena u konvenciji, dogovoru o značenju riječi /među ove istine spadaju istine logike i matematike/.

Quineova kritika u "Dvjema dogmama" usmjerava se protiv pojma značenja kakvog pretpostavlja klasična empiristička koncepcija spoznaje. Nećemo se zadržavati na formulaciji iz "Dvaju dogmi" budući da je tekst dovoljno rječit i jasan sam o sebi, a o njemu je kod nas već pisano.

Razmotrit ćemo radije stanovit širi okvir unutar kojeg se može smjestiti Quineova kritika empirizma.

Kao većina filozofija empirizam pretpostavlja podjelu spoznaja /pravih, informativnih spoznaja, ne tautologijskih istina/ na temeljne i izvedene. Za empirizam temelj spoznaje su osjetilni podaci, dok je naše znanje o stvarima izvodivo iz osjetilnih podataka, ili, ako izvođenje nije baš potpuno, u najmanju ruku potvrđljivo na temelju osjetilnih podataka /Russellovi "Problemi filozofije" su dobra ilustracija takvog empirističkog stajališta/.

Navodimo dva slučaja u kojima Quine pokazuje kako cjelina naših znanja sadrži dijelove koji se sami opet odnose spram cjeline – kako se formira petlja koja preskače razine i isprepliće hijerarhijski odvojene slojeve, "pragmatic connection across the line", da se poslužimo njegovim vlastitim riječima.

Prvi slučaj, razumijevanje indukcije. Klasični empirizam nastoji opravdati indukciju i pritom se zapliće u nerješive probleme. Opravdanje indukcije moralo bi i samo biti induktiv-

no – petlja koju se ne može dopustiti. Međutim, argumentira Quine, ovakva petlja ne pokazuje, da je indukcija iluzorna, niti da je induktivna metoda loša. Ona samo pokazuje da je naš ideal posljednjeg opravdanja /opravdanja koje bi se kretalo na razini iznad razine induktivnog zaključivanja, na sigurnoj distanci/ iluzoran. Indukciju se može razumjeti samo ako se prihvati zaključivanje koje je u stanovitoj mjeri cirkularno, na primjer slijedeće: evolucionarna biologija – koja je sama induktivna znanost – nam pokazuje da bi stvorenja koja bi posjedovala protuinduktivni sistem "zaključivanja" /životinja koja bi tražila opasnost, izbjegavala ugodu, i općenito, učila "naopake"/ vrlo brzo izumrla, da evolucija favorizira stanovitu razumnu induktivnu metodu. Ako je tome tako, za pretpostaviti je da je naš sistem indukcije u biti adekvatan, ali to naravno nije dokaz, budući da je naše znanje o evoluciji i samo induktivno. Koji dio ovog zaključivanja spada u filozofiju, a koji u biologiju? Granicu je teško povući – upotrijebili smo spoznaje iz biologije da bismo opravdali način spoznavanja pod koji spadaju i samo te spoznaje, spleli smo petlju koja nije dovoljna za dokaz, ali je dovoljna za objašnjenje.

Drugi slučaj, odnos fizikalizma i senzualizma. Znanost nam nagovještava da bismo našu spoznaju o fizikalnim tijelima morali graditi kao konstrukt iz osjetilnih podataka. Međutim, osjetilne podatke normalno identificirane, pamtimo i diskutiramo polazeći od tijela, dakle s razine koja bi trebala biti izvedena. Ponovo petlja, ponovno nagovještaj paradoksa. Quine opet predlaže da prihvatimo ovaj pomalo paradoksalan odnos dijela i cjeline: govor o osjetilnim danostima je ovisan o pojmovnoj shemi fizičkih tijela, koju bi trebao spoznajno teorijski utemeljiti.

Quine nastoji izbjeći otvoreni paradoks, ali prihvaća cirkularnost. Paradoks se može ublažiti tako da se zahtjeve koje se postavlja na teoriju učini umjerenijima – cirkularnost tada postaje dobrodošla, a petlje koje povezuju razine na neočekivan način, putovi našeg razumijevanja svijeta. Besspuće apsurdna tada postaje put paradoksa.

Prvi korolarij: nema prve filozofije. Filozofija i znanost su međusobno solidarne, filozofija je način na koji spoznaja /svakodnevna, znanstvena/ govori samo o sebi. Filozof i znanstvenik su u istom čamcu, kaže Quine.

Drugi korolarij: nema arhimedovske čvrste točke. Naše istraživanje počinje u sredini, i stalno se referira samo na sebe.

Ovo počinjanje u sredini i autoreferencija bit će oključne važnosti za izgradnju teorije značenja.

Ideal empirističke filozofije je izgradnja, Aufbau /da se poslužimo Carnapovim terminom/ našeg znanja na osnovama koje garantiraju osjetilni podaci. Pri tom je povratno djelovanje isključeno kao nešto irelevantno.

Zanimljivu analogiju s ovakvom hijerarhijom, izgradnjom na razini teorije spoznaje nalazimo u teoriji značenja. Ovdje, kao što smo vidjeli, interes potpunosti i neprotuslovnosti teorija zahtijeva razlikovanje razina: razina jezika kojom govorimo o predmetima, razina jezika kojim govorimo o jeziku s prve razine, razina jezika kojim govorimo o jeziku prve niže ravnine. Tarski, koji je uveo ovo razlikovanje ispravno primjećuje da svakodnevni jezik ne poštuje ovo razgraničenje – tim prije treba da ga poštuju jezici logičke teorije. Razgraničenje onemogućuje pojavu petlje – povratnih veza koje bi omogućile da u jednom jeziku govorimo o njemu samome. Praktični cilj razgraničenja jest da se izbjegne pojava paradoksa.

Položaj filozofije u neku ruku pruža priliku za treću analognu konstrukciju. Filozofija, ako hoće biti "znanstvena" ne smije biti znanost – ona treba da pretpostavi razinu znanosti, a sama da se smjesti na neku od viših razina. Russell i Carnap, čini se, smještaju filozofiju na dva kata iznad znanosti: imamo najprije razinu znanosti, zatim razinu formalnih jezika kojima se logičar služi za formalizaciju znanosti i konačno filozofiju kao analizu ovih formalnih jezika. Russell izričito zabranjuje filozofiji da ulazi u sadržajna pitanja znanosti /kritike koje su kod nas upućivane pozitivizmu nisu pokazivale veće zanimanje za ovu zabranu/. U tom smislu izbjegnuta je petlja koja bi mogla nastati kad bi, recimo, pomoću rezultata znanosti pokušali opravdati znanstvenu metodu, izbjegnuta je cirkularnost u našem pogledu na svijet i argumentaciju.

Quine će dovesti u pitanje ovu antiseptičku, opreznu i tradicionalističku koncepciju filozofije.

Klasični empiristi započinjali su teoriju značenja razmatranjem osjetilnih danosti. Pokazalo se da je to nepraktično, kasnije, da je nemoguće. Naš govor se prvenstveno odnosi na stvari, na intersubjektivne dostupne, "zajedničke" predmete, na svijet kojeg svi dijelimo. Međutim, Quine ne odustaje od empirističke pretpostavke da je naša slika takvog svijeta izgrađena polazeći od skromnog materijala kojeg nam dostavljaju osjetila.

Kako onda izgraditi teoriju značenja na ovakvim pretpostavkama?

Treba započeti u sredini i uvesti osjetilni materijal naknadno.

Započinjemo s očiglednim, s predmetima zajedničkim svijetom. Naš govor figurira u tom zajedničkom svijetu tako da ga drugi razumiju, kao što i mi razumijemo njihove rečenice.

To neka bude naše polazište.

Petlja: osjetilni podaci na osnovu kojih uopće možemo doći do predodžbe o intersubjektivnom svijetu ipak ulazu u igru.

Naime, komunicirajući s drugim, možemo pretpostaviti kao zajedničku komunikacijsku osnovicu samo ono za što znamo da je dostupno i njemu. Naš jedini materijal koji posjedujemo, jest to da znamo, s priličnom sigurnošću, da predmeti djeluju na osjetila drugog.

Jedino što u komunikacijskoj situaciji možemo, barem dijelom, kontrolirati, jest djelovanje vanjskih predmeta na osjetila sugovornika.

Osjetila tako ulaze u igru, ali na strani sugovornika /Quineov ironični obrat empirizma – mi počinjemo fizikalistički, s gotovim predmetima, a osjetilni podražaji nam se kao problem javljaju kod drugih/.

Situacija je onda slijedeća: ja i sugovornik govorimo o predmetima, ne o podražajima. Ali da bih rekonstruirao značenje sugovornikovih riječi imam na raspolaganju samo znanja o tome što podražuje njegova osjetila.

Pokazatelj: Riječi – rečenice koje pretpostavljaju složena znanja o stvarima, koja pretpostavljaju ispreplitanje osjeta i pamćenja nastupaju kasno, u učenju jezika i u provođenju bez riječnika. Riječ CRVENO uči se lakše, i naučeno se lakše kontrolira, nego li riječ VOLTMETAR. U prisustvu crvenih stvari lako je provjeriti da li crvenilo upada u oči govorniku.

Sugovornik je za nas, na početku, nešto poput crne kutije. Ozračena elektromagnetskim valovima prikladne valne duljine, kutija se glasa: CRVENO. Naravno, to je karikatura.

Međutim, metafora crna kutija može biti korisna. Ona upućuje na to da smo izvanjski govornici, da je materijal kojeg moramo koristiti u izgradnji teorije značenja sveden na intersubjektivno provjerljiv materijal.

Ima filozofa koji su ovome oštro prigovorili. Zašto se ne bismo mogli osloniti na ono što znamo o značenju riječi, što znamo o njihovoj ispravnoj upotrebi. Zašto fingirati takvu jaku epohu kad možemo iskoristiti znanja koja stoje na dohvat ruke?

Odgovor: ako jezik uključuje nešto više od onog što je intersubjektivno dostupno, onda je uspješna komunikacija ili sretan slučaj ili zasigurno natprirodna pojava.

Treba se, dakle, zadržati na onome što je invarijantno u uspješnoj komunikaciji.

Vraćamo se tako na polazište. Govoreći o stvarima ne govorimo o osjetima niti o podražajima. Međutim, razgovarajući o stvarima oslanjamo se na znanje o /tudjim/ podražajima, o inputu u crnu kutiju koji tek čini našu komunikaciju mogućom.

Kako onda definirati značenje, da li u terminima podražaja /o kojima je vrlo rijetka riječ/, ili u terminima predmeta /za čiju relevantnost za druge posjedujemo samo indirektno dokaze/?

Rješenje se sastoji u tome da se pojam značenja odvoji od pojma referencije. Naravno, Fregeova je lekcija naučena – ni značenje ni referencija ne mogu biti bitno duhovni fenomeni, još manje epifenomeni svijesti. Referencija će ostati vezana uz izlaz crne kutije: poplava riječi koju proizvodi subjekt odnosi se na svijet predmeta /još ne znamo posve da li njegov ili naš/, na makroskopu relevantnost, "pojmovno temeljnu", pojmovno, budući da je cijeli naš pojmovni aparat izgrađen polazeći od nje. Značenje će ipak biti vezano uz ono što

možemo promatrati na ulazu crne kutije: pripisat ćemo subjektivnim riječima ponajprije značenje vezano uz što bi bile njegove osjetilne danosti kad bismo imali pristup k njima – budući da nemamo, značenje će biti vezano uz podražajni input.

Tako je sačuvan dvostruki aspekt našeg uma – vodimo računa o njegovoj receptivnosti utoliko što priznajemo da subjekt može znati o svijetu ono što se svijet pobrinuo da ga nauči, djelujući na njegova osjetila, vodimo računa o njegovoj spontanosti utoliko što smo spremni njegovim riječima pripisati predmetu referenciju koja nadilazi osjetilni input, u tom smislu da pripada nekoj pojmovnoj shemi – vidjet ćemo kasnije, nedovoljno određenoj, "slobodnoj" u odnosu na podražajni ulaz.

Teorija značenja počet će s rečenicama koje su neposredno ugodjene na promatranje, opažaj. Za te je rečenice najlakše definirati iskustvena značenja: iskustveno značenje rečenice R je zadano podjelom skupa podražaja preslikanom na par slaganje-neslaganje. Primjer: Riječ koja je na ovom stupnju i rečenica CRVENO. U podražajno značenje te riječi ulazi prvo, to da subjekt odgovara potvrdno kad se pitanje postavi pred crvenim zastavama, zalascima sunca, rajčicama: CRVENO? "Da". Zatim, u značenje ulazi i to da subjekt reagira negativno na ne-crvene stvari. Ako želimo izbjeći možda nepotrebno složenu formulaciju "te da odgovara potvrdno", govorit ćemo jednostavno o potvrdnom odgovoru odnosno slaganju, koje je pridruženo podražajima određene vrste.

Već je na svom stupnju važno da uočimo kakvu ulogu igraju uzročne veze. Iskustveno značenje kreće se u blizini pojma uzročnosti: fizičko djelovanje je djelovanje u skladu s nekim pravilnostima, vjerojatno zakonima. Sve ostalo je, međutim, konstrukcija. Naš govor o stvarima je prenošenje s područja podražaja na plan rudimentarne teorije, reprezentacija podražajnog u "misaonom". Ako je značenje kauzalno, referencija nije, barem ne u svojem temeljnom obliku.

Naravno, ideal izgradnje, Aufbau kao posao filozofa, nije nikad posve odbačen. Quine će u nizu radova izgradivati teoriju koja bi pokazala kako se jednostavno, na podražaj ugodjene rečenice nastavljaju složenije, trajnije, apstraktnije. U novim će spisima govoriti o spoznajnoj jednako-valjanosti među rečenicama vezanim za neku konkretnu priliku – prigodnim rečenicama – i o načinu kako se ovaj pojam može poopćiti na društvo kao cjelinu. Temelj, je međutim, udaren već na početku. Ono što omogućuje istovjetnost značenja jest mogućnost nadzora nad vezama inputa i outputa. Quine upotrebljava dosta jednostavne biheviorističke sheme, ali njegova poanta ne ovisi o pojedinoj shemi. Ideja je slijedeća: zajednica proizvodi uniformnost značenja tako da regulacijom inputa regulira i verbalno i neverbalno ponašanje na outputu /Quineov jednostavni primjer je nagradjivanje komformističkog verbalnog ponašanja koje ga naravno još više podstiče i učvršćuje: dijete uči značenje riječi CRVENO tako da me se roditelji dive, raduju i nagradjuju ga kad rječju "pogodi" pravi predmet, a smiju mu se ili ga ispravljaju kad promaši/. Quine nigdje ne upotrebljava izraz, ali nas sama formulacija navodi da ga upotrijebimo: reguliranje izlaza pomoću varijacija na ulazu po definiciji je upravljanje. Težnja prema objektivnosti, ono što Quine krsti "ex pluribus unum" je rezultat upravljivosti subjekta, i sklonosti, potrebe, sposobnosti društva da doista i upravlja.

Spominjemo samo osnovne stepenice u učvršćivanju rečenica. Prvi stupanj: prigodne rečenice – među njima posebno mjesto zauzimaju one koje ovise samo o neposrednom podražaju bez učešća postanične informacije – to su opažajne rečenice. Drugi stupanj: postojne rečenice – među njima posebno mjesto zauzimaju one koje ovise samo o neposrednom podražaju bez učešća postranične informacije – to su opažajne rečenice. Drugi stupanj: postojne rečenice. Rečenice koje je smisaono potvrditi i mimo konkretne prilike. Njihova najapstraktnija verzija su vječne rečenice, one u kojima je upućivanje pomoću demonstrativnih izraza zamijenjeno objektivnim fiksiranjem okolnosti.

Vidjeli smo da je aparat podražajnog značenja razmjerno primitivan. Skup podražaja podjeljenih prema tome da li subjekt na podražaj i rečenicu reagira s "Da" ili "Ne". Vidjen okom logičara, aparat je kao stvoren da ilustrira jedno određeno učenje o jeziku i značenju. Imamo tri vrste "stvari": dogadjanje u svijetu ili na koži subjektovoj, rečenice, i par "Da/Ne". Imamo također dvije vrste odnosa: odnose koji vezuju dogadjanja uz rečenice, i

odnose koji vežu par rečenica – događaj s nekim "Da" ili nekim "Ne". Cjelina od pet elemenata, međutim, koji čini jezik, svijet, par "Da/Ne" i dvije funkcije koje preslikavaju prvi element u drugi i ovim preslikavanjem stvorene parove u treći je ono što se u logici naziva model. Jezik, svijet, istinosne vrijednosti: aparat ekstenzionalne interpretacije jezika.

Jezik interpretiramo ekstenzionalno ako uklonimo iz našeg razumijevanja jezika pozivanje na "pojmove", "sudove", "smislove", i vezujemo jezik neposredno uz zbilju i istinitost.

Princip crne kutije, dakle, ne samo da ne protuslovi standardnoj ekstenzionalnoj semantici već se ovo dvoje uzajamno podržavaju. Međutim, logika se ne ograničuje samo na pojam modela. Ona prije svega proučava veze među rečenicama i strukturu rečenica, ovim redom. Rečenice su u odnosu na elemente prve – one su nosioci istinitosti i lažnosti, relativno samodovoljne /one nisu prve u odnosu na cjelinu jezika u kojem nastupaju/. Treba stoga razmotriti dva pitanja: kako se naznačeni pristup jeziku i značenju odnosi spram onog dijela logike koji govori o vezama među sudovima, tretirajući rečenice kao cjeline? Kako prolazi navedeni pristup kad rastvorimo rečenicu i pitamo se o njezinoj strukturi? Ova dva pitanja odgovaraju podjeli logike na račun sudova i na račun predikata. Međutim, za Quinea, logika treba da pokrije sve što u jeziku ima spoznajnog, što znači slijedeće: ako odgovorimo na ova dva pitanja imat ćemo izgrađenu filozofiju logike i teoriju značenja, u jednom komadu.

Bit ćemo kratki s prvim, razmjerno jednostavnim pitanjem. Quine jasno pokazuje kako se logički veznici, dakle riječi koje izražavaju istinosno vrijednostne odnose među rečenicama mogu interpretirati u terminima podražaja i ponašanja. Rezultat je posve zadovoljavajući: postoji takva reprezentacija logičke strukture računa sudova u terminima ponašanja koja čuva sve njezine bitne odlike. Iz logike sudova moguće je predvidjeti (u grubim crtama) kako će se govornik pomašati kad mu se u danoj situaciji ponude rečenice vezane u duže rečenice, iz ponašanja govornika moguće je s priličnom sigurnošću pogoditi kako interpretira logičke veznike. Primjer negacije je drastično jednostavan: negacija obrće pridruživanja. Rečenica NE – CRVENO izazvat će odgovor "Da" pri onim podražajima pri kojima je rečenica CRVENO izazvala "Ne", a odgovor "Ne" pri onim podražajima pri kojima je CRVENO izazvala "Da". Ponašanje sučelice konjukciji i disjunkciji je relativno lako dešifrirati, a implikaciju se razrješuje u skladu s De Morganovim zakonom. Odakle ovo jednostavno i elegantno rješenje, odakle mogućnost izomorfne reprezentacije? Teorija logičkih veznika je u stanovitom smislu rudimentarna, primitivna. Ona se odnosi samo na to da li neka situacija jest realizirana ili nije, pri čemu mimolazi dva bitna problema: kako je situacija specifična, koji elementi ulaze u nju? Zahvaljujući ovoj jednostavnosti mreža teorije ponavlja mrežu iskustva. Štoviše, struktura teorije nije dovoljno složena da bi ova posjedovala vlastitu kohezivnu snagu, da bi organizirala iskustvo tako da ga podredi svojim zahtjevima, svojoj inerciji ili svojoj radikalnosti.

Treba, međutim, učiniti skok. Treba otvoriti rečenicu. Ekstenzionalnost će ostati sačuvana, ako ne uvodimo sumnjive kontekste subjektivnih stavova prema "propozicijama". Ali problemi će se usložniti.

Quine vjeruje da logika predstavlja kanonski oblik u kojem je najbolje sačuvan spoznajni smisao našeg govora o predmetima. Ova teza je bezbroj puta osporavana, bezbroj puta branjena. Prihvatit ćemo je kao hipotezu za čitanje Quinea /držimo da je ona i više od toga, ali za sada toliko/. Takav govor o predmetima kakav je reglementiran u zapisu logike predikata predstavlja, Quine to zna, rado naglašava i opširno razrađuje, posljednji stupanj evolucije na duge staze /na nužne vremenske/. To je evolucija u kojoj za nas nestaje pojam predmeta, razvoj reifikacije ili ontogeneza referencije. Etape su same po sebi vrlo zanimljive i Quine u više svojih dijelova razmatra kombinacije koje prethode kvantifikatorskom načinu izražavanja. U eseju "Govoriti o predmetima" on nabroja nekih šest etapa karakterizirajući ih jednostavno i jasno.

Evolucija objašnjava etape, ali i etape objašnjavaju evoluciju. Anatomija računa predikata je ključ za anatomiju prethodnih stupnjeva. Koncentrirat ćemo se stoga na ovu ključnu.

Osnovna novost koju donosi "otvaranje" rečenice jest pojam referencije, točnije pojam

"referirati" se na neki predmet. Referencija je korelativna predikaciji – izraz Px je istinit ako se "x" referira na takav /predikat/ predmet o kojem je "P" istinit. "On je kaplar" je istinito ako se "on" odnosi na osobu koja je istinu kaplar, o kojoj je predikat "... je kaplar" istinit.

S pojmom referencije prešli smo na područje koje smo ranije označili kao domenu naše svakodnevne pojmovne sheme. Ako značenje naših riječi i ovisi o podražajima, njihova referencija je usmjerena na predmete. Na pojmu referencije počinje se stezati petlja s kojom počinje Quineova kritika klasičnog empirizma: s jedne strane živimo u svijetu mreža govora o predmetima /logike predikata/, s druge strane, jedini čvrst temelj govora o predmetima su prolazni osjeti za čiju smo identifikaciju ovisni o predmetima.

Quine će svoje teze o referenciji razviti pogledom na razmjerno usavršen tehnički aparat kanonske notacije. U toj notaciji naš amaterski zapis " Px " izgleda nešto složniji. Slovo "x", tzv. varijabla služi samo zato da bi označila da se predikat odnosi na neki predmet /po jedan svaki put, ako je predikat jednomjesni/. Prema tome " Px " znači samo, da ostanemo pri ranijoj rečenici, "... je kaplar". Da bismo iz tog izraza napravili /zatvorenu/ rečenicu treba da ovo prazno mjesto popunimo tvrdnjom da postoji neki predmet o kojem je predikat istinit. Tehnički naziv za ovo ispunjavanje praznog mjesta jest da mi "vezujemo varijablu" tvrdnjom o egzistenciji. Konačni oblik tvrdnje jest onda "Postoji nešto što je kaplar" odnosno $\exists x Px$, ili "Postoji neko x tako da je x kaplar". Prelazak s takve zatvorene rečenice na tvrdnju o nekoj pojedinačnoj osobi, npr. "Pero je kaplar", naziva se egzistencijalnim oprijemljenjem /institucijacijom/ budući da smo Peru uzeli kao primjerak, instancu predikata "... je kaplar". Obrnuto, put od rečenice "Pero je kaplar" do rečenice "Postoji neko x tako da je x kaplar" naziva se egzistencijalnim poopćavanjem /generalizacijom/. Riječ kojom "vezujemo varijablu" i upućujemo na tvrdnju o egzistenciji naziva egzistencijalnim kvantifikatorom – u našem zapisu "E".

Uvodjenje zapisa pomoću kvantifikatora odigralo je značajnu ulogu u otpetljavanju završne nazvane "mnogostrukom općenitošću" /Svaka cura voli nekog mornara/, i još nekoliko sličnih sintaktičkih zagonetki. Quine, međutim, vidi ulogu kvantifikatora mnogo šire. Kvantifikator je samo dio aparata koji nam omogućuje da govorimo o predmetim, aparata u kojem bitnu ulogu igraju naše mogućnosti da:

- individuiramo predmet,
- kažemo kad imamo posla s jednim te istim predmetom,
- govorimo o predmetu a da ga nismo izričekom imenovali.

Drugim riječima, logika predikata je koestenzivna s našim iskazima o individuaciji, identitetu, s domašajem naših sredstva pomoću kojih uopće možemo govoriti o svijetu. Štoviše, ako uvedemo razlikovanje između onog o čemu govorimo i onog što o nečem kažemo, lako ćemo uočiti slijedeće: u kanonskoj notaciji ono što izričemo o nekoj stvari seli u predikat /predikat tako zadržava klasičnu ulogu da upućuje na svojstva i odnose/. Ono o čemu govorimo, međutim, naznačeno je upotrebom varijable. Predmeti, po kojima prebire varijabla, koji dolaze u obzir za egzistencijalno oprijemljenje, čine univerzum našeg govora, predmet naše obveze – naime, da ima priznamo da postoje /tzv. ontologijska obveza/. Granice naše kvantifikacije su granice našeg svijeta. Vratit ćemo se na pitanje što znači "naš" – čiji?

Prepoznat ćemo u složenosti aparata kojim govorimo o predmetima /ne u artifikacijelnoj složenosti kvantifikacije, koja je stvar naviknutosti i sklonosti formulama, već u onoj dimenziji složenosti našeg običnog jezika koju složenost kvantifikacije samo reproducira ili čak umanjuje/ objektivnu mogućnost jaza između podražaja i predmeta. Dok smo imali posla s globalnim podražajnim situacijama projicirali smo obostranu jednoznačno podražaje na rečenice – sada, međutim, treba da otvaramo, analiziramo rečenicu, da uvodimo analitičke pretpostavke pomoću kojih bismo korelirali pojedine aspekte ukupne podražajne situacije sa opetovno nastupajućim elementima izjave. Naravno da se pri tom moramo oslanjati na što više dokaznog materijala, u stvari, na cjelinu iskustva kojeg smo stekli da bismo interpretirali ukupnost proizvedenih rečenica i anticipirali, zadali interpretaciju onih koje bi eventualno mogle slijediti. Ovakva projekcija cjeline iskustva na cjelinu rečenice je, međ-

jutim, načelno složen posao.

Prije svega, izgradnja analitičkih hipoteza je konstrukcija u doslovnom smislu, onom u kojem je gradnja svoda /Quineova metafora/ konstrukcija. Kao svaka konstrukcija ona čuva element spontanosti, mogućnosti da kombiniramo elemente tako da različite kombinacije daju isti rezultat. Klasični primjer sa zecom dostupan je čitatelju u tekstovima što slijede i nećemo ga ponavljati.

Treba, međutim, da spomenemo pojam temeljitog provodjenja, koji igra značajnu ulogu u radovima drugih filozofa u istoj tradiciji.

Temeljito provodjenje je kod Quinea ilustrirano pričom o lingvisti koji dolazi u džunglu i treba da prevodi jezik urođenika, za kojeg još ne postoji ni rječnik ni gramatika. Na raspolaganju mu je slijedeće: iskazi urođenika, znak za "Da" i "Ne", ponašanje urođenika u različitim situacijama.

Ostavimo li po strani džunglu i urođenike, imamo slijedeću situaciju: Interpret treba da specifikira odnos između jednog dijela govornikova ponašanja /primjerci "iskaza"/ i nekog skupa iskaza na vlastitom jeziku. Ovaj odnos treba da bude "odnos prijevoda". Na raspolaganju mu je opis događanja, specifikiran u rječniku koji je, kad se radi o situacijama, svakodnevnim riječnik fizičkih predmeta, događaja na makro planu i sličnog, a kad se radi o govorniku rječnik "ponašanja".

Ovako apstraktna koncipirana situacija, naravno, nije dovoljna da se specifikira bilo kakav odnos prijevoda, a kamoli tek da se diskutira o tome da li je prijevod određen ili nije. U Quineovoj verziji, imamo pravo pretpostaviti još mnogo toga: sličnost temeljne induktivne metrike govornika onoj induktivnoj metrici kojom se mi služimo /slične predožbe o sličnostima, i dalje/, sredjeno pitanje toga što se računa kao iskaz, a što kao neverbalno ponašanje, itd.

Trvdnja o neodređenosti prijevoda onda glasi da je za svaki skup verbalnih i neverbalnih ponašanja moguće naći veći broj podjednako uspješnih i dovoljno međusobno različitih prevodilačkih pretpostavki.

Quine nigdje ne govori o razlikama u znanju, koje mogu uvelike usložniti situaciji temeljita prevodjenja. Izbor divljaka koji nas uči o zečevima u neku ruku je nesvjesni prosvjetiteljski reziduum, ideja da nas divljak može nešto naučiti samo o svojem jeziku, ali ne i o svijetu. /Kontinentalna hermetička tradicija, naravno, iskorišćuje do krajnosti suprotnu mogućnost: što onda ako interpret ima posla s takvim tuđim govorom u kojem ga ovaj može podučiti o stvarima koje ne zna, o svijetu i o interpretu samom? Hermeneutičar ne razgovara s divljakom o zečevima, već s Platonom ili prorokom Jeremijom o smislu postojanja/. Čini nam se da bi ovdje imalo smisla govoriti o stupnjevima prevodivosti. Zamislimo da posjedujemo izvor informacije /mali pametni kompjuter, ili prijatelj-enciklopediju/ koji nas može izvijestiti o svakoj relevantnoj temi na koju dodje razgovor. Tada bismo u svakoj prevodilačkoj situaciji bili poput Quineova obrazovanog lingvisti koji uči jezik, a činjenice već poznaje. Ako poopćimo ovu ideju mogli bismo govoriti o relativiranom pojmu prevodivosti: prevodivosti-u-odnosu-na-informaciju/.

U tom slučaju, nova petlja je na pomolu. Dovoljno je da se predočimo govornikovih izjava, koje sadrže dvoje:

- sadržajnu informaciju,
- naznake kako da postepeno usvojimo ovu informaciju kako bismo mogli prevesti još više izjava.

Ako smo točno razumjeli, to bi npr. trebalo biti struktura poruka koje se povremeno odašilje u svemir, nepoznatom primaocu. Takva poruka mora sadržavati ključ za vlastito dekoriranje, ali onda i sadržajna informacija mora biti takva da postupno omogući našem temeljitom interpretu da shvati o čemu govorimo i što smo kazali. Analogija sa stajalištem hermeutičara je svakako vidljiva.

Pouka priče o zecu i tvrdnje o neadekvatnosti jest da je naše razumijevanje svijeta konstrukcija, i naše prevodjenje tuđeg govora, u našem. U procesu reprezentacije, u teoriji, i još više, u prijevodu moguće su različite neprilike:

- nekoliko teorijskih odnosno prijevodnih reprezentacija podjednako se dobro slaže s

polazišnim podacima,

– sistem reprezentacije ima toliko jake zahtijeve i toliku vlastitu "privlačnu moć" da asimilira bilo kakvo iskustvo, odnosno

– globalni sistem daleko nadilazi lokalnu samostalnog iskustva.

Spomenuli smo ranije da uzročna povezanost igra u Quineovoj teoriji značenja razmjerno ograničenu ulogu. Sada možemo precizirati odnos između kauzalne komponente teorije značenja i njezine "Sistemске komponente".

Uzročna povezanost igra ulogu samo na razini na kojoj se neposredno iskustvo vezuje s opažajnim rečenicama. Quine je tu posebno pedantan – on nastoji izdvojiti one rečenice za čije odgonetavanje ne treba voditi u nesigurne vode sistema, na slijedeći stupanj.

Sistematska povezanost rečenica, i sistematska organizacija iskustva započinju na razini jednostavnog organiziranja podražaja u Gestalt, i njezina važnost raste na svakom slijedećem koraku. Ovaj utjecaj sistema ispoljava se dvojako: ponajprije imamo posla sa sistemom rečenica pomoću kojih iskazujemo naše vidjenje svijeta, s našom "fizičnom teorijom". Zatim, imamo posla s teorijama prevodenja, sa skupom pretpostavki o značenjima tuđih rečenica izgovorenih na nepoznatom jeziku.

Radi, se dakle, o "slojevima" konstrukcije. Konstruiramo našu "sliku svijeta", polazeći od osjetilnih podražaja, konstruiramo "sliku svijeta" otjelovljenju u govoru drugog.

Konstrukcija, kao što smo spomenuli, ima svoje vlastite zakone, svoju privlačnu snagu. "Magnetizam" konstrukcije očituje se u visokom vrednovanju konstrukcijskih načela: konzervativnosti, općenitosti, jednostavnosti, opovrgljivosti i "Skromnosti".

Vodeći računa o primatu sistema i konstrukcije nad jednostavnim uzročnim vezama, primatu koji se na kraju analize pokazuje kao primat referencije u odnosu na podražajno značenje treba da rezimiramo Quineova učenja o neodređenosti imajući u vidu njegove najopćenitosti spoznajnoteorijskih posljedica.

Upozorit ćemo na jasnu i mnogome definitivnu formulaciju u "O razlozima za neodređenost prijevoda". Quine tu još jednom eksplicitno razlikuje dva stupnja neodređenosti:

– prvi stupanj: nedovoljno određeneosti našeg govorenja /naših teorija/ o svijetu. Iskustvena osnovica, sličnosti i razlike među podražajima ni izdaleka ne dopuštaju jednoznačni odabir među različitim teorijama o svijetu,

– drugi stupanj: neku teoriju o svijetu /koja je samo tek jedna od mogućih/ iskazanu u nekom stranom jeziku možemo opet provesti na više načina, pri čemu će svi prijevodi biti podjednako skladni s verbalnim i neverbalnim ponašanjem govornika.

U odnosu na iskustvenu bazu teorije, ovdje imamo "neodređenost na kvadrat".

Medjutim, ovaj drugi stupanj još uvijek nije definitivna opis situacije. Quine završava njime svoj članak o razlozima neodređenosti. Medjutim /ovaj drugi/, možemo ponovno razlikovati dvije mogućnosti:

– prva mogućnost: jezici koji su kulturalno bliski posjeduju sličnu kvantifikacijsku strukturu. Ovdje se neodređenost javlja unutar zajedničkog kvantifikacijskog aparata, i tiče se nijansi, rubova "značenja".

– druga mogućnost: prijevod s jezika za kojeg je moguće pretpostaviti da operira s posve drugačijim aparatom kvantifikacije, identiteta i individuacije.

Razlikovanje između ove dvije mogućnosti zamagljeno je Quineovom upotrebom naziva "neistraživost" /inacrutality/ referencije. Termin "referencija" ovdje pokriva dva odnosa: odnos "referencije" kakvog poznajemo iz našeg kvantifikacijskog aparata, pri čemu se može dogoditi da pri prevodjenju bude teško ili nemoguće odrediti s potpunom točnošću o čemu govornik govori, na što se referira /prva mogućnost/, i odnos "referencije" koji je to tek u prenesenom značenju, koji je jedva analogan onoj vrsti referencije kakvu otjelovljuje naša upotreba našeg kvantifikacijskog aparata /druga mogućnost/.

Tek ova druga, ekstremna mogućnost dopušta da s pitanja o neodređenosti prevodjenja predjemo na skliski teren ontolojske relativnosti.

Dobar Quineov primjer je prijevod japanskih i kineskih izraza koji se upotrebljavaju uz brojeve. "Tri knjige" se kineski kaže "San ben shu", pri čemu "ben" označuje nešto poput

"svezak" tako da bi se izraz mogao prevesti "Tri sveske knjiga", kao što mi kažemo "Sto grla stoke", ili, rjeđe, "Tri hljeba kruha". Ako "ben" shvatimo kao dodatak brojevima, onda "san" – "tri" nije potpun broj, već zahtijeva specifikaciju "ben" da bi se njime označila količina knjiga. Ako "ben" shvatimo kao dodatak riječi "shu" – "knjiga", onda su brojevi kao kod nas, ali moramo riječ "shu" shvatiti kao imenicu za masu, koja se pretvara u imenicu za stvar tek uz dodatak riječi "ben". Nema objektivno bolje reprezentacije: prvi i drugi prijevod podjednako su dobri.

Teorije o svijetu nisu dovoljno određene empirijski materijalom.

Prijevod je neodređen.

Referencija, kad znamo u čemu se sastoji, može biti neistraživa.

Ima slučajeva kad točno mi ne znamo što za sugovornika znači da se referira na nešto.

Primat sistematske konstrukcije nad jednostavnim uzročnim vezama treba da bude obrazloženje za ovu rastuću neodređenost.

U analitičkoj tradiciji uobičajilo se ovaj primat sistema obilježavati kao "holizam".

Prije nego li predjemo na pojam ontologijske relativnosti treba da pažljivije pogledamo kako izgleda kod Quinea taj primat.

Rečenice, kaže Quine, ne nastupaju pojedinačno pred sudom iskustva. Ono što koreliramo s iskustvom su sistemi rečenica, cjelovite teorije. U slučaju da se iskustvo ne slaže s našim sistemom rečenica na nama je da odlučimo koji dio ćemo revidirati.

U knjizi pisanoj u koautorstvu, "Mreža vjerovanja", Quine objašnjava na primjeru što je to sistem rečenica, teorija, odnosno mreža vjerovanjâ. Objašnjenje ima oblik jednostavne detektivske priče.

Dogodilo se ubojstvo. Samo tri čovjeka, Abbett, Babbitt i Cabet mogla su imati koristi od ubojstva, osim da je po srijedi bila pljačka. No, o pljački se očito nije radilo, prema tome ova trojica su sumljiva. Abbett ima alibi – on je upisan u knjigu jednog pristojnog hotela u Albanyju. Babbittov je pak svekar posvjedočio da je Babbitt bilo kod njega u Brooklinu u doba kad se dogodilo ubojstvo. Cabet tvrdi također da je bio odsutan, naime na skijanju, ali nema nikakvih dokaza ni jamstva.

Prva pretpostavka – kriv je Cabet.

Malo kasnije, ispostavlja se da je Cabet doista bio na skijanju – slučajno je ostao na jednoj televizijskoj snimci.

Treba stoga revidirati naše sumnje i vjerovanja.

Ono što se izmijenilo je kombinacija vjerovanjâ koja su se međusobno podržavala.

Možemo odbaciti Babbittov alibi – u pitanju je svjedočenje rodbine.

Možemo odbaciti pretpostavku da je jedan od trojice ubojica, i protpostaviti da je netko od njih indirektno kriv, budući da je unajmio plaćenog ubojicu.

U tom slučaju cijelo razmatranje o alibijima gubi važnost i treba našu pretpostavku podržati novom kombinacijom vjerovanja.

"Ako promatranje pokaže da treba izmijeniti sustav vjerovanjâ ono nam ostavlja da odlučimo kojeg od međusobno povezanih vjerovanja treba odbaciti. Vjerovanja ne dolaze pred sud promatranja izdvojeno već kao jedinstveno tijelo" /The Web of Belief, Random House, NY, 1970./.

Primjer je sretno izabran ako se radi o tome da se pokaže cjelovitost pojedinih teorija o pojedinačnim područjima. U tom slučaju teoretičar je slobodan da bira između različitih sklopova hipotezâ kao što smo birali u slučaju Abbetta, Babbitta i Cabeta. Ovakva slika holističkog pristupa najčešće se susreće u raspravama o Quineovoj filozofiji.

Primjer nas, međutim, ostavlja na cjedilu, ako se radi o cjelini teorije. U tom slučaju naša početna razmatranja o petljama dolaze u prvi plan. Ako je teorija dovoljno obuhvatna, ona mora objasniti svoju vlastitu genezu, odnosno, da izbjegnemo ovaj grubo refleksivni prikaz, objasniti kako je uopće mogla nastati. Quine s pravom tvrdi da je središnje pitanje teorije spoznaje slijedeće: "ako je naša teorija o vanjskom svijetu istinita, kako smo mogli naletjeti na nju?" /The Roots of Reference, str. 21./ Pridržimo li njegovu tvrdnju, vidimo da holizam znači više od jednostavne teze da su naša vjerovanja međusobno povezana.

Ona znači da se cjelinu naših vjerovanja mora moći razumjeti iz njih samih /iz nje same/ u strogom smislu riječi – naša vjerovanja su tako povezana da njihova povezanost mora moći objasniti njihov nastanak i – njihovu međusobnu vezu.

Zamislimo Cabeta koji je trenutno izgubio pamćenje. U svojem dnevniku on odvaguje različite pretpostavke o ubojstvu, uključivši i pretpostavke o tome kako je on mogao izgubiti pamćenje, što se prije toga moglo dogoditi, i tako redom. Na kraju dnevnika, već nam je jasno da je Cabet ubojica i još samo preostaje da Cabet sam to shvati – situacija beskrajno eksploatirana od antičke tragedije do Agathe Christie.

Možda bi takva priča bolje pokazala filozofijski smisao Quineovog holizma, za razliku od usko metodologijskog smisla kojeg ilustrirana primjer iz "Mreže vjerovanja".

Zbog čega je bio potreban ovaj uvod u holizmu prije nego li se pristupi pitanju ontologijske relativnosti? Zbog toga što Quineove teze o neodređenosti i relativnosti počivaju na dva stupa, točnije, više na dvije petlje – na jednostavno, metodologijskom holizmu, i na autoreferencijalnosti cjeline čiji je primat zagarantiran holističkom tezom. U tom smislu je priča o zecu i divljaku ujedno i priča o lingvisti: nije samo dovedeno u pitanje razumijevanje i provodjenje, već se postavlja, na kraju, pitanje o jeziku kojim govori sam lingvista.

Time smo se vratili na sam početak, na filozofiju koja je ujedno i znanost, na pitanje o nemogućnosti prve filozofije.

Medjutim, treba prevoditi razlikovanja. Kaže Goodman: "But my pleasure in yielding the platform to Professor Quine arises not because he is a very distinguished philosopher, because he is a very distinguishing one".

Popravljati čamac dok još plovi nije nemoguće, izvući se iz vode vukući sama sebe za kosu jest.

Quine izbjegava neposredne paradokse autoreferencije, čuvajući ono što je filozofijski zanimljivo u njihovoj motivaciji: križanje razina, prividno utemeljivanje A u B koji je utemeljen u C koji je utemeljen u A, pri čemu se zgrada održava iako bez temelja.

Filozof i znanstvenik su u istom čamcu.

Znanstvenik je teškom mukom izgradio svoj znanstveni aparat. Recimo aparat kvantifikacije. I hoće da ga provjeri.

Filozof zna da je takva provjera ograničena. Tako dugo dok bude radio s varijablom one će mu prebirati po osjetilnim predmetima. U ideju varijable ugrađeno je određeno poimanje identiteta. To poimanje traži da predmeti budu međusobno odjeliti i to na određeni način. Ono što ne ispunjava taj zahtjev nije predmet.

To ne znači da se ne možemo pitati da li "ben" znači svezak nečeg što je po sebi neodređeno, gomila papira, i što prepoznajemo kao ovu knjigu zahvaljujući riječi "ben".

U svojim skeptičnijim trenucima filozof kaže: ovdje ne postoji činjenično stanje.

Radikalnije nego li neodređenost prijevoda je ono što Quine naziva ontologijskom relativnošću.

Počnemo li unutar vlastitog pojmovnog aparata razmišljati o njegovim mogućnostima i granicama /kao što smo počevši od govora o predmetima prošli na pitanje o granicama i uvjetima tog govora/ suočit ćemo se s tim da vlastiti pojmovni aparat ne možemo napustiti. Također s time da o njemu nemamo mnogo za reći. Zbog čega? Krenimo redom.

Slijedeći poznate postupke, nećemo se odmah pozabaviti cjelinom naših spoznaja. Odabrat ćemo neki dio, neki pravi podskup, i zapitati se kako bismo mogli nešto reći o ontologiskim obvezama koje taj podskup naših spoznaja sobom nosi. Nećemo se zadovoljiti strukturom, time da, recimo, usporedjemo način na koji su uzgrađjena dva podskupa skupa naših spoznaja. U potrazi za sadržajnim rezultatima naići ćemo na klasičnu metodu: treba eksplicirati učenje jednog podskupa u nekom širem jeziku, što više u jeziku koji nam je bliži, razumljiviji, uobičajeniji.

Drugim riječima, o nekom sustavu spoznaja možemo govoriti sam na fonu nekog drugog znanja, samo zahvaljujući prijevodu u to pozadinsko znanje.

Posljedice:

a/ razumljivost je provodivost u poznato i razumljivo narječje,

b/ ekspliciranje je provodjenje u neko poznatije narječje ili neku širu i obuhvatljiviju teoriju,

c/ kad smo jednom našli dovoljno široku i obuhvatnu teoriju, više je nećemo moći eksplicirati u još široj,

d/ o onome do čega nam je kao filozofima najviše stalo, o našoj spoznaji u cjelini, teško da možemo reći nešto određeno jer nemamo šire teorije u koju bismo je preveli.

"Parafraza u nekom ranije poznatom riječniku je naš jedini izlaz. I to je ontologijska, relativnost. Dovedi u pitanje referenciju svih terma naše sveobuhvatne teorije postaje besmislenim, jednostavno jer nam fale termini u odnosu na koje bismo pitali ili odgovarali.

... /

Ontologija je, dapače, dvostruko relativna. Specifirati univerzum teorije ima smisla samo u odnosu spram neke pozadinske teorije, i samo s obzirom na neki prevodilački priručnik jedne teorije u drugu /... /

Ne možemo znati što je nešto ako ne znamo kako se razlikuje od drugih stvari. Istovjetnost spada dakle zajedno s ontologijom. Stoga je ona upletena u istu relativnost. ..."
OR, str. 55./

Ontologijska relativnost je tako rezultat komulativnog djelovanja nekoliko silâ. S jedne strane, razumijevanje je prevodjenje, i stoga konstrukcija; tako mu u dio pada neodređenost i neistraživost referencije. S druge strane, ispitivanje teorije i samo je relativno – možemo ispitivati prave podskupove teorije, uspoređivati ih međusobno, konačno, prevoditi ih u obuhvatni jezik pozadinske teorije – za konačni skup naših znanja nema smisla postavljati pitanje.

/Quine je tu nasljednik Russella iz teorije tipova, Tarskog, i Gödela./

Magloviti i neodređeni pojam u eksplicaciji katkad postaju još neodređeniji. Lekcija iz učenja o rasplnutim skupovima: počinjemo sa skupom na kojemu je definiram odnos pripadnosti elementa skupa funkcijom čija je slika u intervalu od nula do jedan /recimo, Pero je napola propalica. Njegova pripadnost skupu propalica je nula cijelih pet./ Medjutim, preslikavanjem na interval je još uvijek previše određeno. Onda pokušavamo preslikavanjem na rasplinute podintervale od nula do jedan. Možemo onda poći korak dalje, i uzeti kao sliku rasplinute podintervale – tako dobivamo hijerarhiju neodređenosti.

Kako spriječiti da se to ne dogodi i našem pojmovnom shemom, da se pojam kvantifikacije ne raspline pod višestrukim pritiskom ontologijske neodređenosti.

Izborom fiksnog koordinatnog sistema.

"U odnosu na njega moći ćemo smislaono govoriti o zečevima i dijelovima, brojevima i formulama".

Treba, drži Quine istodobno biti svjestan toga da je naš koordinatni sistem samo jedan od mogućih /procjenjivati alternative, pokušati ih razumijevati prevodeći ih, koliko je to moguće u naš jezik/, i istodobno se njime služiti kao najboljim koji nam je dostupan.

Tko smo, medjutim, "mi"?

Kao u poučnim pripovjetcima, i ovdje skromnost biva nagradjena. Ako ne budemo suviše strogi u svojim zahtjevima, ako se zadovoljimo praktičnim konsenzusom, možda ćemo uspjeti identificirati zajednicu onih koji govore istim jezikom.

Stranac čije rečenice prevodimo u situaciji temeljita prevodjenja ima gotov, izgradjen sustav. U neku ruku, to nam olakšava posao – "procjenjivanje referencije strančeve riječi čeka samo naš sustavni prevodilački . . . priručnik za njegov složeni jezik", piše Quine u "Korijenima referencije".

Dijete koje uči jezik, medjutim, nema još izgradjen složen sustav referencije. Stoga s njime imamo više posla, ali se posao bolje isplati: možemo ga usmjeriti tako da ono doista nauči naš jezik, da naš jezik postane njegov.

Što onda, inzistira skeptik, ako dijete vidi /bolje/ boje u obrnutom spektru? Nikakvo učenje tu neće pomoći – on će ono što on vidi kao zeleno nazivati "crvenim" i obrnuto, a razliku nikad nećemo uspjeti dokučiti.

Ovdje se pokazuje važnost skromnosti.

Razlike, kao što su one inducirane obrnutim spektrom su irelevantne za komunikaciju.

Tako dugo dok dijete naziva crvenim ono što ja vidim kao crveno mi govorimo istim jezikom.

Tako je "glatko komuniciranje" dobar znak, a ako smo dovoljno skromni, i dovoljni uvjet za pripadnost istoj jezičnoj zajednici.

Time smo se vratili početku: društvenoj kontroli kao temelju jezika.

Nenad Mišćević

DOMET QUINEOVE TEORIJE MNOŽIC

Dovest u nekoj stvari utemeljena ost logična izveštava ufačnog listu se ona smit
u o drugu do tih listu je kao logična napre stano, u nekoj spoznanju u cjelini,
teško je razgovor na nešto odvojeno jer nemamo lista teorije u koju bismo je preveli,
dvostruki barant

Paradoks u nekom ranije poznatom rječniku je naš jedini izraz. I to je ontološka
relativnost. Dovest u pitanje referenciju svih terma naše sveobuhvatne teorije postaje
besmislenim, jednostavno jer nam iste termini u odnosu na koje bismo pitali li odgovarati.

Ontologija je depača, dvostruko relativna. Specifični univerzum teorije ima smisla
samo u odnosu spram neke pozadinske teorije, i samo s obzirom na neki prevodilački pri-
ručnik jedne teorije u drugu.

Ne možemo znati što je nešto što ne znamo kako se razlikuje od drugih stvari, isto-

Knjiga, kjer Quine sistematično razvije aritmetiko naravnih števil zgolj iz logičnih temeljev, je *Mathematical Logic* (Matematična logika). To je Quineovo najpomembnejše delo na področju teorije množic (poleg *Set Theory and its Logic* – Teorija množic in njena logika). To je eno redkih del kjer vidimo kako se izgradi aritmetiko takorekoč iz nič. To je področje, kjer mora Quine pokazati "tostranost svoje logike". V delu pa so definirana poleg naravnih tudi racionalna števila, realna števila in kompleksna števila. To pa samo s pojmi teorije množic. Definirane so tudi aritmetične operacije, ki se tičejo teh vrst števil (sicer bi tudi bilo težko drugače definirati števila, saj se najbolje pokaže kaj so, ravno skozi operacije nad njimi).

Svoj sistem začne graditi pri propozicionalni logiki. Pri tem se ne trudi, da bi dokazal, da je vsaka tautologija teorem (kakor npr. to dela v svoji knjigi *Introduction to Mathematical Logic* – Uvod v matematično logiko – A. Church), saj bi z dokazovanjem tega autor in bralec izgubila preveč energije – temveč enostavno privzame to kot teorem. Vsaka tautologija je torej teorem in s tem je zadeva opravljena. Treba je samo še definirati kaj je tautologija in osnovne pojme iz propozicionalnega računa.

Pri tem Quine, kot je to že njegova navada v vseh delih, ne priznava pojma propozicije (kot na primer Carnap in Church) in torej tudi ne propozicionalne variable. Vrednosti propozicionalnih variabel naj bi bile po mnogih avtorjih seveda propozicije. Pri Quineu pa ni tako, temveč so črke, s katerimi operira v svojem stavčnem računu samo sheme, ki stojijo namesto stavkov. To velja tudi v tem delu. Status stavčnih shem je podoben statusu množic v možnosti. Kakor te ne morejo biti vrednosti kvantificiranih variabel, tako tudi stavčne sheme ne označujejo nobenih entitet (niso imena, ker se tudi nad njimi ne more izvršiti kvantifikacija). Quine je proti kvantifikaciji nad stavčnimi shemami, ki jo zagovarjajo nekateri logiki, na primer poljski, ker po njegovem ne moremo smiselno trditi, da eksistirajo propozicije. Ta račun stavkov predstavlja običajno dvovalentno logiko in je seveda podvržen matrični verifikaciji, na katero se veže pojem tautologije.

Kvantifikacijska logika je podana v mnogih nadrobnostih skozi predikativni račun prve stopnje. Pri razvijanju in dokazovanju njenih teoremov Quine uvede še štiri aksiome poleg omenjenega o tautologiji. Aksiomi so zapisani v grških črkah, ki so v tem delu rezervirane za oznako sodb in pojmov, ki spadajo k metateoremom. To je potrebno zaradi tega, ker naj aksiomi veljajo za neskončne množice stavkov in pojmov. Na primer, če zapišemo drug aksiom, ki se glasi " $\alpha (\emptyset \rightarrow \psi) \rightarrow (\alpha \emptyset \rightarrow (\alpha \psi)$ " pomeni to, da se nanaša na neskončno mnogo stavkov. Če bi ga zapisali kot " $(x) (Fx \rightarrow Gx) \rightarrow (x) (Fx \rightarrow (x) (Gx))$ " se to nanaša na neskončno mnogo stavkov, temveč samo na končno mnogo, kajti namesto sheme je pač lahko zapisano samo končno drugih stavkov. Zadeva je podobna tisti, ko se ugotavlja, da je neka logična formula iz predikativnega računa prve stopnje veljavna le takrat, ko drži za vsak individuum in za vsako množico (ne pa za vsak individuum in za vsak predikat, ki ga predstavlja predikativna shema). Na podoben način se izraža tudi Church in drugi moderni logiki, ko hoče vpeljati v svoj logični sistem aksiome, ki naj veljajo v neskončno mnogo primerih.

Quineovo razlikovanje med teoremi in metateoremi v tej knjigi pa pokaže, da je Quine upošteval semantična raziskovanja svojega časa (predvsem raziskovanje Tarskega in Carnapa) in da sistem v tej knjigi loči med objektivnim jezikom in metajezikom. Objektivni jezik predstavlja v našem primeru vrednosti variabel v metateoremih – metajezik pa te variable same. Zadnje poglavje te knjige je sploh posvečeno problematiki v zvezi z metajezikom. Seveda bi brez metajezika ne bilo mogoče s tako natančnostjo formulirati zakonov in kvantifikacijske logike. To se tiče predvsem substituiranja enih izrazov z drugimi izrazi, posebej še takrat, ko imamo opraviti z ekvivalenco in identiteto izrazov. Po drugi strani pa je metajezik potreben tudi za označevanje prostih in vezanih variabel v formulah. Važna je namreč razlika med takoimenovanimi zaprtimi formulami in takimi, ki niso zaprte. Če postavimo pred neko formulo iz predikativnega računa prve stopnje kvantifikator (univerzalni kvantifikator, ker eksistencialni kvantifikator lahko stalno v obsegu Quineove logike prevedemo na univerzalni kvantifikator – se pa s kvantifikatorjem samo ene vrste močno poenostavi teorija o metajeziku) postane ta formula zaprta ali vezana glede na kvantifikator. Če pa postavimo pred neko formulo toliko kvantifikatorjev, da so vse variable, ki nastopajo v njej vezane, potem je ta formula zaprta. Zapreti neko formulo, se pravi vezati vse njene proste variable. Če na primer rečem formula "▲" je teorem, pomeni to nekaj popolnoma drugega, kot če rečem "zaprtje formule "▲" je teorem. Druga trditev je namreč mnogo bolj močna kot prva in jo implicira, medtem ko prva trditev ne implicira drugo, (če pomislimo na teorijo tipov bomo takoj opazili razliko med trditvama. Druga trditev je ravno tista, ki rada vodi v protislovje, ker nekaj trdi o vsej totalnosti). Tudi v Quineovi teoriji je razlika med kvantificirano in nekvantificirano formulo velika, posebno še, če se spomnimo na njegov princip neobvezujoče abstrakcije. Ne smemo pa zamenjati tega s tem, da so v okviru predikativne logike prve stopnje, formule s prostimi variablami ekvivalentne onim, ki imajo vse variable vezane. Ta trditev je namreč posledica definicije veljavne formule in tega, da je vsaka veljavna formula teorem.

Tretji aksiom govori o tem, da lahko nevezano formulo vežemo s kvantifikatorjem, ki vsebuje samo take formule, ki v tej formuli ne nastopajo. Glasi se: "Če α ni prost v \mathcal{D} , $\vdash (\alpha) \mathcal{D}$." Namesto tega aksioma imajo drugi logiki, na primer Church pa tudi Carnap precej bolj močen aksiom, ki je sicer podoben temu. Bolj močen je v tem smislu, da manjka pogoji, ki pravi, da ne sme biti variabla s katero vežemo dano formulo v njej prosta. V Quineovi formulaciji bi se ta aksiom glasil takole: " $\vdash \mathcal{D} \rightarrow (\alpha) \mathcal{D}$." Naslednji aksiom je običajen tudi v drugih delih matematičnih logikov. V bistvu ga ni logičnega sistema, ki ga ne bi vseboval, če že ne v tej obliki pa v kaki drugi. To je v bolj komplicirani obliki, ki je prirejena zahtevam matematične logike, povedano staro načelo, da kar velja za obče mora veljati tudi za posamezno.

Zadnji, peti aksiom pa se glasi: "Če sta $\mathcal{D} \rightarrow \Psi$ in \mathcal{D} teorema, je to tudi Ψ ." To je zopet v drugi obliki povedan modus ponens, ki mora tudi biti prisoten v skoraj vsakem logičnem sistemu (Hilbert je s pomočjo njega definiral proces dokazovanja). Ta aksiom nam pomaga, da se pri sklepanju lahko pomikamo naprej s tem, da odvržemo antedecens. Tako lahko čisto v smislu Descartove zahteve usmerimo svojo pozornost na druge člene sklepanja (zanimivo je, da Church in mnogi drugi logiki dokazujejo tudi obrat tega aksioma, to je tako imenovani teorem dedukcije, ki pravi da lahko nekemu teoremu za katerega veljajo določeni pogoji, ki izhajajo iz kvantifikacije stalno pridružimo nek stavek tako, da bo ta antedecens k danemu teoremu).

Pri formuliranju teh aksiomov smo lahko videli, da Quine uporablja tudi naravni jezik kot metajezik zraven posebnih variabel (grških črk). Tako uporablja izraz "če --- potem . . .", "vsebuje", "prost", "vezan", "primerek". Nekateri logiki imajo kake od teh izrazov formalizirane (Carnap in Church) Quine pa hoče ostati čim bližje naravnemu jeziku pa tudi po nepotrebem noče uporabljati simbolizma (seveda morajo tudi drugi logiki vsaj delno uporabljati vsakdanji jezik, da lahko s pomočjo njega definirajo simbolni aparat).

* ML str. 88 ("ML" = "Mathematical Logic")

** ML str. 88

* ML str. 100

Quine postavlja pred stavke, ki so teoremi znak "I—" podobno kot Frege (prvi Fregeju znak "I—" pomeni da je izraz, ki mu sledi sodba, katera je afirmirana. Pri tem pomeni "—" da je izraz spojen v neko misel ali sodbo "I" pa pomeni, da je ta sodba afirmirana. Russell in Whitehead sta ta znak uporabljala v tem smislu, da je stavek, pred katerim stoji ta znak, teorem. Prj Quineu pa ta znak pred stavkom pomeni, da je zaprtje tega stavka teorem, to je rahlo drugačna misel kot pri Russellu in Whiteheadu. V zadnjem primeru to pomeni, da lahko vsaki variabli v izrazu, pred katerim stoji znak "ε" (katera je svobodna) priredimo kvantifikator, pa bo ostal teorem. Če je n prostih variabel, potem je to zaprtje možno na toliko načinov, kolikor je možnih razvrstitev teh variabel v ravni črti. Teh načinov je ravno n!. Vsaka od sodb, ki nastane po taki permutaciji kvantifikatorjev je eno zaprtje od dane formule.

Že bolj pri začetku izgradnje kvantifikacije v delu ML se Quine loti metateoremov, ki mu omogočajo zamenjavo ekvivalentnih izrazov. Zamenjava ekvivalentnih izrazov je ena izmed najmočnejših sil, ki ženejo gradnjo aksiomskega sistema. (To ne velja samo za teorijo množic, temveč tudi za druge teorije, ki so zgrajene na aksiomatski način. Pri neaksiomatskih teorijah pa se podobna reč javlja v drugi obliki, in sicer skozi vprašanje koliko lahko pri danem pojmu ali reči abstrahiramo, ne da bi nehal biti tisto, kar je. Ko tako abstrahiramo, ga lahko zaradi pomanjkanja mnogih konkretnih vsebin, ki smo jih s to abstrakcijo odvrgli, nadomestimo v okviru določenega sistema ali situacije, z drugim pojmom in tako obogatimo vsebino obeh pojmov.) Brez tega teorema si sploh ne moremo misliti dokazovanje kake zahtevnejše reči s pomočjo kvantifikacijske logike. Zapiše pa se kot: "če $I - \emptyset \leftrightarrow \emptyset$ in $\psi \vdash$ nastane iz ψ s tem, da včasih postavimo \emptyset , kjer nastopa \emptyset , potem $I - \psi \leftrightarrow \psi$ ".* Dokazovanje takih metateoremov (metateorem je to zaradi tega, ker govori o tem, kdaj lahko izraz v jeziku predikativne logike nadomestimo z ekvivalentnim; to govorenje samo, pa seveda ni v jeziku predikativne logike, temveč v jeziku, ki govori o njej – je precej zamotano kljub dozdevni trivialnosti. Če upoštevamo, da v predikativnem računu nastopajo vezane in proste variable in da jih formalizacija metateorema in dokaz tega teorema mora upoštevati, vidimo, da zadeva ni tako enostavna, kakor se zdi na prvi pogled. Vprašanje zamenjave enih izrazov z drugimi sredi konteksta, kjer nastopajo vezane ali nevezane variable (in tudi v izrazih, ki naj bi se medsebojno zamenjali) nikakor ne more biti enostavno. Za dokazovanje takih metateoremov, kjer nastopajo vezane in proste variable, se uporablja matematična indukcija. Ta indukcija se nanaša na logične relacije, ki drže med izrazi (v našem primeru na ekvivalenco in zapiranje izrazov kjer nastopajo proste variable). Tako sklepanje pa je zelo zapleteno (podobno kot je treba pri navadni matematični indukciji rešiti bolj ali manj zapleten matematični problem) če se hoče napraviti prehod od $F(n)$ na $F(n+1)$ je treba tudi tukaj rešiti določen logičen problem, če se hoče napraviti omenjeni prehod. Zato je treba pri takih sklepanjih temeljito poznati logično problematiko in se zavedati vsake malenkosti pri gradnji izrazov.

Čas bi bil, da bolj natančno povemo, kaj Quine pojmuje pod izrazom. Izrazi so lahko formule ali pa izrazi v ožjem pomenu te besede, to je termini. Formule vsebujejo sodbe, to je izraze, ki soresnični ali neresnični in matrike, ki postanejo sodbe, ko vežemo vse proste variable v njih (v ML še Quine uporablja izraz "sodba" (statement), ki ga v kasnejših delih več ne najdemo, to pa zaradi asociativne povezave tega izraza s pomenom, ki ga Quine zanika).

Termini v ožjem pomenu so variable in abstrakcije. Za abstrakcije velja, kot smo rekli že prej, da so navidezni objekti kvantifikacije, kjer morajo entitete, na katere se nanašajo, postati vrednosti variabel le pod posebnimi pogoji. Abstrakcije se dajo odpraviti po definiciji: " $\beta \varepsilon \alpha \emptyset$ " za " $(\exists y)(\beta \varepsilon y \cdot (\alpha)(\alpha \varepsilon y \rightarrow \emptyset))$." V tej definiciji predstavlja izraz " $\alpha \emptyset$ " abstrakcijo (seveda v metajeziku) v kontekstu. To abstrakcijo tudi v tem kontekstu lahko odpravimo. " \emptyset " nam pomeni matriko v kontekstu, katere se javlja abstrakcija. To definicijo Quine pozneje v ST* poenostavi in sicer v smislu: " $x \varepsilon \{y; Fy\} = \text{def.} = Fx$." (Seveda je definicija v

* ML str. 133

* Set Theory And Its Logic

striktnem smislu nekoliko daljša, ker mora biti v njej vidno, da je variabla, nad katero poteka abstrakcija, vezana, vendar če upoštevamo to dejstvo, lahko uporabljamo samo "takratno" definicijo. Ta pa je veliko enostavnejša kot v ML, pa še njena formulacija ne potrebuje metajzika. Tako definicijo pa omogoča Quineova "neobvezujoča" raba abstrakcij v ST.)

Variable imajo v Quineovi logiki in logiki na sploh podobno vlogo kot zaimki v naravnem jeziku. Kot stoje zaimki namesto samostalnikov, tako stojijo variable namesto abstrakcij (seveda morajo biti te opravičene s tem, da ubogajo določene pogoje, da lahko spadajo v sistem. Če bi primerjali možnosti zamenjave znakov za abstrakcije z znaki za variable, bi lahko rekli, da je situacija podobna kot pri zamenjavi zaimka s samostalnikom. Kot lahko stoji namesto samostalnika stalno gotov zaimek, tako lahko stoji namesto variable za abstrakcijo stalno prava variabla. Toda, kot ne more stati namesto zaimka stalno samostalnik, tako ne more stati namesto variable abstrakcija, sicer se v obeh primerih pride do protislovja.)

Vlogo glagolov in pridevnikov pa igrajo stavčne matrike ali predikati, če abstrahiramo variable, ki v njih nastopajo. Kar se variabel in matrik tiče, je za variable v matrikah pomemben samo njihov vrstni red. Zaradi tega bi lahko namesto variabel pisali tudi številke (le da te ne bi mogle predstavljati nečesa, kar se lahko kvantificira, ker niso imena – ne stoje namesto nečesa drugega. Sicer pa uporablja Quine zamenjavo variabel s številkami, da bi na ta način pokazal kaj je predikat in razložil njegovo substitucijo z drugim predikatom v knjigah *Elementary Logic* in v *Methods of Logic*.) Vrstni red variabel nam kaže njihovo mesto v abecedi. Ta je važen pri substituciji matrik z drugo stavčno matriko in pri povezavi s stavčnimi matrikami. Ne smemo pozabiti na to, da bi po ekspanziji vseh matrik prišli do tega, da bi nastopali samo lofični znaki, to se pravi, nastopale bi samo variable, kvantifikatorji in predikat "biti element" (v tem primeru imamo opraviti s takoimenovano razširjeno logiko, to je teorijo množic, ker smo predikat "biti element" štel k logičnim znakom, česar sicer Quine ne dela.) Za to delo velja namreč isto kot za ST, da so omenjeni termini edini nedefinirani termini v sistemu. (Pri Carnapu in Russelu ni tako. Oba namreč stalno vodita račun o takoimenovanih izvenlogičnih terminih. To se že vidi po tem, da ima Russel drugače formulirane aksiome, v katerih nastopajo tudi konstante, na primer: " $(x) (Fx) \rightarrow (Fa)$ " kjer nastopa izvenlogična konstanta "a". Pri Quineu bi zastoj iskali princip univerzalne instantinacije v tej obliki. V vseh delih, ki obravnavajo logiko na sploh je univerzalna instantinacija izražena zgolj s pomočjo variabel, nikoli pa ne s pomočjo konstant (to je v obliki " $(x)Fx \rightarrow Fy$ "). Russell pripominja, ko uvaja gornji princip, da pravzaprav ne spada v logiko oziroma matematiko, vendar ga kljub temu zapiše. Podobno ravna tudi Carnap. Sicer pa zadnjemu mešanje logičnih in ekstralogičnih znakov pride prav pri izgradnji jezikovnih sistemov, kjer so stalno prisotni kak predikati, ki niso iz logike in matematike. Ti pa so bistveni za izgradnjo raznih jezikov na primer predikat "spomin podobnosti" ("Anlichkeitseriherung") v fenomenalističnem ali solipsističnem jeziku, ki je podan v delu *Der Logische Aufbau der Welt*).

Po obravnavi substitucije ekvivalentnih izrazov se Quine pobriga za kvantifikatorje. Poda povezavo med eksistencialnim in univerzalnim kvantifikatorjem in dokaže metateoreme, ki se tičejo njune distributivnosti. Po tej temi se posveti še obravnavanju abecedne variacije variabel v kvantifikacijskem računu. Vse glede te abecedne variacije lahko strnemo v načelu, da se pri njej moramo držati abecednega reda variabel. Kadarkoli zamenjamo eno vrsto variabel z drugo se moramo pri tem držati notranjega reda te vrste. To pa najlaže dosežemo, če se držimo njihovega abecednega reda. S tem je poglavje o logiki v striktnem smislu končano (Quine namreč ostro loči med teorijo, ker poleg logičnih znakov nastopa tudi predikator " ϵ ", ki se da odpraviti v kontekstu (kot se da odpraviti v izrazu: " $x \epsilon y; Fx$ " z " Fx ") in teorijo, kjer predikator " ϵ " ne nastopa na tak način, da bi ga lahko odpravili (kadar nastopa abstrakcija levo od " ϵ " in kadar nastopa " ϵ " med samimi pravimi variablami – ne pa shemami). Kakor hitro imamo opraviti s predikator " ϵ ", ki ga ne moremo odpraviti, imamo opravka s teorijo množic ali razredov. Z njo imamo opravka tudi takrat, ko začnemo kvantificirati predikate iz kvantifikacijske logike, samo da se tega ne zavedajo vsi dovolj močno.

Tretje poglavje je posvečeno obravnavanju terminov. Najprej Quine razloži proces abstrakcije. V proces abstrakcije (ko iz matrike dobimo množico) je vnesel dodatni pogoj, ki rezultira iz razdelitve entitet na take, ki so lahko element neke množice (to so množice v ožjem pomenu te besede) in na entitete, ki to niso (to so razredi v ožjem pomenu te besede). Ta dodatni pogoj (razen tega da je lahko matrika stratificirana) pomeni, da mora entiteta, na katero se nanaša variabla, nad katero se vrši abstrakcija, biti element. Nato preide Quine na obravnavanje entitet (množic). Teoremi, ki govorijo o tem so zelo podobni onim, ki govorijo o ekvivalenci izrazov. Za vsa ta dokazovanja, vključujoč ona iz poglavja o logiki, pa velja, da morajo biti formule, v katerih nastopajo zamenjave izpisane v prvotni notaciji (vse definicije kot okrajšave morajo biti izpisane).

Za identiteto izrazov pridejo na vrsto deskripcije, to je izrazi oblike: " $1x \dots x \dots$." ali z besedami: "objekt x tak da $\dots x \dots$." " \dots " v tem primeru pomeni pogoj nad x , ki določa x oziroma matriko. Teorija deskripcij se uporablja zgolj zato, da se logika rešuje raznih imen, ki se nanašajo ali pa ne nanašajo na določene entitete; tako na primer, če bi hoteli odpraviti ime (samostalnik) "Ljubljana", bi ga spremenili v predikat " \dots je Ljubljana". Tako bi Ljubljana postala lastnost nekega subjekta ali pogoj, ki ga določen logičen subjekt izpolnjuje. Tako bi se vsa teža vpraševanja po eksistenci prenesli na ta subjekt ne pa na "Ljubljano". Že Aristotel je trdil, da samostojno bivanje imajo lahko le subjekti, da lastnosti bivajo zgolj skozi njih in ne morejo bivati ločeno od subjektov, medtem, ko poslednji lahko samostojno bivajo.) Če bi nekdo vprašal, zakaj je tako spreminjanje subjekta v predikat potrebno in ali ni to samo neka gramatična posebnost, bi odgovorili, da je to zaradi kvantifikacije. Če namreč rečem, da nekaj ne biva ali da nečesa ni (v angleščini se to še precej bolj čudno sliši kot v našem jeziku, namreč kot: "there is something which is not"), smatramo ta izraz kontraindikator izrazu "da biva nekaj česar ni". Če bi ga morali negirati bi dobili v skladu s pravili kvantifikacijske logike (oziroma logike, ki spoštuje princip, da je negacija neresničnega stavka ekvivalentna njegovi afirmaciji) resničen stavek, namreč, da — "ni res, da biva nekaj česar ni" torej: "vse je". V vsakdanjem načinu govora se ne more reči, da nekaj nedoločene ne biva, kajti, če za nekaj vem, da eksistira, ali da ne eksistira, že imam neko minimalno vedenje o stvari. Ta primer že sam kaže na to, da je abstrakcija eksistence stvari od vseh drugih lastnosti stvari nekaj dvomljivega. Toda logika ravno vseskozi abstrahira eksistenco od drugih lastnosti stvari. Na eni strani je predikacija (govor o lastnosti reči) na drugi strani pa, ali kaka stvar, ki se ji predica to ali ono sploh je. Težave glede na nanašanje imen se pokažejo kot težave glede na način bivanja objektov mišljenja. To je pripeljalo do predmetnostne teorije Meinonga in vplivalo tudi na fenomenologijo. Sicer pa so se že srečevali s temi problemi.

Znaki za variable naj bi se nadomestili z znaki za imena. Zato se morajo imena nanašati na določene entitete. Kaj pa v primeru, če se to ne zgodi? Iz sheme " Fa " sledi da $(Ex)Fx$ po zakonih kvantifikacijske logike (pri Quineu, kot smo že omenili ni lastnih imen, so pa abstrakcije, ki podobno fungirajo). To pomeni, da kadar se o neki stvari nekaj trdi, tista stvar je. Zaradi tega zakona bi lahko prišli v protislovje, če bi se lastno ime na ničesar ne nanašalo. Zaradi tega se morajo dati lastna imena parafrazirati, tako, da postanejo predikat. Na ta način mora objekt, na katerega se nanaša variabla, nujno biti v skladu s prejšnjim zakonom. Predikati pa niso imena, ki bi se nanašali na neke objekte in tudi niso pod udarcem kvantifikatorjev, ki pravzaprav govorijo o eksistenci. Izraz: " $1Fx$ " pa se da stalno prevesti v jezik, kjer je poudarjeno, da objekt na katerega se nanaša variabla x mora bivati. Če takega objekta ni, potem je stavek, ki trdi, da je, neresničen. Quineov sistem pa je zgrajen tako, da iz takega stavka dobimo po abstrakciji prazno množico (Δ). Lahko bi to bilo tudi drugače in sicer tako, da bi bil stavek, ki bi vseboval tako deskripcijo nesmiseln — ne bi bil izvedljiv iz aksiomskega sistema. Tako pot sta ubrala Hilbert in Äckermann v svoji knjigi *Grundzüge der theoretischen Logik*. Sistemi, ki obravnavajo tudi empirične reči — kot na primer Carnapov, se nanašajo pri prazni deskripciji na kakšen umetno skovan objekt. Zadeva je podobna tisti, ko se sploh vsak stavek nanaša na objekt — resnico ali na objekt neresnico — kot je to na primer pri Fregeu in Lukasiewiczu (glej prikaz tega v F. Jermanu: *Med logiko in filozofijo*).

Sicer je pri Quineu problematika, ki se tiče deskripcij, prestavljena bolj v drugo sfero, namreč v sfero abstrakcij. Prave variable lahko zamenjamo z abstrakcijami samo takrat, ko so te izšle iz matrik, ki izpolnjujejo določene pogoje (ti pogoji so v ML stratificirana matrika in da je reč, nad katero se vrši abstrakcija element). Tako tudi vidimo, da so tako pojmovane abstrakcije prevzele nase del bremena, ki je ležal prej na deskripcijah (Russel je konstruiral množice s pomočjo deskripcij, posebno še funkcije).

Quine torej prevede vsako lastno ime na obliko: " $1x Fx$ " to pa dalje na " $Ey(x)(Fx \leftrightarrow x = y)$ ". V izrazu na levi dobro vidimo, čemu mora zadostiti izraz, ki naj se nanaša natanko na en objekt. Predvsem pa je važno to, da objekt na katerega se nanaša mora biti, kar nam pove eksistencialni kvantifikator na začetku stavka.

Russell, ki se je prvi ukvarjal z deskripcijami na podoben način (pred njim se je s tem ukvarjal še Frege in po svoje tudi Peano) je definiral deskripcijo stalno v širšem kontekstu. Izraz " $1x Fx$ " je nastopal v določenem kontekstu, tako da je bilo: "... $1x Fx$...". Da izraz " $1x Fx$ " lahko fungira zgolj v nekem kontekstu, vidimo že s tem, ker je to izraz v ožjem pomenu te besede, saj igra vlogo samostalnika v luči navadne gramatične analize. Samostalni pa nastopa vedno le v stavku, kar je po naše širši kontekst. Russell ga odpravi tako, da odpravi cel stavek, ki ga preformulira. Prevod tega stavka pa je stavek, ki vsebuje prvotni izraz (deskripcijo, ki je bila prej samostalni) kot stavek.

Quine, kot smo že rekli, deskripcij v svojem sistemu teorij množic ne bi potreboval, ker v njem nikjer ne nastopajo lastna imena ali konstante. V kolikor pa nastopajo lastna imena oziroma konstante v smislu abstrakcij, pa mora biti eksistenca entitet (oziroma dejstvo da so element), katere označujejo imena eksplicitno podana s tem, da jih prištevamo k univerzalni množici (oziroma v množico, ki vsebuje vse elemente). To velja za sistem razvit v ML in ST.

Deskripcije moramo prikazati kot množice, sicer nam ostanejo samo kot še en izraz abstrakcije in variabel. Na ta način dobimo množice ne da bi se zatekali k abstrakciji. Tako lahko izraz " $U \{ (y)(x) Fx \leftrightarrow x = y \}$ " zamenjamo z deskripcijo $(1x)Fx$, ki je veliko bolj enostaven izraz. Pomagamo si z njo tudi pri definiciji funkcije kot izraza, ki vsakemu argumentu priredi natanko eno drugo stvar (vrednost funkcije). Quine rabi tako definicijo funkcije, ker je zelo prikladna za konstruiranje rekurzivnih definicij. Deskripcija je namreč tako tudi določena kot aplikacija funkcije nad danim argumentom. Ta je namreč definirana kot " $(ly) (xy) \epsilon z$ " ali z besedami: "natanko en objekt y tak da " $(xy) \epsilon z$ ". (xy) označuje urejen par). Z deskripcijo dobimo hiter pogled nad izrazom, ki hoče biti funkcija, ker je kratek. V tem je tudi velika vrednost deskripcij. Zaradi tega jih Quine tudi uporablja, čepravno teoretično niso potrebne.

Stratifikacija v ML je ostanek Russellove teorije tipov. Stratifikacija je formulirana glede na formule v prvotni notaciji. Zaradi tega moramo odpraviti vse okrajšave, ki jih prinašajo s sabo definicije. To ne velja samo za tiste formule, kjer se okrajšava tiče predikacije neposredno (kot na primer v formuli " $x \ y$ " (" x je vključen v y "), ki se ekspanzionira kot " $(z)(z \epsilon x \rightarrow z \epsilon y)$ ", temveč tudi za take izraze, kjer se okrajšava tiče predikacije zgolj posredno (kot na primer v izrazu " $Ex(x \epsilon y)$ ", kjer se ta izraz zamenja z " $\sim(x) \sim(x \epsilon y)$ ").

Vendar se ne zahteva, da bi bili vsi izrazi v ML stratificirani (tako kot morajo biti pri Russellu vsi izrazi formirani v skladu s teorijo tipov). To velja samo za tiste, ki pridejo v sistem skozi sicer na dokaj široko odprta vrata principa abstrakcije. Stratifikacija je samo legitimacija, s pomočjo katere lahko vsaka formula, formirana v skladu z zahtevami Quineovega sistema, vstopi vanj (pri tem tudi ni potrebno, da bi morala biti matrika, iz katere nastane abstrakcija, v zadnjem primeru biti teorem v slogu Quineovega sistema, kot je pri Zermelu).

Ko je Quine opravil z določanjem stratifikacije se usmeri na definiranje identitete med izrazi abstrakcije in njihove substitucije. Ti metateoremi nam govorijo, kako lahko zamenjamo identične abstrakcije znotraj formule, ne da bi zaradi tega trpela njena resničnostna vrednost. Pri tem je važno kako fungirajo variable, ki vladajo nad identično formulo, in formulo znotraj katere identične formule nastopajo. Quine razčlenjuje posamezne možnosti, ki izhajajo iz različne uvrstitve variabel glede na dele, ki jih zamenjujemo. V bistvu pred-

stavlja ti metateoremi srčko teorije množic, ki jo razvije Quine. Le z njihovo pomočjo je možno zgraditi teorijo števil. Ti metateoremi se razlikujejo od prejšnjih le v tej točki, da obravnavajo ne samo identiteto pravih množic, temveč tudi identiteto abstrakcij. Prave množice nam v tem kontekstu predstavljajo variable, abstrakcije pa izrazi, ki smo jih dobili iz matrik. Pri tem moramo pri definiranju identitete pritegniti predvsem princip abstrakcije, to je aksiom obsega. Pri tem se mora na najbolj precizen način določiti pogoje, kdaj se lahko nadomesti nek izraz, ne da se pri tem celota izpremeni. Poleg tega nastopi še obravnavna substitucija abstrakcij za variable.

Definicije, kjer nastopa abstrakcija pred predikatoma "ε", ki bi abstrakcijo odpravila, pa seveda ni, ker se mora povedati, da je abstrakcija element, kadar stoji pred "ε". Da je element, se mora eksplicitno izraziti, sicer se pride v protislovje. To se napravi tako, da se abstrakcijo enostavno izenači z vrednostjo prave variable, ki eksistira.

Potem, ko je tako opravil z aparatom, ki žene razvijanje formul, začne Quine z definiranjem množic z enim elementom, pari in relacijami. V bistvu je tu logični stroj že narejen in postavljen na strogo določene tirje. Ti pa segajo skozi vsa območja teorije števil in v matematično analizo. Množice z enim elementom so definirane s pomočjo pojma identitete. Množica z enim elementom je določena kot množica vseh elementov x – tako da $x = y$. (Vsi elementi, ki spadajo v množico z enim elementom, so med seboj identični.) To definicijo je Quine prevzel po Peanu in Russellu.

Urejeni pari so definirani z množico, ki ima dva elementa; eden element je množica, ki vsebuje prvo komponento, drug element pa množica, ki vsebuje prvo in drugo komponento urejenega para. To definicijo je Quine prevzel od Kuratowskega, ki jo je v nekoliko spremenjeni obliki prevzel od Wienerja. Bistvo urejenega para je v tem, da pri identiteti dveh parov prva komponenta ostane identična s prvo komponento v drugem paru, druga komponenta pa z drugo komponento v drugem paru. Ta moment v urejenem paru nastopi s pomočjo definicije " $xy = DEF. \{(x), (xy)\}$ " v sistem. Kajti po tej definiciji mora biti res, da $(xy) = (zv) \rightarrow x = z$ & $y = v$. Tako vidimo, da je ta definicija podobno kot definicija pri deskripcijah, definicija urejenega para v kontekstu.

Relacije so potem definirane kot množice urejenih parov. Vse druge relacije (n-adične) se dajo zreducirati na diadične; tako ostane par kot poslednja relacija. Za diadične relacije, kakor lahko imenujemo tudi množice urejenih parov, pa veljajo zakoni kot so simetričnost, asimetričnost, refleksivnost, tranzitivnost, povezanost in antisimetričnost (seveda le za nekatere od njih veljajo vsi skupaj). Poleg tega Quine definira pojme iz področja diadičnih relacij kot so levo in desno polje relacije in polje relacije nasploh, potem sliko relacije, obrat relacije in abstrakcijo relacije. V vseh teh pojmih sledi Russellu in Whiteheadu. Njegova teorija relacij je drugačna od Russelove samo v tem, ker ima pač Quine drugačen splošen pojmovni aparat, katerega smo doslej že opisali. Teorija relacij je pri Quineu sicer veliko bolj enostavna in preglednejša, ker pozna njegova teorija samo ene vrste variabel in ker ni obremenjena z zadržki v sklepanju, ki jih pozna teorija tipov.

Nato definira posebno relacijo, ki jo imenuje relacijo prednika (ancestral relation). (Tukaj gre po Fregejevih stopinjah, ki je prvi definiral to relacijo. Ta pojem je nekaj let pozneje uvedel v podobni obliki tudi Dedekind, ko je konstruiral teorijo števil na popolnoma drug način, kot je bil do tedaj v modi. Temu pristopu tudi v osnovi sledi sedanja teorija množic.) Relacijo prednika bi lahko s simboli koncizno označili kot množico vseh x, y , za katere velja da $(z)(y \varepsilon z \ \& \ u''z \subset z \rightarrow x \varepsilon z)$. S pomočjo te relacije in pojma funkcije (kot množice z , za katero velja, da je množica parov, ki imajo natanko eno prvo komponento), ki se v ničemer ne razlikuje od pojmovanj v drugih Quineovih delih, potem definira potence relacij.

S pomočjo potence relacij pa Quine definira seštevanje, množenje in potenciranje naravnih števil. (V ST Quine postopa drugače. Tukaj najprej definira pojem sekvence, ki je funkcija, katere argumenti so naravna števila, ki jih je dobil s pomočjo funkcije naslednika definirane na Zermelov način in s pomočjo relacije " \leq ", ki je definirana tako, da je sicer v običajnem pojmu predhodnika nadomestil splošno relacijo z Zermelovim pojmom naslednika. S pomočjo sekvence in naslednika pa je definiral relacijo prednika. Prednik postane tista relacija a , ki drži med x in y tako, da ima x določeno iteracijo a do y .)

Seštevanje naravnih števil je Quine definiriral tako kot $x + y = y$ -ti naslednik od x (naslednik od x je izražen s pomočjo aplikacije funkcije. Aplikacija funkcije pa je $1y$ (yx) = a , kjer je a abstrakcija neke funkcije – to je množica vseh urejenih parov yx tako da $y = \dots x \dots$). Abstrakcija funkcije je pravzaprav ekstenzija funkcije. Ta pojem odgovarja že zdavnaj ustaljenemu mnenju v običajni logiki, da ima vsak pojem poleg vsebine (intenzije, pomena) tudi ekstenzijo, to so vsi objekti, na katere se nanaša ali katere označuje. Ta pojem je tukaj le bolj izdelan in prirejen potrebam ostale simbolne aparature. Tako bo ekstenzija ali abstrakcija pojma "kvadrat" bila množica vseh urejenih parov, tako da bo prvi član v paru, kvadrat drugega člana v paru. Tako vidimo, da tako pojmovana abstrakcija ne ostane samo pri tem, da abstrahira od vsebine pojma, temveč gre še naprej s tem, da obseg pojma še nadalje določa, ko pokaže še njegovo strukturo. Ta pojem se v podobni obliki pojavi pri Fregeju kot ekstenzija propozicionalne funkcije (Fregejevo pismo Russellu).

Tako je abstrakcija pojma "rimski cesar" razred vseh objektov, na katere se ta pojem nanaša. Število n pa predstavlja razred vseh takih razredov – abstrakcij, katere se nanašajo na n objektov, pri Fregeju. Tudi Cantor govori v podobnem smislu o abstrakcijah od določenega reda (glej njegov članek O temeljih teorije množic). Namesto, da bi pisal abstrakcijo na dolg način kot množico vseh parov, za katere velja, da je prva komponenta para identična z drugo, nad katero velja določen pogoj – Quine postavi pred matriko samo lambda operator. Tako sledi Churchu in Carnapu. Če bi gledali to z gramatičnega vidika, bi rekli, da s pomočjo lambda operatorja dobimo iz propozicionalne matrike ali stavka samostalnik oziroma izraz v ožjem pomenu. Seveda ta operator tudi zapira proste variable, vendar s to razliko, da sedaj ne dobim iz stavčne matrike, pred katero sem postavil ta operator stavek (kot v primeru, če bi postavili spredaj univerzalni ali aksistencialni kvantifikator), temveč samostalnik. Pravzaprav je to nekoliko bolj kompliciran proces abstrakcije, podoben tistemu, ko iz matrike pridobivamo množico (v tem primeru pač množico parov). To se vidi, če množico urejenih parov ekspanzioniramo po definiciji, ki jo Quine navaja. Podobna abstrakciji funkcije je tudi abstrakcija relacije na sploh, ki pa je manj komplicirana od abstrakcije funkcije.

Produkt "x krat y" pa je Quine definiriral kot "y-to iteracio dodajanja (prištevanja) x-a začetnemu elementu, to je nič."

Ko definira Quine naravna števila določi tudi neskončne in končne množice. Končne množice so preprosto tiste, ki spadajo v naravna števila, neskončne pa tiste, ki ne spadajo. Vsi končni razredi so elementi, kar pa ne velja za infinitne. Ne velja že zaradi tega, ker množica vseh množic V , ki so elementi, sama ni element, je pa neskončna. Neskončnost V je potrebna zaradi zakona " $Sx = SY \rightarrow x = y$ ". Če bi imel V samo končno število elementov n , potem bi $n + 1$ bilo enako $n + 2$, zaradi česar zgornji princip ne bi veljal. Tako bi bilo nemogoče definirati odštevanje, s tem pa tudi realna in kompleksna števila.

Ko je določil aritmetične operacije, prične Quine dokazovati različne zakonitosti, ki se tičejo seštevanja, množenja in potenciranja. To so asociativnost seštevanja in množenja, komutativnost seštevanja in množenja, distributivnost množenja glede na seštevanje, identične in inverzne elemente v teh dveh operacijah. Zadnja dva zakona, ki ju dokaže v tej knjigi, sta " $x^{y+z} = x^y \cdot x^z$ " in " $x^{(y \cdot z)} = (x^y)^z$ ". (Pomembnost teh dveh zakonov je velikanska, saj na njih počiva logaritmiranje – s pomočjo prvega zakona prevedemo množenje na seštevanje, s pomočjo drugega pa potenciranje izvedemo na množenje.) Poslednja dva zakona pa se striktno nanašata samo na naravna števila (pozneje je treba njihovo veljavnost še razširiti na druga števila). Vsi zakoni, ki jih Quine tukaj dokaže, veljajo samo za področja naravnih števil. S tem pa se konča v tej knjigi dokazovanje teoremov. Od tu naprej Quine definira samo še ulomke, realna in kompleksna števila ter operacije nad njimi. Na koncu tega poglavja je podan še temeljni pojem za matematično analizo, to je limita funkcije. Temu je dodal še definicijo odvoda. V obeh definicijah pa seveda nastopajo zgolj pojmi, ki jih je Quine definiriral glede na svojo teorijo množic.

Ker se da geometrijske zakone prevesti v jezik aritmetike (kar sta storila Descartes in Fermat), se da tudi geometrijo prikazati kot posledico zakonov med množicami, ki jo uravnava predikativna logika prve stopnje in relacija "biti element" (tudi zakone, ki ne spadajo

v metriko (topologija), se da izvesti na zakone teorije množic v okviru relacij in funkcij definiranih na bazi te teorije. Če hočemo na primer trditi, da je Kranj severno od Ljubljane, lahko prevedemo to trditev v aritmetični jezik tako, da obema mestoma priredimo neko število, relacijo "severno" pa v relacijo med števili na primer "biti večji". Tako se nam prejšnja relacija pokaže kot odnos med dvema številoma, ki ga izraža relacija "biti večji". Podobno velja za dogodke v časovnem zaporedju. Največkrat se ti obravnavajo skupaj s prostorskimi, tako da govorimo o posebnem prostornem časovnem kontinuumu (R. Carnap: *Physikalische Begriffsbildung* v knjigi *Der Logische Aufbau der Welt*). Zadnje velja seveda za odnose v fizikalnem svetu. Vendar lahko tudi čisto topološke odnose kot na primer "ležati med", "biti vsebovan v" prevedemo v aritmetični jezik na podoben način. Nasploh velja tukaj, podobno kot je v matematiki to običaj – kadar imamo opravka z bolj kompliciranimi rečmi, se jim večkrat priredi ne samo eno število temveč par ali urejeno n -torko ali celo kakšno transfinitno urejenost števil. Med takimi skupki števil pa se lahko definirajo določene operacije in relacije, ki jih lahko prevedemo v aritmetične operacije in relacije (skratka, da se s takimi skupki lahko računa), zadnje pa se da prevesti na teorijo množic.

Tako se nam celotno področje matematike pokaže kot področje, ki je podvrženo kvantifikacijskemu računu in predikatu " ϵ ". Zakoni, ki uravnavajo njiju, uravnavajo tudi matematiko in narobe. To pa je ravno tisto kar je Quine hotel izvesti v svojem delu *ML*. Tukaj ne gre samo za ozke definicije logičnih pojmov, ki bi bili ločeni od teorije števil. Vsa logična aparatura je usmerjena v to, da se čim na enostavnejši način izrazi odnose, ki vladajo v teoriji števil. Tako se Quine uvršča v vrste tistih logikov in filozofov, ki so hoteli razjasniti, kaj je število. Tako stopa za Fregejem, Whiteheadom, Russelom, Zermelom in von Neumannom. Manj pa se Quine (posebno z delom v tej knjigi) približuje teoretikom, ki so se ukvarjali s kvantifikacijskim računom nasploh, to se pravi s problemi, ki se tičejo tega računa glede njegove konsistentnosti, neodvisnosti, odločljivosti in inkompletnosti. Po tej poti je šel Löwenheim, Herbrand, Gödel, Hilbert, Church. Če se spomnimo, da je Quine v tem delu na okrog 300 straneh obdelal isto področje kot Russell in Whitehead v *Principia Mathematica* na nekajkrat večjem številu strani, lahko rečemo, da je bil pri svojem delu uspešen, četudi se ima pri tem zahvaliti ravno napredku v teoriji množic, ki ga je prinesla prej omenjena druga smer. To delo predstavlja veliko pridobitev za logiko in teorijo množic zaradi velike pojmovne sile in lahkotnega stila.

Valter Motain

Citirana literatura:

- R. Carnap: *Meaning and necessity* (Cambridge, Massachusetts 1968). *Der logische aufbau der Welt* (Hamburg, 1961).
- A. Church: *Introduction to mathematical logic* (Princeton, 1956).
- D. Hilbert – W. Ackermann: *Grudzüge der theoretischen Logik* (Berlin, 1972).
- F. Jerman: *Med logiko in filozofijo* (Ljubljana, 1971).
- W. V. O. Quine: *Mathematical logic* (New York, 1962).
- W. V. O. Quine: *Methods of logic* (London, 1970). *Set theory and its logic* (Cambridge, Massachusetts, 1961). *Elementary logic* (Cambridge, Massachusetts, 1962).

MED OPISOM IN REFERENCO*

Pri obravnavi kontroverze med Russellom kot predstavnikom starejše, znanstvene šole logične analize, ter Strawsonom kot predstavnikom mlajše, kontekstualno usmerjene šole analize, torej kontroverze o položaju določnih opisov, ki se je odvijala v petdesetih letih tega stoletja, smo kot enega izmed modelov njene razlage uporabili razlikovanje med razredi in zbirkami. Po znanstveni usmeritvi so izrazi jezika, ki jih analiziramo, sestavni deli razredov, in jih obeležajo lastnosti podobnosti, pri kontekstualni analizi pa nam daje že ime vedeti, da imamo opravka s posamično identifikacijo izraza v določeni (komunikacijsko) opredeljeni situaciji, in izrazi tedaj nastopajo kot zbirke, en sam izraz pa ima seveda lahko več uporab in v tem smislu tudi več referenčnih vrednosti. Dejali smo tudi, da obeležajo zbirke ne lastnosti, ampak realno nastopanje drobcev govorce.

Ob tem, ko smo to razlikovanje, ke je imelo za nas seveda tudi metodološki pomen, začrtali ob konkretni analizi Strawsonovega postopka, pa je ostala nekako v zraku določitev vtiska realnosti, ki obeležja zbirke. Da takšno stanje ni zgolj nekaj naključnega, nam pokaže pregled razvoja po Strawsonu, torej po šoli komunikacijske intence oziroma teoretikov govora, na specifičnem terenu teorije opisov. V šestdesetih letih so namreč nastopili kot nova generacija formalni semantiki, ki so se sicer historično gledano navezali na stališče smeri znanstvene analize jezika, ki ji je pripadal Russell, so se pa z njim razšli oziroma ga presegli, ko so prevzeli tudi nekaj najvažnejših spoznanj semantične šole komunikacijske intence. Tako je postalo v tem obdobju že sprejeto dejstvo spoznanje, da analiza govorce ne more ustrezati svojemu predmetu, če ne upošteva, da nastopajo odseki jezika v urejeni dejavnosti govora, torej v družbeni razsežnosti, ki se kaže v prevzemu konteksta izjavljanja kot pogoja ustrezne analize. Seveda pa so ob tem spoznanju formalni semantiki, ko so najprej pripoznali nujnost vključitve govora v analizo jezika, v isti mah od te razsežnosti skušali tudi sistematično abstrahirati.

Ne bo nas toliko zanimala pravkar navedena plat razhajanj med različno (po pristopu) strukturiranima usmeritvama, ampak zlasti, v čem lahko razberemo realni prispevek formalnih semantikov k opredelitvi pojma zbirke, kot smo ga zasledili pri Strawsonu.

Najprej se bomo spomnili, da je bil eden izmed osrednjih pojmov pri kontroverzi o določnih opisih vprašanje lastnih imen, ki so Russellu služila za paradigmo znanstvenega pristopa in glede na katere so bili derivirano izpeljani določni opisi kot sekundarni izrazi – posele analize pa je bil najprej v tem, da slednje premeri glede na prve. Pri Strawsonu je tod presežena določena meja, ko lastna imena ne nastopajo več kot izjemno pomembna v konceptualnem aparatu analize, ampak so nivelizirana, zvedena na le en odsek izmed izrazov z enkratno referenčno uporabo. Nove teorije, izmed katerih je zaradi svoje navezave na omenjeno polemiko za nas najbolj zanimiv sprva Donnellan, pa so določile prav to, kar teoretikom komunikacijske intence ni uspelo – realno plat zbirke. Če so zbirke sestavljene iz delcev (in ne iz elementov, ki jih družijo podobnost), bo sedaj jasno, da so se morale usmeriti na določitev realne razsežnosti tistih sestavin, ki so ves čas imele osrednjo vlogo pri kontroverzi o določnih opisih – na hitro rečeno lastnih imen. Na ta način so se tematsko navezale na tradicijo analize russellovskega tipa, obenem pa so pripomogle k podrobnejši

* Članek se navezuje na nekaj naših drugih zapisov z isto problematiko, ki so že izšli ali pa so v tisku, zlasti v "Problemi-Razprave" ter v "Anthroposu".

določitvi delčka metodologije, ki so jo uvedli teoretiki govora. Kot se zgodi pogosto, pa tudi tod ta drobni premik pridobi že kar razsežnosti (semantičnega) epistemološkega preobrata.

Kako naj ta preobrat razložimo? Morda bo najbolje, če pričnemo z razlikovanjem med ekstenzijo in intenzijo izrazov, ki ne pomeni nič drugega kot razlikovanje med logičnimi in lastnimi imeni in opisi, med referenco in smislom (po Fregeju) in podobno, kar se ujema s prvotno zarezo v členjenju (in od tod analiza) govornice, kjer je izraz razdeljen na dve sestavini, izmed katerih je prva bolj logično in npr. gnoseološko relevantna ter služi kot merilo za ocenjevanje druge sestavine. Podobno je s pomenjanjem širših jezikovnih odsekov, ki tudi služijo za izhodišče analize, kot je npr. stavek. Ob tem neposredna relacija zagotovi ekstenzionalnost, pripadnost izrazov določenemu razredu ipd.

V bistvu gre za stališče, ki pri teoretičnih komunikacijske intence paradoksalno izbriše vsako realno razsežnost sestavin, jih na določen način intenzionalno nivelizira – primer je nauk o snopu opisov, ki ga npr. zagovarja Searle – tako da, če se lahko tako izrazimo, intenzija sedaj nadomesti ekstenzijo, jo pa tudi določa: širši snop opisov npr. določa referenčno sestavino. Z drugo besedo: teoretiki komunikacijske intence so zavrnili znanstveno semantično paradigmo klasične analize russellovskega tipa, ki je gradila na logiki razredov, skušalo so udejaniti novo logiko zbirk, pri tem pa so zaradi nasprotovanja prejšnji usmeritvi zavrnili ali celo zavrgli tudi realno jedro referenčne sestavine, ki ga je analiza, gradeča na znanstveni podmeni, še ohranjala. Znanstveni semantiki pa so v šestdesetih letih reafirmirali realno razsežnost delcev zbirk, v prvi vrsti referenčne sestavine.

Opravka imamo torej z določenim preobratom v teoretski naravnosti glede na tradicijo, ki jo moramo zato vsaj v nekaj besedah opredeliti. To je bila tradicija, ki je zagovarjala različne oblike prevedljivosti oziroma korelacije med opisnimi izrazi in imeni, na ta način pa je zablokirala možnost, da bi imena prevzela vlogo realnih delcev v zbirkah, pri čemer nam besedica "realnih" tod najprej pomeni neprevedljivih, singularnih, enkratnih, torej takih delcev, ki skupne lastnosti ne določajo njihove razredne pripadnosti. Teorije poimenovanja, ki povezujejo imena z opisi, so nastopale v štirih osnovnih različicah, izmed katerih sta prvi dve teoriji pomena, drugi dve pa teoriji stvarskega odnosa (opravka imamo na eni strani z intenzionalističnim, na drugi pa z ekstenzionalističnim zornim kotom). Prva zvrst teorij, katerih predstavnik sta Frege in Russell, trdi, da so imena sinonimna s posamičnimi opisi. Wittgenstein, Searle in Strawson zagovarjajo mnenje, da so imena okrajšave za sveženj opisov. Denotat oziroma referenčni predmet imen določajo posamični opisi, trdi Quine. In končno zagovarja Ziff stališče, da določa denotat oziroma referenčni predmet imen snop posamičnih opisov.¹

Frege, Russell in Quine bi vsi skupaj odgovorili na vprašanje, kdo je Aristotel: "(Tisti) človek, ki ga določa prav to in to", in sicer v tem smislu, da končna konjunkcija opisov zadošča za določitev imena.

Searle, Strawson in Ziff pa bi odvrnili: "(Tisti) človek, ki ga določa mnogo naslednjih stvari (opisov)...", kot npr. "pomembni filozof", "Platonov učenec", "učitelj Aleksandra Velikega", "avtor prve metafizike". V tem primeru pa je zadostni pogoj določitve imena obstoj snopa opisov, torej ne njihovo končno število, in se vprašanje, koliko opisov v tem drugem primeru zadošča, ne zastavlja.

Temeljno je, če pripoznamo, da vse te teorije postavljajo imena ter opise v določeno razmerje, in ko smo to storili, lahko podvomimo v njihovo upravičenost. Seveda je tudi vprašanje, kako je to razmerje, relacija, določeno. Tradicionalno teorije kot že rečeno zagotovo ekstenzijo izhajajoč od intenzije. Prav zato ni naključje, da nove teorije reafirmirajo

¹ Povzemamo po Wolfgang Stegmüller: "Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie", zv. II., Alfred Kröner Verlag, Stuttgart 1975, str. 228–229. Avtor navaja Kripkejeve označbe teorij, ki jih sam še dodatno klasificira (teorije je po njegovem mnenju treba opustiti).

² V tridesetih letih imamo doslej še v veliki meri prezrti poseg lingvista in egiptologa Gardinera, ki je sicer bliže naukom komunikacijske intence, kritizira pa russellovsko tradicijo. Če trdimo, da je ta poseg prezrt, to pomeni, da še čaka na svojo kompleksnejšo oceno (vsaj glede teorije imen, kateri je avtor posvetil celo knjižico).

nauk o imenih, ki ga je zasnoval J. St. Mill, ki v bistvu ne priznava prednosti intenzionalnih, opisnih sestavin, in ki je v tradiciji veljal za odločno presežen nauk.²

Prav tako moramo sedaj podvomiti v brezprizivnost razlikovanja med ekstenzijo in intenzijo, ki so nanj pristajale tradicionalne teorije pomenjanja. To razlikovanje ima za posledico stališče, da pojmi oziroma pomeni, ki so povezani s splošnimi termini in imeni, določajo razred stvari, na katere se referirajo. Ali, če malce drugače povemo, kar smo skušali razložiti že prej: splošni termin ali ime se referira na vse tisto, kar ustreza značilnostim, ki jih termin ali ime pomenja.³

Iz že doslej rečenega pa ni razvidno zgolj, da je mogoče podvomiti v nauk o razmerjih med imeni in opisi – tudi celotno razlikovanje med ekstenzijo in intenzijo lahko postavimo pod vprašaj.

Dejali smo že, da nova teorija reference skuša reafirmirati realno plat imen v nasprotju z dojetjem, ki določa v tradiciji imena z razredom opisov, razred pa, kot smo dejali, obeležajo lastnosti elementov. Da je tako, nam potrdi Putnamova opredelitev do nedavna prevladujoče teorije: "Tradicionalno stališče je uverjeno, da je pomenjanje, npr. 'limone', podano z opredelitvijo konjunkcije *lastnosti*. Za vsako od teh lastnosti velja, da je trditev 'limone imajo lastnost P' analitična resnica. In če so P_1, P_2, \dots, P_n vse lastnosti v konjunkciji, je 'karkoli ima vse lastnosti P_1, P_2, \dots, P_n , je limona' prav tako analitična resnica."⁴ Prav nič se po novem dojetju ni v bistvu spremenilo, če sedaj namesto konjunkcije lastnosti, po Wittgensteinu II. (primer "Mojzesa" iz "Filozofskih raziskav") in tistih, ki so mu sledili, privzamemo snop opisov kot določujoč za ime: v vsakem primeru bo intenzija določila ekstenzijo, in realna plat lastnega imena se bo pod njenim pritiskom razblinila.

To pa ne pomeni nič drugega kot da referenčna sestavina izrazov v tradicionalni teoriji kot taka sploh še ni bila ustrezno določena. Korak v to smer sta storila Kripke in Donnellan, z dokazovanjem, da se lastna imena (temeljni protidokaz prejšnjemu dojetju so tudi termini za naravne vrste) referirajo ne glede na identificirajoče opise.⁵

Donnellanov pristop, ki se velja z njim najprej ukvarjati, je za nas zanimiv že zato, ker se neposredno navezuje na kritiko tradicije v njenih dveh najbolj vidnih predstavnikih, Russellu in Strawsonu. Preden pa bomo pogledali njegovo kritiko podrobneje, vendarle moramo zatrditi, da smo sami opozorili na določeno prednost russellovske analize, ki je bila doslej prezrta, namreč da pri njem relativizirajoča opisna usmerjenost analize (določen termin opredeli konjunkcija lastnosti) deluje na podlagi nečesa potlačenega, od koder Russell v prvem logičnem času (razumljenem kot faza postopka) izhaja, in sicer na podlagi "realnega" sveta, ki je sicer kot podlaga potreben kritike zavoljo določene naivnosti, nam pa v svoji indeksikalni obliki že kaže tudi smer proti esencijalizmu.

Če pustimo to razsežnost ob strani, bomo videli, da Donnellan izhaja od prepričanja, kako tradiciji v celoti ni uspelo vzpostaviti referenčne relacije. To pa najprej zaradi spregledanja prave vloge opisov. Ni res, trdi Donnellan, da bi se opisi nanašali, referirali na tisto, kar jim naj bi ustrezalo – to ni njihova edina vloga. Tako se znajdemo pred dvema osnovnima zvrstema nasprotnih primerov. Prvič imamo lahko primer, ko lahko pride do reference ob odsotnosti identificirajočega opisa, in drugič se lahko referiramo (uspemo v tem) celo, ko se z imenom povezani identificirajoči opisi ne prilegajo pravilno individuu, na katerega se ime referira (jasno je, da v tem primeru pride na dan možnost nepovezanosti opisov in imen, npr. da bi prvi določali slednja).

Na tej osnovi začenja Donnellan z razlikovanjem med atributivno in referenčno uporabo določenih opisov. Ko uporabi določni opis *atributivno*, namerava govorec nekaj izreči o tem, kar temu opisu ustreza, ne da bi pravzaprav vedel, kaj mu ustreza (imamo opis, prekinjeno je pa razmerje z bitnostjo, kar vse ne pomeni nič drugega kot to, da opis *ne* more določiti oz. nadomestiti imena, ker gre za dva v temeljno različna registra). Pri *referenčni* rabi določnega opisa pa ima govorec *ne glede* na uporabo opisa zamisel, na kaj se meni

³ Stephen P. Schwartz: Uvod v (izd.) "Namiq, Necessity and Natural Kinds", Cornell U. P., Ithaca in London 1977, str. 13.

⁴ Hilary Putnam: "Is Semantics Possible?", v S. P. Schwartz, op. cit., str. 103.

⁵ Opiramo se na S. P. Schwartz, op. cit., Uvod, str. 21.

referirati, in opis zgolj uporabi za to, da se referira na določen individuuum, na katerega se pač namerava referirati (zopet ne glede na opis, saj ta ne določa relacije, ki jo lahko določi zgolj ime).

Določni opisi imajo lahko torej dve različni vlogi, ki ju ne smemo zamenjevati – da bi presegli tradicionalno izhodišče, moramo upoštevati obe. Sicer po Donnellannu zgrešimo pravo referenčno vlogo določnih opisov, kot smo jo pravkar sežeto navedli (in pri kateri je važno, da ni neposrednega razmerja med opisi in identifikacijo individua oziroma med opisi in imenom). Za tak spodrselj pa sta odgovorni obe doslej najbolj znani stališči, tako Russellovo kot tudi Strawsonovo.

Poglejmo Russellovo teorijo o določnih opisih. Po tej teoriji imamo npr. "opisni izraz" (določni opis) 'C', in se lahko primeri, da obstaja ena (in zgolj ena) bitnost x, za katero je resnična propozicija 'x je identično s C': v tem primeru je bitnost x denotacija izraza 'C'. Russell tako pripozna zgolj en način razmerja med uporabo določnega opisa in bitnostjo (na katero se ta opis nanaša), in je pri njemu zabrisana referenčna raba določnih opisov. Še najbliže tej referenčni rabi pride lastno ime, vendar pa lastno ime (v ožjem logičnem smislu) sedaj ne more biti več pripoznano za kvalitativno tolikanj različno od določnih opisov kot je bil uverjen Russell (lastno ime v tej različici je torej blizu opisni referenčni rabi, in ne moremo striktno trditi, da imamo opravka s "pravo" referenčno sestavino izraza).

Strawson je na drugi strani pripoznal referenčno rabo določnih opisov, ki pa jo pripozna na ravni stavka, v katerem je opis uporabljen. Vendar to Donnellannu ni dovolj. Zanimivo je, da Strawsonu tako sprva vrne prav njegov lastni argument: referenčne rabe ne moremo določiti na ravni stavka kot takega, ampak šele na ravni posebne priložnosti, ko stavek uporabimo, da bi nekaj zatrdili: v tem primeru pa se lahko izkaže, da določni opis referenčno uporabo ima ali pa je tudi nima. Strawson je pravzaprav na istem terenu kot Russell, ki skuša ovreči njegovo neupoštevanje konteksta uporabe določenega izraza, pa tudi sam nikjer eksplicitno ne ovrže možnosti, da bi interpretirali njegovo lastno dojetje referenčne vloge opisov kot izvzeto kontekstu uporabe (v kolikor imamo opravka z referenčno uporabo opisa). Ob tem moramo videti Donnellannov smoter, ko skuša ta dokazati relativističnost opisnega pristopa v celoti (kjer je pomemben kontekst v smislu vzročne opredelitve imenske, neposredne relacije, ki sedaj pravzaprav ne bo več mogla imeti vloge relacije, določitve bitnosti z opisi, oziroma njene posredne določitve z imeni, kar se v tej perspektivi izkaže za identično stališče).

Russell in Strawson sta po Donnellannovem mnenju na istem tudi glede presupozicije. Zanimivo pri tem je, da je Strawson prav sam kritiziral Russella s stališča, da ni uspel zagotoviti referenčne uporabe izraza, vendar pa je dopustil možnost, da gre za izostanek referenčne uporabe *opisa* v primeru, ko ne obstaja presuponirana bitnost (in imamo v tem primeru izostanek reference; zopet smo pred dejstvom, da je prav opis lahko tisti, ki lahko določi referenčno relacijo, pri tem pa je bitnost njegova, res da nujna, predpostavka).

V tej smeri je tudi jasno, da Donnellanna ne zanimajo uporabe določnih opisov, ki ne merijo na določeno bitnost, skratka, pri katerih ne moremo govoriti niti o najmanjšem vtisku referenčne uporabe, presupozicije, implikacije oziroma nečesa, kar bi se z opisom ujemalo.

Ko vpelje razlikovanje med atributivno in referenčno uporabo določnih opisov, nas sprva lahko začudi, da poudarja prav atributivno rabo: in sicer v tem smislu, da imamo opravka z *opisi*, ki pripisujejo določene attribute, oziroma lastnosti (važno pri tem je, da so prav to pravi opisi, ki se ujemajo s tradicionalno teorijo glede na potezo, da določajo lastnosti termina). Pri referenčni uporabi pa opis pravzaprav izgubi temeljne lastnosti opisov, kot jih dojema tradicionalna teorija: uporabljen je enostavno kot orodje, ki bi njegov posel prav lahko opravilo tudi kaj drugega, npr. kakšen drug opis ali pa tudi ime (na ta način se kaže ločitev med opisi, ki lahko določajo ime po tradicionalnem nazoru, ter med njihovo vlogo pri novi teoriji, kjer zanje ni nikakršne neposredne zveze z bitnostjo, ki naj bi jo določali).

Atributivno uporabo določnih opisov nam ilustrira (naša) izjava "Kovačev morilec je nor", v primeru, ko smo naleteli na umorjenega Kovača (tega tolikanj prikupnega človeka),

pa še ne vemo, kdo je bil morilec. Pri tem je seveda pomembno, da smo s pomočjo opisa pripisali nekemu določeno lastnost, ne da bi identificirali tistega, ki smo mu lastnost pripisali. V tem smislu je atributivna uporaba določenih opisov značilna za tradicionalno dojetje vloge določenih opisov, kjer je važna določitev lastnosti določene entitete. Pomembno pri vsem tem pa je tudi, da pravzaprav ne moremo vedeti, komu smo pripisali lastnost, ali z drugo besedo, da je razvidno, kako v tem primeru z opisom, s pripisom lastnosti, ne moremo določiti bitnosti oziroma reference.

Referenčna uporaba določenih opisov pa nam ponazarja prav način, kako je tradicionalna teorija skušala upravičiti vlogo, ki jo je pridajala opisom, namreč da pripišejo določen atribut, lastnost, neki bitnosti, in jo obenem identificirajo (v skrajni konsekvenci, vendar zato nič manj) kot bitnost. Primer te druge, referenčne uporabe je, ko so Janeza obtožili za Kovačev umor, ko se Janez med sojenjem čudno vede, in zatrdimo "Kovačev morilec je nor": če nas sedaj kdo vpraša, na koga se referiramo, ko smo uporabili ta opis, bomo brez težave odvrnili, da imamo v mislih Janeza.

Razlika med atributivno in referenčno uporabo določenih opisov pravzaprav ni nič drugega kot (grobo rečeno) porazdelitev vloge opisov (ki jih je, namreč obe vlogi, tradicija sistematično prikrivala, da bi lahko opise v skrajni konsekvenci uporabila za določitev bitnosti, torej za posel, ki bi moral pripasti imenom) na *vlogo*, *kakršna je v tradiciji opisom dejansko pripadla* (atributivna vloga – pri njej še ni rečeno, da imajo opisi kakšno razmerje z vlogo, ki pripada lastnemu imenu, opravka imamo zgolj z njihovo vlogo pripisovanja lastnosti), ter na *vlogo*, *za katero je trdila tradicija, da določenim opisom* (lahko *pripada* (da določajo referenco, seveda s pomočjo pripisovanja lastnosti). Ta Donnellanova ločitev dveh vlog opisov je pravzaprav postavljena zavoljo smotra, ki ni neposredno razviden: *da bi vlogo opisov* (vključujoč obe njihovi podvlogi) *lahko razlikovali od vloge lastnih imen, na tej podlagi pa šele določili referenco, ki je opisi kot taki niso zmožni določiti.*

Z drugo besedo: z *opisom* ne moremo določiti reference, pač pa *lahko pripišemo lastnost* (in nič več od tega). To pride najbolj na dan ravno pri referenčni uporabi določnega opisa, saj ne moremo zanikati, da smo (v našem pravkaršnjem primeru) pripisali nekemu (Janezu) določeno lastnost (da je nor); vendar pa s tem še ni rečeno, da smo se dejansko referirali na nekoga, na katerega smo se z opisom nameravali referirati (namreč na Kovačevega morilca, kajti prav lahko se pripeti, da Janez pravzaprav ni morilec, da so ga po krivem obdolžili). V primeru atributivne uporabe pa nismo gotovi niti o tem, da smo *nekomu* pripisali določeno lastnost (Kovač je na primer naredil samomor), vendar smo opis vsekakor uporabili zato, da smo pripisali lastnost. Če pogledamo s stališča presupozicije (torej s stališča tradicionalne teorije), pri atributivni uporabi določenih opisov ne moremo govoriti o pripisu lastnosti (kot upravičenem pripisu), v kolikor presupozicija ni izpolnjena (skratka resničnostna vrednost omogoča pripis lastnosti, kar pa seveda pri novi interpretaciji določenih opisov ne pride več v poštev, smo torej pred zarezo med resničnostno vrednostjo oziroma referenco ter med atribucijo oziroma pripisom lastnosti).

Naslednja posledica Donnellanovega izhodišča je, da lahko ujemanju referenčne uporabe opisa in pripisa lastnosti spodrsne tudi na obraten način: nekemu lahko pripišemo določeno lastnost, in mislimo na prav *določenega* človeka (izjavimo npr. "Kdo je možakar, ki pije žganje?", pa možakar ne pije žganja, ampak navadno vodo), pa nismo uspeli določiti reference s pomočjo opisa, četudi smo npr. določeno osebo z opisom celo individualirali. Tako se izkaže, da je za določitev vloge opisov v strogem smislu (še strožjem od Strawsonovega) važen kontekst, vendar v nobenem primeru kontekst s pomočjo opisov ne more določiti reference. (Mimogrede rečeno pa smo tako prišli še do spoznanja, da razlikovanje med referenčno ter atributivno uporabo določenih opisov ne meri zgolj na trdilne, ampak tudi še na vprašalne itd. oblike stavkov.)

Po Donnellanu tudi govorceva prepričanja ne morejo biti v podlago razlikovanju med obema načinoma uporabe določenih opisov.

Donnellan nato dokazuje, da niti Russell niti Strawson nista uspela s svojo teorijo opisov: Russell sploh ni podal referenčne uporabe opisa, saj se je ogradił na "denotacijo," ki ni nič drugega kot atributivna uporaba opisa, ter do referenčne uporabe zato sploh ne

more priti. Strawson pa je trdil prav slednje, vendar v premočni različici, ki je atributivno uporabo določnih opisov skušala vključiti v referenčno uporabo. Pri tem pa je v obeh primerih spregledano prav dejstvo, da imamo opravka z opisi, ki njihova vloga ni v določitvi reference (opisi ne morejo določiti reference). Oba tudi povežeta resničnostno vrednost oziroma presupozicijo (skratka referenco) z možnostjo *uspeha* referenčne uporabe *opisov*, v čemer lahko razpoznamo njuno temeljno zmoto. Skratka, poskušata storiti nekaj, kar bi morala pustiti pri miru (določiti referenco), ter na ta način pojmovno zamešata tisto, s čimer se pravzaprav ukvarjata (opisi, pri katerih moramo po Donnellanu razpoznati dve vlogi, atributivno in referenčno, ko jih pač uporabljamo – te dve vlogi pa omenjena avtorja spregledata prav zato, ker opisom pripisujeta *tudi*, in še v večji meri velja to za Strawsona, vlogo, ki more pripasti zgolj nečemu drugemu, namreč imenom).

Sedaj lahko malce razločneje vidimo tudi, zakaj Donnellan strogo razvije zamisel odvisnosti določitve uporabe določnega opisa od konteksta (to zamisel je izpeljal v največji meri Strawson): res da imamo opravka z odvisnostjo od konteksta, vendar samo pri opisih, slednji pa ne morejo prav ničesar pripomoči k določitvi reference (to lahko določi zgolj lastno ime, katerega edini kontekst pa je izostanek konteksta, prav tega pa Donnellan v celi razpravi ne določi, ampak ga uporablja kot izhodišče, zaslon, od koder govori – o opisih).

Po vsem povedanem ne bo v tolikšni meri nenavadno, ko bomo poudarili, kako se pri Donnellanu radikalno stališče (rečimo mu strawsonovsko dojetega) konteksta sprevrže v stališče brezkontekstualne določitve referenčne uporabe opisov, skratka da se imena in opisi (kot smo pri analizi Russellove teorije nekoč ugotovili že sami) na določeni točki strnejo. Ta točka ni nič drugega kot Russellova prava (logična) lastna imena.

Tako pridemo do "pravih referenčnih izrazov",⁶ ki se lahko referirajo na "stvar samo", ne da bi tej stvari (tistemu, na kar se referirajo) "pripisali kakršnekoli lastnosti". Prav tako se lastna imena referirajo na nekaj določenega, ne da bi ob tem vnašala element splošnosti, ki je lasten opisom.

V tem smislu je Russell seveda blizu stališču, ko odvržemo lastnosti kot nekaj, kar lahko določa lastno ime, vendar se sam odloči v nasprotni smeri: v korist lastnosti izloči samostojnost slednjega, ga, kot smo dejali, intenzionalno relativizira. Nadaljna naloga je torej v tem, da določimo referenco ne več samo ne glede na opis, samo mimo določenega določnega opisa, ampak docela mimo njega.

Takšna *splošna* imena, so trdili nekateri avtorji, so lahko imena za naravne zvrsti (kot so voda, zlato).

In zakaj ravno imena? Ker v skrajni konsekvenci celo "*nikakršno stališče, ki določi zgolj resničnostne vrednosti celih stavkov ne more določiti reference*".⁷ Pod vprašaj bodo prišli tarskijanski in holistični modeli.

Matjaž Potrč

⁶ Keith S. Donnellan: "Reference and Definite Descriptions" v S. P. Schwartz (izd.), op. cit. Za tukajšnji citat glej str. 64, sicer pa sledimo članku v celoti (str. 42–65).

⁷ Hilary Putnam: "Reason, Truth and History", Cambridge U. P., 1981, str. 33.

O PROBLEMU SUBSTITUCIJE IDENTIČNEGA IN KVANTIFIKACIJE V MODALNIH KONTEKSTIH

1

Modalna logika je že vrsto let v ospredju zanimanja logikov in filozofov. Ta logika obljublja po eni strani preseganje klasične simbolne logike kot sta jo postavila Frege in Russell in jo danes npr. zagovarja Quine, po drugi strani pa zastavlja vrsto problemov vsakomur, kdor se je loti. Modalna logika je bila tudi pomemben del klasične terminske logike, obravnaval jo je že Aristotel v svojem "Organonu" in sholastiki, pri čemer so se marsikdaj močno približali modernim rešitvam, včasih pa so jih morda tudi presegle (gl. npr. dela Bochenskega, Geacha, Moody-ja idr.).

Sprva je Lewis poskušal s pomočjo posebnih sistemov stavčne modalne logike obogatiti moderno logiko s tem, da je uvedel nove sintaktične relacije med stavki, ki naj bi ustrezale odnosom med modalnimi stavki in s tem posredno odnosom med modalnostmi samimi. Logika se tedaj ne bi ukvarjala le s stavki kot nosilci resničnostnih vrednosti (ekstenzionalni princip), temveč tudi s stavki kot nosilci modalnih vrednosti. Vendar se je pokazalo, da se vsaj v okviru Lewisovih in podobnih stavčnologičnih modalnih sistemov ne da najti neke razširjene ekstenzionalne interpretacije, kjer bi poleg resnice in neresnice nastopale tudi modalne vrednosti (npr. nujno, možno, nemogoče itd.), kajti ne moremo najti enolične matrične interpretacije teh sistemov (gl. J. A. Slinin, 1972, str. 327). Obratni poskusi, da bi najprej matrično predstavili logične stavčne funkcije modalnosti (kot je storil npr. Lukasiewicz) tudi niso dali adekvatnega rezultata, ker se niso ujemali z nekaterimi osnovnimi "intuitivnimi predstavami" o modalnostih ali pa so zahtevali neinterpretabilne formalne dodatke (npr. uvedbo monadične funkcije, ki ima vrednost "nedoločeno" ali "možno" pri vseh vrednostih stavka) (gl. F. Jerman, Med logiko in filozofijo, 1971, str. 180).¹

Zdi se torej, da so modalni stavki lahko le intenzionalni ali le delno ekstenzionalni.

Množica različnih modalnih sistemov je pokazala, da modalni pojmi niso enolični in da razpadejo na več različnih alternativnih konceptov, formalno podani s temi sistemi (najbolj znani so Lewisovi sistemi, pa von Wrightovi, Feysovi idr. sistemi modalne stavčne logike). Šele l. 1946 sta Ruth Baracan Marcuseva in Rudolf Carnap postavila prva dva predikatna sistema modalne logike. Naslonila sta se na dva sistema Lewisove modalne logike, Marcusova na S_4 , Carnap na S_5 in k tema sta dodala aksiome predikatne modalne logike.²

Oba sta sprejela predvsem naslednji aksiom:

"Če morda obstaja nekaj, kar je F, tedaj obstaja nekaj, kar je mogoče F" ali simbolično:
no:

$M(Ex)F(x) \rightarrow (Ex)MF(x)$, ki ga danes imenujemo kar "Barcanovo formulo". Njej ekvivalentna izjava je tudi: "Če je vse, kar je F, nujno, tedaj je nujno, da je vse F" ali simbolično:
 $(x)NF(x) \rightarrow N(x)F(x)$.

Enostavno se da dokazati tudi različne ekvivalente tem formulam, tako da se končno

izkaže, da obe formuli veljata tudi v obratni smeri, torej da gre za ekvivalenci levih in desnih strani (gl. G. E. Hughes, M. J. C. Resswell, 1972, str. 142–144).

V nadalje bomo uporabljali kot osnovne logične znake: " \rightarrow " za materialno implikacijo, " \leftrightarrow " za ekvivalenco, " \wedge " za konjunkcijo, " \sim " za negacijo, " $(\text{Ex}) \dots$ " za eksistenčni kvantifikator, " (x) " za univerzalni kvantifikator, " N " za nujno in " M " za možno.

Modalizacije eksistenčnih stavkov, tj. " $\text{M}(\text{Ex})\text{P}(\text{x})$ " vodijo po Barcanovem zakonu v izjavo, ki ima kvantifikator zunaj modalnega operatorja. Tu takoj naletimo na velike težave, saj bi z Russelom ugotovili, da gre za zamenjavo področja vpliva kvantifikacije v stavku, kar pa dela težave že v običajni logiki. Podobno je razmerje med "modalnostjo de re" in "modalnostjo de dicto". Primer prve vrste je npr. stavek "Sonce je nujno večje od Zemlje", primer druge je: "Nujno je, da je $1 + 1 = 2$ ". V prvem primeru se nujnost nanaša le na predikat (biti večji od Zemlje), v drugem se nanaša na ves stavek. Ontološke konsekvence obeh vrst modalnosti so zelo pomembne, kajti v primeru "modalnosti de dicto" je modalnost kvaliteta stavka kot logične enote jezika, tj. lahko bi se izrazila v metajeziku, toda v primeru "modalnosti de re" gre za "realno modalnost" (nujnost, možnost, nemožnost, kontigentnost), ki pritiče določenim lastnostim ali relacijam oz. celo predmetom, ki imajo te lastnosti ali relacije.

Le, če bi se dalo vse modalnosti "de re" prestaviti v "de dicto" bi se odpravile težave z ontološkim tolmačenjem modalnih lastnosti stvari (ki vodijo po mnenju različnih kritikov v metafizični "esencializem"). To pa, se zdi, ni vedno mogoče. Vzemimo npr. primer sholastika Petra Hispanusa; "Sedeči lahko hodi". Če to izjavo razumemo de dicto, dobimo stavek: "Možno je, da sedeči hodi", ki je napačna, kajti nemogoče je, da nekdo obenem sedi in hodi. Če pa izjavo beremo de re, dobimo stavek: "Sedeči mogoče (lahko) hodi", je to resničen stavek (o razliki obeh vrst modalnosti gl. tudi Hughes, Cresswell, 1968, str. 183–188).

Zato se seveda takoj postavijo vprašanja o smiselnosti Barcanove formule, ta vprašanja pa so se še zaostri, ko se je pokazalo, da iz nje sledijo (v sistemih od S_2 do S_5) zelo težko sprejemljive konsekvence, npr. " $(\text{Ex})\text{Nf}(\text{x}) \rightarrow \text{N}(\text{Ex})\text{F}(\text{x})$ ". Hintikka je ponazoril to z naslednjim primerom te formule: "Če je to kolo nujno okroglo, tedaj je nujno res, da je to kolo okroglo" (izrazi "to kolo" se namreč po teoriji opisov v stavku pretvorijo v običajne predikate, pri čemer se cel stavek začne z eksistenčnim kvantifikatorjem). Toda tudi v prvotni formuli so težave. Vzemimo npr. stavek, "Če je mogoče, da na Marsu živijo ljudje, potem so ljudje, ki mogoče živijo na Marsu", ki se vsekakor ne zdi resničen (čeprav je morda resnična premisa "Mogoče je, da na Marsu živijo ljudje").

Ker je klasična predikatna logika vezana prav na možnost ekstenzionalne interpretacije stavkov, torej lahko pričakujemo težave v uporabi te logike pri modalnih stavkih, ki se zdi, da ni ekstenzionalna.

Težave v zvezi z interpretacijo modalne logike, posebno njenega predikatnega dela, so logike takorekoč razdelile na več zelo različnih in nasprotujočih si smeri. Po enih te težave pomenijo, da so vse razširitve logike nad obseg klasične Russell-Fregejeve simbolne logike nemogoče, kar pomeni, da je vsa logika ekstenzionalna in da se intenzionalnih relacij ne da logično predstaviti, torej so kvečjemu psihološkega značaja. To je radikalizem, ki nadaljuje neopozitivistični redukcionizem, antimetafizičnost in na ekstenzionalizmu zgrajeni empirizem. Med najpomembnejšimi zastopniki te smeri danes je W. v. O. Quine, ki se je precej bavil z modalno logiko in problemi intenzionalnosti.

Nasprotniki te smeri trdijo, da težave v zvezi z modalno logiko in na sploh z intenzionalno logiko kažejo le to, da jih ne moremo rešiti v okvirih klasične simbolne logike, temveč le ob radikalnih spremembah in dopolnilih tako v sintaksi kot v semantiki. Toda doslej še niso sestavili zared zadovoljivega sistema intenzionalne logike, ki bi koherentno in brez novih težav uspel rešiti vse probleme te logike in še posebej vse probleme modalne logike. Ti sistemi se zato ne morejo primerjati z elegantnostjo, enostavnostjo in koherentnostjo Frege-Russellove logike, poleg tega pa na drug način spet uvajajo osnovne značilnosti te logike v svoje nove sisteme (npr. takorekoč vsi gradijo na konceptih predikativne funkcije,

kvantifikacije, izhajajo iz delno obogatene stavčne logike ipd.). Že Carnap je poskusil napraviti takšen sistem, kasneje npr. von Wright, danes pa Saul Kripke.

Tako se zastavlja problem, kako dejansko preseči okvire klasičnega sistema formalne logike (postavljenega s Fregejem in Russellom), ki bi uspel čim bolj popolno in neeklektično zajeti naekstenzionalni logični moment stavka, začevši z modalno logiko, a da pri tem ne bi bil izničen rezultat dosedanje logike, oz. da bi se vendarle gradilo iz nje. Tu najdemo poskuse tako v logični sintaksi kot semantiki.

Do danes se je že pokazalo, da se vseh problemov v zvezi z intenzionalnostjo ne da rešiti z enim samim logičnim prijemom ali sistemom, saj so npr. logične značilnosti modalnih stavkov dokaj različne od logičnih značilnosti stavkov vérovanja, hotenja, vrednotenja idr. tim. "propozicionalnih naravnosti" (gl. npr. G. Link, 1976, str. 21–25). Potrebna je množica diferenciranih sistemov in rešitev za te probleme. Vendar je kljub temu modalna logika na nek način izjemnega pomena za vso intenzionalno logiko. Prvič zato, ker jo lahko predstavimo povsem objektivno, tj. neodvisno od subjekta sojenja in drugič zato, ker tudi v "subjektivnih kontekstih" (propozicionalnih naravnostih) vsaj v grobem lahko rečemo, da lahko v stavku tipa "... da p" (kjer namesto "... " stoji eden od izrazov vrste: "A verjame", "A meni", "A trdi", "A hoče", "A mora", ...) zamenjamo stavek p s stavkom q, če velja, da "A verjame, da je nujno ($p = q$)" (včasih pa je že dovolj, da je le $N(p = q)$), tj. če sta v kontekstu A-jevega znanja ali verovanja p in q sinonimna stavka.

V tem sestavku se bom omejil le na nekatere probleme kvantificirane predikatne modalne logike, posebno na tiste v zvezi z ukinjanjem zakona zamenljivosti identičnega v njih in v zvezi s kvantifikacijo.

Med prvimi kritiki modalne logike in sploh modalnosti kot ontološke in logične primarne kvalitete objektov ali stavkov je bil ravno Quine, ki je tudi izzval največji plaz odmevov na svoje kritike. Še danes se v bistvu večina razprav suče okrog njegovih "problemov".

Quine je svoje kritike podal v vrsti člankov in knjig, vendar jih je mogoče zajeti v nekaj bistvenih skupnih točkah.

Na vsak način Quine zavrača substancializacijo možnosti, tj. govor o "možnih entitetah", "nujnih entitetah", "kontigentnih entitetah", in podobno govor o "možnih", "nujnih", "kontigentnih" ipd. lastnostih in relacijah.

V primeru "možnih stvari" (v "možnih svetovih") bi ne mogli najti ustreznega kriterija identifikacije. Quine sprašuje, kako naj npr. ugotovimo, ali je "možni debeli mož na onem vhodu" isti ali različen od "možnega plešastega moža na onem vhodu"? Koliko možnih mož torej stoji na vhodu? Je več suhih ali debelih? Koliko od njih je enakih? Ali bi jih dejstvo, da so enaki, že napravilo za ene in iste? Ali končno sploh ni mogoče uporabljati pojma identitete pri neaktualiziranih možnostih? (Quine, 1963, str. 4).

Toda kakšen smisel ima potem sploh govoriti o možnih entitetah, o katerih se ne bi dalo reči niti to, da so same s seboj identične ali druga od druge različne? Morda bi se sicer dalo te težave odpraviti s kakšno Fregejevo logično zvižajo (npr. s tkim. individualnimi pojmi, ki pritičejo le eni in isti stvari) toda po Quineovem mnenju je bolje, da očistimo logični univerzum takšnih nenavadnih bitij (pr. tam).

Pojem modalnosti lahko omejimo le na popolne izjave, npr. v njeni semantični analizi, toda nobenega logičnega napredka ni pričakovati, če od tod uvedemo "možne entitete". Po Quineovem mnenju tiči za takšnimi prizadevanji verjetno stari motiv, da vendar mora na nek način "obstajati" tudi Pegaz, če že lahko smiselno govorimo o njem (in ugotovimo vsaj to, da (realno) ne obstaja (pr. tam)).

Po isti logiki bi morali priznati celo nek način obstoja neaktualizljivim možnostim, npr. "kvadratni kupoli Berkeleyjskega koledža" (to je med drugim moral napraviti že Meinong v svoji teoriji intencionalnih entitet – op. U. A.) (pr. tam). To bi vodilo neposredno do protislovij, ker bi morali govoriti o obstoju nečesa, kar logično gledano ne more obstajati, ker je protislovno po definiciji (npr. okrogel kvadrat).

Morda bi lahko protislovje rešili tako, da bi proglasili izraze za označbo protislovnih stvari za nesmiselne. Tedaj bi se morali odreči temeljnim logičnim dokaznim postopkom kot je npr. "reductio ad absurdum" (tj. dokazovanje preko zavračanja protislovja). Poleg tega

bi tedaj ne bilo mogoče ugotoviti, kaj je smiselno in kaj ne, saj je dokazano, da ni splošnega postopka za dokaz neprotislovnosti trditev (Churchev izrek). Če bi smiselnost sovpadla z neprotislovnostjo, ne bi mogli ugotoviti smiselnosti stavkov (pr. tam, str. 5).

Iz teh ugovorov sledi nevzdržnost "modalnih entitet". Quine se sicer tu ni spustil še v kritiko modalnih kvalitiet in relacij, toda iz zgornjega bi se dalo rekonstruirati podobne ugovore proti njim. Toda, če nima smisla govoriti o modalnih stvareh, lastnostih in odnosih, lahko nemara še vedno govorimo o *modalnih stavkih* ali propozicijah, in smiselno operiramo z njimi. Tudi tega problema se je lotil Quine in je dokazoval, da modalnost pripada kvečjemu metajezikovnemu izražanju o stavkih. Modalni izrazi se nanašajo na *imena stavkov*, praktično pa zaznamujejo njihovo "analitičnost", v smislu logično nujnih stavkov. Če se modalnost nanaša le na imena stavkov, ne pa na stavke kot smiselne izraze, nosilce resnice ali neresnice, se modalnost na nek način do kraja trivializira in lahko se ji tudi odpovemo, saj je mogoče logično resničnost stavkov pokazati še na drug način. Pomoč modalnih izrazov bi bila le neke vrste šifra za tавтоloškost, kontingentnost ali kontradiktornost stavkov v določenem teoretičnem sistemu (gl. posebno Quineov članek: "Trije modusi modalne vsebovanosti" (Quine, 1976 a)).

Tudi tako pojmovana modalnost seveda še zastavlja probleme, posebno, če jo navežemo na probleme sinonimnosti izrazov (npr. dva stavka ostaneta analitična, tj. strogo logično ekvivalentna, če v njiju vse izraze zamenjamo s sinonimnimi izrazi, oz. če ju v celoti zamenjamo s sinonimnimi stavki). Po Quineu sta sinonimnost in analitičnost nedefinibilna pojma in logično neprimerna, kajti nenehno se vrtimo v krogu, kjer enega definiramo z drugim. Analitičnost ima svoj "pomen" le v primeru strogih logičnih ineventualno matematičnih resnic, sicer izgubi svoj pomen (gl. Quine, 1963, sestavek: "Two Dogmas of Empiricism"). Toda v obsegu strogo logičnih sistemov in njihove semantike se da brez posebnih problemov uvesti semantični predikat nujnosti, možnosti ali kontigentnosti v metajeziku, a tedaj odpade možnost tkim. "iteriranih modalnosti", tj. zaporednih modalnosti, ki se nanašajo na isti stavek. Zaporedje modalnosti bi nastopilo le v primeru metajezika, tj. če bi se povzpeli še za eno (ali več) stopnjo više od prvotnega metajezika, kar pa je sila redko in izumetnično. Ta ugotovitev zato zavrača Lewisove ipd. sisteme modalne logike, ki uporabljajo iteracijo modalnosti kot nujen sestavni del objektne jezika. (Quine, 1976 a, str. 171). Če to velja že za stavčno modalno logiko, potem bi za predikatno modalno logiko veljalo še bolj, tj. ta logika je kot celota izpostavljena številnim konfuzijam in z njo vred vsa intenzionalna logika.

Quine sam je tu pokazal na vrsto paradoksov, ki jih dobimo v primerih substitucije identičnega in v primerih kvantifikacije v modalnih kontekstih. Ti primeri so postali rakorekoč "klasični".

1. Vzemimo stavek: "9 je nujno večje kot 7"

Obenem vemo, da velja enakost:

2. "Število planetov = 9"

Odtod sledi, če predpostavljamo, da v modalnih kontekstih tudi velja pravilo o substituciji identičnega:

3. "Število planetov je nujno večje od 7".

Toda, medtem ko je stavek 1. resničen, je stavek 3. neresničen. To pa pomeni, da v modalnih kontekstih ne velja pravilo o nadomeščanju identičnega, torej imena v njih ne nastopajo referenčno.

II. Podoben je naslednji primer z "možnostjo":

4. "Število planetov je morda manjše od 7"

Če spet upoštevamo enakost: "Število planetov = 9", potem dobimo spet neresničen stavek:

5. "9 je morda manjše od 7".

III. Nujno je, da če je življenje na Večernici, tedaj je življenje na Večernici."

6. "Večernica = Danica"

Odtod: 7. "Nujno je, da če je življenje na Večernici, tedaj je življenje na Danici."

Tudi v primerih II. in III. ugotovimo nereferenčnost nastopanja nekaterih terminov

(imen) v modalnih kontekstih. Quine pravi, da so to "neprosojni konteksti". Povsod je prvi stavek resničen (v smislu stroge logične nujnosti kot jo pozna npr. Lewis), tretji stavek pa neresničen, čeprav je nastal po substituciji identičnega in bi moral ostati resničen, če velja pravilo o substituciji identičnega in s tem referenčni nastop zamenjanih imen.

V zgornjih primerih smo pisali v primerih I. in II. modalnost *de re*, v III. modalnost *de dicto*, toda lahko bi isto protislovje izrazili tudi obratno, tj. v primerih I. in II. s pomočjo *de dicto*, (tj. npr. "Nujno je, da je 9 večje od 7", "9 = Št. planetov", odtod: "Nujno je, da je št. planetov večje od 7"), v primeru III. pa *de re*. To pomeni, da so vse oblike modalnosti (vsaj na prvi pogled) enako izpostavljene tem težavam glede ukinjanja referenčne rabe imen.

Podobne težave dobimo, če preidemo h kvantificiranim stavkom:

IV. Iz stavka 1. lahko po tkim. "eksistenčni posplošitvi" (tj. po sklepu: " $P(a) \rightarrow E(x)P(x)$ ", ki velja v primeru običajne referenčne rabe imen v stavku) preidemo k stavku: 8. " $E(x)(x \text{ je nujno večji kot } 7)$ ".

Toda, katero je število, ki je nujno večje od 7? Vemo, da je takšno število npr. 9. 9 pa je tudi "število planetov", toda za to število vemo, da ne drži, da je "nujno večje od 7". Torej v tem primeru ne velja pravilo eksistenčne posplošitve. Podobno protislovje dobimo tudi iz ostalih primerov. Tudi ti kažejo, da v modalnih kontekstih z ekstenzionalnostjo ne pride mo daleč, ker imena ne nastopajo več referenčno in identična imena niso medsebojno zamenljiva. Med drugim to tudi pomeni, da izrazi kot so "Nujno, da je večje od 7", "Mogoče je manjše od 7", "Nujno, da je življenje na x , če je življenje na Večernici" ipd. niso smiselni, tj. ne pomenijo nobenih pravih predikatov. Modalne kvalitete in odnosi so torej iluzorne, če velja ta Quineova kritika.

Nujno in možno se ne zdita več odvisna od samega predmeta, temveč od tega, kako se s terminom nanašamo nanj (gl. Quine, 1963, str. 148). Kot pravi Quine drugje, to pomeni, da postavljanje variable x namesto 9 v stavku: $N(9 > 7)$ pomeni enak nesmisel kot postavljanje x namesto izraza "pet" v terminu "napet" (gl. pr. tam in Quine 1976 a, str. 173).

To radikalno stališče izvira iz primerjave modalnih kontekstov s primeri, ko se z nekim stavkom nanašamo na imena, ne na stvari, npr. na imena stavkov. Takrat je resnično nesmiselno kvantificirati v ta imena s kvantifikatorjem, ki je zunaj njih, kot je tudi nesmiselno zamenjavati identične izraze med seboj. Izraz, ki nastopa le preko svojega imena oz. v drugem kontekstu, velja le kot metajezikovni znak, je enota, kjer ni važna notranja členitev. Ime tistega stavka bi lahko napisali tudi s šiframi ali kako drugače, glavno je, da se poudari, kako ne gre za običajno nastopanje imen in stavkov, torej za njihovo uporabo, temveč le za njihovo omenjanje v metajeziku.

Če se da modalne stavke resnično predstaviti kot metajezikovne izraze, potem zgornja analogija med nereferenčnostjo v modalnih stavkih in v metajezikovnih kontekstih strogo drži. Vprašanje pa je, če je to edina rešitev teh problemov.

Važno je tudi, da ne zamenjamo stavka: " $E(x) \text{ Nujno } (x > 7)$ " s stavkom "Nujno $E(x)(x > 7)$ ", kajti prvi vodi v navedene težave, drugi pa ne. V drugem primeru gre za notranjo kvantifikacijo, ki se nanaša na nemodalni del stavka, modalni "predikat" pa se nanaša na ves stavek. Tu bi bile kvečjemu splošne težave v zvezi z interpretacijo modalnosti (ali se nanašajo na stavek, njegovo ime, ali na idealno vsebino stavka, propozicijo).

V igri, kjer ne poznašo zmagovalca, vendar vemo, da nekdo mora biti zmagovalec, lahko rečemo: "Nujno je, da obstaja nekdo, ki bo zmagal", ne pa "Obstaja nekdo, za katerega je nujno, da bo zmagal" (Quine, 1963, str. 148).

Neprosojnost v zvezi s kvantificiranimi stavki se pozna tako, da zunanja vezava variabel v tek kontekstih povzroči spremembo smisla ali celo nesmisel. "Z eno besedo, ne da se razumno kvantificirati v neprosojni kontekst." (pr. tam).

Takšni konteksti so tudi stavki, ki zgolj "omenjajo" svoje termine, ne pa rabijo (metajezikovni stavki) in stavki, ki izražajo propozicionalne naravnosti "... ve, da ...", "... veruje, da ...", "želi, da ...", "... stremi k ...", itd.

Opredelevanje neprosojnosti s pomočjo odpovedi kvantifikacije je po Quineovem mnenju bolj univerzalna kot karakterizacija preko odpovedi substitucije identičnih terminov v stavku. To pa zato, ker je mogoče načeloma ukiniti vsa imena oz. vse izraze, ki pretendirajo na to, da so imena nečesa obstoječega v stavku. To je slavna Quineova teza o *popolni redukciji vseh imen v določne opise* (deskripcije), kjer je Quine radikaliziral Russellovo teorijo imen in opisov. Kot je znano, je Russell vsa tista "imena", ki se niso neposredno nanašala na čutno dano obstoječo stvar, predstavil kot deskripcijo, tj. kot prikrite predikate in v analizi stavka se ta imena povsem izgube; – namesto tega dobimo eksistenčne stavke z veza-vo spremenljivk, deskripcije pa se spremenijo v predikate, ki nastopajo v stavku. Deskripcije same na sebi nimajo pomena ločeno od konteksta (stavka), kjer nastopajo, od teh kontekstov pa so najpomembnejši eksistenčni stavek, običajni predikatni stavek ($P(a)$ ali $R(a, b, \dots, c)$) in posebej stavek o identiteti. Znak $(tx)P(x)$ naj bo formalni izraz opisa: "tisti, ki je P". Stavek "Tisti, ki je P, je Q" se analitično napiše takole:

$$9. \quad "E(x)(P(x) \cdot (y)(P(y) \rightarrow (x = y)) \cdot Q(x))"$$

V tem stavku so torej konjunktivno zvezani trije pogoji: da obstaja nekaj, kar je P, da je takšen natančno en sam in da zanj velja tudi Q. O prvotnem imenskem položaju deskripcije ni več sledu (gl. npr. B. Russell, 1980).

Russellu se kot edina prava imena preostali le tkim. "okazionalni izrazi" (to, tu, tam, on, tisto, . . .), ki le kažejo na nek čutni predmet v neposredni čutni danosti posameznika in ničesar ne "povedo" o njem. Quine je šel še dlje, ko je ugotovil, da so tudi ta imena odveč, ker je odveč sama delitev na imena in deskripcije.

Na predmete se ne moremo nanašati na dvojen način, preko imen in preko kvantificiranih (vezanih) spremenljivk. Zato je postavil naslednjo trditev: "*Na predmete se nanašamo le z vezanimi spremenljivkami, ki imajo te predmete za svoje možne vrednosti*", ali krajše: "*bit je biti vrednost vezane spremenljivke*" (o tem piše Quine takorekoč v vsakem svojem delu in sestavku, gl. npr. Quine 1963, str. 12, 103 idr.).

Če želimo ugotoviti, kaj nek jezik ali teorija predpostavlja kot "obstoječe", moramo pogledati, katere so vrednosti njunih vezanih spremenljivk, oz. posebej *eksistenčne stavke*, ki si jih teorija lahko dovoli. To je znameniti Quineov "*ontološki kriterij*" teorij (jezikov).

Zaradi tega je tudi v primeru modalnih stavkov splošnejša tista ugotovitev o neprosojnosti stavkov, ki izvira iz kvantificiranih stavkov, kot pa tista, ki izvira iz običajnih predikatnih stavkov, kajti te po teoriji deskripcij še lahko spremenimo v eksistenčne stavke, če "imena" spremenimo v deskripcije, npr. tako, da namesto "Pegaz" rečemo "tisti, ki pegazira" ali še enostavnejše "tisti, ki je enak Pegazu" (gl. Quine, 1963, str. 8).

Možen bi bil ugovor, da smo si tudi pri izpeljavi paradoksov kvantificiranih stavkov pomagali z "imeni", saj smo končno spet vstavljali vanje nazaj imena in izpeljevali iz njih običajne predikatne stavke. To pa pravzaprav ni potrebno.

Vzemimo neko določeno število, ki je večje od 7. Vsako takšno število se da z različnimi načini enolično določiti, to so potem določitveni pogoji zanj. Eno in isto število se da npr. enkrat enolično utrditi s pogojem: $x = \sqrt{x} + \sqrt{x} + \sqrt{x} \neq \sqrt{x}$; drugič pa s pogojem: število planetov = x .

Toda prvi pogoj ima za svojo *nujno* posledico ($x > 7$), torej iz njega lahko sklepamo na $E(x)N(x > 7)$, medtem ko drugi tega nima za *nujno* posledico, oz. velja le $E(x)(x > 7)$, ne pa $E(x)N(x > 7)$.

Podobne primere neenoličnosti pogojev in neenoličnosti ustreznih eksistenčnih posplošitev, ki izvirajo iz pogojev za določitev enakih stvari, dobimo tudi v ostalih navedenih primerih (gl. Quine, 1971, str. 175). Odtod spet sledi, da je kvantifikacija v modalne kontekste irelevantna, kar jo stori podobno ostalim neprosojnim kontekstom. Quine trdi še več, namreč da kvantifikacija privede do nesmislov, ne le do neresnice, kajti stavka $E(x)N(x > 7)$ in $E(x)N$ (če je življenje na Večernici, potem je življenje na x) sta zanj celo primerna nesmisla, ne le neresničnosti, saj ni mogoče na noben način enolično identificirati takšnega x (prav tam).

Kakšne bi bile druge možne rešitve, kot pa je tista, ki jo predlaga Quine (torej odpoved modalnostim v objektnem jeziku in zamenjava modalnih predikatov s predikati "analitično resnično", "analitično napačno" ali "sintetično" v metajezikovnem "omenjanju" stavkov)?

Ena najbolj "naravnih rešitev" se ponuja s tem, da omejimo množico izrazov, ki jih lahko substituiramo namesto danih terminov v modalnih stavkih, ali ki jih lahko vstavimo namesto spremenljivk ali jih lahko uporabimo za določujoče pogoje v modalnih kontekstih. Že Frege je v primerih, kjer se je pokazalo, da imena ali stavki niso nastopali s svojim običajnim pomenom (referenco), postavil za njihov novi pomen njihov dotakratni smisel.

V stavku propozicionalne naravnosti kot je npr. "A želi p", stavek p in njegovi termini ne nastopajo po svojem običajnem pomenu (tj. stavek po svoji resničnostni vrednosti, imena stvari in predikatov pa po svojih referentih), temveč po svojem smislu, kajti če stavek p nadomestimo zgolj z enakoresničnim drugim stavkom, dobimo v splošnem napačen stavek, pač pa (po Fregeju) dobimo spet resničen stavek, če nadomestimo p s stavkom enakega smisla (Frege bi moral dodati, enakega smisla glede na obseg znanja in verovanja osebe A).

Podobno bi tudi v modalnih kontekstih, kjer se ukinja običajna ekstenzionalnost in pravilo o nadomeščanju izrazov in stavkov z enakim pomenom, morali zamenjati pomene izrazov in stavkov, tj. tukajšni pomeni so siceršnji smisli.

Seveda se pri tem zastavlja vprašanje o tem, kako določiti smisel izrazov. Najbolj običajen je način, da iščemo istosmiselne izraze, ne pa tkim. smisel sam. Tako se izognemo nepotrebnim ontološkim komplikacijam (v katere je padel tudi Frege sam, ko je "smisle" proglasil za idealne entitete tkim. "miselnega kraljestva"). Eden od takšnih kriterijev istosmiselnosti je *logična nujnost* enakosti izrazov.

Torej: $A =_s B$ (A je po smislu enak z B), če in samo če $N(A = B)$. To se zdi posebno racionalno v rešitvi modalnih paradoksov, ki smo jih zgoraj navedli, saj naravnost v oči pada, da bi morali zamenjevati, vstavljeni ali s pogoji določati le tako, da bi bile enakosti zamenjanih, vstavljenih ali določenih izrazov tudi same logično nujne, ne pa zgolj akcidentalno (slučajno nujne).

V tem primeru bi npr. v stavek 1. lahko vstavili le izraz 3^2 , ne pa "število planetov", kajti enakost " $3^2 = 9$ " je logično nujna, medtem ko enakost "število planetov = 9" ni, ker je le slučajna. Če se držimo tega pravila, bi se izognili vsem težavam s substitucijo in kvantifikacijo. Tak predlog sta postavila tudi Church v svoji intenzionalni logiki in Carnap v svoji semantiki intenzij in ekstenzij (Meaning and Necessity).

Church je celo podobno kot Frege predpostavil "intenzije" kot nove predmete poleg običajnih "ekstenzij" (referentov). Ekstenzionalno gledano bi imeli npr. zgornji izrazi: 9, 3^2 in "št. planetov" enako ekstenzijo, toda različni intenziji (prva dva enaki intenziji, tretji pa od teh različno intenzijo). Podobno je uvajal intenzije tudi Carnap. "Biti 9" in "biti število planetov" sta po njegovem *dva pojma*, čeprav imeni "9" in "število planetov" označujeta isto število (predmet). Podobno so nemara različni pojmi "biti Danica", "biti Večernica", "biti Venera", ker ustrezajo različnim smislom (intenzijam), toda pomeni (referenti, denotati) imen "Danica", "Venera" in "Večernica" so enaki, tj. planet Venera.

Toda isto bi lahko izrazili tako, da bi preprosto omejili obseg dopustnih singularnih izrazov predmetov, npr. tako da dopustimo kot veljavna imena le tista, med katerimi velja nujna identičnost. Po Quineu se v tem relativizmu kaže slabost obravnavanja problemov s stališča imen, ne pa predmetov. Ravno izguba predmeta in koncentracija na njegov naziv je tista površnost, ki zabriše tako pravi pomen imen kot tudi variabel, kvantifikacije in predikatov (gl. npr. Quine 1963, str. 151). Ravno v tem, da se izgubi predmete, ki izpolnjujejo pogoje (ali stavke) in namesto tega opazujemo njihova imena, je slabost tega stališča. Tato je tudi tu potrebno preiti na kvantificirane stavke. Glavna težava tu je, da isti predmet (število, planet) lahko enolično določimo z dvema določiloma, ki nista medsebojno nujno ekvivalentna (analitično ekvivalentna). Zaradi tega tudi konsekvence teh pogojev niso vedno logično nujne.

Poskusimo tudi tu omejiti dopustne pogoje tako, da sprejmemo le logično nujne pogoje, npr. " $x = \sqrt{x} + \sqrt{x} + \sqrt{x} \neq \sqrt{x}$ ", ne pa " $x = \text{št. planetov}$ ". Recimo tistim izrazom, ki neodvisno od načina, kako jih določimo, enolično identificirajo nek predmet "stroga določila" (naš izraz – U. A.).

Quine je zato postavil provizoričen pogoj, da le tedaj, kadar imamo na razpolago stroga določila, med temi izrazi velja nujna identičnost in jih torej lahko uporabljamo v modalnih kontekstih (naj bo s pomočjo vstavljanja namesto danih terminov kot v primeru I, bodisi v eksistenčnih posplošitvah kot je to v primerih IV in V).

Naj velja pogoj:

$$10. ((y)(F(y) \leftrightarrow (y = x)).(y)(G(y) \leftrightarrow (y = x))) \rightarrow N(y)(F(y) \leftrightarrow (y))$$

Ta pogoj pove, da dva izraza (deskripciji) F in G, ki oba enolično določata nek predmet (formalno je to naznačeno z obema ekvivalencama v obeh členih konjunkcije na levi strani implikacije) predstavljata tudi nujno ekvivalentni funkciji (stavčni formi).

Poenostavljeno ta pogoj lahko zapišemo na naslednji način:

11. $(y)(F(y) \leftrightarrow (y = x)) \rightarrow N(y)(F(y) \leftrightarrow (y = x))$, kajti namesto forme G(y) iz 10. lahko vzamemo poseben primer, namreč: $(y = x)$.

Otdot lahko izpeljemo paradoksalen sklep, da so sploh vsi stavki nujni. Quine je ta dokaz ponavljal v več verzijah, najprej v prvi izdaji svojega sestavka "Reference and Modality" v knjigi "From a Logical Point of View" iz l. 1953 (kjer ga je v nadaljnjih predelavah in izdajah te knjige opustil oz. zamenjal z bolj enostavnim dokazom za nujnost vseh identitet), toda uporabil ga je tudi v kasnejših delih, npr. v knjigi "Word and Object" (1960, prva izdaja).

Naj bo p poljubni kontigentno resnični stavek, y poljuben predmet in določilo F(y) naj bo enako identiteti $(x = y)$. Takrat pa tudi konjunkcija: $p.(x = y)$ predstavlja enoličen opis predmeta y, saj se z dodatkom slučajno resničnega stavka k identiteti nič ne spremeni na določeni predmeta y. Zato lahko uporabimo pogoj, izražen v formuli št. 11 in velja:

$$12. N(y)((p.(x = y)) \leftrightarrow (x = y))$$

S pomočjo logičnega aksioma predikatne logike:

13. $(y)F(y) \rightarrow F(x)$ (vezano spremenljivko v resničnem univerzalnem stavku lahko nadomestimo s prosto spremenljivko, če ta ni vezana v F drugod) dobimo iz 12. naprej:

14. $N((p.(x = x)) \leftrightarrow (x = x))$. Iz izraza, ki sledi N, dobimo p, kajti obadva sta si logično ekvivalentna. Torej iz 14. dobimo N(p), otdot pa sledi, da so vsi stavki nujni.

Quine je pri teh pretvorbah izrazov pozabil omeniti, da lahko v modalnih kontekstih zamenjujemo le logično ekvivalentne stavke oz. takšne izraze, ki po zamenjavi z prejšnjimi ne spremenijo značaja stavka, toda pri vstavitvi x namesto y v 12. in pri zamenjavi ekvivalentnih stavkov v 14. to drži, zato sta obe pretvorbi izrazov korektni.

Quine trdi, da bi se lahko tem rušilnim posledicam neomejene kvantifikacije v modalnih kontekstih izognili tako, če bi ločili med nujnimi in slučajnimi strogimi (določili) istega predmeta (Quine, 1976 b, str. 198).

V to možnost se dalje ne spušča, čeprav se mi zdi zelo naravna. Toda Quine najde posredno tudi proti temu ugovor, ko izpelje še en paradoksalen rezultat. Če namreč ločimo med nujnimi in slučajnimi identitetami se pokaže, da končno razlike med njimi izginejo.

Za identitete velja znani Leibnizov izrek o identiteti neločljivega:

$$15. (x)(y)((x = y) \rightarrow (F(x) \leftrightarrow F(y))) \text{ (če sta dve stvari identični, imati enake lastnosti).}$$

Vzemimo tedaj za funkcijo F(. . .) kar izraz $N(x = . . .)$, torej je F(x) enak nujni identiteti $N(x = x)$, ki je seveda vedno veljaven stavek. F(y) je enak izrazu $N(x = y)$. Postavimo to v izrek 15. in dobimo:

$$16. (x)(y)((x = y) \rightarrow (N(x = x) \leftrightarrow N(x = y)))$$

Po dvakratni uporabi pravila "Modus ponens" dobimo od tod spet "porazen" rezultat:

$$17. (x)(y)((x = y) \rightarrow N(x = y)) \text{ (gl. Quine, 1963, str. 156).}$$

Vsaka običajna identiteta je tudi nujna identiteta. Izhod iz te težavne ugotovitve je bodisi vnaprejšnja omejitev le na nujne identitete v modalnih kontekstih ali pa iskanje razlage, zakaj so vse identitete nujne. Prvo pot je šla že Marcusova, drugo npr. Kripke.

Toda tudi iz splošne definicije "stroгих določil", ki smo jo uporabljali v prejšnjem para-

doksu sledi enakost slučajnih in nujnih identitet. Če namreč postavimo v pogoj 11. za funkcijo $F(y)$ enakost ($y = z$), dobimo:

$$18. (y)((y = z) \leftrightarrow (y = z)) \rightarrow N(y)((y = z) \leftrightarrow (y = x))$$

Če upoštevamo, da je izraz: $(y)(y = z) \leftrightarrow (y = x)$ ekvivalenten z identiteto ($z = x$), tedaj dobimo že znani rezultat:

$$19. (z = x) \rightarrow N(z = x). \text{ Ker zanesljivo velja tudi obratna implikacija, sledi: } (z = x) \leftrightarrow N(z = x).$$

Torej tudi iz zahteve po nujni identičnosti vseh strogih opisov sledi identičnost slučajnih in nujnih identitet. To daje misliti, da se da tudi iz te ugotovitve izpeljati absurd, da so vsi stavki nujni. Tega dokaza Quine sam ni razvil, da pa se da prikazati, če uporabimo postopek, podoben Baldwinovem (T. Baldwin, 1975, str. 88).

Vzemimo poljuben določni opis (deskripcijo) $(tx)P(x)$. Tedaj velja enakaost med tem opisom in tistim, ki ga dobimo, če jo razširimo še za konjunktivno pripojeno slučajno resnični stavek p , torej opis: $(tx)(P(x).p)$. Poleg tega velja še logično nujna ekvivalenca:

20. $p \leftrightarrow ((tx)P(x) = (tx)(P(x).p))$, saj je zaradi enakosti obeh opisov (kar se tiče določitve opisanega predmeta) enakost znotraj oklepaja na desni strani ekvivalence ekvivalentna kar stavku p , ker le ta odloča, ali bo celotna enakost resnična ali neresnična. Če upoštevamo ekvivalentnost med slučajnimi in nujnimi enakostmi, dokazano prej, tedaj iz enakosti opisov: $(tx)P(x) = (tx)(P(x).p)$ sledi tudi $N((tx)P(x) = (tx)(P(x).p))$.

Tedaj velja naslednja implikacija:

$$21. [p \leftrightarrow ((tx)P(x) = (tx)(P(x).p))] \cdot [((tx)P(x) = (tx)(P(x).p)) \leftrightarrow N((tx)P(x) = (tx)(P(x).p))] \rightarrow (p \rightarrow N((tx)P(x) = (tx)(P(x).p)))$$

Ta implikacija ima namreč splošno formo tautologije:

$$\dots ((p \leftrightarrow q) \cdot (q \leftrightarrow r)) \rightarrow (p \rightarrow r)$$

Po uporabi pravila "Modus ponens" (saj sta oba člena konjunkcije resnična) dobimo:

$$22. p \rightarrow N((tx)P(x) = (tx)(P(x).p))$$

Toda, ker je ekvivalenca 20. sama tudi logično nujni stavek, lahko izraz $((tx)P(x) = (tx)(P(x).p))$ v 22. zamenjamo z logično ekvivalentnim izrazom "p", torej dobimo:

23. $p \rightarrow Np$, torej ponovno že znani "katastrofalni" rezultat. Kritič bi lahko dejal, da to dokazuje le dejstvo, da si opisa $(tx)P(x)$ in $(tx)(P(x).p)$ nista enaka.

Če bi identitete v pogojih 10. in 11. omejili le na nujne identitete, tako da bi dopustili le analitično precizne opise in pogoje za določitev predmetov, bi morali spremeniti smisel identitete sploh. Ne bi se več tikala vseh imen oz. konstantnih terminov in opisov v katerihkoli stavkih, temveč le tistih terminov (opisov), med katerimi velja nujna enakost. Zaradi tega bi morali uvesti nove "relativne identitete", ki veljajo v različnih kontekstih (npr. "nujne identitete" v modalnih kontekstih, "subjektivne identitete" v primerih "propozicionalnih naravnosti" itd.). "Stročja" identiteta bi vključevala "manj stroge", tj. v primerih; ko drži "bolj" stroga identiteta bi držala tudi "manj" stroga identiteta, ne pa obratno. Nekatere pa bi se medsebojno le delno prekrivale (npr. identiteta za propozicionalne naravnosti in nujna identiteta).

Razcepitev identitet nujno potegne za seboj razcepitev spremenljivk in kvantifikatorjev. Tedaj bi morala kvantifikacija postati substitucijska, ne pa referenčna, ker se spremenljivke ne nanašajo več na isti predmet, kadar so na različne načine medsebojno identične. Opisi: "število planetov", "število med 6 in 8", "število, za katerega A meni, da je zanj srečno" se nemara vsi nanašajo na število 9, toda ni takšnega "identičnega" objekta, ki bi ustrezal vsem obenem. To pomeni, da ni nobene kvantificirane variable, ki bi se nanašala (preko nekega predikata) "nanj", kajti če bi uporabili prvi opis bi se nanašali na množico planetov, če uporabimo drug opis, se nanašamo na naravno število 9 iz sistema naravnih števil, če uporabimo tretji objekt pa se nanašamo na "intenzionalni objekt", ki ustreza verovanju subjekta A. V prvem primeru bi shajali z običajno ekstenzionalno identiteto, v drugem bi zadoščala "nujna identičnost" izrazov, v tretjem pa "subjektivna identičnost" opisov (določil).

Tu ne bi mogli uporabiti tkim. "mnogovrstne kvantifikacije" kot jo poznamo v običajni predikatni logiki, kjer nastopajo različni kvantifikatorji za različna področja predmetov (ter-

minov), torej kjer poznamo več vrst imenskih variabel. Tu je načelno možna združitev različnih področij variabel in kvantifikacije v en sam univerzum in v enotno kvantifikacijo, s tem, da dodamo k predikatom še dodatne opredelitve za specifikacije variabel, ki jim lahko ustrezajo. Tega se ne da storiti v našem primeru, kajti v isti univerzum ne moremo drugega poleg drugega ekstenzionalno postaviti objekte, ki ustrezajo kvantifikaciji, ki se nanaša npr. na zgornje tri "različne" objekte. Tedaj bi se ti objekti bodisi povsem ločili med seboj (a tedaj bi bila nerazumljiva povezava med njimi), bodisi bi ti objekti sovpadli med seboj ali pa bi morali uvesti neko posebno relacijo identitete, ki bi povedala, da so vendarle ti objekti na nek način identični med seboj. Ta relacija je dejansko neizrazljiva v tem sistemu, kajti najbližja ji je tkim. "ekstenzionalna identičnost", tj. "identičnost v ekstenzionalnih (nemodalnih, nesubjektivnih, nedeontičnih idr.) kontekstih", toda ta je le ena od relativnih identičnosti (identičnost glede na kontekst), oz. če to prevedemo na možno unifikacijo variabel, le identiteta pri specifičnih predikatih. Tedaj bi imeli le *ekvivalence* med objekti (ujemanje med njimi glede na določene lastnosti oz. predikate), ne pa identičnosti.

Posledica teh ugotovitev je torej ne le nujna substitucijska interpretacija kvantifikacije, ki jo Quine zavrača, temveč tudi izguba adekvatnega smisla identitet na sploh.

Te rešitve so sicer formalno gledano mogoče, toda vsebinsko ne ustrezajo. One so le formalističen izhod iz težav. Tudi nasprotna možnost, da se v naprej omejimo v modalnih kontekstih le na nujne identitete imen oz. pri objektih le na "intenzije" ima v referenčnem tolmačenju kvantifikacije posledico, da so vsi stavki nujni, torej da modalne razlike odpadejo, s čemer modalnost izgubi svoj pomen.

Če bi poskušali to eliminirati z zoženjem dopustnih opisov na tiste, ki so si medsebojno logično ekvivalentni (torej so njihove identitete logično nujne) vodi v nove težave. Po tej zapovedi bi npr. opis: $(tx)(x = \text{pojém topljivosti})$ ne bil enak opisu: $(tx)(x = \text{pojém topljivosti})$. Sokrat je mrtev, kjer je enakosti konjunktivno pripojen poljuben slučajno resničen stavek, npr. "Sokrat je mrtev". Pač pa bi bil prvi opis enak opisu: $(tx)(x = \text{pojém topljivosti})$. (7 je manjše od 9)), zato ker je stavek "7 je manjše od 9" logično nujen stavek.³

To se zdi absurdno, saj ravno slučajen konjunktiven dodatek k opisu ne more spremeniti objekta opisa, če je ta dodatek resničen stavek (gl. Quine, 1963, str. 153).

To pomeni, da napravimo imena in opise intenzij odvisne od trivalnih slučajnih dodatkov, kar seveda ukinja njihov idealni značaj. Tu ima po mojem mnenju Quine docela prav, ko nasproti Churchu in Carnapu ugotavlja, da vpeljava novih idealnih objektov za intenzije ne reši problemov, temveč ustvari poleg teh še nove.

Iz Quineovih ugotovitev o tem, kako različni identifikacijski pogoji vodijo do različnih oblik eksistenčnih posplošitev (eni dopuščajo posplošitev z "nujno eksistenco", drugi le z navadno eksistenco), čeprav se nanašajo na ekstenzionalno gledano isti objekt, pridemo do istega sklepa, kot sem ga navedel že pri obravnavi relativizacije identitet, namreč do tega, da se ukinja status identitete objekta. Ali je 3^2 identično ali različno od števila planetov? Kaj je nujno enako številu planetov? Ta vprašanja vodijo v nove težave in paradokse. Tudi z ločevanjem določil glede na možne oblike eksistenčnih posplošitev se ne izognemo paradoksom izenačitve modalnega značaja vseh identitet in stavkov. Na raspolago nam ostane možnost stroge ločitve nujnih in kontigentnih določil, toda s tem nastopi nevarnost ukinjanja smisla identitete in kvantifikacije, kajti vse identitete spet postanejo le relativne ekvivalentnosti med različnimi predmeti, kvantifikacija pa bi dopuščala le substitucijsko interpretacijo, kjer ni mogoča eliminacija imen. Druga možnost bi bila v tem, če bi imeli za identitete le nujne identitete ali celo vse stavke kot nujne stavke, toda s tem bi padla v vodo razlika modalnosti.

Vsak poskus omejevanja identitet, vrednosti variabel in kvantifikacije se pozna na smislu kvantifikacije. Po Quineu se pri kvantifikaciji ne smemo ozirati na način označevanja predmetov, temveč le na predmete same kot nekaj obstoječega. Zato ni "nujnih lastnosti" objektov, prav tako tudi ne "možnih lastnosti", kajti modalnost se nanaša kvečjemu na načine označevanja, tj. reference izrazov ki jih uporabljamo pri imenovanju ali opisovanju teh objektov (Quine, 1963, str. 44, Linsky, 1971, str. 96). Zaradi tega Quine ugotavlja konflikt med modalnostjo, kvantifikacijo in predicanjem, (saj je v objektni interpretaciji eks-

stenčni stavek odvisen le od tega, ali obstaja vsaj en objekt, ki ustreza določenemu predikatu, ne glede na to, kako se na ta objekt nanašamo, s kakšnim terminom ali opisom).

Quine s tem zavrača tudi Hintikkove in druge podobne poskuse omejevanja kvantifikacije v modalnih kontekstih. Hintikka je npr. dopustil eksistenčno in univerzalno posplošitev le tedaj, če obstaja v "vseh možnih svetovih" (dosegljivih npr. z realnega sveta preko fizikalnih možnosti) vsaj en, v vseh svetovih, sebi identičen predmet. V modalnih kvantificiranih stavkih bi lahko zamenjavali spremenljivke ali konstante le tedaj, če so identitete med spremenljivkami ali konstantami logično nujne (tj. da veljajo v vseh možnih svetovih) (Hintikka, 1969, str. 60–71, 71–84).

Føllesdal, ki zagovarja Quineovo kritiko modalnosti se ob tem sprašuje, češ kaj naj pomeni stavek: "Vsaka stvar ima nujno lastnost P", tj. $(x)NP(x)$? To bi pomenilo, da ima vsaka stvar to lastnost v vseh možnih svetovih, toda kako to smiselno trditi, če je možno, da v kakšnem svetu te stvari ni ali da jo ni mogoče identificirati. Kako reči, da kakšna stvar nima te nujne lastnosti? (tj. falsificirati prvo trditev). Ni nobene zanesljive enolične reference za "to" bitje, kajti ni mogoče podati strogih kriterijev njegove "istosti". Tedaj res ni mogoče dejati, da to bitje ima ali nima nujno določene lastnosti. Spet moramo zahtevati nujnost vseh identitet, ne pa ločiti med nujnimi in kontingentnimi identitetami (Føllesdal, 1971, str. 58–62), kar vodi v prej opisane težave.

Drugi kritiki Quineovih kritih modalnosti, npr. A. F. Smullyan in R. B. Marcuseva so kritizirali Quineovo uporabo deskripcij v njegovih dokazih. Za te kritike je skupno, da v modalnih stavkih dopuščajo le logično nujne identitete imen in spremenljivk, ostali izrazi pa se podobno, kot določni opisi v Russellovi teoriji deskripcij, razpršijo po stavku.

V stavek N(9 je večje od 7) ne smemo vstaviti izraza "število planetov", ker je to le opis in po vstavitvi v stavek dobimo logično nedoločen stavek, saj še ni opredeljeno tkim. "področje kvantifikacije" (scope). Ta stavek namreč lahko razumemo bodisi kot "Število planetov je nujno večje od 7", bodisi kot "Nujno je, da je število planetov večje od 7". Prvi stavek je resničen, drug neresničen. To je primer dveh načinov nastopanja določenega opisa v stavku. V prvem primeru imamo primer, da opis "število planetov" nastopa "sekundarno", v drugem primeru pa "primarno" (Russell). Dokler ni določen način nastopanja opisa, ne moremo izpeljati protislovja, kot ga želi Quine.

Če privzamemo primarni nastop opisa, dobimo sledeč Russellovi analizi opisov stavek: "Nujno je, da obstaja nekaj, kar je število planetov (in je eno samo) in je večje od 7", to pa je neresničen stavek.

Če privzamemo sekundarni nastop opisa, dobimo po analizi stavek: "Obstaja nekaj, kar je število planetov (in je eno samo) in je nujno večje od 7", ki je tudi resničen stavek (gl. Smullyan, 1971, str. 35–43). Sekundarni nastop vodi v neko verzijo "de re" modalnosti, pri kateri pa velja, da je substitucija identičnega vedno možna.

Marcusova pa svojo teorijo gradi na substitucijski interpretaciji kvantifikacije. Eksistenčen stavek je resničen takrat in samo takrat, če imamo na razpolago vsaj eno ime, ki po vstavitvi na mesto individualne spremenljivke povzroči resničen stavek, univerzalen stavek pa je resničen takrat in samo takrat, če pri vsaki vstavitvi imena na mesto kvantificirane spremenljivke dobimo resničen stavek.

Stavek: "Nujno je, da je Večernica enaka Večernici" brez težav posplošimo v eksistenčni stavek: "Obstaja nekaj, kar je nujno Večernica", saj to pomeni le trditev, da obstaja vsaj ena substitucija imena v formo: 'Nujno je, da je enak Večernici', ki jo pretvori v resničen stavek. Takšna substitucija je že kar sam termin "Večernica", saj eksistenčni stavek ne zahteva, da bi morala obstajati več kot ena sama substitucija termina na mesto spremenljivke, ki povzroči resničen stavek, torej nikakor ne zahteva resničnosti stavka: "Nujno je, da je Danica enaka Večernici" (R. B. Marcus, 1963, str. 89–90).

Tudi Marcuseva nadalje loči med imeni in (določnimi) opisi. Pri imenih velja vedno logična nujnost njihove identitete, pri opisih pa ne. Imena namreč končno naznačujejo le samoidentičnost predmetov. Le izrazi, med katerimi torej velja logična enakost so imena in samo ta se lahko vstavljajo v modalne kontekste. Zato ne smemo vstaviti opisa "število planetov" namesto 9 v stavek: "Nujno je, da je 9 večje od 7", ker ne velja logična enakost med izrazom 9 in "število planetov".

Quine je Smullyanu ugovarjal tako, da je opozarjal na težavnost kvantifikacije v modalne kontekste, ki jo Smullyan predpostavlja kot neproblematično. Po Quineu je kvantifikacija od zunaj v modalni kontekst celo nesmiselna, vodi pa v čisto podobne paradokse kot zamenjava imen. Te paradokse smo prikazali ob primeru različnih težav zamenjave spremenljivk v kvantificiranih modalnih stavkih in v primeru različnih oblik eksistenčnih posplošitev iz različnih opisov istega objekta. Neprosojnost modalnih kontekstov ostane v veljavi tudi takrat, ko so eliminirana vsa imena in preostanejo le vezane variable (Quine, 1963, str. 154).

Marcusevi je Quine ugovarjal že z kritiko substitucijske kvantifikacije nasploh, ker ukinja referenco izrazov in s tem možnost zaranja na "obstoječe", ki ostane v veljavi tudi, če eliminiramo vsa imena na račun vezanih variabel. Ne moremo *obenem* odstraniti vseh singularnih izrazov in ohraniti substitucijsko interpretacijo kvantifikacije (tedaj bi namreč vsi univerzalni stavki postali trivialno resnični, vsi eksistenčni pa trivialno neresnični, pač zaradi dejstva, da ni več nobenih imen). Čim pa ohranimo singularne termine zaradi zagotavljanja substitucije, dobe po mnenju Quinea ti termini zunajlingvistično referenco (Quine, 1963, str. 298, Linsky, 1971, str. 97).

Quineov razlog te trditve je po mojem v ugotovitvi, da se da v vsakem stavku ob pomoči opisov izločiti vsa imena, tako dobljeni kvantificirani stavek ima nujno ontološki značaj, kajti njegova verifikacija je mogoča le tedaj, če resnično obstaja nekaj takšnega, kar trdi predikat. Če imen ne izločimo in celo, če poskušamo ohraniti substitucijsko interpretacijo kvantifikacije, ne moremo izločiti ontološke relevantnosti imen, saj so ti le prikrite deskripcije s skritimi variablami, ki merijo na obstoječe zunaj jezika.

Tudi Marcuseva tako kot Smullyan pozablja na načelno neprosojnost kvantifikacij v modalnih kontekstih, ki ostane v veljavi tudi pri substitucijski interpretaciji kvantifikacije. Konec koncev ostajajo vse te rešitve, skupaj s Carnapovimi in Churchevimi zavezane "esencializmu", nauku o obstoju "nujnih lastnosti" stvari (in nujnih relacij, npr. identitete). Tako ločimo med "nujno lastnostjo" števila 9, da je "večje od 7" in "kontigentno lastnostjo", da je "enako številu planetov". Toda Quine pravi, da gre tu le za ontologiziranje različnih načinov reference oz. označb objektov, tj. za ontologiziranje lingvističnih "lastnosti" izrazov, ne pa za ontološke kvalitete objektov samih. Toda tako nujnost kot kontigentnost se ne pokažeta kot neposredni lastnosti objektov (npr. števila 9), temveč le posredno, preko značaja logične zveze med formama ($x = 9$) in (x je večje od 7) oz. med formama ($x =$ število planetov) in (x je večje od 7). V prvem primeru je zveza logično nujna, v drugem kontigentna (Quine, 1963, str. 149).

Seveda je Quine zavračal "aristotelški esencializem" kot izhod iz težav modalne logike tudi zaradi njegovih metafizičnih implikacij. Drug ugovor proti esencializmu je v tem, da ruši objektivni smisel kvantifikacije in napravi kvantifikacijo odvisno od načina reference, ne pa od objektov, ki ustrezajo variablami. Seveda pa vodi tudi do stališča, po katerem so vse identitete nujne.

Morda enega najbolj kompletnih odgovorov na Quineove izzive je dala moderna semantična teorija modalne logike kot jo je iniciiral S. A. Kripke (in malo kasneje tudi J. Hintikka), ki so jo kasneje povzeli mnogi modalni logiki (npr. D. Kaplan, R. Montague itd.).

V teh teorijah gre za oživitve stare Leibnizove ideje "možnih svetov". Nujno resnični stavki so tisti, ki so resnični v vseh možnih svetovih, tj. v vseh pogojih, kontigentni stavki pa le v določenih možnih svetovih. Že Carnap je izrazil to zamisel v svoji modalni logiki, vendar je imel za možne svetove vse logično možne svetove (bolje stanja sveta), medtem ko je Kripke uvedel možne svetove kot *semantične modele* modalnih stavkov. Množico vseh logično možnih svetov je razdelil po posebnostih notranje povezanosti med njimi, v posebnem, glede na njihovo povezanost z dejanskim svetom. Ta povezanost glede na nek svet je relacija "biti možen glede na svet w ".

Izhodišče semantike sta "*modelna struktura*" in "*model*". Prvo predstavlja urejena trojka $\langle G, K, R \rangle$, kjer K predstavlja množico vseh možnih svetov, ki jih obravnavamo v določenem semantičnem modelu, G predstavlja dejanski svet in R opisano relacijo relativne možnosti. Če rečemo, da je en svet relativno možen glede na drugega, to pomeni: karkoli

je resnično v prvem, je resnično tudi v drugem svetu (ne pa nujno obratno). Relacija R je vsaj refleksivna, ker mora biti vsak svet možen glede na samega sebe. K modelni strukturi v širšem smislu pripada še funkcija f , ki preslika vsak možen svet w v množico njegovih elementov (individuov).

Na osnovi te trojice nato Kripke po znanih formalno-semantičnih postopkih definira pojem predikata in atomskega (predikativnega) stavka v svetu w , dalje njegovo resničnost in resničnost stavčnih zvez (negacije, konjunkcije, disjunkcije) med atomskimi stavki v svetu w . Končno opredeli še resničnostne pogoje za eksistenčni stavek v svetu w . Ker v vsakem možnem svetu v obče nastopajo različne lastnosti in relacije in ker ne veljajo isti predikati v vseh svetovih, se seveda loči semantika za vsak svet. Pomembna je opredelitev resničnostnega pogoja modalnega stavka $NP(a_1, a_2, \dots, a_n)$, torej stavek, ki trdi nujnost neke n -terne relacije med elementi a_1, a_2, \dots, a_n v svetu w . Ta stavek je resničen, če je nemo-dalni stavek $P(a_1, a_2, \dots, a_n)$ resničen za vsak svet w' , ki je možen glede na izbrani možni svet w . S tem je Kripke dobil tkim. "semantični model", ki ustreza modelni strukturi (G, K, R) .

Vsi možni svetovi so možni glede na dejanski svet, toda niso nujno medsebojno možni. Zato se nudijo različne modelne strukture in modeli, glede na izbor svetov w in glede na formalni značaj relacije R . Kripke je dokazal, da npr. tranzitivni relaciji R (tj. takšni, da se možnost prehodno deduje od enega do drugega možnega sveta glede na nek dani možni svet) ustreza Lewisov sistem S_4 , simetrični relaciji (tj. takšni, da vsaka možnost svetov velja tudi v obratni smeri) ustreza tkim. Brouwerjev sistem (ki nastane iz S_4 , če mu dodamo še aksiom $p \rightarrow Nmp$), če pa ima R obe ti dve lastnosti, pa dobimo sistem S_5 (gl. Kripke, 1971, idr.). Seveda se da vsakemu modalnemu sistemu v obče najti ustrezno podobo relacije R , ki vodi do modela tega sistema.

Tako se je vendarle našla navidezno zadovoljiva semantična interpretacija različnih konceptov modalnosti, ki so jih vsebovali različni sistemi modalne stavčne logike. Za predikatno modalno logiko je Kripke dokazal, da v nji v splošnem ne velja Barcanova formula in tudi njen obrat ne. Ker je Kripke sprejel za identične le nujno identične termine (tj. termine, identične v vseh možnih svetovih, vsaj glede na določen w), so izginile tudi težave s substitucijo identičnega in s kvantifikacijo, o katerih je pisal Quine. Dokazana je bila neprotislovnost in semantična popolnost teh sistemov. Zanimivo je, da se v njih lahko uvede celo eksistenco kot predikat (gl. pr. tam).

Da se ločiti med nujnimi in kontingentnimi lastnostmi objektov (prve veljajo v vseh možnih svetovih, druge le v nekaterih). Zdi se, da pademo nazaj v metafizični esencializem, ker objekte lahko identificiramo le preko njihovih nujnih lastnosti (saj bi sicer lahko v drugem možnem svetu dobili drug objekt) T. Parsons je dokazal, da se izognemo esencializmu v običajnem pomenu esencialnih univerzalij, toda ne moremo se izogniti esencialnim singularijam (tj. nujnih lastnosti zgolj posameznih stvari) (Parsons, 1971). To pa je po Linskem premalo, da bi lahko "našli" identične individue v vseh možnih svetovih (ali celo v delu teh svetov), ker so zgolj individualne esencialne lastnosti "preveč individualne", da bi nam služile za njihovo iskanje (Linsky, 1971, str. 99).

To je vendarle le metafizičen in ne logični problem in v tej smeri je po Linskem modalna logika zavezana določeni metafiziki, vsaj čim jo poskušamo intuitivno razumeti in jo uporabiti v konkretnih primerih.

Toda zaradi tega je še ne smemo zavreči, kot misli Quine, saj kljub temu, da ne najdemo jasnega kriterija za "transsvetovno" identifikacijo individuov, te identifikacije niso nesmiselne (pr. tam).

Lahko razumemo stavek: "Nisem zamudil jutranje lekcije, toda lahko bi jo", čeprav ne morem nujno identificirati individua v možnem svetu, ki bi zamudil jutranjo lekcijo.

Kripke se je tu naslonil na svojo teorijo "trdnih označevalcev" (designatorjev), tj. pravih imen, ki označujejo neko stvar z nujnostjo v vsakem možnem svetu. Takšna imena so npr. lastna imena ljudi, ki so jim dana ob rojstvu. S prenašanjem teh izrazov na druge ljudi, ki se ob tem zapovrstjo naučijo tudi realno razpoznavati označeni predmet, se z "psevdkavzalnno" zvezo prenaša in ohranja "trdi" značaj teh označevalcev. Ta teorija je dalje vodila

Kripkeja v pomembne in interesantne semantično-filozofske teorije, o katerih tu ne morem poročati.

"Quineanski" ugovor proti Kripkejevi semantiki je podoben kot smo ga omenili pri Hintiki. Ostaja namreč odprto ravno vprašanje identifikacije individuov v različnih svetovih; posebej ne moremo natančno ugotoviti, kaj pomeni, da npr. neka stvar nima določene nujne lastnosti, ker ni enoličnega kriterija identitete za "to" bitje v različnih svetovih. Tedaj ni natančnih kriterijev za to, če nekaj ima ali nima določene lastnosti, s tem se zamaje tudi kvantifikacija v modalnih kontekstih. Čeprav se Kripke izogne redukciji vseh stavkov na nujne stavke (kot kaže npr. Baldwinov dokaz), ker pač ne identificira medsebojno zgolj slučajno "enakih" opisov, pa po mojem ostane težava, kako strogo ločiti "trdne označevalce" od določenih opisov in kako opredeliti "ekstenzionalno" enakost teh opisov.⁴

S tem nočem reči, da bi Kripke ne našel ugovora proti tem kritikam, toda vprašanja ostajajo odprta in s tem Quineov dvom v modalno logiko. Formalistične rešitve se tu le na zunaj izogonejo različnim težavam in paradoksom, toda to niso aдекватne rešitve, ker jim ne moremo dati vsebinski pomen, uporaben v konkretnih teoretskih razpravah. Seveda pa je vprašanje, če zaradi tega velja tudi terapija, ki jo je Quine predpisal, namreč odpoved modalni logiki in njene zgolj metajezikovna parafraza s semantičnim predikati "nec", "kont", itd.

III

Teh problemov se v tem sestavku ne morem lotiti sistematično, pač pa nameravam podati nekaj zamisli, ki kažejo na drugačen pristop k njihovem reševanju, kjer se nemara nekateri od njih pokažejo kot navidezni problemi, ne da bi bilo to treba nadomestiti z formalističnimi rešitvami in "sumljivo" ontologijo.

Večini dosedanjih ukvarjanj z paradoksi modalnosti so skupne nekatere predpostavke, ki se mi zdijo vendarle dvomljive. Tako Quine kot njegovi kritiki jemljejo stavek "Nujno je, da je 9 večje od 7" kot stavek, kjer se "nujno" nanaša na ostali del stavka kot določen predikat ali operator, vsekakor pa se nanaša neposredno na ta ostali stavek. Quine tu kritizira možnost zamenjavanja identičnih terminov in kvantifikacije.

Toda, če Quine upravičeno dokazuje paradokse, ki nastopajo pri *neomejeni* substituciji ali kvantifikaciji, pa ne more razložiti, zakaj uspe *omejena* substitucija in kvantifikacija, npr. pri omejitvi na nujne identitete terminov ali variabel. Kajti iz metajezikovne preformulacije nujnosti v "nec" kot semantični naziv določene logične kvalitete analitičnih stavkov se to ne da izvesti, saj tu ni v principu dopustno nobeno substituiranje identičnega ali celo kvantifikacija. Vendarle torej obstaja neka logična zakonitost v teh substitucijah in kvantifikacijah. Po drugi strani pa so branilci modalne logike prav ta videz zakonitosti že vzeli za zakonitost samo, ko so v bistvu vsi po vrsti zožili identitete na nujne identitete in tedaj prišli do paradoksalnih rešitev. Toda, kaj je z identitetami običajne logike in jezika (znanstvenega in naravnega), ki so vsaj po videzu kontigentne? Rešitve, kot so relativizacija identitet med opisi (imeni) ali dogmatsko vztrajanje le pri nujnih identitetah so v bistvu formalistične, poleg tega pa ne odpravijo vseh težav.

Tako se zastavlja vprašanje, ali obstaja še kakšna "tretja pot" v reševanju teh paradoksov in problemov. Poskusil sem najti začetne elemente takšne poti in to v ideji, da modalni stavki, kot npr. "Nujno je 9 večje od 7" predstavljajo *prikrito kvantifikacijo* individualnih in predikatnih variabel. Tedaj se izraz "nujno" sploh ne nanaša na ostali del stavka, njegove navidezne konstante (termine), temveč se nanaša predvsem na *splošno logično formo stavka*, očiščeno vseh tistih "konstant", ki niso bistven del aksiomskega sistema, ki ga implicitno predpostavlja modalni stavek. Tu je torej zajeta še zamisel, da se *vsak modalni stavek nanaša na nek apriorni teoretični skelet* (npr. aksiomatski sistem, sistem pravil ipd.), glede na katerega se sploh razume, kaj in zakaj je nekaj "nujno" in drugo "kontigentno" ali "kontradiktorno".

Če pa je tako, tedaj v analiziranem modalnem stavku ni nobenih takšnih konstant, ki bi jih bilo mogoče nadomestiti z identičnimi ali spremeniti v spremenljivke in nato nad njimi kvan-

tificirati zunaj modalnega konteksta. V stavku "Nujno je 9 večje od 7" nas tedaj vara logična forma stavka, podobno kot je logike dolgo časa varala logična forma kvantificiranih stavkov, npr. stavka: "Človek je smrten", ki ima navidez predikativno obliko, v resnici pa je kvantificiran stavek "Vsak, kdor je človek, je smrten", kamor torej ne moremo vstaviti individualnih terminov na mesto "človeka", ki je v resnici predikat.

Toda, kako bi se glasil ta modalni kvantifikator? Nekateri avtorji, npr. Feys so poskusili prevajati modalno logiko v običajno predikatno logiko. Stavke "Nujno, da p" se da npr. prevesti v kvantificiran stavek: "Za vsak t, drži p(t)", kjer t pomeni nemara "v času t" ali "ob pogoju t". Nujni stavek bi se prevedel na stavek, da stavek p velja v vseh časih ali ob vseh pogojih.

Pokaže se, da je takšna interpretacija formalno mogoča, vendar se zdi formalistična, dokler ne preciziramo spremenljivke t in s tem, logične forme stavke p(t).

Zato sem poskusil iskati druge rešitve, s tem da sem pomislil tudi na kvantifikacijo po predikatnih in ne le po individualnih spremenljivkah. Če vzamemo naš primer, "Nujno je, da je 9 večje od 7", potem namreč ne vemo le to, da je ta stavek logično nujen, temveč da so takšni vsi stavki s podobno logično formo kot jo ima stavek "9 je večja od 7". Seveda pa ta forma ni vsaka logična forma, ki jo dobimo z posplošitvijo ene ali več konstant v spremenljivko, temveč le določena vrsta teh form. Gotovo ni obče veljavna forma "x je večje od y", pač pa forma "če sta x in y večja od 0, tedaj je (x + y) večje od y". To formo dobimo, če razumemo naš stavek takole:

"(2 + 7) je večje od 7". Podobno je splošno veljavna forma: "če sta x in y večja od 0, tedaj je x večje od (x - y)", če vzamemo za izhodišče takšnole razumevanje prvotnega stavka:

"9 je večje od (9 - 2)".⁵ Verjetno bi bilo mogoče najti celo neskončno mnogo različnih občeveljavnih form, dobljenih iz izhodnega stavka, kjer ta stavek predstavlja rezultat ene od vstavitve konstant na mesto spremenljivk. Za logično nujnost je dovolj ugotovitev, da obstaja vsaj ena takšna splošnoveljavna forma stavka p, dobljena po zamenjavi konstant s spremenljivkami. Važno pri tem je, da v spremenljivko spremenimo vsaj tisto konstanto, katero bi hoteli npr. nadomestiti z njej identičnim terminom ali jo spremeniti v kvantificirano spremenljivko v postopku eksistenčne ali univerzalne posplošitve.

Na splošno moramo reči:

Stavek "Nujno je, da je 9 večje o 7" pomeni trditev, da "obstaja vsaj ena logična forma (tj. predikat) $f_{(9>7)}$, da za vsak (x, y, ..., z) velja $f_{(9>7)}(x, y, \dots, z)$."

Število variabel je neopredeljeno, saj nikakor ni nujno, da iz stavka "9 je večje od 7" dobimo le formo predikata dveh spremenljivk, temveč tudi formo: "če so x, y, z vsi večji od 0, tedaj je (x + y + z) večje od (x + y)", ki jo dobimo, če dani stavek razumemo takole: "(3 + 4 + 2) je večje od (3 + 4)".

Kot vidimo, za spremenljivke nikakor ne nastopijo že kar variable, dobljene iz abstrakcije zapisanih konstant samih, temveč tiste, ki jih vsebuje ustrezna splošno veljavna logična forma tega stavka, kjer so dane konstante rezultat operacij nad povsem drugačnimi konstantami, postavljenimi na mesto spremenljivk najdene forme.

29. V splošnem lahko postavimo definicijo: $N_p =_{\text{def}} (E_{f_p})(x, y, \dots, z)f_p(x, y, \dots, z)$.

Za možnost velja podobno (če upoštevamo ekvivalenco: $M_p = \sim N \sim p$):

30. $M_p =_{\text{def}} (f_p)E(x, y, \dots, z)f_p(x, y, \dots, z)$.

To pomeni, da mora pri vsaki formi, dobljeni iz stavka p s posploševanjem konstant v spremenljivke ipd. obstajati nek nabor vrednosti teh spremenljivk, za katere je ta forma resničen stavek. Z drugimi besedami to pomeni, da stavek ni kontradiktoren, tj. da ne velja negacija opredelitve v 29. Seveda je trivialno to trditi za že resničen stavek, saj predstavlja on sam primer takšnih vrednosti spremenljivk vseh svojih možnih form, toda ni tako zanesljivo za še neverificirane stavke.

Nastopanje predikatnih spremenljivk f_p bi se seveda zdelo mnogim logikom sporno, ker vsaj formalno vodi v ontološki realizem univerzalij, toda vsekakor se jo da razumeti zgolj kot logični trik, ki naj naznačuje, da se da določen stavek izvesti (ali ne izvesti njegova negacija) iz izhodnega sistema aksiomov ali pravil, skratka iz bazičnih teoretičnih stav-

kov neke teorije. Vendar je ta trik več kot zgolj drugačen zapis teh logičnih dejstev. Če bi namreč neposredno izenačili stavek Np z izjavo "Stavek je izpeljiv iz AS (aksiomatskega sistema)", formalno " $I-p$ ", potem bi nastale težave z možnostjo. Možnost je namreč podana z "dvojno" negacijo nujnosti, eno pred in drugo za znakom možnosti. Torej $Mp = \sim N \sim p$. Če bi to uporabili na to drugo interpretacijo, bi dobili: $Mp = \sim I \sim \sim p$, toda logično ima prva negacija povsem drug značaj kot druga, kajti prva (pred znakom izpeljavanja) se nanaša na sintaktično logično dejstvo izpeljivosti, druga pa neposredno na stavek p , medtem ko se te razlike ne pozna niti v tradicionalnih teorijah modalnosti, niti v moji "kvantifikacijski" interpretaciji modalnosti. V predlagani interpretaciji sta v principu obe negaciji istovrstni, nanašati se na stavek.

Vrnimo se k našemu primeru, "Nujno je, da je 9 večje od 7". Iz naše interpretacije sledi, da imeni števil 9 in 7 zaznamujeta le *splošni* logični odnos med njima, ki je nujen (oz. aritmetični odnos), ki pa ga v enaki meri lahko zastopa še poljubno mnogo konstant.

Tedaj ni dovoljeno sem "vstavljati" le 3^2 namesto 9 in $(4 + 3)$ namesto 7, in podobne aritmetične enakosti, temveč namesto 9 lahko mirno postavimo npr. 8, namesto 7 pa 6 itd. (pač glede na predpostavljeno formo stavka "9 je večje od 7". Saj *ne zamenjujemo imen*, temveč *aritmetične odnose* med njimi, ki so eventualni primeri splošno veljavnih form.

Toda, če predpostavljamo aritmetični sistem aksiomov kot bazo modalnosti teh stavkov, nikakor ne smemo vsaviti izraza "število planetov" namesto 9 ali "število dni v tednu" namesto 7, kajti od tod *po nobeni* posplošitvi stavka v *aritmetično formo* ne dobimo *splošno veljavne forme*, katere en primer bi bil končno stavek "Število planetov je večje od 7" ali "9 je večje od števila dni v tednu".

Če pa bi imeli na razpolago npr. nek fizikalni teorijski sistem, ki bi vseboval takšne aksiome, iz katerih bi logično sledilo, da je *fizikalno nujno*, da je devet planetov okrog sonca, bi gotovo lahko zamenjali 9 s številom planetov, kajti tudi v tem primeru bi ta stavek lahko pojmovali kot reprezentanta splošne forme stavkov, ki je vedno veljavna, ker pač izhaja iz aksiomatskih zasnov teorije (ali vsaj iz pravil dedukcije).

Tudi "kvantifikacija v modalne kontekste" dobi tu neproblematičen značaj. Po eni strani je stavek "Obstaja nekaj, kar je nujno večje od 7" brez smisla, če ga vzamemo neposredno, kot uvedbo kvantifikacije, *potem*, ko smo stavek že modalno okarakterizirali, saj že modalnost ukine vse konstante, v posebnem tudi tiste, nad katerimi naj bi kvantificirali v modalnih kontekstih. Le, če nekoliko spremenimo pomen tega izraza, lahko postane modalno smiselno.

Najprej bi morali zapisati, kaj nam pomeni izraz: $Np(x)$, torej uporaba modalnosti na stavčno formo $p(x)$. To naj bo izraz, kjer kvantificiramo nad formami, ki še lahko sledijo iz forme $p(x)$ pri nadaljnem posploševanju konstant, toda takšnimi, kjer *ostane* spremenljivka x *nepremenjena*, torej:

$$30. Np(x) = \text{def } (E f_{p(x)}(x_1, x_2, \dots, x_n) f_{p(x)}(x, x_1, x_2, \dots, x_n))$$

Podobno je za možnost:

$$31. Mp = \text{def } f_{p(x)} E(x_1, x_2, \dots, x_n) f_{p(x)}(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

Na osnovi teh opredelitev lahko šele vpeljemo kvantifikacijo "v modalni kontekst" $p(x)$ bomo okrajšali v p).

$$32. (x)Np(x) = \text{def } (x)(E f_p)(x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

$$33. (Ex)Np(x) = \text{def } (Ex)(E f_p)(x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

$$34. (x)Mp(x) = \text{def } (x)(f_p) E(x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

$$35. (Ex)Mp(x) = \text{def } (Ex)(f_p) E(x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

Te kvantifikacije so v splošnem seveda različne modalizacije kvantificiranih stavkov. Pri tem moramo upoštevati, da se tedaj pri vsaki najdeni splošnejši formi teh stavkov ohrani dana kvantifikacija po določeni spremenljivki.

$$36. N(x)p(x) = \text{def } (E f_p)(x, x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

$$37. N(Ex)p(x) = \text{def } (E f_p)(Ex)(x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

$$38. M(x)p(x) = \text{def } (f_p)(x) E(x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

$$39. M(Ex)p(x) = \text{def } (f_p) E(x, x_1, x_2, \dots, x_n) f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$$

Od tod se vidi, da *Barcanove formule niso splošno veljavne*.

Nikakor ne velja npr.: $(x)Np(x) \rightarrow N(x)p(x)$, saj iz dejstva, da za vsak izbrani x obstaja neka forma, ki je v splošnem veljavna za poljuben nabor vrednosti ostalih spremenljivk, še ne sledi logično nujno, da obstaja neka splošno veljavna forma $f_p(x, x_1, x_2, \dots, x_n)$, torej forma, ki v enaki meri velja za katerokoli vrednost x in ostalih variabel.

Tudi za drugo obliko Barcanove formule: $M(Ex)p(x) \rightarrow (Ex)Mp(x)$ se iz naših opredelitev vidi, da ni splošno veljavna. Toda tudi obratne implikacije teh dveh formul niso vedno veljavne, torej Barcanova formula dejansko ne velja nasploh.

Zato odpadejo tudi problemi v zvezi z "obstojem nujnih lastnosti" ali "nujnim obstojem entitet", ki vodi v esencializem. Oba izraza dobita v predlagani interpretaciji "nedolžno" formo.

Kaj pa paradoks nujnosti vseh identitet?

Dokaz je slonel ravno na predpostavki, da je izraz $N(x = y)$ predikatni izraz, torej ga lahko vzamemo za znak neke funkcije.

Izhajajoč iz opredelitve lastnosti identitet:

$(x = y) \rightarrow (F(x) \rightarrow F(y))$, kjer je $F(x)$ poljuben predikat (lastnost ali relacija), kjer nastopa x kot spremenljivka, smo z vstavitvijo:

$F(z) = N(x = z)$ dobili: $(x = y) \rightarrow (N(x = x) \rightarrow (x = y))$.

Odtod takoj sledi sklep o nujnosti vseh identitet. Neposredno izraz $N(x = y)$ kot predikat s prosto spremenljivko, npr. y , sploh ni smiselni, vsaj če ga razumemo kot popolno modalizacijo forme $(x = y)$, nima prostih spremenljivk. Toda tudi, če privzamemo naše opredelitve za primer modalizacije form s prostimi spremenljivkami, ne dobimo paradoksa.

Takrat bi npr. $N(x = z)$ s prostim z pomenilo: $Ef_p(x)f_p(x, z)$, kjer je f_p neka določena, ustreza stavčna forma (recimo, da je forma dveh spremenljivk).

Če to vstavimo v naš sklep, bi morali imeti:

40. $(x = y) \rightarrow ((Ef_p(x))f_p(x, x) \rightarrow (Ef_p(x))f_p(x, y))$

Ta stavek ni logično smiselni, saj jemlje spremenljivko x obenem za *prosto in vezano*, kar je nesmiselno.

Tako so izginili vsi pglavlitni logični argumenti, ki so jih navajali kritiki modalne logike, a tudi različne oblike njenega "reševanja", ki so bile formalistične, metafizične ali aprioristične. Pokaže se, da je v bistvu že sama modalna stavčna logika *posebna oblika predikatne logike* višjega reda, torej v principu *ne potrebuje* posebne modalne semantike poleg običajne semantike za višjo predikatno logiko.

Nočem pa reči, da sem s to reinterpetacijo tudi že rešil vse probleme. Naj jih naštejemo nekaj: Kako se v tej interpretaciji odražajo različni sistemi stavčne modalne logike? Neposredno vzeto se npr. ne da uvesti iteriranih modalnosti.

Kako pojmovati modalnosti povsem kvantificiranih predikatnih form, ki ne dopuščajo več višjih posplošitev kot jih že same predstavljajo. V posebnem, kako opredeliti nujnost samih aksionov ali pravil dedukcije?

Kako pojasniti razliko modalnosti *de re* in *de dicto*?

Itd.

Vendar mislim, da se da s preciziranjem navedenih kvantifikacij in z zoženjem pravil za iskanje splošnih stavčnih form rešiti tudi ta vprašanja, žal pa tu ni prostora in prilika za prikaz teh postopkov. Če bi se ta interpretacija posrečila, bi po mojem mnenju preusmerila osnovna gibanja v sodobni modalni in intenzionalni logiki, imela pa bi tudi pomembne filozofsko-logične posledice.

Andrej Ule

¹ Ni mogoče najti tkim. končne "karakteristične matrice", ki bi ustrezala vsem aksiomom in teoremom določenega modalnega sistema, tj. takšno, da bi dobili vsi aksiomi in teoremi sistema matrično vrednost 1 pri vseh kombinacijah n vrednosti za delne stavke (kjer 1 ustreza običajni resničnosti vrednosti "resnično" ali pa "nujno resnično"), toda to ne bi smelo veljati za noben drug stavek, formuliran v jeziku tega sistema. Dokazano je, da bi za kaj takšnega potrebovali neskončne matrice (gl. Slinin, 1972, str. 372).

² Lewisovi sistemi modalne logike so običajno razvrščeni po številkah od 1 do 5, glede na stopnjevitost strogost koncepta modalnosti in deloma glede na vključenost nižjega sistema v višjem sistemu.

Izhodni sistem S_1 vsebuje naslednje aksiome:

1. $(p, q) \Rightarrow (q, p)$
2. $(p, q) \Rightarrow p$
3. $p \Rightarrow (p, p)$
4. $(p, q), r \Rightarrow p, (q, r)$
5. $((p \Rightarrow q), (q \Rightarrow r)) \Rightarrow (p \Rightarrow r)$
6. $(p, (p \Rightarrow q)) \Rightarrow q$

K tem šestim bazičnim aksiomom so dodane še nekatere definicije in pravila:

Definicija "stroge implikacije": $p \Rightarrow q =_{\text{def}} N(p \rightarrow q)$

Definicija "stroge ekvivalence": $p \Rightarrow q =_{\text{def}} N(p \rightarrow q), N(q \rightarrow p)$

Definicija "možnosti": $Mp =_{\text{def}} \sim N \sim p$ ("ni nujno, da ne -p")

Pravilo izpeljave: (strogi modus ponens): iz dokazanosti stroge implikacije: $p \Rightarrow q$ in dokazanosti p sledi dokazanost q-ja.

Pravilo nadomeščanja: medsebojno strogo ekvivalentni izrazi se dajo zamenjati v vseh aksiomih in teoremih sistema, lahko jih tudi vstavljamo na mesto izjavnih spremenljivk v formulah.

Pravilo o izpeljavi konjunkcije: iz dokazane izjave p in iz dokazane izjave q lahko izpeljemo konjunkcijo obeh: p.q. (gl. C. I. Lewis, C. H. Langford; 1959, Slinin, 1972 idr.).

Znak " \Rightarrow " tu pomeni "strogo implikacijo", medtem ko znak " \rightarrow " tu pomeni običajno "materialno implikacijo" ("če- potem").

Nadaljnji sistemi Lewisove modalne logike so zgrajeni z dodatkom novih aksiomov ali pravil. Sistem S_2 nastane, če k S_1 dodamo aksiom $M(p, q) \rightarrow Mp$, sistem S_3 nastane iz S_2 , če mu dodamo "Beckerjev aksiom": $(p \rightarrow q) \rightarrow (Np \rightarrow Nq)$. S_4 nastane tedaj, če k S_3 dodamo aksiom: $Np \rightarrow NNP$, S_5 pa nastane iz S_4 z dodatkom: $MP \rightarrow NMP$.

Razmerja teh sistemov so naslednja. S_2 je strožji od S_1 , kar se tiče specifiziranja stroge implikacije nasproti običajni implikaciji, in vsebuje v celoti S_1 . Podobno je S_3 strožji kar se tiče modalnosti od S_2 in vsebuje vse njegove teoreme, S_4 vsebuje S_3 , S_5 , pa S_4 , S_1 , S_2 , S_3 ne poznajo tkim. "pravila necesizacije", tj. pravila, da iz izpeljane formule (izjave) p sledi tudi Np, medtem ko ostala dva poznata to pravilo. Sistema S_1 in S_2 poznata neskončno mnogo različnih modalnosti, ki nastanejo, če ponovno "modaliziramo" modalne stavke, npr. NNp , NMP , $NMNp$, $MNNp$ itd. Sistemi S_3 , S_4 in S_5 poznajo redukcijo teh "iteriranih modalnosti" na končno mnogo različnih modalnosti: S_3 na 42 modalnosti, S_4 na 6 modalnosti in S_5 na dve modalnosti (na "nujno" in "možno") (gl. npr. G. E. Hughes, M. J. Cresswell, 1968, pog. 12 in 13).

Do Lewisovih sistemov se da priti tudi, če izhajamo iz kakšne druge aksiomske osnove. Posebno interesantna in enostavna je aksiomatika tkim. T-sistema, ki ga je formuliral Robert Feys l. 1937 in predstavlja enega od standardnih minimalnih modelov modalne logike. Poleg že omenjenih definicij in pravil, pozna še pravilo necesizacije in le dva aksioma: 1. $Np \rightarrow p$ in 2. $N(p \rightarrow q) \rightarrow (Np \rightarrow Nq)$. Ta dva aksioma dejansko ustrezata minimalnim zahtevam glede "normalnega vedenja" modalnosti, poznanih že od Aristotela dalje. T je močnejši kot S_2 , toda dobimo ga iz S_2 , če dodamo k temu formulo: $NN(p \rightarrow p)$. Prav tako ni enak S_3 , med T in S_3 ni neke neposredne povezave tako, da bi z dodatkom k S_3 dobili T. Toda S_5 in S_4 vsebujeta T kot del in ju dobimo iz T z dodatkom aksioma: $Np \rightarrow NNP$ (dobimo S_4) oz. aksioma: $Mp \rightarrow NMP$ (dobimo S_5) k aksiomoma sistema T. Tudi T pozna neskončno mnogo različnih modalnosti (gl. G. E. Hughes, M. J. Cresswell, 1968, pog. 2, 3, 13). Seveda obstaja še mnogo drugih modalnih sistemov stavčne logike, ki so na različne načine povezani z Lewisovimi in T sistemom, toda zgornji so najbolj zanimivi.

³ Iz teh klešč se ne moremo izviti tudi tako, da prepovemo tvorjenje opisov vrste "(tx)(P(x).p), kjer bi bil p poljuben resničen kontingenten stavek, češ zato, ker se ga da ekstrapolirati izven opisa. Do enakih paradoksov namreč pridemo, če k logično nujnemu opisu dodamo še kakšno pravo, vendar kontingentno določilo tega predmeta, npr. (tx)(x = 9.x je število planetov). Tudi od tod bi sledilo, da so vsi opisi nujni, dodatka pa ne moremo več izvleči iz opisa zato, ker se s svojo spremenljivko nanaša na isti objekt kot nujni del opisa.

⁴ J. T. Kearns je nedavno objavil članek, v katerem uvaja popolno semantiko modalnoličnih sistemov brez uporabe "možnih svetov", pomagal si je zgolj z posebno matrično interpretacijo modalnih stavkov, pri čemer poleg resnice in neresnice pozna še logično nujnost in kontradiktornost. Modalnim stavkom v splošnem lahko pripišemo dve vrsti resnice ali neresnice, glede na možne kombinacije resničnostnih vrednosti delnih stavkov v sestavljenem stavku. S posebno metodo "T-evaluacije" (semantičnega ovrednotenja stavkov) uspe uvesti tudi kvantifikacijo. Tudi ta sistem je neprotisloven in semantično popoln (J. T. Kearns, 1981).

⁵ Sedaj ne smemo več vstavljati oz. zamenjati konstante 0 v tej formi s kontingentnim, ekstenziionalno enakim izrazom, npr. "število Venerinih lun", kajti tedaj nimamo več predstavnika splošno veljavnih form v okviru predpostavljene aritmetičnega teoretskega sistema, temveč stavek, ki bi nastopal eventualno v fiziki in bi tudi tam predstavljal še ne posplošen stavek. Če bi spet dovolili poljubno zamenjavo konstant, ki eventualno nastopijo v izrazih splošne logične forme stavka, bi seveda padli nazaj na staro problematiko nemožnosti substitucije identičnega v modalnih kontekstih, ki se jih želimo izogniti.

LITERATURA:

- S. Blackburn (izdaj.), "Meaning, Reference and Necessity", Cambridge, 1975
- T. Baldwin, "Quantification, modality and indirect speech", (v: S. Blackburn, 1975)
- L. Linsky (izdaj.), "Reference and Modality", Oxford, 1971
- L. Linsky, "Reference, Essentialism and Modality" (v Linsky, 1971)
- S. Kripke, "Semantical Analysis on Modal Logic I", "Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik", št. 9, 1963
- S. Kripke, "Semantical Analysis on Modal Logic" (v Linsky, 1971)
- R. B. Marcus, "Modalities and Intensional Language", Dordrecht, 1963
- R. B. Marcus, "Extensionality" (v Linsky, 1971)
- D. Føllesdal, "Quantifikation into Causal Contexts", (v Linsky, 1971)
- G. E. Hughes, M. J. C. Cresswell, "An Introduction to Modal Logic", London, 1974
- F. Jerman, "Med logiko in filozofijo", Ljubljana, 1971
- R. Feys, "Modal Logic", Louvain, 1965
- G. Link, "Intensionale Semantik", München, 1976
- J. T. Kearns, "Modal Semantics without Possible World, JFS, št. 1, 1981
- W. in M. Kneale, "The Development of Logic", Oxford, 1962
- C. I. Lewis, C. H. Langford, "Symbolic Logic", New York, 1965
- W. v. O. Quine, "From a Logical Point of View, New York, 1963
- W. v. O. Quine, "Bezeichnung und Modalität" (nemški prevod prvotne verzije sestavka "Reference and Modality", objavljene v prvi izdaji knjige "From a Logical Point of View, Harvard, 1953 v: W. Stegmüller, (izdaj.), "Das Universalienproblem", Darmstadt, 1978
- W. v. O. Quine, "The Ways of Paradox", London, 1976
- W. v. O. Quine, "Word and Object", Cambridge, 1976
- T. Parsons, "Essentialism and Quantified Modal Logic", (v Linsky, 1971)
- J. Hintikka, "Models for Modalities", Dordrecht, 1969
- B. Russell, "Filozofija logičnega atomizma", Ljubljana, 1980
- J. A. Slinin, "Die Modalitätentheorie in der modernen Logik" (v. H. Wessel, 1972)
- H. Wessel (izdaj.), "Quantoren, Modalitäten, Paradoxien", Berlin, 1972

POMEN, INTENCA IN DUH

V sledečem bi želel prikazati intuitivno jasno teorijo pomena, ki računa na "semantična data" /npr.: hipotetična in oporečna identiteta/, z minimalno interpretacijo teh dat, s tem, da se sklicuje na šibkeje ontološke zahteve kot druge teorije. Posebno bi rad poudaril, da je pomen izraza intencionalna deskripcija /čeprav skrita/, glede na katero so vsi predmeti, ki so odgovorni za ekstenzijo tega izraza (to je, vsi objekti na katere naj bi se izraz po mnenju govorečega, nanašal) med seboj identični. S tem, da to pozicijo postavim nasproti drugim angloameriškim filozofom, bi rad pokazal, da je taka teorija pomena sposobna podati enostavno in jasno rešitev problema odnosa duha in telesa.

Bolj natančno, začel bom z diskusijo okrog esencializma Saula Kripkeja, /ki vodi v neo-kartezijanski dualizem/ pride do "avtonomne jezikovne pozicije", katero zagovarjajo misleci kot Michael Dummett in /evidentno/ Jacques Derrida, in se konča z argumentom, uperjenim proti koherentnosti Quinovske dražljaj-odgovor teorije pomena (ta pelje direktno do striktega fizikalizma). Sledeč tem kritikam bom iskal rešitev odnosa med telesom in duhom, katera sledi iz moje lastne semantične teorije.

Kripke dokazuje v "Imenovanje in nujnost",¹ "Identiteta in nujnost"² in tudi drugje, da *možni svetovi* ne dajejo samo merilo za odločanje, kakšno bistvo bi bilo, če bi sploh katero bilo, temveč nam dajo dokaz, da taka bistva v resnici so. V odgovor na kritike, ki sta jih dala Zeno Vendler,³ David Lewis,⁴ je Kripke trdil, da možni svetovi nimajo ontološkega statusa, temveč so samo svetovi, o katerih nekdo govori, ko omenja navadno hipotetično ali oporečno izjavo.⁵

Moje mišljenje je da

1. enostavne entitete so /ali bolj natančno, svet izkustva je in ne ovira naše individualizacije "entitet", temveč ovira samo deskripcije tistih intencionalno individualiziranih bitnosti, katerih same bitnosti nimajo nikakršnega privilegiranega ontološkega statusa/ --- to razumevanje entitet ni nujno potrebno za mojo argumentacijo.

2. imajo določeno podobnost nasproti ena drugi,

3. glede na to podobnost se more podatki *delni* opis glede na katerega so identične, čeprav glede na *kompletni* opis ne bi bilo dveh entitet, ki bi bile enake.

4. te deskripcije konstituirajo naše semantične enote. Kripke mora sprejeti moje prve tri predloge, toda mora dodati nadaljnje zahteve, da *bistva* so in da vsaj deloma določajo naše semantične enote. Ali bolj natančno, če se dve poziciji vežeta na ista data /hipotetična in oporečna identiteta/ je Kripkejevo stališče podrejeno zaradi principa najmanjše interpretacije.

Najprej, Kripke mora sprejeti, da s tem, ko govorimo o možnem svetu v smislu sveta, ki se ga dobi s hipotetično ali oporečno izjavo, mislimo svet, ki je na nekaterih nivojih specifikacije /na vseh/ identičen z resničnim svetom.⁷ Če bi ne bilo identitete na nekem nivoju /na nivoju fizičnih zakonov ali na nivoju reprezentacije v znanih ali celo konstruktibilnih jezikov/ bi bil svet nemogoč ali vsaj nezamišljiv /in tako onstran vsakdanjih hipotetičnih in oporečnih izjav/. Medtem pa bi identiteta ne vseh nivojih ostala samo na *dejanskem* svetu /ne samo na možnem svetu/. Bolj natančno, Kripke bi se moral strinjati, da bi po nekem opisu možni svet bil identičen z realnim svetom, toda ne s svetom za vse opise, za vse urejene trenutke tega sveta. Iz tega sledi, da so vsi opisi možnega sveta lahko identični z odgovarjajočimi opisi dejanskega sveta za določeno primerjavo urejenih trenutkov, toda ne za ves časovni obseg.

Oporečne izjave, ki nastopajo v fiktivnih delih, določajo možne svetove, opisi katerih niso identični s tistimi realnega sveta na vse nivojih za vsak trenutek. Oporečne izjave in hipotetične izjave, katere Kripke in drugi esencialisti zagovarjajo, ko definirajo bistva, po drugi strani določajo možne svetove, ki so za gotova prirejanja trenutkov, ki so urejeni, identični z danim svetom v vseh opisih. Kripke uporabi naslednji primer: "Če Nixon ne bi pisal pisma Saxbiju, bi mogoče spraval Carswella skozi." Ta izjava implicitno kreira svet identičen z realnim svetom vse do točke, ko Nixon piše določeno pismo. Kot je to pri vseh oporečnih izjavah, ki niso fiktivne, ta izjava poveže en hipotetičen, možni svet /ta, v katerem Nixon ni pisal pisma/, ki se ga da konstruirati v nekem trenutku v preteklosti/ ko Nixon domnevno piše pismo /z dejstvi, ki so določena samo do tega trenutka/ Carswell ni prišel skozi/ in z gotovim sklicevanjem na vzročno povezavo /med Nixonovim pisanjem pisma in Carswellom, ki ni prišel skozi/.

Drug primer naj pojasni zadevo. Zamislimo si naslednjo situacijo: Mesto na vznožju ognjenika. Ljudje, ki se spoznajo na ognjenike sporoče vladi, da je možno, da pride do izbruha. Ko vlada sprejme to sporočilo, mora narediti štiri hipotetično možne svetove. 1. izprazni mesto in ognjenik izbruhne, 2. izprazni mesto in ognjenik ne izbruhne, 3. ne izprazni mesta in ognjenik izbruhne 4. ne izprazni mesta in ognjenik ne izbruhne. Nadalje predpostavimo, da zaradi različnih vzrokov mesta ne izpraznijo in da na nesrečo ognjenik izbruhne /hipotetični svet 3 postane dejanski/. Ognjeniška erupcija ni vzročno povezana z ne — evakuacijo mesta, čeprav je zadnja povzročila /kot nujni pogoj/ smrt mnogih ljudi. Tako je možno povezati erupcijo s prvotno možnostjo evakuacije, da bi se dobilo oporečno izjavo — možni svet. "Če bi vlada izpraznila mesto, bi vsi ti ljudje bili rešeni". /hipotetični svet bi tako postal dejanski ali bolj natančno: opis tega sveta bi postal resničen za dejanski svet/. Možni svet določen z oporečno izjavo je identičen z realnim svetom z vsemi opisi za vse urejene trenutke tega sveta do točke, ko je bilo odločeno, da se mesto ne bo izpraznilo. Po tej točki sta oba svetova identična, kar se tiče opisov vulkanske aktivnosti in vzročne povezanosti, katera je pripeljala do erupcije vulkana, kar se tiče opisov delovanja prebivalstva mesta in niza dogodkov, ki so vodili v njihovo smrt, pa nista identična.

V primeru podobne oporečne izjave, ki se tiče Nixonovega pisma Saxbiju, Kripke trdi, da je Nixon možnega sveta, ki ga je konstruirala oporečna izjava identičen z dejanskim Nixonom. To bi pomenilo identičen v gotovih opisih ali identičen v vseh opisih /za vse trenutke/.

Nekateri kritiki njegove teorije mislijo, da Kripke trdi slednje, kar pa ni res. Kripke ne more biti v protislovju s samim sabo in trditi, da so oporečni svetovi dejanski. Pač pa bo trdil, da so določeni opisi identični, prav tako, kot so tudi različni. Po drugi strani, Kripke ne zglada zadovoljen s popolno identiteto do nekega trenutka v množici urejenih trenutkov z delno identiteto kakega tipa, ki jim sledi. Zdi se, da hoče reči, da delna identiteta /to je identiteta na nekem nivoju deskripcije toda ne na vseh nivojih/ je "bistvo" objektov za katere gre. Vendar mora biti jasno, da je postavljanje bistev nepotrebno, ker so pogoji za delne identitete polnoma podani z delnimi opisnimi identitetami, ki jih mora Kripke pripoznati, in da je glede na princip minimalne interpretacije zadnja razlaga na boljšem.

/Ni treba še posebej poudariti, da če Kripkejevemu esencializmu spodleti ob principu minimalne interpretacije, potem dokazi, na katere naslanja svoj neo-kartezijanski dualizem ne držijo. "Duh" /ali "možgani"/ so tako izraz ne pa "strogi designator", katerega objekti nimajo ontološke identitete, temveč samo bistvo./

Če je pomen izraza tako samo neka deskripcija, je gotovo prav, če se vprašamo kakšen je ontološki status take deskripcije /to vprašanje je vzporedno vprašanje "ontološkega statusa" "lastnosti", ki jo izdvoji deskripcija/. Nekateri filozofi, med njimi Michael Dummett,⁷ trdijo, da imajo besede pomen, ki ni zgolj subjektiven. Dummett mora tako priznati, da individui, kot so možje in žene poznajo ali so si zapomnili nekatere besede in da menijo gotove stvari, ki jih uporabljajo in hočejo z njimi sporočiti nek namen. Prav tako mora priznati, da ti osebkil prilagajajo svojo uporabo besed glede na druge ljudi s tem, da spremenijo deskripcije, ki jih hočejo z uporabo teh besed podati. Medtem, ko mislim, da je to vse, kar je treba storiti, Dummett podrazumeva še ne-intencionalni pomen besed in avtonomni jezik. Zopet,

če primerjamo obe poziciji glede na semantična data, je moja močnejša zaradi principa minimalne interpretacije.

Čeprav se mnogi pridružujejo Dummettovemu mnenju, ni nobenega resnega argumenta, ki bi ga podpiral. Ko sledi Putnamu, Dummett privleče zelo šibak argument za lasten pomen besed /čeprav pravi, da so še drugi/, ki temelji samo na dejstvu, da se obrnemo na strokovnjaka, kadar hočemo ugotoviti "kaj pomeni neka beseda". Toda, če vprašamo "strokovnjaka", kaj pomeni neka beseda, vprašamo pravzaprav kaj "strokovnjaki" menijo, ko uporabljajo to besedo in da moramo uporabo te besede prilagoditi njihovi. Nesmiselno je predpostaviti *realni* pomen besed onstran opisov strokovnjakov in nestrokovnjakov. /Popolnoma nepotrebno je imeti slovar "per se" poleg slovarja posameznikov, kateri je medsebojno prirejen, ni pa identičen/. Prav tako, kot je nejasno, kaj naj bi bilo bistvo /posebno, če je stalno materialno iherentno/, je nejasno tudi, kaj naj bi bil lasten jezik. Po principu minimalne iterpretacije moramo zaključiti, da "Tisti, ki govorijo tisto, kar je nekako imenovano angleščina, nimajo nobenega delnega znanja kakega angleškega nadjezika, temveč poznajo sisteme, ki so si podobni, toda so delno tudi nasprotujoči med seboj"⁶, kar je rekel že Chomsky. Vsak ima tako skrito poznavanje posamičnih gramatik, ki so identične z drugimi le po določenih opisih.

Moje stališče omogoča tudi obrazložitev metaforičnega pomena. Tako lahko definiram "metaforo" kot stavek, ki je trivialno resničen, napačen ali semantično nenavaden⁹. Ta stavek sporoča intenco drugačno od tiste, ki jo ima dobeseden pomen. Pomen slednjega je deskriptivna identiteta, ki jo lahko, ali pa tudi ne, adekvatno dobesedno parafraziramo.

Teorije o lastnem jeziku imajo težave z izgradnjo koherentnega pojmovanja ali dobesednega, ali metaforičnega pomena. Nekateri "post-strukturalisti" v Franciji so pojem avtonomnega jezika prignali do njegovega relativističnega ekstrema, s tem, ko so zaključili, da je vse metafora. Seveda je to nesmisel in podira njihove lastne pretenzije. Celó, če to neposredno trdimo, nas trditev "Izniči sama sebe v lastni izreki" pripelje v protislovje, kajti dobeseden pomen je še stalno prisoten na določenem nivoju, namreč na tistem, ki zahteva lastno izničenje. Izničenje nam zaradi tega, ker ni vpeto v pojmovno zmedo, funkcionira kot redukcio ad absurdum proti argumentaciji, ki zagovarja avtonomijo jezika¹⁰.

Tudi strikten behaviorizem in fizikalizem je v očitnem protislovju z mojo intencionalno teorijo pomena.

Če npr. Quine želi dokazovati, da eksistira zgolj stimulativni pomen,¹¹ mora zaradi tega predpostaviti, da ima ta sodba a) intencionalni ali dobesedni pomen, ki določa pogoje resničnosti, ali b) po sebi samo stimulativni pomen in tako nima nobenih pogojev resničnosti in nobenih sklicevanj na resnico. Resničnost in napačnost sta funkciji intencionalnih pomenov in pogojev resničnosti, ki se lahko na tej podlagi zgradijo.

Vsak subjekt lahko polaga račun o celotnem spletu vzrokov na svetu, *razen o sebi* ne more. On edini, kot "pomenski" subjekt *mora* ostati zunaj tega računa, če naj ima ta pomen, in s tem možno resnico. Intence tako v vseh primerih ne moremo reducirati na vzročne nize /na tela/, temveč je vsaj v enem primeru, to je v primeru opisov, ki jih poda vsak *posamezen opisujoči subjekt*, to nemogoče narediti. Taka nereducibilna intenca je po mojem *duh*, ne kot neka vrsta bistva, temveč kot nujna implikacija poljubnega govora, ki se sklicuje na resnico, kateri ima svojo aktivnost uperjeno na zgolj *finalno* vzročno razlago, na razlago, ki operira z izrazi ciljev, verovanja in večkrat tudi molče predpostavlja logiko, ki se nanaša na dva.¹²

Iz tega naj bo jasno, da duh ne morejo biti možgani. Duh ni stvar, ki je vpeta v vzročno – posledične nize, temveč je prej stvar, ki nekaj pomeni, ali bolj na splošno, je stvar, ki nekaj dela zaradi določenega razloga in v skladnosti z določenimi verovanji. Iz tega ne sledi, da ne bi bilo odnosov med duhom in možgani – saj to direktno sledi iz principa, da se lahko vsako dejanje subjekta opiše z vzročno – posledičnim nizom, prav tako kot s finalno – vzročno sekvenco. Intencije so specifično povsem osebne, dostopne drugim samo skozi vživiljanje ali intelektualno sklepanje, ki *predpostavlja* korespondenco med intencijami in materialnimi dogodki.¹³

Intencionalni subjekt mora delovati v svetu, ki ga lahko konstruira v popolnoma vzroč-

no – posledičnih terminih, vzročno – posledični niz deluje tudi nanj in tako tudi iz njega napravlja /celo za samega sebe/, element vzročnih nizov, v kolikor kot *eficientno-vzročni nizi ne omejujejo njegovo finalno vzročnost*. Na primer, zaznavajoči subjekt je za samega sebe, v svojih zaznavah omejen z vzročno-posledičnim nizom do te stopnje, da če npr., hoče gledati v določeno smer in v določeno daljavo, bo videl določen objekt, zato, bo rekel, ker je tam. Nujnost, ki ga omejuje /vzročni niz/ je v tem primeru enostavno obstoj, onstran subjektove lastne finalne vzročnosti, določenega stanja stvari v svetu. In to je vsa nujnost za ta subjekt. Drug tak konstrukt bi lahko govoril o svetlobnih žarkih, palicah in stožcih, možganskih stanjih, itd. toda tak konstrukt bi bil irelevanten za intenco, kot je ta irelevantna za tak konstrukt, /Mnogo filozofskih nesmislov kot npr. "Ali zaznavamo svet, ali samo predstave, ki se nanj nanašajo?" rezultira iz tega, ker nismo bili sposobni videti, da eksistira dve različni vrsti opisov. Ena govori o vzrokih in posledicah v smislu dejavnih vzrokov, druga pa govori v smislu finalne vzročnosti. Ne sme se pa teh vrst opisov pomešati med seboj, kar pa se dela pri tako postavljenih vprašanjih/. Bolj natančno, eficientna kavzalnost vpliva na subjekt samo na nivoju deskripcije, pri kateri funkcionira kot meja njegovih sposobnosti. /Če nekdo gleda v to ali ono točko, nima druge možnosti kot to, da vidi, kar je tam./

Tako je materialni svet eficientne kavzalnosti določen z omejitvijo v finalni kavzalni zvezi, prav tako kot je duševni svet finalne vzročnosti določen z omejitvijo v eficientni kavzalnosti. To se pokaže v govorjenju, v pomenu katerega vidimo intencionalno izraženo deskripcijo, ki nastopa kot poljuben interncionalni akt zaradi določenega cilja /dosti "govor – akt teorije" je samo kompliciranje te usmerjenosti na cilj v govoru/ v kontekstu gotovih verovanj in logike. Tak jezikovni akt je dojemljiv, v kolikor je smiselni, samo skozi izrazoslovje finalne vzročnosti.*

Patrick Colm Hogan

* Zgodnejša in precej drugačna verzija tega prispevka je bila objavljena v *The Modern Schoolman* /zv.: LIX, št.: 4/. Sledečo verzijo sem prebral na Filozofski fakulteti v Ljubljani pod naslovom: *Pomen in možni svetovi*. Bilo je to v juniju 1982, v okviru Sekcije za logiko pri Slovenskem filozofskem društvu.

¹ *Semantics of Natural Language* /Dordrecht: D. Reidel 1972/.

² *Identity in Individuation* /New York, 1972/.

³ *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 5., No. 1.

⁴ *Counterfactuals* /Cambridge, 1973/.

⁵ Glej "Imenovanje in nujnost" in "Identiteta in nujnost"

⁶ To sem dokazoval na kratko v "Ça veut dire. . ." Fondations du Champ freudien 1982, Rencot-ère à Paris.

⁷ "What is a Theory of Meaning" v *Mind and Language* London, 1975.

⁸ *Rules and Representations*, New York, 1980, str. 118.

⁹ Podobno definicijo je predlagal D. Davidson, glej njegovo "Kaj pomeni metafora" v *Critical Inquiry* zv. 5 št. 1. O dobesedni artikulaciji metafore glej tudi W. Boothovo "Metafora kot retorika" v *The Problem of Evaluation* /Tukaj lahko naznačim, da se moja definicija metafore rahlo naslanja na razvoj dobesednih pomenov iz metafor/.

¹⁰ To je problem, ki je skupen vsem ekstremnim relativizmom: lingvističnim /kot tukaj/, historičnim /kot v nekaterih Foucaultovih delih/, psihološkim /kot v N. Hollandavim sedanjim "post-modernem" delu/ itd. . . Chicago, 1976.

¹¹ Kot je videti, da dela v "Mind and Verbal Dispositions v Mind and Language.

¹² Glej moje "Ça veut dire".

¹³ Kot je večkrat bilo opaženo, čeprav precej nejasno, kot npr., v E. Husserlovih Kartezijanskih mediacijah in R., Carnapovih razgovorih v *The Logical Structure of Language*.

Prav tako je važno, da se tukaj spomnimo, da so te korelacije ireduktibilne ena na drugo, in da tako intence obdrže njihovo odstranitev iz "nomološke mreže fizikalne teorije". Kaj to pomeni za etiko je pokazal Davidson v svojih "Mental Events" v *Experience and Theory*, Massachusetts, 1970.

Iz angleščine prevedel Valter Motain.

Patrick Colm Hogan je profesor na Department of English, State University of New York at Buffalo.

OBLIKE POLITIČNE DEJAVNOSTI V ŽIDOVSKEM SVETU, ZLASTI OKROG PRVEGA STOLETJA PO NAŠEM ŠTETJU*

Pričujoči esej¹ je nastal zaradi začudenja in kot poskus, da bi to, kar mi je po toliko drugih stvareh zbudilo začudenje, povzel. Za kaj gre? Za tisto, kar Tacit ugotavlja na splošno znani strani v V. knjigi svoje *Zgodovine*: za nenavadno razdeljenost oblegancev v Jeruzalemu, ki ga je l. 70 oblegal Titus:

"V njem so bili trije poglavarji in prav toliko vojskâ; zunanje obzidje, ki je bilo hkrati najbolj obsežno, je branil Simon; mesto v središču Janez, ki so ga imenovali Bargioras (Tacitova napaka, zamešal je Simona Bar Giorasa in Janeza iz Gišale); v Templju pa se je utrdil Eleazar. Številčnost in orožje sta bila Janezova in Simonova moč, Eleazarju pa je dajal prednost položaj; le spopadali so se med seboj, drug drugega izdajali in drug drugemu požigali, tako da so velik del žita pogoltnili plameni. Nato je Janez s pretvezo, češ da bo žrtvoval, dal pobiti Eleazarja in njegovo vojsko ter se polastil Templja. Tako je bilo mesto razdeljeno na dve stranki vse dotlej, da je približevanje Rimljanov, vojna s tujci, vzpostavilo slogo."²

Ta verzija je še zmeraj taka, da govori v prid enotnosti Židov. Tukaj ne bom govoril o rabinskih virih, ki – kakor da jih to veseli – še povečujejo število strank, marveč o verziji Jožefa Flavija, ki je veliko hujša kakor Tacitova, in sicer najprej zato, ker zajema ves vojni čas, potem pa še zato, ker se sicer enako kakor Tacitova zgodba konča z razdelitvijo Jeruzalema na dva tabora (Janez iz Gišale skupaj z Eleazarjem na eni strani, na drugi pa Simon Bar Gioras), vendar pri židovskem zgodovinarju ni končne sloge, kvečjemu taktično zavezništvo: "Kajti niti to, da so Rimljani taborili pred zidovi, ni pomirilo upora v obzidju: revolucionarji so se – potem ko se jim je med prvim izpadom za kratek čas vrnila zdrava pamet (brachý dé. . . anenósoun) – vnovič sprli in znova nesložni so se med seboj bojevali in počeli vse, kar so si oblegovalci lahko le želeli."³ Po Jožefu so se v resnici sporazumeli le za zelo kratek čas, ob prvem izpadu, zlasti pa ob prvem rimskem naskoku: Simon je tedaj po glasniku razglasil, da lahko vojaki iz Templja povsem varno pridejo na obzidje (vsaj to!), Janez sicer ni zaupal, a jim je vseeno dovolil.⁴ Oba voditelja se Rimljanom nista vdala skupaj. Janez, ki je v kletih umiral od lakote, je zahteval rimska jamstva.⁵ Simon pa, ki je bil poglavar zgornjega mesta, je poskusil z mesijansko prikaznijo in je iz tempeljskih razvalin prišel v beli tuniki in škrlatnem plašču. Usmrtili so ga v Rimu med triumfom Flavijcev.

Tukaj le povzemam razmere, za katere bom pokazal, da so bile še neskončno bolj kompleksne. Te razdelitve so bile presenečenje in na veliko so se jim posmehovali. Eden izmed redkih zgodovinarjev, ki se temu ni čudil, je bil Ernest Renan, ki je premišljeval prav nasprotno kakor Jožef: "Tisti, ki presoajo človeške stvari z buržoaznimi idejami, mislijo, da je revolucija zgubljena, kadar revolucionarji "drug drugega žo". Narobe, to je dokaz, da ima revolucija vso energijo in da v njej prevladuje neosebna vnema."⁶ Če zares mislimo, da je vojna v Judeji "revolucija", ki je podobna revolucijam od 1789. naprej, je bržkone res

* Naslov izvornika: *Formes d'activité politique dans le monde juif principalement aux environs du premier siècle de notre ère*; priobčeno v zborniku *Pour Léon Poliakov: le racisme, mythes et sciences*, Eds. Complexe, Bruxelles 1981 ter v P. Vidal-Naquet, *Les juifs, la mémoire et le présent*, Maspero, Paris 1981.

tako. Zgledi iz 1793. oziroma iz 1936. (v Španiji) dejansko kažejo, da boj navzven ni nedružljiv z državljansko vojno. Nisem pa povsem prepričan, da je njegova primerjava, ki jo je povzelo toliko drugih – čisto pred kratkim David Rhoads⁷ – absolutno veljavna. Če pa je že treba primerjati, zakaj ne bi raje omenili političnih spopadov, ki so izbruhnili v varšavskem getu med oboroženo vstajo aprila 1943?

Problem pa lahko odpravimo še drugače, in sicer tako, da rečemo, da ga ni. Tako metodo je uporabil Ygael Baer.⁸ Po tem izraelskem zgodovinarju je zgodba o državljanski vojni rimljanska izmišljotina. Židje so bili enodušno za to, da ustvarijo fronto za obrambo svojega načina življenja. Jožef pa si je sposodil pripoved iz podobe, ki jo je Tukidid ustvaril o državljanski vojni v grškem svetu, in sicer opis neredov v Korkiri v III. knjigi *Peloponeške vojne*. Ne bom rekel, da so vplivi, ki jih navaja Baer, izmišljeni. Vendar to, da so Aristofan, Tukidid ali Platon navdihnili Jožefa, še ne pomeni, da so sama dejstva, o katerih govori, izmišljena. V svetu, kjer gospoduje retorika, ni uporaba predočujoče retorične tehnike, ki se na široko opira na poprejšnje avtorje, nič presenetljivega. Pauzanijeve pripovedi (v X. knjigi *Periegesis*) o galski invaziji v III. stoletju pr.n.š. so se nemara zgledovale pri zgodbah o medijskih vojnah, vendar zato te invazije še ni mogoče črtati iz zgodovine.⁹

Sicer pa, zakaj naj bi si Jožef in Tacit izmislila to državljansko vojno? Rimljanov ni v njunem duhu niti najmanj povečala. Prej bi bilo narobe. Delitve lahko zanimamo le v funkciji ideologije, ki izključuje njihov obstoj. Dopustimo možnost, da sta Jožef in Tacit prikrojila stvari, kakor da bi bila baročna zgodovinarja. Navzlic temu pa se dejstvo ne spremeni in poskusiti ga moramo opisati.

Dejal sem "dejstvo". Kateri mehanizem pa nam omogoča, da ga interpretiramo? Za odgovor imamo na voljo zgolj Jožefovo pripoved. Postavimo prvo hipotezo, hipotezo o boju med razredi. Antagonistične skupine bi tedaj zastopale antagonistične razrede. Tako razmišlja, denimo, vzhodnonemški zgodovinar Heinz Kreissig v knjigi *O družbenih povezavah v judejski vojni*.¹⁰ Kreissig najprej podrobno analizira mesto sleherne družbene skupine – od visoke duhovščine do prostitutk – v "produkcijjskih razmerjih", vendar ne ve, kam naj postavi rabine; nazadnje pa se, na str. 127 v knjigi, loti problema vojne, ki jo imenuje "judejska", ne pa "židovska". Začelo se je s tem, da je grozila brezposelnost. Po Jožefu¹¹ je bilo osemnajst tisoč obrtnikov na tem, da ostanejo brez dela, ker je bil Tempelj dokončan. Vendar jim je Agripa II. dal delo in odpravil problem. Kreissigu ne bom sledil v podrobnosti sicer zanimive interpretacije. Po njem bi morali ločiti radikalno krilo upora, tisto krilo, ki so ga sprva vodili Menahemovi "morilci," sinovi (ali vnuki) Jude Galilejca, nato Simon Bar Gioras, ki se je opiral na osvobojene kmete in sužnje, ter duhovniško krilo, ki je zajemalo revolucionarno polovico duhovniške skupine. Bila pa je nazadnje še skupina ljudi, ki jo je težko uvrstiti v primeren predalček in ki ji na čelu ni bil nihče drug kakor Janez iz Gišale, galilejski poglavar, za katerega so bili značilni "unsoziale Machtgelüste" in ki se je nekako bojeval za oblast brez družbene perspektive.¹²

Pri tej hipotezi je ena izmed težav ta, da se slabo ujema s socialno topografijo mesta in s pripovedjo o dogodku. Nasprotje med razredi je seveda že od začetka vstaje. Zgornje mesto je bilo mesto bogatašev, nanj se je opiral kralj Agripa zoper spodnje mesto in Tempelj. Po padcu Galileje pa se je marsikaj spremenilo. Jeruzalem je tedaj postal mesto zatočišče. Nasprotja med razredi pa zato niso nič manj delovala. Veliki duhoven Anan, ki se je opiral na konservativne elemente in na *dêmos* (ki ni "ljudstvo"), je nasprotoval Janezu iz Gišale in njegovim zavežnikom, zelotom Eleazarja, sinu Simonovega. Ti pa so zato, da bi končali spopad, poklicali Idumejce. Tedaj je stopil na prizorišče nov akter – Simon Bar Gioras, doma iz Dekapolis, ki se je po Masadi okrepil prav s tem, da je opustošil Idumejo. Zasedel je del Jeruzalema, in sicer prav zgornje mesto, bogato mesto. Janez in zeloti so se odcepili, vendar je bil v tem spopadu zmagovalec Janez iz Gišale.

Potemtakem imamo tale položaj: Janez in duhovniki (ki so bili jedro zelotov) zasedajo spodnje mesto; Simon in Idumejci zasedajo zgornje mesto, kjer je še zmeraj *dêmos*. Ta dvodelnost je taka kakor na začetku, seveda pa ne dvomim, da so pobili veliko bogatašev, toda ali so pobili vse? Skupine, ki si v Jeruzalemu stojijo nasproti, predvsem niso zgolj družbeni antagonisti. Galilejska stranka je stala nasproti idumejski. Idumejci so posebej

individualizirani. So nemirno in nedisciplinirano ljudstvo, éthnos thorybôdes kai áttakton.¹³ Njihova vojska šteje dvajset tisoč mož (število je zagotovo pretirano). V zvezi z njimi je prišlo do edine politične razprave v vsej *Vojni med Židi*, do govorov, ki nasprotujejo Jezusu, podpirajo velikega duhovna Anana in predstavnika Idumejcev, Simona, sinu Kaathasovega;¹⁴ besedilo Simonovega govora je pomembno, ker zahteva, naj Idumejci vstopijo v Jeruzalem takole: narodu je treba odpreti vse mesto, tói éthnei. . . . tèn koinèn pólin.¹⁵ Idumejci so v primerjavi z drugimi Židi *homophiloi*,¹⁶ ljudje iz istega plemena. So hkrati sorodniki drugih Židov (*syngeneis*) in ubijalci zaradi prirojene krutosti (*physei te omótatoi phouéina óntes*).¹⁷ Med vojno ohranijo individualnost, so zavezniki zelotov, nato Simona Bar Giorasa, na koncu obleganja pa so se hoteli vdati, zaradi česar so pobili njihove poveljnike.¹⁸

Bogataši, reveži, meščani, podeželani – to so družbena in poklicna nasprotja. Galilejci in Idumejci so regionalno nasprotje. "Morilci", učenci Jude Galilejca, in zeloti, osrediščeni na Tempelj, nemara pa še eseni, so ideološka nasprotja. Je to vse? Med bojevniki v Jeruzalemu je še ena kategorija Židov. Diaspora? Nič ne kaže na to, da bi oddaljena diaspora poskušala priti v Izrael. To ni bilo posebno priročno za kakšnega Aleksandrijca. Zato pa se je tam prikazala nenavadna kategorija Židov – adiabenski knezi in njihovo spremstvo. Jožef v predgovoru k *Vojni* govori o "naših rojakih z onstran Evfrata, Adiabencih" (tò hypér Euphráten homóphylon hemín Adiabenoús).¹⁹ Gre za spreobrnjence, in to nove spreobrnjence (v primerjavi z Idumejci, starimi spreobrnjenci). Jožef pripoveduje romaneskno zgodbo²⁰ o spreobrnitvi njihove kraljice Helene in o številnih dobrih delih, ki jih je naredila za Jeruzalem. Adiabenijska, ki leži v gornji dolini Tigrisa, je strateško zanimivo področje med partskim svetom in rimskim imperijem. Agripa II. je uporne Žide²¹ ironično vprašal, ali so za to, da jim njihovi *homophiloi*, njihovi bratje iz Adiabenijske priskočijo na pomoč. Prišli so zares, kakor je avtor razprave dobro vedel. Med bojujočimi je navedel dva sorodnika adiabenskega kralja, Monobaza in Kenedaia, ob njima pa še nekega Babilonca, in če so se sinovi kralja Izata vdali Titu²², je očitno, da so sodelovali v boju. Vendar pa ti povsem novi spreobrnjenci še niso imeli zadosti časa, da bi postali del židovskega ljudstva. To je za nas dobra priložnost, da poudarimo paradoks, da so bili Židje ljudstvo, ki se mu je bilo mogoče pridružiti s spreobrnitvijo, in ob rimskem ljudstvu edino, s katerim se je bilo mogoče integrirati s kateregakoli konca v imperiju.

Vse to ni preprosto, najhujša napaka pa bi bila, če bi mislili, da so se hierarhije mešale. Seveda so se prepletale. Saduceji so hkrati verska "ločina" in klerikalna aristokracija, ki je bila v dobrih odnosih z Rimljani. Vendar pa se klasifikacija po ritualni čistosti, katere pomembnost je zlasti dobro pokazal Jeremija²³, ne meša s klasifikacijo po bogastvu. V sloviti razpravi med Helenisti in Hebrejci v mladi krščanski skupnosti²⁴ so Hebrejci dali apostole, Helenisti pa diakone, to pa pomeni, da je obstajala še ena hierarhija, ki je, po pravici povedano, dokaj skrivnostna in v kateri je eden izmed kriterijev jezik, ki ga govorijo.

Da bi lahko razumeli te razmere, je treba poseči nazaj. Kako je prišlo do tega *poikilon*, te pestrosti – ta je po Filonu iz Aleksandrije²⁵ tisto "politično" – kakršna je Izrael?

Če je pod perzijsko monarhijo, na začetku makedonskega osvajanja in še leta 200 pr.n.š., ko se je Antioh III. polastil Jeruzalema in Judeje, obstajala kakšna židovska država, židovska politična struktura, je bila to država-tempelj, sicer pa je selevkidski svet poznal še druge. Jeruzalemsko svetišče sicer ni imelo v lasti niti kosa zemlje – to je zmota tistih, ki govorijo o "azijskem produkcijskem načinu"²⁶ – je pa bilo finančno, politično in religiozno središče. "Imamo," piše Jožef, "le en javen zaklad in ta je božji."²⁷ Hranili sta ga tako diaspora kakor Judeja, diaspora pa se začinja v sami Palestini.

Selevkidski kralj je v domači obliki države-tempelja priznal židovsko entiteto z dokumentom, ki ga poznamo z imenom "Jeruzalemska listina".²⁸ V njem kralj hierarhijo države-tempelja oprošča nekaterih davščin: *gerusío*, duhovnike, pisarje Tempelja, tempeljske pevce. Zunaj te hierarhije so zgolj preprosti "prebivalci", nekatere izmed njih, ki so postali sužnji, je kralj osvobodil.

Vez med Tempeljem in samim življenjem Židov je bila očitno tako močna, da so zunaj Jeruzalema načrtovali druge templeje. Med njimi je najbolj slaven tempelj Leontopolis v

Egiptu, ki so ga ustanovili leta 162 ali petnajst let pozneje, po begu Onia III. (ali IV.).²⁹ Obstaja še poslopje v Kasr el Abdu v Transjordaniji, ki so ga, nemara kot Tempelj, postavili na koncu III. stoletja pr.n.š. na stroške Tobiada Hirkana.³⁰ Tu je še Antiohija: tamkajšnja sinagoga, ki jo je Jožef označil za *hierón*, je nemara podedovala okrasje iz jeruzalemskega Templja, ki ga je bil zasegel Antiohos Epifanes.³¹ Nazadnje pa obstaja še rivalsko svetišče, svetišče Samaritanov na gori Garizim, "sveti kraj", ki je še zmeraj dejaven.

Vendar ta hierarhija od ptolomejske dobe naprej, celo od perzijske dobe naprej zaostaja za dogodki. Zunaj verske aristokracije je nastala civilna aristokracija. To kaže znani zgled Hirkana sinu Jožefa Tobiada, o katerem je Jožef Flavij napisal pravi roman akulturacije.³²

Drugo pomembno dejstvo, na katerega Martin Hengel še posebej opozarja v svoji veliki sintezi o *Judaizmu in helenizmu*, je razvoj židovskih šol.³³ Modrost Ben Siraha (Ecclesiasticus), redigirana l. 180, kaže, da so že obstajale šole, ki so vzgajale osebe, ki so seveda lahko – kakor Jezus, sin Siraha – občudovale Tempelj, niso pa bile nujno njegovi člani.

Kar je bilo v ptolomejski dobi zgolj zametek, se je v selevkidski dobi precej razmahnilo z uporom Makabejcev. Zdaj bi rad razvil tole idejo: za II. in I. stoletje pred našim štetjem je značilen proces, v katerem so nastajala nasprotja, podvajanja, če lahko tako rečem, ki so delovala na celi vrsti ravni. Upor Makabejcev je nastal zaradi vnetosti za Zakon, Toro, W. R. Farmer pa ima razloge za to, da vztraja pri kontinuiteti med Makabejci in vstajo l. 66.³⁴ Oba upora imata skupen pojem: "vnemo".³⁵ Vnema je seveda usmerjena zoper tujca, še bolj pa je usmerjena zoper heleniziranega Žida. Upor v Modinu se je začel z napadom na servilnega Žida. "V Modinu je vpricho vseh stopil naprej neki Žid, da bi žrtvoval na oltarju, kakor je veleval kraljev odlok; Matatija ga je videl in zajela ga je vnema; ledja so mu zadrževala; preplavila ga je pravična jeza, planil je nanj in ga na oltarju zaklal."³⁶ Nato se je odločila usoda selevkidskega funkcionarja: "Kraljevega moža, ki je silil k žrtvovanju, pa je ubil še isti hip ter prevrnil oltar."³⁷

Zelo pomembno je, da se je ta umor zgodil potem, ko je na poganskem oltarju žrtvoval nečist Žid, Belialov sin. Politična igra se ne dogaja v dvoje: Židje proti Grkom. Dogaja se v troje: med "vnetimi" Židi, Židi, ki so privrženci Selevkidov in "aggiornamenta" njihove religije, ter Grki iz kraljeve okolice. Dogaja se celo v četvero: nikar ne pozabimo na dva niza heleniziranih mest, ki so obdajala Judovo deželo od Akre (Ptolemais) do Gaze na morski obali, od Gerase do Marise v notranjosti. Tudi ta mesta so rekla svoje v tem sporu.

Politična akcija, kakršna se je domnevno dogajala v času Makabejcev, je potemtakem očiščevanje židovske zemlje; makabejska vojska je gverila čistih in očiščevalcev: "Matatija in prijatelji so začeli hoditi naokrog, prevračali so oltarje, na silo obrezovali neobrezane otroke, ki so jih našli na ozemlju Izraela, preganjali so sinove nesramnosti in stvar se je zaradi njih posrečila. Zakon so vzeli iz rok poganov in kraljev in niso dopustili, da bi brezbožniki imeli moč."³⁸ Na obzoru se tako kaže podoba čiste države, ideološke države, ki uporablja pravila židovskega zakona in dosega, da jih uporabljajo povsod. Besedilo, ki sem ga pravkar navedel, je toliko bolj presenetljivo, ker je iz *I. knjige Makabejcev*, ki je bila redigirana v slavo asmonejske družine, napisana pa na koncu II. stoletja pr.n.š.³⁹ tedaj, ko se je helenizacija židovske države že močno začela. Pravzaprav se je zgodilo tisto, kar se je moralo zgoditi. Ta država-vojska, to se pravi, organizacija, ki jo je ustvaril Juda Makabejec, je kakor sleherna ideološka država zadela ob realnosti, ki so jo prisilile h kompromisom.

Prvi, najslovitejši izmed teh kompromisov je bil že na začetku upora in je bil v zvezi z načelom šabbata. To je slovita epizoda o napadu, ki bi se mu morali upreti nekega dne, ko je bil šabbat: "Matatija in prijatelji (...) so drug drugemu dejali: če bomo vsi storili tako, kakor so storili naši bratje, in se ne bomo bojevali zoper pogane, da ohranimo svoja življenja in svoje navade, nas bodo kmalu iztrebili z zemlje."⁴⁰ Po občudovanja vrednem ravnovesju je avtor *I. knjige Makabejcev* prav v ta trenutek postavil sklenitev zavezništva s *hasidim*, o katerih ne vem, ali gre za prihodnje farizeje, prihodnje esene ali za nepomembno sekto brez prihodnosti, vendar pa je bila zanje značilna absolutna pokorščina zakonu; pás ho hekousiazómenos tói nómoi.⁴¹ Tukaj ne gre za naključja pripovedi. Vztrajanje pri zavezništvu s skrajnimi legalisti poseže vmes v trenutek, ko se izkaže, da so kompromisi nujni. Gre za

zakon ideoloških gibanj, za katerega bi zlahka navedli še druge zglede. V istem idejnem redu bi lahko obsojali pogane, vendar to ni oviralo simboličnega zaveznitva s Šparto in bolj praktičnega zaveznitva z Rimom.

V nekaj desetletjih je iz upora nastala velika židovska država, ki je močno presegala meje stare Judeje, saj je obsegala obalo in helenizirana filistejska mesta, Samarijo, ki so jo osvojili v času Janeza Hirkana, pa še del Idumeje (Edom). Aristobul se je polastil Itureje, Aleksander Janej pa Gaze in mest v Transjordaniji.

Isti problemi, ki so že bili značilni za uporniško obdobje, so se spet pojavili, vendar v drugačnih razsežnostih. Kakšno naravo ima pravzaprav tako vzpostavljena celota? Je to ideološka država? Da, kolikor je cilj osvojitve ta, da očisti osvojeno ozemlje tudi tako, da – če je treba – pobijejo prebivalce v skladu s starim načelom javne anateme, ki naj bi ga uporabil Jozue. Tako so ravnali v Judovem času v Kaspinu na Golanu.⁴² Vendar so pozneje množično spreobračali prebivalstvo – enako, kakor je Matatija obrezoval otroke – in je to postalo normalna praksa. Zgled, ki ga poznamo najbolje, so dogodki v Idumeji, o katerih pripoveduje Jožef: "Hirkan (. . .) je najprej skrčil število Idumejcev, nato pa jim je dovolil, da ostanejo v svoji deželi s pogojem, da se dajo obrezati ter se podrede židovskim zakonom. In tako so se zaradi navezanosti na deželo očetov dali obrezati ter na vseh drugih področjih sprejeti način življenja, ki se je ujemal z židovskim."⁴³ Če ni bil to masaker, je bila alternativa za spreobrnitev izgon prebivalcev; ko je Simon zavzel Joppe (Jafo), je nato izgnal prebivalce.⁴⁴

Tem različnim oblikam judaiziranja osvojenih ozemelj je nasprotovala druga politika. To je bilo povečanje državnega ozemlja, ne da bi izgnali prebivalce; različnost so sprejeli kot nekaj konstitutivnega; kratka, ustvarjali so selevkidsko državo v malem in sprejeli to, kar Eduard Will imenuje "ohlapna in pestra struktura take države".⁴⁵ Seveda se ti dve politiki nista zvrstili, kakor je Ludvik XIV. prišel po Ludviku XIII. V grobem je že v času Janeza Hirkana opaziti napredovanje druge politike. Dejstvo, da si je Aristobul Filhelen nadel kraljevski naslov, nato pa še Aleksander Janej (103–76 pr.n.š.), kaže določen prehod k drugi obliki države. Židovska država je poslej helenistična država z židovsko dominantno.

A prav tega trenutka – to dejstvo je zelo pomembno – je v judejsko-palestinskem svetu vojno s tujci kot element politične strukture nadomestila državljanska vojna. Zadnji dve stoletji neodvisne židovske države sta pravzaprav stoletji državljanske vojne, ki je bila zdaj odkrita, zdaj zakrinkana. Prve poteze notranjega spopada so se pokazale tedaj, ko je Juda Makabejec v času Demetrija I. pretrgal s Hasidim. Za to, da so ubili šestdeset Hasi-dim⁴⁶, sta družno poskrbela veliki duhoven Alkimos in vojskovodja Bakhides. Janez Hirkan se je sprl s farizeji.⁴⁷ Aleksander Janej se je bojeval z ljudmi, ki so morebiti bili farizeji, Jožef pa jim preprosto pravi Židje⁴⁸, in jih dal osemsto poklati. Edini premor je bil, ko je vladala ženska, Aleksandra-Saloma. Z njenima sinovoma, Hirkanom II. in Aristobulom II., se je državljanska vojna obnovila, ni pa mogoče reči, kateri izmed kraljev je bil pravoveren.

Vsi vemo, kaj je nastalo iz te zadeve. Po Jožefu je to, da so v času Hirkana I. nastale tri sekte⁴⁹, najbolj klasičen dokaz za razdelitev Židov. Ko pa se je Pompej prikazal v Damasku in poslušal oba kralja, ki sta se – kakor Eteokles in Polineikes – prepirala za oblast, je Jožef sklenil, da židovski *ethnos* nasprotuje tako prvemu kakor drugemu in da monarhija le zasužnjuje narod.⁵⁰ Ko se je s Herodom, ki so ga za kralja razglasili na Kapitolu, in pod Oktavijanovim varstvom monarhija obnovila, se je bolj kakor kdajkoli zdela tujek, instrument za heleniziranje.

Pred odkritji v Kumranu je bilo iz židovskega političnega življenja vendarle nekaj očitno in dobro znano: to, da so farizeji nasprotovali monarhiji, legalistični izbruh, do katerega je prišlo vselej, ko je nekoliko popustila državna prisila. Po odkritju kumranskih rokopisov vemo nekaj več. Ta skupnost je zavrgla obstoječi Izrael, nekako tako, kakor *Neturei Karta* odklanjajo moderni Izrael, Izrael so oni. Tempelj ni Herodov Tempelj: vojska konca sveta, opisana v *Zvitku o vojni*, so spet oni. Za nameček pomenijo Ninive po esenskem komentarju iz Nahuma pokvarjeni Herodov in rimski Jeruzalem.⁵¹

Ali lahko na podlagi tega sklepamo, da gre za klasično shemo: ali obstaja ljudstvo, ki je zvesto svojim izročilom, na površju pa helenizirana plast? Šlo je za Žide, šlo pa je še za

nekaj drugega. Vse namreč zaplete to, da so drugi tudi Židje. Zares vstopamo v neskončno nizanje podvojitvev.

Bili so Židje in bili so Grki. Bili so židovski Židje in helenizirani Židje; tisti iz Cezareje in oni iz Galileje. Helenizem je navzoč v esenskem gibanju, v Masadi pa so grški dokumenti. Pozneje bo del Bar Kohbove korespondence napisan v grščini. Vse to v drugem stoletju pred našim štetjem dobro simbolizira dvojno ime Daniela, ki je bilo simbol upora: Daniel je še Belšasar.⁵²

Nazadnje pa je obstajal še razkol med palestinskim in diasporičnim judaizmom. Zavr-niti pa je treba banalne predstave o tej podvojitvi. V I. stoletju se je diaspora začejala v Cezareji, glavnem mestu province, sicer pa so diasporo, ki ni nujno utripala v istem ritmu kakor palestinska skupnost, brazdali globinski valovi, kakor so v Klavdijevem času rimsko diasporo, o kateri govori Sveton, *impulsore Chresto*, zaradi Kristovega vpliva.⁵³

Zdi se, kakor da gre za odsevanje v zapovrstnih zrcalih. V Jeruzalemu so se nekateri obnašali kakor diaspora, v diaspori pa je bilo palestinsko gibanje, seveda pa so navzlic temu obstajale dominante.

Zdaj poskusimo zarisati nekakšen spekter različnih oblik političnih akcij in vztrajajmo pri konsekvencah sleherne izmed njih.

Na eni strani imamo akcijo odličnikov. Bila je tudi v Izraelu, vendar jo najbolj pozna-mo iz diaspore. Skupnostim diaspore so vladali odličniki. Niso bile mesta, *póleis*, pač pa so bile v Aleksandriji, v Bereniki *politeúmata*, quasi politične grupacije. Po Strabonu⁵⁴ je bilo prebivalstvo v Kireni razvrščeno na štiri kategorije: meščane, tujce, *georgoi* (poljedelce) in Žide. V deželi, kakršna je bil Egipt, kjer so bili tretja stran, helenizirani, ne da bi bili Grki, politična akcija ni bila vselej lahka. Med Ptolemejem VIII., Evergetom II. in Kleopatro II., v letih od 132 pr.n.š. naprej, je šlo za državljansko vojno. Židje so stopili na stran Kleopa-tre II. zoper aleksandrijske Grke. To je klasično obnašanje manjšine v manjšini.⁵⁵

Iz I. stoletja po n.š., iz časa rimske oblasti, je dobro znan dosje o krizi v letih 35–40 v Aleksandriji iz Filonovega odposlanstva pri Kaliguli, o njegovi ovadbi prefekta Flaka. Filon je bil literat – knjiga pa je, odkar je napisana *Septuaginta*, ena izmed oblik židovske poli-tične akcije – bil je politični teoretik in praktik. Ta veliki odličnik je v *De Josepho* izdelal teorijo političnega sveta kot *poikílona*, kot pestrosti. Njegovo *Poslanstvo* pri Kaliguli je bilo zanj ekvivalent vrnitve v votlino platonističnih filozofov. To je nenavadna pripoved, ki se je končala s slovitim pogovorom, med katerim je židovsko odposlanstvo slišalo samo eno vprašanje: "Zakaj ne uživajte svinjskega mesa?"⁵⁶ Ker so bili židovski odposlanci diplo-matski in kultivirani, so odvrnili, da imajo različna ljudstva različne zakone. Veliko modernih piscev pade, ko govori o tem obnašanju, v skušnjavo, da bi imeli ta odgovor za strahopet-nost, Motijo se. Ko je grozilo, da si bo Kaligula dal v Jeruzalemu postaviti kip, so se Filon in prijatelji uprli. Tedaj jim ni šlo za to, da branijo – sporno – pravico, da bi se imenovali aleksandrijski meščani. Govorili so o svojih pravicah "državljanov z bolj univerzalno vred-nostjo, z vrednostjo židovskih državljanov".⁵⁷

To odličnikovo obnašanje je imelo skrivne kompenzacije. Filon v *De Congressu* obrav-navava Abrahamovo zvezo z Židinjjo Saro in Egipčanko Hagar. Izpeljemo lahko tabelo z dve-ma stolpcema:

Hagar	Sara
klasični nauk	Sophía
(enkyklios paideía)	filozofski nauk
Paroikía (status tujca)	status državljana

Vzgoja, ki je je v grškem mestu ponavadi deležen povprečen meščan, je zvezana s položajem tujca. Židovskemu modrijanu, ki v Aleksandriji ponavadi ni meščan, je namenje-na visoka vzgoja, ki pritiče *polítesu*.

Pomembno orožje diasporične politike pa je bila nazadnje in zlasti propaganda; in sicer propaganda diaspore za Palestino in propaganda za poganski svet. To orožje so knji-ge: roman, kakršen je *Jožef in Azenet*⁵⁹, ki pripoveduje o spreobrnitvi Egipčanke in njeni

poroki z Židom; *Aristejevo pismo Filokratu* (pisec in naslovljenec sta dozdevna Grka), ki poje slavo prevodu *Septuaginta*⁶⁰; *Sibijske prerokbe*, ki integrirajo Boga Židov v sheme helenške kulture.⁶¹ Ne moremo ugotoviti, kako učinkovita je bila ta propaganda, vendar bi brez nje bilo razširjanje krščanstva nerazumljivo.

Gre pri tem, kar bom povedal, za paradoks? Medtem ko Agripa II. v Jožefovem besedilu uporablja diasporo kot argument *zoper upor*⁶², pa Agripa I. v Filonovi pripovedi⁶³ razlaga Kaliguli, da bi imel prijatelj povsod, če bi se odpovedal svojim načrtom, to pa tudi pomeni, da bi tedaj, če bi se jih držal, imel povsod sovražnike. Nisem prepričan, da je diasporična prožnost ostala brez učinkov. Židom je omogočila, da so preživeli rimsko osvojitve, omogočila jim je, da so preživeli katastrofo iz let 66–74, omogočila jim je, da so od II. stoletja pr.n.š. začeli prodirati v prestolnico sredozemskega sveta.⁶⁴

Pa v Palestini? Predlagam, da dejstva, ki so preštevilna, da bi jih tukaj razvrščali, artikuliramo okrog dveh idej. Prva ideja je ta, da so ekonomski, družbeni, politični konflikti hkrati še interpretacijski konflikti, o katerih so *scribae* – ta kategorija je izšla iz židovske šole – igrali glavno vlogo. Židje imajo skupno dediščino, to je Biblija, ni pa nikakršne avtoritete, četudi je *Sanhedrin* imel monopol na interpretacijo. Seveda je prihajalo do neposrednih reakcij, kakršna je bila kamnanje svetega Štefana, kakor ga opisujejo *Apostolska dela*, potem ko je Štefan v velikem govoru postavil pod vprašaj vso židovsko zgodovino,⁶⁵ s tem da ji je dal pomen, ki je bil nasproten Templju. Ni pa bilo centralne avtoritete. Bili so le daljci smisla, ki so hkrati spodbujali k akciji.

Eden izmed njih se v vsej nazornosti prikaže v neki epizodi, o kateri pripoveduje avtor *Apostolskih del*.⁶⁶ Ko Filip na cesti iz Jeruzalema v Gazo vstopi v voz nekega evnuha, visokega uradnika (dynastes) etiopske kraljice, ta ravnokar bere preroka Izaia. Filip tedaj vpraša: "Ará ge ginóskeis hà anaginóskeis? pòs gàr àn dynaimen eàn mè tis hodegèsei mè?"; "Mar razumeš, kar bereš?" – "Le kako naj, ko pa me nihče ne vodi?" Navedeno besedilo je iz "jahvejevega služabnika," najslavnejšega odlomka iz tega, kar imenujemo *Devterozajaja*.⁶⁷ Jagnjeta, ki je bilo namenjeno za klanje, odtlej niso več identificirali z vsem izraelskim ljudstvom, temveč z Mesijo Jezusom. Filip je takole interpretiral besedilo: "Tedaj je Filip odprl usta in mu na podlagi istega besedila oznanil dobro novico o Jezusu" (Kai arxámenos apò tês graphês taútes euengelísato autôi tôn Jesoûn). To je čudovit zgled za to, kar so v esenskih krogih imenovali *pešer*, eksplikativni komentar. Čez čas so besedilo na novo brali in aktualizirali, kakor da časa sploh ni.

Kaj naj izberem med vsem tem, kar je treba interpretirati? Tukaj poseže vmes druga tema, in sicer tema *Kraljestva*. Zakaj Kraljestvo, po hebrejsko *Malhut*, po grško *Basileija*? Naj se mar spustim v blodnjak svetopisemskih razlag tega izraza? Seveda ne. Močno pa je treba poudariti, da se beseda umešča na točko, ki povezuje grško in židovsko mesijanstvo in helenistično monarhijo, pojav, o katerem so premišljevali skoz vso helenistično zgodovino. *Aristejevo pismo* je, denimo, židovski traktat o dobri rabi tuje monarhije, traktat o "kraljevini", ki pa je napisan z židovskega zornega kota.

V Palestini so razmere docela drugačne. Tam je *basileús* "veliki duhoven" iz rodu Asmonejcev, nato pa Idumejec, ki ni veliki duhoven. Helenistična tradicija začne tekmovati – včasih konfliktno – z židovsko tradicijo, v kateri je kralj Davidov sin, tisti, ki bo obnovil *Kraljestvo*.

Danes smo zaradi krščanske tradicije in seveda zaradi tradicionalnega branja *Janezovega evangelija* – hé basileía he emè ouk éstin ek tou kósmou toutou⁶⁸: "Moje kraljestvo ni od tega sveta" – vajeni, da ne vidimo njegove politične razsežnosti. Vendar stvari niso tako preproste. Nenehno so evocirali vse možne pomena izraza. Tako učenci pravijo ob Vnebohodu: Kýrie ei en tói hrónoi toutoi apokathistáneis tèn basileían tói Israél?; to pa hkrati pomeni: "Mar boš zdaj obnovil Kraljevino v Izraelu?" in: "Ali boš dal Izraelu Kraljevino nad drugimi narodi?"⁶⁹

Seveda niso bila vsa politična gibanja, ki so se v I. stoletju sprožila v Izraelu, gibanja

* V izvirmiku *Royaume*; izraz *Royauté* prevajamo s Kraljevina in pomeni oblastno in ideološko institucijo.

intelektualcev. Ni pa bilo takih, ki se ne bi vse prek ovinka povezovala z neko aktualizacijo besedila. To velja na vseh ravneh: na ravni pastirja, ki je postal kralj in ki je nekje pobral idejo o kraljevini, in na ravni Jožefa Flavija, ki je bil ponosen na svoj sloves razlagalca sanj in odločil, da je dvoumni kralj, ki ga napovedujejo svete knjige in prerokbe, rimski vojskovodja Vespazijan.⁷⁰ Drugje sem poskusil naštet i in klasirati te kraljevine, ki so zdaj kratke, zdaj trajne, te "vroče" kraljevine, ki so se prikazale z vstajo, kakršna je Menahemova iz leta 66 po n.š. in ki se lahko ponavljajo več generacij; drugi pa "hladne", nemesijske – taka je bila Herodova, tako je bilo kraljestvo obeh Agripov in naposled tudi edino, ki se je uveljavilo za dolgo časa, to je Vespazijanovo in njegovih naslednikov.⁷¹

Danes se ne bi posvečal podrobnostim. Navzlic temu je treba še veliko povedati in za tipologijo mesijanskih gibanj so naši teksti izdaten vir. Vendar pa bi rad poudaril konsekvence pojava, ki sem ga prejle opisoval: konflikt med interpretacijami, odsotnost normativne avtoritete v judaizmu ne glede na to, ali je politična ali religiozna. To dejstvo se tudi samo povezuje z židovsko pestrostjo, z dejstvom, da Galileja ni Idumeja, Idumeja pa ne Jeruzalem, da tisti, ki govorijo in pišejo po grško, niso tisti, ki govorijo in pišejo po aramejsko ali po hebrejsko; da tisti, ki so Židje, niso tisti, ki so Samaritani. In bog vedi, zakaj so moderni pisci skušali vse zreducirati na enotnost: zelote, kristjane, esene, avtorje apokalips. Ko bi le vse lahko bilo eno in isto! Imamo pa še kristjane-zelote, ki jih je dobro obdelal Renan, farizeje iz Kumrana, pa seveda še esene-zelote, ki sta jih ustvarila G. Driver in C. Roth in o katerih je Geza Vermes pred kratkim kruto, a pravilno napisal: "*The most convincing testimony to the precariousness of the Zealot-Qumran hypothesis is perhaps that since the death of its two eminent but extravagant proponents it has been allowed to sink into obscurity.*"⁷³

Ekseget ali zgodovinar ne preneseta vselej zlahka ideje, da moramo živeti z razlikami. Kaj pa, če razlika ni naključna, temveč strukturna? Kaj se dogaja med vstajo? Razlike se ne zbršijo, ampak se poglobijo. Sleherna skupina namreč ohrani tip interpretacije, ki ga ni mogoče spraviti s sosednjajo interpretacijo. To bije v oči pri "četrti filozofiji", pri filozofiji "morišcev," ki je bila svezana z "dinastijo" Juda Galilejca in ki je ohranila individualnost od jeruzalemske vstaje do padca Mašade. To je očitno tudi pri esenih, čeprav so bile med prvimi in drugimi neovrgljive taktične povezave. Najpomembnejša značilnost teh uporov ni le to, da zadevajo in lahko zadevajo zgolj in šamo Žide, temveč je še ta, da ima konec koncev sleherna skupina svojo predstavo, kaj je židovsko in se utegne ravnati po njej. Sleherna skupina misli o sebi, da je prav ona resnični Izrael.

Prvo dejstvo, to se pravi, uporniška osamljenost je v oči bijoča. V Palestini ni – pa ne brez vzroka – nobene nežidovske skupine, ki bi se te zadeve udeležila na strani Židov. Ni nobene znane povezave med židovskim uporom in različnimi vstajami, ki so pretresale imperij. Če beremo Jožefovo pripoved, vidimo, da je v vseh mestih z mešanim prebivalstvom en del prebivalstva izgnal ali pobil drugi del prebivalstva. Ves ta *poikílon*, vsa ta pestrost Palestine je zginila z enim zamahom. Le enkrat, v Skitopolis (Det-Shean) so Židje prestopili v drugi tabor, pa jim ni nič pomagalo⁷⁴, pobili so jih; v Jožefovem besedilu je Eleazar Ben Jair njihovo usodo uporabil kot argument, da je v Masadi oznanil konec židovskega ljudstva.⁷⁵ Začela je delovati logika ločevanja, to ločevanje pa ni bilo na delu le med Židi in *gójim*, temveč tudi v samem židovskem svetu. Po nekem spisu v Mišni⁷⁶ so zeloti tisti, ki ločujejo mešane pare, denimo take, v katerih sta Žid in Aramejka. E. Renan je dobro začutil to ideološko logiko: "Načela ustvarjajo delitev, navdihujejo skušnjavo, da bi zdesetkali, izgnali, pobili sovražnika."⁷⁷ Če ta zakon delovanja ideologij deluje že v relativno homogeni etniji, si lahko mislimo, kako je deloval v I. stoletju v tem židovskem svetu, ki je nekako eksploziral v vseh smereh.

Nadaljevanje poznamo; sprememba je tekla v dveh nasprotujočih si smereh. V eni so se rahljale vezi, ki so univerzalnega Boga povezovala z eno Etnijo: to je pot svetega Pavla v Damask in nato v Rim; druga smer je vzela nase spopad med interpretacijami, mu celo dala – v Mišni, nato pa še v Talmudu – institucionalno vrednost, zato pa se je bilo treba odpovedati takojšnji aktualizaciji. Da je lahko judaizem v obliki krščanstva slavil zmago, je moralo Kraljestvo postati rimski imperij, Kraljestvo je moralo konec koncev preiti iz katego-

rije Dobrega v kategorijo Zla, od upanja, ki se uteleša v Davidovem sinu, do zveri iz Janezove apokalipse; s Konstantinom pa se je spet vrnilo v kategorijo Dobrega. Drugo *Kraljestvo*, Božje kraljestvo, pa je moralo za več stoletij zgubiti možnost, da se enači z močmi tega sveta. Da je judaizem postal rabinski judaizem, so se morali modreci umestiti v ponavljanje, ne pa v mesijansko inkarnacijo. Mišna se po grško reče *deuterosis*, ponovitev.

Zgodovino tega ponavljanja je mogoče povedati še drugače; sposodil si jo bom pri nekem hasidskem apologu, ki ga po Agnonu navaja Gershom Scholem na zadnji strani *Velikih tokov židovske mistike*.⁷⁸

"Ko je Baal Šem imel pred seboj težavno nalogo, je šel na določen kraj v gozd, zakuril ogenj ter meditiral v molitvi, in za kar se je odločil, da bo storil, se je zgodilo. Ko je generacijo pozneje moral isto nalogo opraviti maggid iz Meseritza, je šel na isti kraj v gozd in dejal: Ne moremo več zakuriti ognja, lahko pa še molimo, in tisto, kar si je želel, je postalo resničnost. Spet eno generacijo pozneje je moral isto nalogo opraviti rabbi Moshe Leib iz Sassova. Tudi on je šel v gozd in dejal: Ne moremo več zakuriti ognja in ne poznamo več skrivnih meditacij, ki sodijo k molitvi, poznamo pa kraj v gozdu, kjer se je to dogajalo, to mora biti dovolj; in bilo je dovolj. Ko je spet minila generacija in je rabbi Izrael iz Rišina, ki naj bi opravil isto nalogo, sedel v pozlačen naslanjač v svojem dvoru, je dejal: Ne moremo več zakuriti ognja, ne moremo več moliti, ne vemo več za kraj, lahko pa povemo zgodbo o tem, kako se je to počelo. Pripovedovalec pa dodaja, da je zgodba, ki jo je pripovedoval, učinkovala enako kakor dejanja drugih treh."

Frakcije, ki so se pripravale o razlagi Biblije, so že dolgo mrtve, četudi so jih nadomestile druge. Nemara je edini način, da razumemo njihovo silovitost in da jim vrnemo neki smisel, ta, da povemo o njih zgodbo; in jaz, ki sem pravo nasprotje hasidskega rabbija, sem pred vami poskusil storiti prav to.

Pierre Vidal-Naquet

(prevedel B. R.)

¹ Pričujoči članek je bil v nekoliko drugačni obliki, a v francoščini, predstavljen na predavanjih v Bruslju (Institut Martin Buber) in v Varšavi, v angleščini pa na univerzah Princeton in Harvard. Zahvaljujem se vsem, ki so ob teh priložnostih razpravljali, z bolečino pa se spominjam Claire Préaux, ki je predsedovala sestanku v Bruslju. Angleško besedilo je bilo priobčeno v *Yale French Studies*, 59 (1980); rade volje ponujam francosko verzijo Léonu Poliakovu v opomin, da je državljanska vojna v židovski zgodovini dolgotrajen pojav. Naj mi on in bralci odpuste, ker sem kdaj pa kdaj pričujočemu besedilu pustil govorno obliko, v kakršni je bil najprej predstavljeno. Besedilo je v istem času izšlo v mojem zborniku *Les juifs, la mémoire et le présent*, Pariz 1981 (Petite Collection Maspero).

² Tacit, *Zgodovina V*, 12, prev. H. Goelzer.

³ *Vojna med Židi*, V, 255, prev. P. Savinela.

⁴ *Vojna V*, 71–79 in 278.

⁵ *Vojna V*, 433.

⁶ *L'Antéchrist*, v *Oeuvres complètes IV*, str. 1421.

⁷ David Rhoads, *Israël in Revolution*, 6–74, Philadelphia 1976.

⁸ Y. Baer, "Jerusalem in the Times of Great Revolt", v *Zion* 36 (1971) str. 127–190, v hebrejščini z angleškim povzetkom; k tej študiji se večkrat vračam v uvodnem eseju k prevodu *Vojne med Židi P. Savinela*; (naslov eseja je *Du bon usage de la trahison*), Pariz, 1977.

⁹ To sem v Bruslju odvrnil G. Nachtergaelu, čigar velika teza o *Soterii* v Delfih je bila potem natisnjena (Bruselj 1977). Glej pripombe A. Momigliana, *Sagesses barbares*, prev. M. C. Roussel, Pariz 1979, str. 76.

¹⁰ *Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges*, Berlin, 1970.

¹¹ *Židovske starine XX*, 219–222.

¹² H. Kreissig, op. cit., str. 141.

¹³ *Vojna IV*, 231.

¹⁴ *Ibid.*, 236–283.

¹⁵ *Ibid.*, 273.

¹⁶ *Ibid.*, 276.

¹⁷ *Ibid.*, 310, 311.

¹⁸ *Vojna VI*, 381.

- ¹⁹ Vojna I, 6.
- ²⁰ Starine XX, 17–96.
- ²¹ Vojna II, 388.
- ²² Vojna II, 447, 520; VI, 357.
- ²³ J. Jeremias, *Jérusalem au temps de Jésus*, prev. J. Le Moyne, Pariz 1970
- ²⁴ *Apostolska dela*, 6, 1.
- ²⁵ Cf. *De Iosepho*, izd. in prev. J. Laporte, Pariz 1964 in moje izvajanje *Du bon usage de la trahison*, str. 61–63.
- ²⁶ Ali "subazijsko"; tukaj gre za aluzijo na knjigo F. Bela, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc. Récit – Pratique – Idéologie*, Pariz 1974.
- ²⁷ *Starine* XIV, 113.
- ²⁸ *Starine* XII, 138–144; cf. klasični članek E. Bikermana, "La charte séleucide de Jérusalem", *Revue des études juives*, 1935, str. 4–35.
- ²⁹ Besedila so protislovnva; glej *Vojno* I, 33; VII, 421–425; *Antiquités* XII, 387–388; XIII, 62–73.
- ³⁰ Vsaj, če dopustimo dokazovanje M. Hengla, *Judaism and Hellenism*, prev. J. Bowden, London, 1974, I, str. 272–275.
- ³¹ *Vojna* VII, 44–45.
- ³² *Starine* XII, 186–236.
- ³³ Upravičeno piše: "Vnetost za vzgajanje v židovski modrosti in vstop v helenistični svet sta hkratna" (*Judaism and Hellenism*, I, str. 132).
- ³⁴ W. R. Farmer, *Maccabees, Zealots and Josephus. An Inquiry into Jewish Nationalism in the Greco-Roman Period*, New York, 1976.
- ³⁵ Cf. Martin Hengel, *Die Zeloten*, Köln in Leyden, 1976.
- ³⁶ I. knj. *Makabejcev*, II, 23–24, prev. A. Guillaumo.
- ³⁷ *Ibid.*, 25.
- ³⁸ I. knj. *Makabejcev* II, 45–48.
- ³⁹ Cf. A. Momigliano, "The Date of the First Book of Maccabees", v: *Mélanges J. Heurgon*, Rim 1976, str. 657–66.
- ⁴⁰ I. knj. *Makabejcev* II, 39–40; na šabbatni dan je Jeruzalem že padel v Ptolemejeve roke; cf. *Antiquités* XII, 4.
- ⁴¹ I. knj. *Makabejcev* II, 42.
- ⁴² II. knj. *Makabejcev* XII, 14–16.
- ⁴³ *Starine* XIII, 257–258.
- ⁴⁴ I. knj. *Makabejcev* XIII, II; cf. še *ibid.* XII, 34 in *Vojno* I, 50, *Antiquités* XIII, 180.
- ⁴⁵ *Histoire politique du monde hellénistique*, II, Nancy, 1967, str. 285.
- ⁴⁶ I. knj. *Makabejcev* VII, 13–16; *Antiquités* XII, 7–16 in 396.
- ⁴⁷ *Starine* XIII, 288–298; rabinsko izročilo tega spora ne pozna, prelom postavlja v čas njegovega naslednika Aleksandra Janeja (Talmud B *Kidušin*, 66 a).
- ⁴⁸ *Starine* XII, 379.
- ⁴⁹ *Starine* XIII, 171–173, povzemajoč *Vojno* II, 199–166.
- ⁵⁰ *Starine* XIV, 171–173, povzemajoč *Vojno* II, 199–166.
- ⁵¹ Cf. J. Carmignac, E. Cothener, P. Guilbert, H. Lignée, *Les textes de Qumran*, Pariz 1963, str. 84–91.
- ⁵² *Daniel* II, 7; cf. moje pripombe v Cl. Nicolet (éd), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 2, *Genèse d'un empire*, Pariz 1978, str. 854–857.
- ⁵³ Seton, *Klavdij*, 25.
- ⁵⁴ V *Starinah* XIV, 116.
- ⁵⁵ Cf. Cl. Préaux, "La signification de l'époque d'Evergète II" v: *Actes du V^e Congrès international de papyrologie* (Oxford), Bruselj 1938, str. 345–54.
- ⁵⁶ *Legatio ad Caium*, 361, prev. A. Pelletier.
- ⁵⁷ *Ibid.*, 194.
- ⁵⁸ Philon d'Alexandrie, *De Congressu eruditionis gratia*, uvod in prev. Monique Alexandre, Pariz 1962.
- ⁵⁹ *Joseph et Aséneth*, uvod, prev. in komentar M. Philonenko, Leyden, 1968.
- ⁶⁰ *Lettre d'Arliste à Philocrate*, izd. in prev. A. Pelletier, Pariz 1962.
- ⁶¹ Cf. V. Nikiprowetzky, *La Troisième Sibylle*, tekst, prev., komentar, Pariz, Den Haag, 1970; J. J. Collins, *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula 1974.
- ⁶² *Vojna* II, 398–399x.
- ⁶³ *Legatio ad Caium*, 281–283.
- ⁶⁴ Cf. A. Alföldi, "Redeunt Saturnia regna" v: *Chiron*, 1973, str. 131–142 (židovski vplivi pri kovanju denarja), nasploh pa H. J. Leon, *The Jews of Ancient Rome*, Philadelphia, 1960.
- ⁶⁵ *Apostolska dela*, 7.
- ⁶⁶ *Apostolska dela*, 8, 26 ss. Besedilo izrablja pomen dveh sorodnih glagolov, prvi izmed njiju pomeni *brati*, drugi pa *razumeti*, in pomen nekega drugega glagola, ki pomeni "voditi" v materialnem in duhovnem pomenu besede.
- ⁶⁷ *Izaija*, 53.
- ⁶⁸ *Janez*, 18, 36.

⁶⁹ *Apostolska dela*, I, 6.

⁷⁰ *Vojna III*, 399–408.

⁷¹ *Du bon usage de la trahison*, str. 86–95.

⁷² Cf. S. G. Brandon, *Jésus et les Zélotés*, prev. G. in B. Formentelli, Pariz 1975, ta knjiga zasleduje veliko starejše izročilo.

⁷³ G. Vermis, *The Dead Sea Scrolls, Qumran in Perspective*, London, 1977, str. 125. "Najboljši dokaz za prenatgljenost hipoteze, ki povezuje Kumran in zelote, je ta, da je utonila v pozabo po smrti njenih dveh eminentnih, a ekstravagantnih zagovornikov."

⁷⁴ *Du bon usage de la trahison*, str. 67–68.

⁷⁵ Cf. moja študija "Flavius Josephus et Masada", *Revue historique CCLX*, I (1978), str. 3–21.

⁷⁶ *Sanhedrin*, IX, 6.

⁷⁷ E. Renan, *L'Antéchrist*, v: *Oeuvres complètes*, IV, p. 1421.

⁷⁸ Citiram po francoskem prevodu g. M. Davyja, nova izdaja Pariz 1978, str. 368.

IDEOLOŠKO PACEMAKERSTVO II

/o Marxu, marksistih in marksomanih/

V prvem delu odgovora na Kerševanov polemični članek *Produkcijska razmerja in razredni boj* /Problemi 1981, št. 209–211/ sem se držal talijanskega načela. Ker njegov članek v času, ko je izšel, ni pomenil le napada name, marveč se je uvrstil v kontekst gonje proti *Novi reviji*, ki so jo vztrajno spodbujali krogi blizu Kerševana, oziroma krogi, ki jim je bil blizu tudi Kerševan, me je njegovo ravnanje precej pogrelo. V člankih, ki so postali predmet Kerševanove polemike, nisem napadel nikogar izmed njih, marveč mi je šlo samo za to, da pokažem, kaj dialektični materializem zares je; namreč: filozofski temelj stalinizma.¹ Če se je Kerševan ob tem čutil prizadetega in me je udaril po enem licu, mu "seveda" nisem mogel nastaviti še drugega, temveč sem mu udarec vrnil.

Upam, da so ti časi – vsaj za nekaj časa – za nami. Zato v tem drugem delu odgovora Kerševanu izhajam iz tistega, v čemer se s Kerševanom strinjava. Oba npr. meniva, da je pojem *produkcijskega načina* precej nejasen ne le pri teh ali onih marksistih, ampak že pri Marxu samem. Enakega mnenja sva tudi glede teorije *blagovnega fetišizma*, ki jo nameravam na naslednjih straneh podrobneje obdelati. Najprej pa bi povzel in sklenil razpravo o produkcijskem načinu.

• • •

Marx izraz "produkcijski način" najpogosteje uporablja v običajnem, vsakdanjem pomenu. Produkcijski način mu tedaj pomeni to, *kako* se nekaj proizvaja, ali se proizvaja npr. na obrtniški ali tovarniški način. V tem kontekstu mu produkcijski način pomeni tudi /celo/ to, s čim se proizvaja, ali se proizvaja npr. z enostavnimi ali strojnimi orodji. Če bi Marx hotel biti jasen, bi glede na razliko med *tehnično* in *družbeno* delitvijo dela moral tu govoriti o *tehničnem produkcijskem načinu*. Ter ga natančno razločevati od *družbenega produkcijskega načina*, ki je po Marxu vselej eden izmed *zgodovinskih produkcijskih načinov*, npr. *kapitalistični produkcijski način* in tako nazaj.

Prav kolikor Marx ni natančen pri razlikovanju med tehničnim in družbenim produkcijskim načinom, obravnava produkcijski način kot enotnost proizvajalnih sil in proizvodnih odnosov.

Podobno je s proizvajalnimi in /ali proizvodnimi silami. Vzemimo tole formulacijo:

"Šele ko so se ljudje izkopali /herausgearbeitet: izvlekli z delom/ iz svojega prvega živalskega stanja in je bilo torej njihovo delo samo do neke mere podružbljeno, so nastopile razmere, ko postane presežno delo enega eksistenčni pogoj drugega. V začetku kulture so pridobile proizvodne sile /Produktivkräfte/ dela neznatne, a take so tudi potrebe, ki se razvijajo s in ob sredstvih njihovega zadovoljevanja. Dalje je v teh začetkih proporc tistih delov družbe, ki živijo od tujega dela, zanemarljivo majhen nasproti množici neposrednih proizvajalcev. Z napredovanjem družbene proizvodne sile /Produktivkraft/ dela se ta proporcija absolutno in relativno povečuje." /MEW 23–535/

Proizvodne sile /plural/ dela in proizvodna sila /singular/ dela očitno ne pomenijo nekaj enega in istega. Torej ne gre za en sam, marveč za dva /različna/ pojma. Pridobljene *proizvodne /proizvajalne/ sile dela* pomenijo pravzaprav *faktorje* proizvodne /produktivne/ sile dela, rečeno na kratko, produktivnosti dela. Družbena *proizvodna /produktivna/ sila dela* pa ni faktor produktivnosti dela, marveč je istovetna s produktivnostjo dela samo, namreč s produktivnostjo dela kot družbenega, natančneje rečeno, družbeno organiziranega dela.

Pri obeh pojmi, v obeh sintagmatičnih kategorijah nastopa kot subjekt delo. V tem se

navedeni tekst, se pravi, tekst iz *Kapitala* razlikuje od teksta iz *Predgovora* k spisu *H kritiki politične ekonomije*, v katerem nastopajo kot subjekt kar materialne proizvodne /proizvajalne/ sile same na sebi. Razlika izhaja iz dveh povsem različnih topologij. Medtem ko imamo v *predgovoru* opravka s tipično materialistično topologijo, temelji topologija *Kapitala* na delu kot delu. Ta pa je po bistvu idealistična topologija, saj po Marxovi definiciji iz 5. poglavja *Kapitala* na koncu delovnega procesa pride do rezultata, ki je bil ob njegovem začetku že ideelno navzoč v delavčevi predstavi: ideja /Platov eidos/ ni le *pred* izdelkom, ampak tudi *pred* procesom izdelovanja.

Iz idealističnosti izhaja tudi teleološkost delovnega procesa; človekovo delo ne bi bilo istovetno s smotno dejavnostjo in človek delovnega procesa ne bi mogel posredovati, upravljati in nadzorovati, če ideelna predstava rezultata ne bi že od vsega začetka funkcionirala tudi kot smoter. Materialistična topologija razvojnih stopenj materialnih proizvodnih /proizvodnih/ sil, ki tvorijo infrastrukturo družbe ter obstoječo ekonomsko strukturo /celokupnost proizvodnih razmerij/ opredeljujejo kot razvojno ali pa kot zaviralno formo samih sebe, je seveda povsem v nasprotju z idealistično topologijo dela kot teleološkega procesa. Medtem ko je glede na idealistično topologijo dela na izhodišču zavest /ideelna predstava, smoter/, so v materialistični topologiji na izhodišču proizvodne sile v svoji materialnosti, zavesti pa v hierarhiji te topologije pripada šele četrto, tj. zadnje mesto.

Popolno nasprotje med materialistično /kavzalno/ topologijo materialnih proizvodnih sil in idealistično /teleološko/ topologijo dela nam prej kot o metodološkem protislovju v Marxovi koncepciji priča o zrcalni zgradbi te koncepcije: topologija materialnih proizvodnih sil je najpoprej zrcalna in šele potem sprevrnjena podoba topologije dela. Šele na osnovi koncepta dela kot posredujoče, upravljajoče in nadzorujoče dejavnosti se dosedanja zgodovina razvoja materialnih proizvodnih sil in njihovih konfliktov s proizvodnimi odnosi lahko pokaže oziroma oceni kot predzgodovina, kot zgodovina neupravljanega in nenadzorovanega razvoja. Šele z vidika dela kot teleološke, tj. zavestne načrtne dejavnosti se samodejni razvoj materialnih proizvodnih sil ter bolj ali manj ustreznih proizvodnih odnosov pokaže prav kot tak in zato kot nekaj – sprevrnjenega glede na bistvo človeka, se pravi, glede na delo.

Samo znotraj takšne zrcalne zaobjetosti, popolne konceptualne zanke ali hermeneutičnega kroga, se je potem lahko izoblikoval pojem revolucije v specifično Marxovem pomenu. Revolucija ne pomeni le odprave razrednih razlik in s tem razrednega boja, ampak pomeni predvsem uveljavitev "generalnega intelekta", dela v njegovi čisti, idealistični vsebini. Komunistični *produkcijski način* je istoveten z *delovnim načinom* "asociiranega razuma", ki je razum /intelekt/ "združenja svobodnih ljudi". S tem je filozofija /metafizika, platonizem/ zares odpravljena na ta način, da je udejanjena.

Družbeni odnosi so prozorni in enostavni, ostane torej le še razmerje med združenjem svobodnih ljudi kot enotnim Subjektom in naravo, občim delovnim predmetom oziroma delovnim sredstvom. Ker pa je delovni proces avtomatiziran, se tudi ta faktično odvija le med delovnimi sredstvi in delovnimi predmeti, medtem ko je tretji izmed enostavnih momentov delovnega procesa, delo samo kot smotrna /teleološka/ dejavnost, nad neposrednim delovnim procesom. Klasičnih neposrednih proizvajalcev takorekoč ni več, kajti to vlogo je prevzela avtomatika kot upredmetenje znanosti /v vlogi neposredne proizvodne sile/. Človek je proizvajalec še samo na posreden način, prek reguliranja in kontroliranja. Vse proizvodne /proizvodne/ sile so tako dejansko postale proizvodne sile *dela*, toda dela kot Smotra in Zakona, kot teleološke in nomološke, ne pa fiziološke dejavnosti.

Če bi šlo zgolj za delovni ali produkcijski proces, bi bila Marxova koncepcija sprejemljiva.* Navsezadnje se danes prek telematike začrtujejo obzorja, ki jih Marxov pogled še ni dosegel: človek v marsikaterem informacijsko-kibernetskem sistemu neposredno niti kontrolor ne bo več, marveč bo izvajal le kontrolo nad kontrolo. Spornost Marxove koncepcije je v tem, da je svojo tehnološko podobo *komunizma* kot *produkcijskega načina* generaliziral v *paradigmo*:

1. družbe prihodnosti kot take in v celoti ter
2. kritike obstoječe družbe.

S takšnim prenosom se Marxova tehnološka podoba komunizma pretvori v tehnokratsko paradigmo kritike vsega obstoječega in apologije še ne obstoječega. Še ne obstoječega v Marxovem času, se pravi, danes že obstoječega: v obliki stalinizma.

Že za časa Marxa je bilo dovolj opozoril, da njegova koncepcija družbe prihodnosti vodi v pretvorbo družbe v eno samo veliko tovarno. Vendar se Marx za ta opozorila ni zmešnil, delal se je gluhega ali pa jih brez pravih argumentov ironiziral:

"Regulativ, ki se pri delitvi dela znotraj delavnice uvaja a priori in po načrtu, deluje pri delitvi dela znotraj družbe samo a posteriori kot notranja, nema, v fluktuaciji /im Barometerwechsel/ tržnih cen zaznavna naravna nujnost, ki obvladuje iregulativno samovoljo blagovnih producentov. Manufakturna delitev dela predpostavlja brezpogojno avtoriteto kapitalista nad ljudmi, ki so goli členi celotnega mehanizma, ki mu pripada; družbena delitev dela pa postavlja drugega proti drugemu neodvisne blagovne producente, ki ne priznavajo nobene druge avtoritete kot avtoriteto konkurence, prisilo, ki jo izvaja nanje pritisk njihovih vzvratnih interesov, prav tako kakor v živalskem svetu bellum omnium contra omnes spada bolj ali manj med eksistenčne pogoje vseh vrst. Ista buržoazna zavest, ki manufakturno delitev dela, dosmrtno privezanost delavca za delno opravilo in brezpogojno podreduitev delnega delavca kapitalu slavi kot organizacijo dela, ki povečuje njegovo produktivno silo, denuncira prav tako naglas zato vsako zavestno družbeno kontrolo in reguliranje družbenega produkcijskega procesa kot poseg v nedotakljive lastninske pravice, svobodo in samo sebe določujočo 'genialnost' individualnega kapitalista. Zelo značilno je, da navdušeni apologeti tovarniškega sistema ne znajo povedati zoper kakršnokoli občo organizacijo družbenega dela nič hujšega, kakor da hoče pretvoriti vso družbo v tovarno." /MEW 23-377/

Marx torej vrača le milo za drago. Brez argumentov. Namesto da bi izpostavil svoje principe, svojo zamisel obče organizacije družbenega dela, samo zmerja. Kajti v resnici nima kakih drugih, svojih principov. V resnici, ko se zavzema za zavestno kontrolo in reguliranje pri novi in obči organizaciji družbenega dela, zgolj generalizira tovarniške principe manufakturne delitve dela: uvajanje regulativa a priori in po načrtu. Tako naj bi iz družbene delitve dela izginila iregulativna samovolja posameznih producentov, slepo ali nemo delujoči zakoni družbene reprodukcije in namesto družbene anarhije naj bi zavladovalo – kaj? Svoboda?

Nemogoče. Če se kot posledica vnaprejšnje in načrtno organizacije dela v tovarni /manufakturne delitve dela/ uveljavita brezpogojna avtoritarnost in despotstvo, kako naj bi se prek prenosa takšne organizacije dela na raven družbene /re/produkcije to ne zgodilo? Morda so načini, da bi pri prenosu prišlo do razločitve med pozitivnimi in negativnimi elementi tovarniške /tehnične/ organizacije dela, toda Marx o njih ne ve povedati ničesar. In odgovorov, ki bi jih bilo treba najti, tudi ne išče. Kajti vse negativno vidi enostavno v kapitalistu, v njegovi brezpogojni avtoriteti nad ljudmi, ki jih je zaposlil /prek kapitalistične kupoprodajne pogodbe/ v tovarni, katere lastnik je.

Marx enostavno spregleda, da kapitalist znotraj tovarne /znotraj tehnične delitve dela/ brezpogojne avtoritete nima zato, ker je kapitalist /lastnik tovarne/, marveč zato, ker je organizator dela. Kot lastnik kapitalist delavce v tovarni lahko le zadržuje /za določen čas/, toda "realna subsumacija" delavcev izhaja iz tehničnega, ne pa družbenega produkcijskega načina.

2. Zgodovinska vloga kapitalista

Najbrž sem se res zelo pregrešil zoper ideološko čistost, ko sem v spisu *Teorija blagovne-ga fetišizma* /Anthropos 1980, št. I-II/ vzel v zaščito kapitalista kot organizatorja dela in funkcionarja družbene delitve dela. Kerševan z ideološkega vidika privoščljivo še enkrat povzema, kar sem povedal:

"Kapitalist in mezdni delavec kot agenta kapitalističnega produkcijskega načina sta prikazana, ali bolje rečeno pojasnjena, kot posledica specifične delitve funkcije družbene delitve dela in funkcije delovne sile. Eksploatacija, proizvodjanje in prisvajanje presežnega dela /"v kolikor ta obstaja"/ je gola posledica vodilne funkcije v delitvi dela. Za kapitalistični produkcijski način ni "glavno", da je kapitalist prilaščevalec presežne vrednosti, temveč da je funkcionar kapitala kot oblike družbene delitve dela, ki skrbi za ustrezno proizvodnjo, z ustreznim delovnim časom itd. Se pravi, da kapital ni opredeljen po funkciji izžemanja presežnega dela v specifičnih pogojih univerzalizacije blagovne produkcije, ampak

Če ne bi bilo v tem povzetku čutiti ideološkega karanja, bi bil relativno v redu. Tudi ne vem, kaj naj bi bilo narobe – celo z Marxovega vidika – z mojo trditvijo, da mora biti kapitalist najprej organizator delovnega procesa, če ga hoče sploh izkoristiti kot uvrednotevalni proces oziroma kot proces večanja vrednosti /izžemanja presežne vrednosti in prek nje presežnega dela/. Seveda pa trdim, in tu je glavni vzrok ideološke zamere, tudi to, da je kapitalist *predvsem* organizator dela in *predvsem* *funkcionar* družbene delitve dela in šele *potem* soudeleženec razrednega boja, namreč kot zbiralec in upravljalec presežne vrednosti.

Kaj je namreč s presežno vrednostjo /presežnim delom/, če se ozremo nanjo z vidika zgodovinsko-civilizatoričnega procesa? Le tisti, ki povsem naivno ali pa iz kakšnega drugega razloga verjame, da bo delavski razred kdaj razpolagal /ali da v tako imenovanih socialističnih družbenih ureditvah že danes razpolaga/ s presežnim delom, po več desetletnih izkušnjah še lahko razglaša, da je bila odločilna zgodovinska vloga kapitalista v izžemanju /zase/ presežne vrednosti. Faktično služi to razglašanje danes le demagoškemu vodenju in obvladovanju delavcev, delavcev ali delavskega razreda, ki slej ko prej gara in dela za druge, predvsem pa za razširjeno reprodukcijo. Ker sem izšel iz delavskega razreda in ker sem vse počitnice delal v tovarnah, da bi si zaslužil knjige za naslednje šolsko leto (zaradi "revnosti" naše družbe še tudi danes tretjino plače vlagam v knjige), nimam nikakrnega "razrednega" manjvrednostnega kompleksa, zaradi katerega bi potem prepustil demagoškemu /ideološkemu/ pritisku tistih, ki v imenu "razredne" zagnanosti, karieristične partijnosti, zaslužijo precej več ko drugi, poleg tega pa so za svojo pravovernost še posebej nagrajevani. Delajo se, da so na strani delavskega razreda, dejansko pa so na strani tistih, ki vladajo. Predvsem na strani partijske politbirokracije, ki je izvir vseh drugih birokracij. Zato bojo povsem tiho o stratokraciji, jurišali pa bojo z vso ihto proti tehokraciji, kadar bo ta – seveda še zmeraj znotraj območja vladajočih – začela dobivati moč, ki ji po oceni vladajočega vrha ne pripada. Tega ne govorim z novolevičarske ali ultralevičarske pozicije, kajti največ, kar lahko prinese ta pozicija, je večno vračanje enakega: boj za oblast delavskega razreda, razočaranje nad tem, da je v trenutku, ko je delavski razred /baje/ prišel na oblast, prevzel v njegovem imenu oblast nekdo drug in spet ponovni boj za oblast delavskega razreda itn. Kakor da bi bil nastop poklicnih revolucionarjev naključje, njihova oblastniška profesionalizacija po osvojitvi oblasti pa vprašanje morale. Zgodovinski dogodki so nasprotno potrdili logično dejstvo, da oblast delavskega razreda ni nič drugega kot *contradictio in adjecto*. Istočasno *delati* in *vladati* ni mogoče. Če si na oblasti, lahko delaš le v prostem času. In če si delavec, med tem ko delaš /ko si vpet v delovni proces/, neposredno ne moreš biti soudeleženec oblasti. Že pri nekoliko bolj razviti delitvi dela se pokaže, da isti človek ne more biti hkrati i delavec i organizator dela. Toliko bolj to velja za družbeno upravo in končno za vrhovne oblastniške položaje. Posamezni delavec se seveda lahko prebije skozi vse te ravni, toda ne kot delavec; že ko je postal organizator dela, se je poslovil od svojega izhodiščnega /delavskega/ položaja. Dobro se spominjam (iz časov dela v tovarni), kako so "zastopniki delavskega razreda" bili veseli, ko so odhajali na sestanke, kajti čas njihovega zastopanja interesov neposrednih proizvajalcev že ni bil več delovni čas. Zato je povsem razumljivo, da je najtežja mōra funkcionarjev misel, da bi se morali vrniti med delavce. Morda za samo funkcioniranje družbe ni dobro, ko poskušamo vsa ta razmerja demistificirati. Se ne bojo začeli delavci vesti "neodgovorno", če se bojo soočili z golo resnico svojega položaja? Ne, kajti resnica je še dosti hujša, kot se zdi. Namreč z /dobesedno/ ozkega vidika delavca kot delavca. Ne pa z vidika delavca kot človeka in družbenega bitja. S tega vidika smo resnice lahko prej veseli, kot pa da bi se je morali bati. Za kaj gre, nam bo pokazala prav demistifikacija ideologema, ki se prikazuje kot pojem presežne vrednosti.

Prav tedaj, če izhajamo iz Marxovega pojma presežne vrednosti, se pokaže, da klasični proletarci, neposredni proizvajalci kot opravljalci telesnega dela, v znanstveno-tehnološko visoko razvitih deželah presežne vrednosti ne ustvarjajo več. Ker je po Marxu vred-

nost določena z družbeno povprečnim /nujnim/ delovnim časom, enostavno delo neposrednih proizvajalcev pa je padlo daleč pod povprečje, so klasični proletarci plačevani ne le čez vrednost njihove delovne sile, ampak tudi čez vrednost, ki jo vložijo v "svoje" izdelke oziroma delovna opravila. Za človeka primerno plačevanje /nagrajevanje/ se je potemtakem treba zavzemati v imenu meril, ki so onstran klasičnih polit-ekonomskih meril. Kar velja za proletarce v razvitih deželah /tu jih je le še nekaj procentov/, velja še toliko bolj za delavce v nerazvitih deželah. Če vzamemo razliko med vrednostjo in presežno vrednostjo oziroma podvrednostjo za edino merilo, potem smo – dolgoročno gledano – vse te ljudi obsodili na smrt.

Strahotni cinizem znanstveno-tehnološkega procesa je v tem, da ljudi načeloma sploh ne rabi več. Namreč ljudi kot telesnih bitij, fizičnih delavcev. Nekdanja rezervna armada dela je zanj odpadni material. Odpadni material tehnike in zgodovine. Zato jih večino lahko pusti umreti. Zelo visoka stopnja gotovosti je, da se tisti, ki je ostal brez dela, ne bo nikoli več vrnil na delo. Kajti med samimi brezposelnimi je večina tistih, ki posla sploh še imeli niso. Naj torej vsi ti ljudje, ki vrednosti, torej tudi presežne vrednosti ne ustvarjajo, ostanejo brez življenjskih sredstev? Naj bojo tisti, katerih "cena" /nagrada za trošenje njihove delovne sile/ je večja od vrednosti, ki jo ustvarijo, obsojeni na družbeno životarjenje?

Kar se tiče razmerja med kapitalisti in presežno vrednostjo, pa se v vzratnem ogledalu zgodovine danes že povsem jasno kaže: kapitalisti so res izžemali presežno delo /presežno vrednost/, a v glavnem nikakor ne zase. Sprva so jo izžemali zaradi prvotne akumulacije, nato pa zaradi razširjene reprodukcije. Potrebne bi bile raziskave, ki bi jih morali opraviti zgodovinarji in sociologi ter z njimi ugotoviti, koliko so kapitalisti zares porabili zase /za svojo družino in njen luksuz/ in koliko so vlagali nazaj v produkcijo. Menim, da so vlagali nazaj v produkcijo kar 95 %, porabili zase torej le 5 % "presežne vrednosti" ali pa še manj. Morda bi zagreti "razredni" prvoborci kdaj raziskali tudi to, koliko porabi vladajoči sloj v socializmu. Vsekakor sta razširjena reprodukcija in z njo povezani razvoj proizvodnih sil značilna tako za kapitalizem kot za socializem. In to je tisto, kar vseskozi tolče po delavskem razredu. Kar mu je odvzemalo možnost, da bi razpolagal s presežno vrednostjo /presežnim delom/, dokler se nenadoma ni znašel v položaju, ko ga je razvoj proizvodnih sil prehitel in mu zdaj grozi, da ga bo zavrgel kot izrabljeno junjo.

Marxov pogled je bil prekretek in preplitev. Zato je za subjekt vsega dogajanja v kapitalističnem podukcijskem načinu razglašal kapital, rmedtem ko je bil že sam kapital /ne šele kapitalist/ agent nečesa močnejšega od sebe, posrednik temeljne tendence novoveške metafizične subjektivitete. Subjektivitete, kateri služi še tudi Marx, saj se zavzema za njeno čisto in brezpogojno uveljavitev. Kar je za časa Marxa gospodovalo le v tovarnah, naj bi se razširilo nad vso družbo. Njegov cilj je v načrtni regulaciji in kontroli družbe, se pravi, v zavestni družbeni tehnologiji. Prek nje naj bi bilo konec anarhične družbene delitve dela.

Ker Marx vse negativnosti avtomatično pripisuje kapitalistu, se ne vpraša, ali ni že v naravi določene tehnične delitve dela sami, ne pa šele v naravi osovražanih družbeno-produkcijskih odnosov sonavzoča tudi podreditev človeka stroju in celo človeka /delavca/ pod človeka /organizatorja dela/. Vsaka razširjena reprodukcija, vsaka "produkcija zaradi produkcije", pa naj bo kapitalistična ali socialistična, terja "neplačano delo," tj. presežno delo. Moralno-ideološka razlaga nastopi šele postfestno. Analogno velja /manjše razlike seveda obstajajo/ za sam odnos med strojem in delavcem, da ne govorimo o položaju delavca znotraj avtomatiziranih proizvodnih sistemov. Tehnično-personalna hierarhija in avtoriteta norm, ki izhajajo iz programirane, numerično krmiljene kontrole, predstavljata le podsistem znotraj računalniško integrirane celote. Horizontalno in vertikalno računalniško integrirani tehnološki produkcijski način omogoča centralno kontrolo nad notnim sistemom modeliranja, konstrukcije in produkcije, ob čemer je lahko center kontrole v povsem ekscentričnem položaju glede na decentralizirane oddelke modeliranja, konstrukcije in produkcije /npr. montaže/.

S tem je dosežena *absolutna razpoložljivost delavca glede na različna, toda v osnovi enaka delovna opravila*, nad katero se je Marx tako zelo navduševal:

"Toda če se menjanje /Wechsel/ dela uveljavlja sedaj samo kot naravni zakon in s slepim rušilnim delovanjem naravnega zakona, ki zadeva povsod na ovire, pa sama velika industrija s svojimi katastrofami postavlja kot vprašanje življenja in smrti priznavanje menjanja del in zato najvišje možne vsestranskosti delavcev za obči družbeni produkcijski zakon ter prilagoditve razmerij njegovemu normalnemu udejanjenju. Kot vprašanje življenja in smrti postavlja nalogo, da se neznansko bednega, razpoložljivega delovnega prebivalstva, ki je v rezervi za spreminjajoče se eksploatacijske potrebe kapitala, nadomesti z absolutno razpoložljivostjo /Disponibilität/ človeka za spreminjajoče se delovne zahteve; delni individuum, goli nosilec družbene detajlne funkcije pa s totalno razvitim individuumom, za katerega so različne družbene funkcije samo izmenski dejavnostni načini." /MEW 23-512/

V pripombi Marx zagreto navaja pripoved francoskega delavca, ki se je vrnil iz Amerike, kjer se je srečal s "pustolovci, ki menjajo poklic lažje kakor srajco" in kjer je bil potem tudi sam "po vrsti tiskar, krovec, livar svinca itn.", ob čemer je začutil, da je "manj mehkužec in bolj človek", saj je spoznal, da je zmožen opravljati različne poklice. Ko si bo delavski razred osvojil politično oblast, si bo takšno in še večjo razpoložljivost za različna dela zagotovil, predvideva Marx, s politehničnim tehnološkim poukom v delavskih šolah. Še ena točka torej, na kateri se Marx trudi, da bi dohital in prehitel kapitalizem kot agenta razvoja proizvodjalnih sil, se pravi, tehnike kot tehnologije.

Medtem ko si je Marx v *Nemški ideologiji* kot ideal totalno razvitega in svobodnega individua predstavljal človeka, ki nekaj časa slika, potem lovi, se gre kritika, pa spet slika, se pravi, nekakšen renesančno romantični ideal, zdaj preide k idealu politehnično oziroma tehnološko izobraženega delavca, ki je absolutno razpoložljiv za takšna ali drugačna dela. Značilno je, da Marx mimogrede od delnih delovnih funkcij in absolutne razpoložljivosti /usposobljenosti in pripravljenosti/ v odnosu do njih preide k različnim družbenim funkcijam, ki naj bi jih totalno razviti individuum (totalni človek) bržkone ravno tako kot tisti ameriški pustolovci menjal lažje kakor srajce. Spet torej Robinzon, toda tokrat podružbljeni Robinzon.

Marxov predlog šolske reforme se zaradi svoje utopičnosti, zaradi utopične predstave o totalnem človeku, ki naj bi obvladal vse /delovne/ poklice in bil hkrati oziroma vzvratno za vse poklice zato tudi razpoložljiv /z družbenega vidika/, lahko izteče edinole v študij iz dela, za delo in ob delu. V osnovi gre zgolj za totaliziranje industrijskega delnega delavca. Kakor da bi prehajanje od stroja k stroju in od funkcije k funkciji lahko res pomenilo kaj več kot seštevanje majhnih omejenosti v eno samo veliko omejenost. Kakor da bi bil hlapec /suženj/ svoboden že tedaj, če bi lahko poljubno menjal gospodarja, služil npr. vsak dan pri drugem.

Marx, ki je kapitalistični produkcijski način neposredno povezal z manufakturno tehnično delitvijo dela, vidi v industrijskih proizvodjalnih silah in industrijski organizaciji dela predhodnico revolucije. Obči produkcijski zakon veleindustrije je po Marxu že sam na sebi revolucionarni ferment. "Prav tako ni nobenega dvoma, da so kapitalistična forma produkcije in njej ustrežna ekonomska razmerja delavcev v diametralnem protislovju s takšnimi prevratnimi fermenti in njihovim ciljem, odpravo stare delitve dela. Razvoj protislovij določene zgodovinske produkcijske forme je namreč edina zgodovinska pot njenega razkroja in vnovičnega oblikovanja." /MEW 23-512/ Tehnična delitev dela je torej pred družbeno delitvijo /organizacijo/ dela in to protislovje se po Marxu lahko razreši le tako, da se že obstoječi *tehnik* na stežaj odpro vsa vrata. Edina ovira, ki preprečuje prekritje *principa tehničke* /permenentni progres/ in *principa dela* /zavestno načrtovanje/, so obstoječi družbeno-produkcijski odnosi, se pravi, vsakršni dejanski družbeni odnosi, saj pravi /prozorni in enostavni/ družbeni odnosi faktično za Marxa niso nikakršni odnosi. So le prozoren medij. Nekakšen eter.

Paradigma komunističnega produkcijskega načina, produkcijskega načina brez blagovno-menjalnih odnosov je enostavni delovni proces. Družba se Marxu kaže kot enoten in edinstven Subjekt in ta je v nekakšnem neposrednem odnosu z naravo kot predmetom družbene, zdaj avtomatizirane, produkcije. V takšno paradigmo spremenjeni enostavni delovni proces pa je Marxu tudi sicer izhodišče analiz družbene produkcije. Če je na ravni enostavnega delovnega procesa subjekt človek kot delavec in objekt narava, je na ravni družbene produkcije v vlogi subjekta pač *Gesamterbeiter*:

"Dokler je delovni proces čisto individualen, združuje isti delavec vse funkcije, ki se kasneje ločijo. V individualnem prisvajanju naravnih predmetov za svoje življenjske smotre, kontrolira sam sebe. Kasneje je kontroliran. Posamezni človek ne more delovati na naravo brez dejavnosti svojih lastnih mišic pod kontrolo svojih lastnih možgan. Kakor spadajo v naravnem sistemu glava in roke skupaj, tako združuje tudi delovni proces umsko delo in ročno delo. Kasneje se ločita do sovražnega nasprotja. Produkt se sploh iz neposrednega produkta individualnega producenta pretvori v družben, v skupni produkt skupnostnega delavca, tj. kombiniranega delovnega oseba, katerega člani so rokovanju z delovnim predmetom bolj ali manj blizu. S kooperativnim značajem delovnega procesa samega se torej nujno razširja pojem produktivnega delavca, produktivnega delavca. Da bi kdo delal produktivno, zdaj ni več potrebno, da opravlja ročno delo; zadošča, da je organ skupnostnega delavca, da izvršuje katerokoli izmed njegovih podfunkcij. Zgornja prvotna opredelitev produktivnega delavca, izvedena iz narave materialne produkcije same, ostaja vselej resnična za skupnostnega delavca, če ga motrimo kot celoto /Gesamtheit: skupnostnost/. Ne velja pa več za vsakega izmed njegovih členov, če ga vzamemo kot posameznega." /MEW 23–532/

Marx skuša svoj metodološki postopek prikazati kot historično genezo. Kakor da bi nekoč res živel en sam človek /Robinzon pač/, ki je združeval vse funkcije itn. Ta pratotalni človek naj bi se prek heglovske triade potem spet pojavil kot komunistični totalni človek, tako na individualni kot družbeni ravni.

Toda pot v družboslovno analizo smo si že vnaprej zaprli, če izhajamo iz posameznika in če zato o vejah družbene produkcije itn. potem govorimo kot o podfunkcijah skupnostnega delavca /singular!/. Na ta način se ne bomo dokopali do strukture družbeno-produkcijskih odnosov in če se bomo z njimi že srečali, jih bomo neizogibno zagledali kot motnjo. Slejkoprej se bomo gibali znotraj tehnične delitve /organizacije/ dela in medčloveške oziroma družbene odnose presojali na osnovi /racionalno instrumentalnega/ odnosa med človekom in naravo, med smotrno dejavnostjo in snovjo.

In ker je na izhodišču neposredni proizvajalec, ki se sam kontrolira, se pravzaprav vsaka družbena organizacija /delitev/ dela, ki predpostavlja delitev na delavce in organizatorje dela, že vnaprej kaže kot nekaj negativnega. Tako se izgubi razlika med tistimi negativnostmi, ki dejansko izhajajo iz specifičnega družbenega produkcijskega načina, kakršen je npr. kapitalski, in "negativnostmi", ki so povezane z družbenostjo sploh in se nam torej kot takšne izpričujejo zaradi naše /Marxove/ teoretske fiksacije. Vse, kar se nam potem v horizontu imaginarne predstave /o totalno razvitem individu/ pokaže kot pomanjkljivo, le še pripišemo določeni kategoriji, npr. kategoriji kapitala, in stvar je sklenjena.

Sklenjena v tem smislu, da je teoretik postal ideološki uroboros in da zato tudi najočitnejših protislovij ne zmore več videti. Ker so to njegova lastna protislovja.

Potem ko je razvil tezo o potrebi po razširitvi pojma *produktivno delo* /delavec/, postavi Marx za primer produktivnega delavca v razširjenem pomenu učitelja:

"Če smemo primer izbrati iz sfere zunaj materialne produkcije, je učitelj produktivni delavec, če ne obdeluje samo otroških glav, temveč zdeluje tudi samega sebe za obogatitev podjetnika. Če je ta namesto v tovarno klobas naložil svoj kapital v učno tovarno, razmerja ne spremeni. Pojem produktivnega delavca torej nikakor ne obsega samo razmerja med dejavnostjo in koristnim učinkom, med delavcem in delovnim produktom, temveč tudi specifično družbeno, zgodovinsko nastalo produkcijsko razmerje, ki vtisne delavcu pečat neposrednega sredstva za uvrednotevanje kapitala. Biti produktiven delavec zato ni sreča, ampak smola." /MEW 23–532/

Učitelj je torej produktiven delavec. Tako glede na kapital kot glede na svoj neposredni proizvod, tj. obdelane otroške glave. Učne tovarne so ravno tako produktivne kakor kake druge tovarne. Produktivno delo potemtakem ni vezano na materialno produkcijo. Učitelj je produktiven kot člen skupnostnega delavca.

Če to Marxovo misel sprejmemo in znotraj Marxovega teoretskega sistema jo moramo, saj je kot taka konsekventna, pa se kot nekonsekventna in zato tudi kot nekoherentna izkažejo druga njegova izvajanja. Če zanemarimo dejstvo, da je tudi klasični kapitalist s tako razširjenega vidika v večini svojih funkcij produktivni delavec /na to v zvezi z managerstvom pristane tudi Marx sam/, se postavi predvsem naslednje vprašanje: ali ni glede na razmerje med dejavnostjo in koristnim učinkom učiteljevo delo produktivno že znotraj same zunajmaterialne produkcije, ne pa šele v odnosu do materialne produkcije?

Če je končni cilj totalno razviti individuuum, ali ni tedaj produktivno vsako delo, ki prispeva k temu razvoju? Ne le k razvoju materialnih proizvodjalnih sil, marveč tudi k razvoju telesnih, umskih in vsakršnih drugih sil človeka? Ni v tem smislu sreča biti produktiven delavec?

Sam Marx uvršča med produktivna dela učiteljsko, tj. izobraževalno delo. Kajpada je potem nujno produktivno tudi znanstveno delo, vsako delo, ki je vključeno v produkcijo znanj. Kot učne tovarne bi bile univerze potemtakem ne le delovne, ampak tudi produktivne delovne organizacije.

Vendar je ta smer razmišljanja, ki je sicer, kakor smo videli, povsem legitimna prav v okviru samih Marxovih formulacij, v protislovju z Marxovimi določili vrednosti, torej tudi z določili presežne vrednosti. Težava se začne že ob opredelitvi blaga. Na začetku *Kapitala* pravi Marx, da je blago najpoprej vnanji predmet, kaka stvar, ki zadovoljuje takšno ali drugačno človeško potrebo. Ta stavek se zamaje že pri človekovi delovni sili. Kajti delovna sila kot taka (in zato tudi kot blago) ni nikakršna vnanja stvar, nikakršen predmet, marveč šele zmožnost. Uporaba delovne sile je po Marxu delo samo. Torej naj bi bila prav ta uporaba zadovoljevanje določene človeške potrebe, namreč potrebe po delu. To vodi kajpada v tautologijo: delo je zadovoljevanje človekove potrebe po delu. Najbrž je v tem smislu produktivno delo potem prva človeška potreba /Kritika Gothskega programa/ in s tem sreča.

Vrednost /natančneje: velikost vrednosti/ blaga opredeljuje Marx z družbeno povprečnim /nujnim/ delovnim časom, vrednost delovne sile kot blaga torej s povprečnim /nujnim/ delovnim časom, ki je vložen v sredstva za reprodukcijo človeka kot delovne sile. Pri tem izhaja Marx, že vnaprej predpostavljajoč razliko med vrednostjo in presežno vrednostjo, iz najnižje razvojne stopnje delovne sile oziroma iz eksistenčnega minimuma človeka. Tehnična kvalifikacija družbeno nujnega /povprečnega/ delovnega časa dobi v tem kontekstu zatorej moralni prizvok. Nujno delo pomeni zdaj hkrati tudi za obnavljanje enostavnega življenja pojtrebno delo. In korelat tega pojma je pojem presežnega dela in na tem pojmu zasnovan pojem presežne vrednosti.

Z razširjanjem pojma *produktivno delo* pa se širi kajpada tudi pojem družbeno nujnega /potrebne/ delovnega časa, ki je potreben za produkcijo oziroma reprodukcijo zmerom bolj kvalificirane delovne sile. Kolikor znanje načeloma nima meja, je brez meja tudi delo, ki ga je potrebno vlagati za pridobivanje čedalje večjega znanja. Iz tega izhaja naslednje: *Čim bolj se širi pojem produktivnega dela, tem bolj se zožuje pojem presežnega dela.* In glede na vrednost: *Čim večja je vrednost delovne sile, tem manjša je presežna vrednost.* Stopnja izkoriščanja ali izžemanja presežne vrednosti postane tedaj nekaj povsem relacijskega in zato tudi relativnega.

Vse je odvisno od družbeno utrjene razširjene reprodukcije.² Tako po njeni kvantitativni kot po njeni kvalitativni plati. V razširjeno reprodukcijo moramo šteti torej tudi kvalitativno izboljševanje delovne sile, rast oziroma širjenje znanj itd. S tega stališča, ki ga je zakoličil Marx sam s svojim pojmom skupnostnega delavca, tako imenovano kapitalistovo /podjetnikovo/ bogatenje v veliki oziroma kar pretežni meri sploh ni *njegovo* bogatenje. Med presežno delo /vrednost/ v tem primeru lahko štejemo dejansko le tisto delo /vrednost/, ki je delavcu odtegnjeno za čisti luksuz kapitalistov oziroma vladajočih slojev. Samo zares nepristranske, znanstvene raziskave v pravem pomenu bi lahko pokazale, ali je in za koliko je luksuz na povprečni družbeni ravni v kapitalizmu večji kot pa v socializmu.

Ker je razširjena reprodukcija aproksimativnega značaja, to pomeni, da z njo vred pade tudi znameniti Marxov teorem o tendencialnem padanju profitne stopnje. In v tem je pravi razlog za trdoživost kapitalizma oziroma blagovnih odnosov. S produktivnostjo dela se zmanjšuje vrednost posameznih vrst blaga, toda s širjenjem produktivnega dela se raztezajo tudi vrste produktov. Zmerom več je produktov (npr. umskih), ki zahtevajo zmerom več vloženega dela. Znano je, da napredek znanosti ne odpravlja, marveč poraja zmerom več odprtih vprašanj in s tem predmetov raziskovalne dejavnosti. Samo če se zaustavimo na določeni stopnji razvoja skupnostnega delavca (družbe, človeka), imajo izjave o produktivnosti dela, o družbeno povprečnem (nujnem) delovnem času, presežnem delu oziroma delovnem času (itn.) sploh kakšen smisel.

Marxovo protislovje je prav v tem, da izhaja iz določene primitivne stopnje razvoja skupnostnega delavca, jo takoj ocenjuje /kritizira/ z vidika totalno razvitega človeka, obenem pa merila primitivne stopnje /npr. opredelitev vrednosti delovne sile na osnovi eksistenčnega minimuma, izenačenje povprečnega dela z enostavnim delom itn./ uporablja tudi kot merila razvitejših stopenj.

Ključen ob tem je seveda pojem totalno razvitega individua, ki funkcionira pri Marxu kot vrhovna paradigma vseh analiz, interpretacij in kritik. Čeprav ima Marx pred očmi predvsem ekstenzivno plat /menjavanje poklicev kot srajc/, spada k totalnemu razvoju tudi njegova intenzivna plat. Če to dejstvo povežemo s konceptom širjenja produktivnega dela čez meje materialne produkcije, potem si z Marxovo kritiko politične ekonomije ne moremo več dosti pomagati. Ravno narobe. Marxova vizija komunističnega produkcijskega načina se izkaže za grozovito realizacijo principov tehnične delitve dela v kapitalizmu.

3. Fetišizem in transsubstancijacija

Kerševan posebej poudarja, kako Balibar obravnava "problem fetišizma in vrednostne forme v funkciji analize kapitalističnega produkcijskega načina kot načina razredne eksploatacije /str. 207/'. S tega vidika mi potem očita, da omalovažujem problem razredne eksploatacije, s tem pa tudi problem razrednega boja itd.

Kar zadeva Balibarja, ima Kerševan povsem prav. Balibar dejansko izhaja iz razrednega boja in iz problematike razredne eksploatacije ter zato fetišizem obravnava kvečjemu kot "funkcijo" tega in takšnega izhodišča. Vprašanje pa je, če je z vidika Marxovega *Kapitala* to Balibarjevo izhodišče res pravilno, pravilno v enostavnem smislu strokovne korektnosti. Res je "srce Kapitala teorija o presežni vrednosti in kapitalistični razredni eksploataciji", toda *glava Kapitala* je in ostaja prvo poglavje s teorijo vrednosti in k tej teoriji pripadajočo teorijo fetišizma; četudi "je Lenin shajal brez nje", kajti Lenin je shajal še tudi brez marsičesa drugega.

In kako je z Marxovim in mojim omalovaževanjem razrednega boja pri analizi blagovnega fetišizma? Kakorkoli je bil za Marxa najtežji teoretični problem vrednostna forma sama, to še ne zanika dejstva, pravi Kerševan, da je *Kapital* analiza kapitalističnega produkcijskega načina kot specifičnega načina razredne eksploatacije; še manj tega, da ima Marxov *Kapital* svoj ključni pomen za delavsko gibanje prav zaradi te svoje središčne problematike /in znotraj nje analiza vrednostne forme/, ne pa zaradi razkritja fetišizma in analize "vrednostne forme same po sebi". Očitno izhajava z dveh različnih koncev. Kerševan izhaja iz praktičnega pomena in praktičnih učinkov *Kapitala*, sam pa izhajam iz teoretskega fundusa *Kapitala*, iz njegovih teoretskih predpostavk. Teh ne utemeljujem povratno, marveč na njihovem temelju skušam poiskati pot do Marxovih praktičnih predlogov glede razrednega boja itn. Prav zato me zanima "analiza vrednostne forme same po sebi", ne pa šele v funkciji tako ali drugače razumljenega boja proti razredni eksploataciji. Sicer pa je v teoretski analizi vselej tako, da moramo stvar analizirati najprej zaradi nje same in zato tudi "samo po sebi" in šele potem lahko delamo dedukcije zaradi česa drugega. Analiza ne more biti že vnaprej teleološka. V tem primeru nimamo opravka z znanstveno analizo, temveč z ideološkim konstruktom. Vendar to razlikovanje med znanstveno analizo in ideološkim konstruktivizmom na drugi ravni nikakor ne zanika "ideološke" pogojenosti znanosti; a na tej "drugi ravni" pojem ideologije kajpada nima več istega pomena kot na prvi, pragmatistični ravni.

In če smo že pri razlikovanju ravni, potem je treba razglasiti, da Marxova "analiza vrednostne forme same na sebi", torej tudi analiza fetišizma samega na sebi, na prvi ravni še nikakor ni v funkciji teorije eksploatacije. Marx v prvem poglavju *Kapitala* "omalovažuje" problematiko eksploatacije in razrednega boja, ker analizira *enostavne*, se pravi, *predrazredne in v tem pomenu brezrazredne* blagovne odnose. Zato je tudi utemeljitev fetišizma v okviru te analize *predrazredna /brezrazredna*, ker je že "analiza vrednostne forme same po sebi" brezrazredna /predrazredna. Brez tega vpogleda v logiko *Kapitala* lahko seveda samo strmimo pred zgradbo *Kapitala* in potihem kolnemo, kolikor se na glas to ne sme ali ne spodobi.

Če je šlo Althusserjevi šoli prvo poglavja *Kapitala* vseskozi na živce in če skuša Balibar teorijo fetišizma že na samem začetku spremeniti v funkcijo teorije eksploatacije /oziroma jo enostavno zavreči, kolikor je ne more "pokonzimirati/, potem v tem kontekstu nima mo oprava z intenco Marxa, marveč s tistim, zaradi česar "je Lenin shajal brez nje". Gre za premik, ko nam tudi na načelni ravni ne gre več za znanstveno resnico "samo po sebi", marveč le še za njeno uporabo in izrabo.

Premaknimo se zdaj na drugo raven. Čemu je bil Marxu potreben teoretski konstrukt predrazrednih /brezrazrednih/ blagovnih odnosov, konstrukt "vrednostne forme same po sebi" in iz nje izhajajoča teorija fetišizma? Potreben mu je bil zaradi historičnega materializma, zaradi zgodovinskega /genetičnega/ korelata logičnih /analitičnih/ preučevanj. Zaradi potrebe po dokazu o zgodovinskem nastanku – in razvoju – kapitalizma. Zaradi potrebe po korelaciji med logičnim razvitjem in historičnim razvojem. Vendar ta Marxova "heglovščina" na začetku *Kapitala* še ne pride na dan; Marx *Kapitala* ne začne z dedukcijo, temveč z redukcijo. Logična in historična geneza se zato tu še ne ujemata.

Pri tem ne gre za nekakšen Marxov strukturalizem. Trhlost marksističnih strukturalistov je v tem, da podležejo Heglu prav na točki, s katere se mu rogajo. Strukturalisti menijo, da Hegel anatomijo človeka izvaja iz anatomije opice. Potem pa mahajo z Marxovo formulacijo iz *Uvoda* k predvidenemu velikemu spisu *H kritiki politične ekonomije*, da je ključ za anatomijo opice anatomija človeka. Vendar Marx na tem mestu zgolj "preplonka" Hegla iz *Enciklopedije filozofskih znanosti* /§ 368, dodatek/:

"Pri stopnjevitem poteku razvoja, ki so ga opravili rodovi iz vrste, lahko začnemo z nerazvitimi živalmi, pri katerih razlike še niso tako določne glede na tri sisteme senzibilnosti, iritabilnosti in reprodukcije. Človek je tedaj, kot najpopolnejši organizem življenjskosti, najvišja razvojna stopnja. Ta oblika delitve na razvojne stopnje se je uveljavila posebno v novejšem času pri zoologiji, kajti naravno je, da napredujemo od nerazvitih k višjemu organizmu. Da pa bi razumeli nižje stopnje, moramo spoznati razviti organizem, ker je merilo oziroma pražival manj razvitih; ker se v njem vse razvilo do svoje razvite funkcije, je jasno, da lahko šele iz njega spoznamo nerazvito."

Torej "pražival" ni opica, marveč človek; "pražival" ni – za Marxa – Rusija, marveč Anglija. Vendar je bil "pravi" strukturalist le Hegel, medtem ko se Marx strukturalizmu odpove takoj po *Uvodu: Kapitala* ne začne z "naddoločeno" vrednostjo, temveč s kategorijo "blago" oziroma z "analizo blaga", te elementarne forme "ne praživali"/ bogastva družb, v katerih vlada kapitalistični način produkcije. To "blago" tu – na začetku *Kapitala* – zato ni izhodišče niti logične niti historične geneze, temveč izhodišče analize kot redukcije. Redukcija pripelje Marxa do abstraktnega dela kot substance vrednosti, prek razlike in nasprotja s konkretnim delom. Že v tej razliki med konkretnim in abstraktnim delom, ki "vlada" nad konkretnim delom, medtem ko je izvir vsega prav konkretno delo, v tej razliki, ki kajpada ne obstaja niti v naravi niti v družbi, marveč je Marxov teoretski proizvod, je navzoč tudi "razredni boj", izvir razrednega boja. Spet gre seveda za pojem razrednega boja; ne za glasovanje o tem, kdo je za razredni boj in kdo ne, za razpravljanje o tem, ali obstaja razredni boj ali ne, ob čemer pa se, na pojmovni ravni, sploh ne ve, o čem je govor.³ Lahko si torej še tako vnet pristaš "razrednega boja", pa to še vseeno nima nobene zveze z Marxom. Kajti Marxov razredni boj "izvira" iz razlike med konkretnim in abstraktnim delom, iz sprejernosti med abstraktnim delom, ki je "samo po sebi" le predikat, medtem ko je konkretno delo subjekt, glede na blago pa ta predikat postane substanca in s tem subjekt. In ta *transsubstanciacija* je po Marxu tudi pravzrok fetišizma blagovnih odnosov, tj. blagovnega fetišizma.

Toda redukcijska pot do abstraktnega dela kot substance vrednosti je le ena, na neki način slepa pot Marxove analize. Druga pot se začne – in to je drugo, z vidika družboslovne teorije odločilno izhodišče *Kapitala* – z analizo *razmerja* dveh blag, z analizo enostavne blagovnega odnosa kot elementarne forme vrednostnega odnosa, vrednostne enačbe in /ali vrednostne forme, te specifične posamične historične forme družbeno-produkcijskih odnosov. Torej "analiza vrednostne forme same po sebi" ni nikakršna zgolj "teorija" v smislu "filozofačenja", temveč izhodišče vsakršnje iz Marxa izviraajoče marksistične analize in kritike, ki je v okviru historičnega materializma pač najpoprej kritika politične ekonomije.

Teorija fetišizma ne izvira neposredno iz transsubstancijske teorije, marveč iz kritične analize vrednostne forme kot razmerja med dvema blagoma, se pravi, razmerjema med dvema stvarima. Od tod Marxova definicija fetišizma: "To je le določeno družbeno razmerje med ljudmi samimi, ki tu zanje zadobi fantazmagorično formo razmerja med stvarmi." /MEW 23–86/ Pozorni moramo biti na triadno vsebino te formulacije: to je le določeno 1. *družbeno razmerje* med 2. *ljudmi* samimi, ki tu zanje zadobi /v formi transponirane zavesti/ fantazmagorično formo razmerja med 3. *stvarmi*. V tem se formula fetišizma razlikuje od transsubstancijske formule, v kateri gre le za dualno relacijo, za "personificiranje stvari in postvarelost person /MEW 23–128/", se pravi, za zrcalno sprevrnitev. Od kod razlika med obema formulama, med formulo fetišizma in transsubstancijsko formulo?

Marx vrednostne forme ne definira le kot vrednostnega razmerja, ampak tudi kot vrednostno enačbo. Kar mu omogoči neka predhodna definicija, da je namreč menjalna vrednost kot vrednostna forma *pojavná forma* vrednosti, beri: substance vrednosti, beri nadalje: abstraktnega dela. Zato Marx tudi fetišizem obravnava kot *pojavnó formó* transsubstanciacije. Kakor reducira *menjalno* vrednost kot menjalno *razmerje* na *substanco* vrednosti, tako reducira triadni fetišizem na dualno transsubstanciacijo.

Formule fetišizma /stvarna razmerja oseb in družbena razmerja stvari/ pravzaprav kljub vpeljavi kategorije "pojavná forma" ne bi mogli reducirati na formulo transsubstanciacije /poosebljenje stvari in postvarelost oseb/, kajti družbena razmerja niso samo medosebna razmerja. Vendar Marx vztraja na redukciji.

Na nezavedni redukciji, saj fetišizem in transsubstanciacijo na samoumeven način istoveti. Ob kategoriji kapitala kot "avtomatičnega fetiša" zato pravi: "Transsubstanciacija, fetišizem je dopolnjen." /MEW 26.3–485/ Zakaj torej Marx vztraja na tej nezavedni redukciji? Ker teorija trans-substanciacije najbolj neposredno podpira in utemeljuje teorijo /nasilne/ revolucije.

"Trans-substanciacija razmerja med osebo in stvarjo, subjektom in objektom, vzrokom in učinkom terja sprevrnitev sprevrnjenege, vrnitev izvorno substancialnega, torej re-substancializacijo. Ker so znotraj transsubstanciacije osebe zgolj maske elementov ekonomske strukture in njihovega postvarelega nasilja, se revolucija lahko izvede le prek vnovične uvedbe neposrednega nasilja. Zoper posredno nasilje se lahko uveljavi le neposredno nasilje. Revolucionarno nasilje pomeni torej povrnitev starega in znanega nasilja, toda to zdaj ni več parcialno, temveč totalno nasilje, kajti gre za revolucijo totalitete"⁴

Gre za "svetovno gospostvo proletariata", za svetovno novo organizacijo dela, prek katere pride na oblast spet konkretno delo, konkretno delo znova poosebljenih oseb. Med vzpostavitvijo razlike konkretno – abstraktno /delo/ in poistovetenjem fetišizma s transsubstanciacijo ter zahtevo po revoluciji je torej neposredna zveza. V vseh teh kategorijah pa je sonavzoča tudi kategorija razrednega boja, kajti razredni boj je po Marxu to, kar je le, kolikor ima končni cilj, namreč prav revolucijo. Gre za teleološkost in eshatološkost Marxovega pojma "razredni boj", za pro-jekt osvoboditve odtujenega /alieniranega/ delavskega razreda. Vse do zadnjih strani *Kapitala*.

Za vsem tem tiči Marxovo filozofsko poreklo /metafizična podstat razlike med konkretnim in abstraktnim delom, teološka podstat transsubstanciacije itn./, ki ga je potisnilo v onto-eshatološki redukcionizem.

Zato se strinjam s Kerševanom, ko zavrača "fetišiziranje tematike fetišizma"; a ne zaradi tega, ker je "Lenin shajal brez nje", še manj zaradi načela "malo tega malo onega", ki ga Kerševan uporablja pri analizi religije, marveč zaradi onto-teološkosti, tj. metafizičnosti teorije fetišizma.

Šele z Marxovo izpostavitvijo razlike med konkretnim /realnim/ delom in abstraktnim /imaginarnim/ delom je namreč dovršena tudi onto-teologizacija politične ekonomije. Na podlagi razlike med abstraktnim in konkretnim /imaginarnim in realnim/ delom ter njune transsubstanciacije /imaginarno zadobi prek "kapitala" veljavo realnega, abstraktno veljavo konkretnega/ identificira Marx blago kot "zelo zapleteno stvar, polno metafizičnih subtilnosti in teoloških muh /MEW 23–85/"; identificiranje blaga kot "čutno nadčutne stvari", kot metafizične stvari par excellence seveda ni bilo naključno, temveč odvisno od kriterija legi-

timiranja. Že pred Marxom so denar razkrivali kot fetiš *pravega* bogastva, Marx pa že samo blago denuncira kot fetiš, kot fetišistično formo delovnega produkta: denar je le vrhovno blago, torej fetišistično že blago kot tako. Fetišizem se vzpenja in stopnjuje od blaga prek denarja do kapitala. Kapital kot koncentrat vseh metafizičnih kategorij je "avtomatični fetiš"; avtomatizem kapitala kot avtomatičnega fetiša je prignan do kraja v obrestnem kapitalu, ki plodi denar /na videz/ iz denarja samega. V vrednosti, ki se poraja sama iz sebe, je po Marxu fetišizem dopolnjen. Transsubstanciacija je dokončna in dokončana; ne more več naprej, lahko se samo še zgrudi in zaobrne v proces resubstanciacije.

Za Marxa predstavljajo blagovno-kapitalski odnosi torej sekularizirano /klasično/ metafiziko, "religijo vsakdanjega življenja". V tem je po njem temeljni vzrok zapletenosti in neopornosti, se pravi, neobvladljivosti teh odnosov. Do obvladljivosti družbe lahko pridemo zato zgolj in samo z revolucijo, prek totalne in absolutne likvidacije transsubstancializiranih /fetišističnih/ blagovno-kapitalskih odnosov ter skozi organizacijo družbene produkcije po modelu individualnega /Robinsonovega/ delovnega procesa, v katerem človek nasproti naravni snovi nastopa kot naravna moč, tako da sam delovni proces lahko *upravlja, posreduje in nadzoruje* glede na svoj idealni zasnutek rezultata, glede na svoj smoter. Nastopi apriorna teleološkost in transparentnost /komunističnega/ produkcijskega načina.

Dobimo torej zrcalno podobo klasične metafizike, revolucionarni pozitiv metafizične negativitete. Vzvrtno to seveda pomeni, da Marxova kritika Religije /religije vsakdanjega in nevsakdanjega življenja/, katere "realna baza" je kritika politične ekonomije, meče na blago in kapital prav posebno luč. Drugače rečeno: šele v luči Marxove kritike postane ta blago in kapital fetiš oziroma avtomatični fetiš. Šele v tej luči postanejo blagovno-kapitalski odnosi to, kar za "marksiste" običajno so, se pravi, nekaj negativnega, zaslužjujočega itn. Ne gre za blagovno-kapitalske odnose kot take, marveč za Marxovo /in potem našo/ podobo teh odnosov. Na tej točki nastane potem največ nesporazumov.

Realno izvedene revolucije so prej ali slej kapitulirale glede na Marxovo zahtevo po takojšnji resubstancializaciji, po takojšnji odpravi blagovnih odnosov kot izvira vseh fetišev.⁵ Vpeljati so morale tako imenovane socialistične blagovne odnose, kar je po Marxu *contradictio in adjecto*, torej popolni absurd, saj potem, ko so blagovni odnosi postali univerzalni in generalni (ko namreč postane blago tudi dosedanja izjema, človeška delovna sila) v formi kapitalskih odnosov, ni za Marxa kot heglovca nobenega koraka ne nazaj ne naprej. Možen je *skok* /Engels/ iz kraljestva nujnosti /kraljestva blagovno-kapitalskih odnosov/ v kraljestvo svobode /v kraljestvo zavestno oz. načrtno vodene družbene produkcije/. Za Marxa kraljestvo svobode pomeni sicer nekaj drugega, njegov prostor je /MEW 25–828/ onstran organizacije materialne družbene produkcije, toda znotraj kraljestva nujnosti je svoboda tudi po Marxu istovetna z Engelsovim pojmom svobode. S pojmom svobode, ki predpostavlja odpravo blagovnih /fetišističnih, transsubstancializiranih/ odnosov. Kolikor obstoječi socializmi torej ohranjajo blagovne odnose, jih z vidika čiste Marxove misli zmerom znova lahko denunciramo kot odtujeno, nepravo realizacijo Marxa.

Zmerom znova lahko začenjamo z brezobzirno kritiko vsega obstoječega, kajti vse *obstoječe* je seveda zaznamovano s "prekletimi" blagovnimi odnosi. Pri tem pa se kajpada ne zavedamo, da nimamo opravka z dejanskimi blagovnimi odnosi, marveč z Marxovo podobo teh odnosov. Da se torej tudi ne spopadamo z dejanskimi blagovnimi odnosi, temveč zgolj s svojo lastno /po Marxu določeno/ podobo teh odnosov, torej z lastnimi fantazmi, fantazmi, ki izvirajo iz Marxove revolucionarne /prevratne/ metafizike. Ta način obnašanja, to neosveščenost glede lastnih predpostavk kritike /vsega obstoječega/ imenujem markso-manstvo. In marksiste tega kova markso-manane.

Prvi marksoman, a še to le v prvih letih oktobrske revolucije /do nove ekonomske politike/, je bil Lenin in zato je tudi lahko "shajal brez nje", brez teorije fetišizma, saj je od vsega začetka "štartal" na to, da z blagovnimi odnosi ne bo imel nobenega opravka, ker jih bo takoj ukinitil, takoj uvedel prozorne in enostavne odnose. Posledice so bile seveda katastrofalne. In danes vemo, da vsaka revolucija /in z njo socializem/ lahko preživi le, če se ne drži Marxovih absolutnih /metafizičnih/ zahtev, če v /zmerom daljšem/ prehodnem obdobju blagovnih odnosov ne odpravi, temveč jih ohrani. Zato je danes za povprečnega marksista

značilno, da ne izhaja več samo iz Marxa, marveč se odpira tudi na dognanja drugih mislecev, recimo na dognanja različnih sodobnih ekonomistov, sociologov, politologov itn.

Takšne vrste marksist je tudi Kerševan. In dobro je, da je tako: "Da ne bi bilo nesporedna: ne gre za negiranje smiselnosti obravnavanja religije in religioznosti tudi kot simptoma odtujenosti, protislovij itd. v družbi, ali celo za zanikanje znane in pri Marxu tako plastično opisane funkcije religije, ki so jo funkcionalisti suho in navidezno nevtralnno označili kot "kompenzacijsko"; gre za to, da presežemo teorijo odtujitve kot edini okvir in horizont marksističnega obravnavanja fenomena religije." /Religija kot alienacija – religija kot način človekovega prisvajanja sveta, revija 2000, števil. 21–22, str. 51/ Takšno metodološko načelo /načelo "to pa tudi ono"/ bi pri Marxu kajpada zastoj iskali. Pri njem "teorija odtujitve" ni le "edini okvir in horizont", ampak tudi *edini* izvir kritike politične ekonomije, torej tudi teorije /razredne/ eksploatacije in razrednega boja. Seveda je za Marxa religija način človekovega prisvajanja sveta, "poseben način proizvodnje /prav tam, str. 41/", namreč prav odtujen način prisvajanja oziroma proizvodnje /človekovega/ sveta.⁶ Zato Kerševanova zahteva po tem, da presežemo teorijo odtujitve pomeni v resnici zahtevo, da presežemo Marxa, da se ne gremo več marksomanstva.

Pristajam na to zahtevo. Čeprav je v temelju manipulativnega značaja /od nas je odvisno, kdaj bomo določeni izraz religije označili za simptom odtujenosti in kdaj ne/, vendarle pušča več prostora vernikom kot ortodoksna alienacijska teorija religije. Ne samo zato, ker je tolerantnejša in liberalnejša, ampak tudi zato, ker religioznemu človeku priznava določeno avtohtonost in avtonomnost. Ker historično zaporedje preslikava v strukturalno vzporedje, religiji ne grozi z ukinitvijo na določeni točki zgodovinskega razvoja. Hkrati je tudi sociološko "plodnejša"; ker lovi z dvema mrežama /s kategorijami teorije odtujitve *pa tudi* s kategorijami teorije produkcijskih načinov/, ulovi seveda več vrst rib. Vendar na ravni "filozofske" razprave vse to ne zadošča. Na tej ravni navedene poljubnosti ali gibčnosti niso močoe.

Znotraj filozofskih sistemov /četudi so ti nezaključeni, kakršen je ostal Marxov sistem kritike politične ekonomije/ ni poljubna nobena kategorija, kaj šele teorija kot taka. Sistem ni konglomerat različnih teorij, marveč je sistematično izvedena teorija sama. Pri Marxu ne gre za *teorijo fetišizma /transsubstanciacije/* in še za *teorijo eksploatacije /razrednega boja/*, marveč je teorija eksploatacije izvedena iz teorije fetišizma, je teorija /blagovnega/ fetišizma na ravni kapitalskih odnosov.

Marx sam neprenehoma opozarja na nujnost metodološke zadržanosti, na stopnjevitost svoje kritične analize, na primer:

"To, da samostojno drug nasproti drugemu potekajoča procesa tvorita notranjo enotnost, pomeni prav tako, da se njuna notranja enotnost giblje v zunanjih nasprotjih. Če zunanja osamosvojitvev notranje nesamosvojitev, zakaj druge drugega dopolnjujočih, napreduje do določene točke, se uveljavi enotnost nasilno – s krizo. Blagu imanentno nasprotje uporabne vrednote in vrednosti, privatnega dela, ki se mora predstaviti hkrati kot neposredno družbeno delo, posebnega konkretnega dela, ki velja hkrati samo kot abstraktno obče delo, personificiranosti stvari in postvarelosti person – to imanentno protislovje dobi v nasprotjih blagovne metamorfoze svoje razvite gibalnostne forme. Te forme vključujejo torej možnost, toda tudi zgolj možnost kriz. Razvite te možnosti v dejanskost zahteva celo okrožje razmerij, ki z vidika enostavne blagovne cirkulacije sploh še ne eksistirajo." /MEW 23–128/

Transsubstanciacija je torej identična z imanentnim /in zato tudi trajnim/ protislovjem blaga oziroma blagovnih odnosov. Kot taka je nenehni implicitni vzrok, tj. možnost krize. Toda z vidika enostavnih blagovnih odnosov, se pravi, z vidika kritike enostavnega blagovnega fetišizma kot metodološkega izhodišča kritike avtomatičnega kapitalskega fetišizma /transsubstanciacija dobi tedaj po Marxu vampirske poteze/ eksplicacija kake dejanske krize še ni mogoča. Ni mogoče govoriti o vsem naenkrat. Pot do rezultata – in prav to je metoda – je strogo določena.

Prav ta strogost nas po Marxu varuje pred tem, na kar Kerševan tako zelo opozarja. Nikakršno naključje ni, da Marx prav k zgoraj citiranemu tekstu doda pripombo /pripomba 73/, v kateri razkriva odločilni dve točki "metode ekonomistične apologetike":

1. identificiranje blagovne cirkulacije in neposrednega zamenjevanja produktov prek

abstrahiranja razlik med njima;

2. zatajevanje protislovij kapitalističnega produkcijskega procesa prek redukcije razmerij njegovih produkcijskih agentov na enostavna blagovna razmerja.

Ker sta blagovna produkcija in blagovna cirkulacija fenomena, "ki pripadata najrazličnejšim produkcijskim načinom, četudi v različnem obsegu in vplivu", po Marxu namreč še nič ne vemo o specifični diferenci teh produkcijskih načinov, "če poznamo le njim skupne, abstraktne kategorije blagovne cirkulacije". Toda te so kljub temu predpostavka vsakršnega spoznanja.

V tem smislu obstajata dve metodološki stranpoti: 1. da poskušamo zapletene odnose razložiti že kar z enostavnimi kategorijami in 2. da na enostavne kategorije pri razvitih odnosih pozabimo. Ker sta Althusser in Balibar skušala zatajiti izhodišče razvitih kategorij, kot sta kategoriji "presežne vrednosti" in "razredne eksploatacije", torej implikacije teorije fetišizma v teh kategorijah, sem v razpravah, s katerima polemizira Kerševan, dokazoval seveda to, da z Marxovimi enostavnimi ali izhodiščnimi kategorijami ni mogoče poljubno manipulirati, jih vključevati, po potrebi pa izključevati. Kerševan – tudi zaradi svoje razumljive pretežno sociološke naravnosti – pa opozarja predvsem na nevarnost prve stranpoti. Kapitalistični produkcijski način eksploatacije, pravi Kerševan, poteka znotraj blagovno-menjalnih odnosov kot občega produkcijskega razmerja, ne obstaja brez trga produktov, delovne sile, "kapitala", brez tem odnosom lastnega blagovnega, denarnega in kapitalskega fetišizma. Brez analize slednjega zato po Kerševanu res ni mogoče razumeti procesa kapitalističnega izkoriščanja: Marx v Kapitalu razkrije, kako in zakaj v kapitalističnih produkcijskih razmerjih poteka ustvarjanje in prisvajanje presežne vrednosti – razredna eksploatacija – in kako in zakaj se agentom teh razmerij, delavcem in kapitalistom, ta ne kaže kot taka oziroma se kaže kot nekaj drugega /menjava ekvivalentov, ustvarjalna moč dela, kapitala in zemlje itn./ . Sama "analiza menjalnih odnosov in blagu lastnega fetišizma, vrednostne forme itd. pa še ne pojasni razrednosti ekonomske strukture kapitalistične družbe, kakorkoli taka pojasnitev brez te analize tudi ni mogoča /Produkcijna razmerja in razredni boj, str. 207/'. Da, toda to ne pomeni istega kot trditev, da "je Lenin shajal brez nje /prav tam/'. Predvsem pa ne pomeni tistega, kar sta – na sledi Lenina – počela Althusser in Balibar.

Balibar je izrecno trdil, da je Marxova teorija eksploatacije možna tudi brez teorije fetišizma. Še več: da je navzočnost teorije fetišizma rezultat heglovskega preostanka pri Marxu, torej Marxove metafizičnosti. Meni – kakor je iz doslej povedanega dovolj razvidno – kajpada ni šlo za to, da bi branil "resničnega" Marxa. Šlo mi je za nekaj povsem drugega: za konsekventnost teorije, torej tudi za konsekventnost kritike določene teorije.

Kar pomeni: če zavrzem Marxovo teorijo fetišizma, potem ni razloga, da bi se imel še naprej za marksista. In naprej: če sem ugotovil metafizični izvir Marxove teorije fetišizma, potem moram ustrezne konsekvence izvleči tudi za teorijo eksploatacije, razrednega boja itn. Pokazati, v čem je metafizičnost Marxove teorije "razrednega boja", ne pa še naprej slepo propagirati razredni boj kot nekaj predkategorialnega /predteoretskega/, nekaj vsem že vnaprej razumljivega in jasnega.

Marxov "razredni boj" je kategorija teoretskega sistema, v katerem so vse kategorije med seboj povezane, oprte na izhodiščno teorijo fetišizma oziroma transsubstanciacije, ki glede na »razredni boj« pomeni povsem določene reči: osvoboditev delavskega razreda, vpeljavo teleoloških in transparentnih družbenih odnosov in odnosov do narave, resubstanciacijo človeka v kraljestvu svobode itn.⁷ Torej gre pri Marxu za povsem določeno teorijo "razrednega boja" in "razredne eksploatacije"; kar pomeni: če zanikam Marxov "razredni boj", s tem še nikakor ne zanikam razrednega boja.

Če bi šlo samo za problem razredne eksploatacije in razrednega boja, potem bi lahko rekli skupaj z razrednim bojevnikom in predsedujočim na kongresu (prve) Internacionale v Haagu (1872), Hendrikom Gerhardom, o Marxu in Kapitalu naslednje: "Nepojmljivo, da se je temu človeku zdelo potrebno napisati knjigo z osemsto stranmi, da bi dokazal, da presežna vrednost, ki jo ustvarja delavec, ne odteka v njegov žep, temveč da mu jo drugi odvzame. To sem vedel vse svoje življenje, iz izkušenj." Gerhard je to vedel, kakor so vedeli

to razni socialisti in komunisti pa tudi nekateri politični ekonomisti, ni pa vedel za resubstancionalizirajoče želo "razrednega boja", še manj pa za teleološko in eshatološko dimenzijo Marxovega "razrednega boja", se pravi, za Marxovo metafizično podzidavo kritike politične ekonomije. Za ta podtemelj niti Marx ni vedel.

Danes tudi tega védenja ni mogoče več "zreditirati". Smo torej pred nalogo, da pretresemo /metafizične/ predpostavke Marxove kritike politične ekonomije in da na nov način osvetlimo tudi blagovne odnose, ki se jih po Marxovih napolitih nismo mogli znebiti. Med VSE OBSTOJEČE spada danes tudi Marxova misel, torej tudi brezobzirna kritika vsega obstoječega. V tem je temeljna kriza /obstoječe/ brezobzirnne kritike vsega obstoječega.

Zato se mora z vsemi silami braniti pred refleksijo, tj. pred zničenjem same sebe. Nekako se tudi zaveda, da na svet ni prišla niti z ogledalom niti kot fichtejevski filozof, marveč da zre le v /slepo/ mačje oko.

Tine Hribar

OPOMBE

¹ Dialektični materializem ima pri nas seveda povsem drug pomen, kot ga je imel ali ga ima v Franciji, kjer ni sestavina vladajoče ideologije. Povsem drugačno vlogo je imel pri nas zato tudi Althusser, namreč ne vloge kritika kot v Franciji, marveč vloge apologeta obstoječe konstelacije, vlogo živega pacemakerja na področju institucionaliziranega ideološkega kompleksa. Zato tudi ni nikdar prišlo do takšne osvetlitve Althusserja, kakršno nahajamo, na primer, v pisu *Ideologije od '68 do danes*, ki ga je napisal Lucio Colletti. Colletti očita Althusserju predvsem nedoslednost oziroma dvojno igro, namreč na področju teorije, in "trmasto doslednost" na ravni ideološkega pragmatizma. Colletti navaja Althusserjev članek *Marksizem danes /Il marxismo oggi/ iz Evropske enciklopedije /Milano 1978/*, ki predstavlja po Colletiju "neobrzdani sadistični *jeu de massacre*, izveden na Marxovi, Engelsovi in Leninovi koži"; Althusser tu namreč v temelju Marxovega mišljenja razkriva »idejo filozofije zgodovine, smisla zgodovine«, ki naj bi nastopil na kraju zaporedja določenih proizvodnih načinov in zagotovil transparentnost komunizma. Althusser ima Marxovo kraljestvo svobode za izraz idealizma, zato ga označuje kot "mit o skupnosti, v kateri svobodni razvoj individua zavzame mesto družbenih odnosov, ki so prav tako odveč kot država in tržni odnosi /Althusser, Il marxismo oggi, str. 114/"; Althusser še doda, da je "isti idealizem, četudi v mnogo finejši obliki, navzoč tudi v *Kapitalu*". Nadalje se norčuje iz Marxovega knjigovodskega načina predstavljanja presežne vrednosti, se pravi, kot "razlike med proizvedeno vrednostjo in mezdo". Svoj spis o današnjem marksizmu sklene s tezo o "splošni krizi marksizma", o temni noči marksizma: "noč, ko gre za državo, noč, ko gre za partijo, noč, ko gre za politiko". Skratka: gre za "ideološko, politično in teoretsko krizo /str. 125/" marksizma. Po vsem tem Colletti pravi: "Na koncu bi med temi ruševinami in po tolikšni mitologiji pričakovali poziv k polemični razpravi, k zavestnemu delu pri 'racionalni rekonstrukciji'. Žal tudi tokrat s tem ni nič. Althusser s neokusno retoriko prepušča razrešitev teoretske in politične krize masam; trdi, da je to problem, ki 'se navsezadnje tiče ljudskih množic' in 'bo rešen v okviru njihovega boja'. Še enkrat je torej prevladala najslabša rešitev: prebeg v 'voluntarizem', oziroma, enostavno v golo stavo." /Lucio Colletti, *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Bari 1980; citirano po *Ideologije od '68 do danes*, Kulturni radnik,¹ Zagreb 1981, str. 184 – tudi Althusserjevi citati so iz tega prevoda/.

² Recimo, da pod razširjeno družbeno reprodukcijo spada tudi pospešeno osvajanje vesolja; če se bo človeštvo "vrglo na to", potem bo "nujno delo" dobilo neizmerno dimenzije. Podobno je s "potrebim delom"; če človek ne bo mogel pristati na svojo umrljivost in bo hotel za vsako ceno podaljšati svoje življenje, svojo življenjsko dobo, tedaj lahko pride do tega, da bo večino svojega življenja oz. delovnega časa porabil samo za podaljševanje življenja. V dobi človekovega samopreseganja /volje do moči oz. volje do volje/ je presežno delo tako rekoč zgodovinsko nujno delo.

³ Analogije /ali homologije?, kakršno izpostavljata Rastko Močnik in Slavoj Žižek v *spremnih besedah* z zborniku *Psihoanaliza in kultura /DZS, Ljubljana 1981/*, so značilen proizvod predpojmovnega manipuliranja s pojmi. "Spolnega odnosa pa ni natančno na isti način, kakor ni – občega nevtralnega – razmerja med družbenimi razredi v zgodovinskem materializmu: razrednega odnosa ne more biti, ker manjka posredovalni člen za takšno razmerje – obči nevtralni prostor abstraktno družbenosti. Sleherno razmerje med družbenimi razredi je že vzpostavljeno z razredne pozicije – razredno pozicijo pa vzpostavlja razredni boj; razredni boj, ki sam ni enosmiselno upostavljen, ker sam določa člene, med katerimi poteka, in je sleherna razmerskost teh členov zmerom že postavljena, izhajajoč iz enega izmed njih. Epistemološki status razrednega boja v historičnem materializmu je torej mogoče primerjati s

statusom spolne razlike v psihoanalizi." /str. 367/ S katere tretje pozicije? Za primerjavo je potreben *tertium comparationis*, ta pa ne more biti hibrid členov, ki sta v primerjavi. Močnik in Žižek vesta, da je psihoanalizi mogoče očitati /z marksomanskega vidika/ nezgodovinskost le s stališča, ki predpostavljata "avto-referencialen pojem, takšna avto-referencialna raba je tudi raba pojma spolna razlika. Zato med pojmom *spolna razlika* in *razredni boj* ni mogoče vzpostaviti nikakršne hetero-referencialne relacije. Ni sinteze med psihoanalizo in marksizmom. A ne zaradi tega, ker je predmet historičnega materializma "zgodovinska totalnost samoposredovanega subjekta, predmet psihoanalize pa je sam predmet, objekt kot travmatično jedro realnega /str. 378/", marveč že zato, ker psihoanalitični "predmet, objekt" pojmovno ni istoveten s predmetom /objektom/ kot korelatom subjekta v Marxovi teoriji. "Skratka, koncept, ki bi historični materializem sparil s psihoanalizo, ni mogoč, ker ne more biti koncepta, ki bi vase posrkal 'vso' razliko; kolikor je koncept možen le iz razlike, pač ni še enega koncepta ob razliki." /prav tam/ Torej je predstava o tem, da spolnega odnosa ni NATANČNO NA ISTI NAČIN, kakor ni razmerja med družbenimi razredi, fantazem. Spolna razlika ni "produkt" ne razrednega boja ne boja med spoloma.

Če "lahko 1. poglavje *Kapitala* beremo že skoraj kot razpravo iz logike označevalca, saj se v njem nakazujejo teme *ex-sistence* enega-izjeme, ki konstituira celoto 'vseh' /denar kot posebno blago, ki poleg vseh ostalih blag uteleša njihovo vrednost – 'kot da bi poleg levov, tigrov itn. obstajala še Žival nasploh' /", je to zaradi tega, ker tako /Marxova/ logika blagovnega fetišizma kot /Lacanova/ logika označevalca temeljita na metafizični logiki, tj. na onto-teo-logiji.

⁴ Valentin Hribar: *La violence de la transsubstantiation et le défi du fétichisme*, zbornik *La violence de 2 /Actes du colloque de Milan. 1977/, 10/18, Union générale d'édition, Paris 1978, str. 177.*

⁵ Glej študijo *Otok obupa* v *Novi reviji*, v številkah od 3 do 8.

⁶ Seveda tudi to, da se nam ves svet, skupaj z religijo, kaže kot proizvodnja, ni nekaj samoumevnega, marveč posledica zajetosti pod obnebjem postklasične metafizike. Če pravimo, da je religija "poseben način proizvodnje", potem smo le zamenjali tisti način ortodoksno diamatskega izjavljanja, po katerem je svet materija, vse kar obstaja v svetu, pa seštevek oblik materije. Namesto "proizvodnje" vpeljemo lahko kajpada tudi druge kategorije, npr., "užitek"; tedaj ne bomo govorili o "proizvodnih sredstvih", temveč o "sredstvih užitka", itn. Vendar to ni bistveno; bistvena je redukcija bivajočega kot takega in v celoti na bistvo bivajočega, v našem primeru prav na proizvodno oziroma užitekno bistvo bivajočega.

IDEOLOŠKA OČALA

In kdo da je brez njih?

Hribar gotovo ni edini, ki se počuti prizadetega, ko mu nekdo pokaže, da tisto, kar očita drugim, počne tudi sam. Ni mu zameriti, da v svojem polemичnem odgovoru ni ovrigel konkretne vsebine moje tovrstne kritike njegove polemike z Althusserjem in Balibarjem. Zadoljivi se s tem, da spomni na otroški izvor formule: "to kar ti praviš meni, da sem, nisem jaz, temveč si to ti sam". No, ni čisto res, tudi brani se ravni primerno s tipično otroškim – pri odraslem seveda otročjim – zagovorom: "... ko mi Kerševan podtika /diamatske teze – M.K./... / bi bilo to glede /... / na moje nenehno izpostavljanje diamatskih poljubnosti, samovolje oziroma voluntarizma, smešno, če..." /Problemi 1982/4-6, str.247/. Torej: kako morete trditi, da se motim, ko nenehno zatrjujem, da se motijo drugi...

Žal, a ne gre drugače. Tudi v svojem odgovoru je Hribar ob vseh nenehnih očitkih drugim /pa najsi gre za Althusserja, Balibarja, Kerševana, ali Kirna, Grmiča itd. v drugih tekstih/, da ne razlikujejo in da mešajo kategorije in ravni – sam tako pomešal ravni razprave, da moram tokrat začeti prav s tem. Ne zato, da bi komu dokazoval, kar je dovolj očitno, ampak da bi za tem lahko prišli do nekoliko resnejše razprave o strokovnih razlikovanjih in pojmovanjih.

Najprej: Hribarjeve kombinacije z Novo revijo in okrog nje me prav malo zanimajo. Nobena skrivnost pa ni, da sem se med prvimi v Sloveniji, in tudi v Jugoslaviji, "ogrel" za Althusserjevo in Balibarjevo interpretacijo Marxove družbene teorije. Tako sem že leta 1971, pred davnimi desetimi leti, polemiziral z Majerjevo ostro kritiko Althusserja in "strukturalnega marksizma" v reviji *Anthropos* in tako je na primer poljska revija *Czlowiek i światopogląd* v letu 1977 v tematski številki posvečeni "sporu o Althusserju" objavila kot primer strukturalno-marksističnega pristopa pri tujih avtorjih Godelierovo razpravo in moj referat "Marksistična koncepcija družbene formacije in religija" na mednarodnem kongresu za sociologijo religije. Ko je Hribar v *Časopisu* za kritiko znanosti in *Anthroposu* objavil svojo "uničujočo" kritiko Althusserja in Balibarja – in to kot obrambo Marxa pred strukturalističnimi izkrivljanji – sem čutil izzvanega. /V toku polemike se je Hribarjeva prvotna obramba Marxa v mnogih postavkah pokazala sicer le kot navidezna in prešla v kritiko Marxa samega, toda o tem kasneje.

Dalje: Ne vem, čemu tokrat služi in komu je namenjeno Hribarjevo sklicevanje na to, da je "izšel iz delavskega razreda" in da je "vse počitnice delal v tovarnah, da bi si zaslužil knjige za naslednje šolsko leto" itd. Naj na to odgovorim, da smo sošolci med počitnicami delali pri rudniku in ko smo bili dovolj stari tudi v rudniku: ne da bi zaslužili knjige ali za potovanja in podobne ekstravagance, ampak da bi prispevali pričakovani delež k družinskemu proračunu. Ne govorim slučajno v množini: ni šlo zato, da sem delal jaz, zaradi nekkih posebnih svojih razmer in razlogov, ampak da *smo* delali, ker je bilo to v določenem delavskem okolju določenega časa stvar kolektivne nuje in kolektivnega etosa.

In slednjič še grotesken primer, ki naj bi sicer bil že bližje teoretskih diskusij:

Hribar je tekst "prebral trikrat, preden se je v njem stišalo vprašanje: je to mogoče?" In citira – s komentarjem – dva moja citata iz *Kapitala*:

"Če torej nastopa kapitalistični način produkcije po eni strani kot zgodovinska nujnost za spreminjanje delovnega procesa v družbeni proces, nastaja po drugi strani družbena oblika delovnega procesa /kooperacija/ kot metoda, ki jo uporablja kapital zato, da bi dajal delovni proces s povečanjem

svoje produktivne sile več profita.' /Kapital I, CZ, str. 382; vstavek izraza 'kooperacija' po ne po nakučju izbranem mestu je Keršovanov/

Z razčlenbo rokodelske dejavnosti, s specializacijo delovnih instrumentov, z ustvaritvijo delnih delavcev, z njihovim grupiranjem in kombiniranjem v skupni mehanizem ustvarja manufakturna delitev dela kvalitativno razčlenitev in kvantitativno proporcionalnost družbenih produkcijskih procesov, torej določeno organizacijo družbenega dela in obenem razvija novo, /pri Kerševanu vejica manjka/ družbeno produktivno silo dela. Kot specifično kapitalistična oblika produkcije . . . je moderna manufakturna delitev dela samo posebna metoda za proizvajanje relativne presežne vrednosti ali za večanje vrednosti kapitala . . . na stroške delavcev.' /Kapital I, CZ, str. 415; Marxov tekst izpustil Kerševan/

Kerševan iz teh dveh Marxovih tez razbere, da gre za podvrženost razvoju in artikulacije 'produktivnih sil kapitalističnim produkcijskim odnosom /Problemi, str. 199/, iz česar naj bi izhajala dialektika produktivnih / proizvodjalnih/ sil in produkcijskih odnosov, ki je sploh ne bi bilo, 'če bi s produktivnimi silami pojmovali enostaven zbir materialnih stvari in človeških sposobnosti /str. 200/'. Potemtakem naj bi med produktivne sile na dialektičen način spadala tudi kooperacija kot družbena oblika delovnega procesa; predvsem pa je treba med produktivne sile uvrstiti produktivno silo dela kot pogoj za proizvajanje relativne presežne vrednosti ali za večanje vrednosti kapitala. Takšna Kerševanova predstava pa seveda pomeni pomešanje vseh Marxovih kategorij in ravni." /Problemi, 1982/4-6, str. 245/

Sledi seveda – spet eno – Hribarjevo podučevanje, kaj so proizvodjalne sile in kaj je to produktivna sila dela, kar da "Kerševan ni 'zakapiral'" in zaradi česar z njim ni mogoče razpravljati "znotraj teorije".

Priznam, tudi sam sem Hribarjev tekst trikrat prebral in se vprašal, kako je mogoče? Kako lahko nekdo po trikratnem branju tako zgreši smisel in namen svojih citatov in citiranja. Priznam, izpustil sem vejico /natančneje: prezrl sem, da je bila pri pretipkavanju teksta izpuščena/; priznam, da preztje ni bilo slučajno. Bilo je posledica tega, da moja pozornost ni bila usmerjena k vprašanju družbene produktivne sile dela, razvijajoče se z manufakturno, ampak k temu, da je – po Marxu – manufakturna delitev dela "posebna metoda za proizvajanje presežne vrednosti" in da vključuje tudi "razčlenbo rokodelske dejavnosti, specializacijo delovnih instrumentov, ustvaritev delnih delavcev" – torej razvoj in spremembo produktivnih sil /ali če hočemo: "faktorjev" ali "pogojev produkcije"/; da tak razvoj nastaja "kot metoda, ki jo uporablja kapital za večanje profita", da nastaja torej v podrejenosti in zaradi podrejenosti določenim produkcijskim odnosom. /Primer manufakture sem navedel zato, da ne bi ponavljal splošno poznanih Marxovih analiz in ocen o razmerju med industrijo in kapitalističnim produkcijskim odnosom./ V ta namen tudi začenjam svoje citiranje z drugačnim redosledom odstavkov, kot pa jih samovoljno obrne Hribar – skratka treba je prebrati moj prvi tekst, da se vidi, kaj dokazujem in na kaj Hribar /ne/odgovarja. Da je tako napotilo – ki ga bo treba še nekajkrat ponoviti – slabo spričevalo o kulturi polemike, ni treba zgubljeni besed.

In mimogrede, kako lahko nekdo, ki se diči, da bere "natančno in brez ideoloških očal", v citiranem tekstu, kjer drugemu očita, da je izpustil vejico, sam – v istem trikrat prebranem in ponovno citiranem tekstu – izpusti celo besedo. In to ne katerokoli, ampak prav tisto, ki bi lahko že sama naredila odvečno njegovo tirado in poučevanje. Korekten Marxov citat se namreč na ustreznem mestu glasi: ". . . nastaja po drugi strani ta družbena oblika delovnega procesa . . .". Hribar je izpustil besedo ta /družbena oblika delovnega procesa – kooperacija namreč/, ki hkrati dela potreben moj vstavek "kooperacija" že zato, ker najprej navajam odlomek o manufakturi. /Priznam, tehnično je vstavek pomanjkljiv: moral bi dodati, da gre za moj vstavek./ Hribar je tako samozavesten in prepričan v ostrino svojih neideoloških strokovnih očal, da si upa celo izrecno ponoviti: "Kerševan / . . . / mimogrede drugači smiselni položaj oklepaja. Kot smo videli /! – klicaj M. K./ namesto 'družbena /kooperativna/ forma delovnega procesa', Kerševan zapiše takole 'ta družbena oblika delovnega procesa /kooperacija/'." /Problemi 1982, str.251/

Kar zadeva pojme produktivna sila dela, materialne produktivne sile, faktorji produktivnosti dela in tako dalje: ali Hribar resno misli, da je potrebno ravno njegovo podučevanje, da nekdo razume neke razlike; ali mu je res tako težko razumeti, da neupoštevanje njegovih /in res je, v tem primeru tudi Marxovih/ distinkcij v določenem kontekstu, še ne pomeni njihovega nepoznavanja in neupoštevanja tam, kjer je to potrebno. No, v drugem delu polemike Hribar opozarja, da tudi Marx omenjenih pojmov ni vedno enoznačno uporabljal in ni vedno "ostro in natančno razlikoval".

Ob problemu produkcijskega načina oziroma "enotnosti proizvajalnih sil in proizvodnih odnosov" Hribar upravičeno ironizira diamatske formulacije o "utelešeni enotnosti" in podobno, nasproti temu pa le ponovno in ponovno poudarja, da so proizvajalne sile materialna podlaga ali materialni nosilec "proizvodnih odnosov oziroma produkcijskega načina", ne pa njegov sestavni del. V kolikor – kot Hribar – apodiktično istovetimo produkcijski način in proizvodne odnose, je to seveda res. Toda tudi v tem primeru ostaja odprto bistveno teoretsko vprašanje, ki ga Marx označuje kot "subsumiranje dela in delovnega procesa pod kapital". Natančneje: ki ga označuje z razlikovanjem formalnega in realnega subsumiranja. Hribar Marxovo "subsumiranje" uporablja zgolj v predstavi "spravljanja nečesa pod", omalovažuje oziroma prezre pa, da Marxovo realno subsumiranje /Unterordnung/ delovnega procesa pod kapital, pomeni tudi specifično spreminjanje, artikuliranje, razvijanje podrejenega. Po tem se realna subsumpcija ravno razlikuje od "zgolj formalne", ki je kot "zgolj", le prehodna, začetna, značilna na primer za enostavno kooperacijo, ki uporablja zgolj take materialne in človeške proizvajalne sile, kakršne so se oblikovale v predhodnih oblikah proizvodnje. Te, za kapital izhodiščne, proizvajalne sile oziroma pogoji proizvodnje so seveda tudi sami nastali v podrejenosti in povezanosti z nekimi drugimi proizvodnimi odnosi, ne sicer kooperativnimi, toda zato še ne nedružbenimi.

Hribarjeva poenostavitev in osiromašenje razmerja med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi bi ustrezala tistemu, kar Marx označuje kot "formalno subsumiranje" dela pod kapital, delovnega procesa pod produkcijske odnose, ne upošteva pa "realnega subsumiranja dela pod kapital ali specifično kapitalističnega načina proizvodnje". S formalnim subsumiranjem Marx označuje družbeno obliko proizvodnje, ki se razlikuje od predkapitalističnih samo formalne v tem smislu,

"da se v samem /tehnološkem – M.K./ načinu proizvodnje ne dogaja še nobena razlika. Tehnološko gledano poteka delovni proces kakor prej, samo da sedaj kot delovni proces, ki je podrejen kapitalu. Vendar v samem delovnem procesu nastaja /... / 1/ ekonomski odnos nadrejenosti in podrejenosti s tem, da kapitalist nastopa kot potrošnik delovne sile in jo zato nadzoruje in ji dirigira, 2/ nastaja večja kontinuiteta in velika intenzivnost dela in večja ekonomija v uporabi pogojev dela, s tem, da se naredi vse, da bi proizvod utelešil le družbeno potrebni /... / delovni čas /... /". "Realna subsumpcija dela pod kapital ali specifično kapitalistični način proizvodnje. V 3. poglavju je bilo izčrpno pojasnjeno, kako se s proizvodnjo relativne presežne vrednosti /... / spremeni celotna oblika načina proizvodnje in nastane specifično kapitalistični način proizvodnje, na osnovi katerega in s katerim se istočasno razvijajo tudi proizvodni odnosi, ki mu ustrezajo." Oblikuje se drugačna tehnična delitev dela, razvija se tehnologija, osnovana na znanosti itd. /Prim.: Rezultati neposrednega proizvodnega procesa; sbh. prevod, str. 60-61, 49-50./

Ali je za označevanje te problematike, te povezanosti in razlik med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi najustreznejše govoriti o "dialektični enotnosti" in uporabljati izraz "produkcijski način", lahko glede na dejansko neenoznačnost Marxove terminologije ostaja odprto. Nevzdržno pa je tako izpostaviti "realno razliko" med proizvajalnimi silami in produkcijskimi odnosi, da je zvezo med njimi mogoče misliti le kot pod-stavljenost /kakor izhaja iz Hribarjevih ilustracij in poudarkov/.

"Pri tem Kerševan sploh ne opazi, da sešteva: proizvajalne sile in proizvodni odnosi so produkcijski način. Proizvajalne sile in proizvodni odnosi tvorijo nekaj tretjega, enotnost, ki se imenuje produkcijski način. Kot to tretje je produkcijski način *neločljiva enotnost* proizvajalnih sil in proizvodnih odnosov, torej psevdodialektična enotnost. To pa je tisto, čemur se jaz zares upiram. Kajti produkcijski način kot tisto tretje pretvarja *enotnost* med proizvajalnimi silami in proizvodnimi odnosi v nekaj primarnega in realno razliko med njima v nekaj sekundarnega. Enotnost se iz rezultata sprevrže v izhodišče, v izvor razlike. Produkcijski način začne nastopati kot prvobitnoat, kod rod." /Problemi 1982, str. 247/

Če se spričo Hribarjevih izvajanj sam čemu upiram, je to, da bi Marxove formulacije o "subsumiranju dejanskega delovnega procesa pod kapital" razumeli kot da imamo lahko opravka z nekimi od družbenih proizvodnih odnosov neodvisno nastalimi in obstoječimi delovnimi procesi /in proizvajalnimi silami/. V tem smislu imam pojem produkcijskega načina

za smiseln in nezvedljiv zgolj na proizvodne odnose. Enotnost seveda v tem primeru ne pomeni *neločljivosti* danih proizvodjalnih sil in danih proizvodnih odnosov, ne pomeni nemožnosti vključevanja starih proizvodjalnih sil v nove proizvodne odnose, nastajanja novih proizvodjalnih sil v podrejenosti starim proizvodnim odnosom, novih sil, na katere se opre nov razred, novi odnosi itd. Taka koncepcija ne pomeni torej nikakršnega brisanja realne razlike med pojmom produktivne sile in produkcijskih odnosov, nikakršnega zvajanja produktivnih sil na produkcijske odnose ali narobe, upošteva "realno razliko" in "dialektiko", o kateri govori Marx in tudi Hribar, ki pa ob svojih distinkcijah za /"dialektično"/ povezanost in enotnost ne najde prostora.

Hribar svoje temeljne distinkcije in poudarke prikaže ob analizi blaga, ki ga tvorita "dva faktorja: uporabna vrednota in vrednost /.../. Toda uporabna vrednota ni nič drugega kot elementarna forma proizvodjalnih sil. Menjalna vrednost pa nič drugega kot elementarna forma proizvodnih odnosov: "menjalna vrednost ali menjalno razmerje /MEW 23-62/", to je družbeno-produkcijski odnos. In zato teza, da uporabna vrednota v kapitalističnem produkcijskem načinu tvori *snovno nosilko* menjalne vrednosti ne pomeni nič drugega kot to, da v tem produkcijskem načinu proizvodjalne sile tvorijo *snovnega nosilca* določenih proizvodnih odnosov. Namesto sintagme *snovni nosilec* uporablja Marx tudi sintagmo *materialna podlaga*. Očitno je, da nosilec ali podlaga ne spada v, marveč *pod* produkcijski način kot celokupnost proizvodnih odnosov." /Problemi 1982, str. 248/ Le ponavljal bi Balibarja, če bi dokazoval, da je taka metoda neustrezna; kako je nevzdržno /evolucionistično/ načelo, da "elementarna" /=enostavna=izvorna/ forma kaže oziroma skriva "resnico" razvitih oblik; kako je blago samo družbeno-zgodovinski rezultat vedno že kompleksnih pogojev in procesov, ki jih zajema pojem razvitega produkcijskega načina. Hribar najprej zvede proizvodne odnose/proizvodjalne sile na menjalno vrednost/uporabno vrednoto, nato pa karakteristike menjalne vrednosti/uporabne vrednote – brez preostanka in brez dodatka, v njihovi splošnosti *in* omejenosti – prenaša na proizvodne odnose/proizvodjalne sile. Rezultati Hribarjeve analogije/redukcije so samo dodaten argument proti takemu branju Marxa /kljub osnovam, ki jih sam Marx daje za tako branje – toda tudi za drugačno/. /O tem Balibar v: Cinq etudes du matérialisme historique, Paris 1975.

Do nekega premika in napredka pa je pri obravnavanju produkcijskega načina v sedanjih polemiki vendarle prišlo. Če je v polemiki z Balibarjem Hribar nastopal v stilu: kako resno razpravljati z nekom, ki ne razlikuje . . . ki ne upošteva . . . kar je Marx ostro razlikoval in upošteval – je tokrat treznejši. Prizna, da Marx sam "enkrat enači produkcijski način s proizvodnimi odnosi /takrat so proizvodjalne sile pod produkcijskim načinom, nosilec ali podlaga proizvodnih odnosov/, drugič pa ga obravnava kot enotnost proizvodjalnih sil in produkcijskih odnosov". Še več, v istem tekstu hkrati z zgornjo ugotovitvijo zapiše:

"Medtem ko *diamat* obravnava produkcijski način kot *enotnost materialnih proizvodjalnih sil in družbenih proizvodnih odnosov*, so za Marxa materialne proizvodjalne sile le nosilec družbenih proizvodnih odnosov." Ali: "Kerševan nasprotno vztraja pri *diamatski* koncepciji produkcijskega načina, pri *dialektični* enotnosti proizvodjalnih sil in produkcijskih odnosov . . ." Kasneje pa: "S sintagmatično kategorijo družbeno delo namerava Marx /podčrtal M. K./ označiti delo, ki se dogaja v zgodovinsko določeni družbi. Ki je torej zajeto v družbena določila, to je v določene družbene odnose. Skratka: družbeno delo ni več niti zgolj delo kot vodilni moment delovnega procesa, niti zgolj delovni proces v celoti, marveč naj bi predstavljalo *enotnost proizvodjalnih sil in proizvodnih odnosov, jedro določenega produkcijskega načina*. Marx pri tem spregleda, da enotnost dela in še nečesa drugega pač ni več delo. Predvsem pa spregleda to, da ta enotnost ne more biti pojavná forma dela samega. Ker to spregleda, zapade še v eno skrajnost. Pada pravzaprav iz ene skrajnosti v drugo, toda vselej znotraj istega protislova." /Problemi 1982, str. 245, 246–248, 252–253/ /Podčrtal M. K.)

K temu v nadaljevanju polemike doda še pojasnilo: "Prav kolikor Marx ni natančen pri razlikovanju med tehničnim in družbenim produkcijskim načinom, obravnava produkcijski način kot enotnost proizvodjalnih sil in proizvodnih odnosov."

To zadnje sicer čisto preprosto ni res in tudi sicer proizvede Hribar pri kritiki Marxovega "družbenega dela" nekaj "logičnih čudežev", toda napredek je očiten. Kar je prej veljalo za *diamat*, za Balibarjevo in Kerševanovo pozicijo, medtem ko Marx "jasno in ostro razlikuje", se zdaj izkaže tudi kot Marxova zabloda.

Za ključno temo razprave v Problemih sem imel razumevanje proizvodnih odnosov. Hribar se je na široko razpisal o produktivnih silah, produktivni sili dela, faktorjih produktivnosti dela itd., o sporni temi – o odnosu med delom in kapitalom – pa je opravičil na kratko in, najblajše rečeno, na zanimiv način. Najprej pod naslovom "Zgodovinska vloga kapitalista", ki že speljuje pozornost na drugo temo, tudi izrecno izraženo v Hribarjevem vprašanju:

"Kaj je namreč s presežno vrednostjo /presežnim delom/, če se ozremo nanjo z vidika zgodovinsko-civilizatoričnega procesa?" Posreduje odgovor: "Le tisti, ki povsem naivno ali iz kakršnega drugega razloga verjame, da bo delavski razred kdaj razpolagal /ali da v tako imenovanih socialističnih družbenih ureditvah že danes razpolaga/ s presežno vrednostjo, po več desetletnih izkušnjah še lahko razglašajo, da je bila odločilna zgodovinska vloga kapitalista v izžemanju /zase/ presežne vrednosti." /Hribar, v tej številki/

Pravi predmet kritike in "zamere" je bilo Hribarjevo pojmovanje, ki ga zopet srečamo v nadaljevanju polemike, da je "kapitalist predvsem organizator dela in predvsem funkcionar družbene delitve dela in šele potem soudeleženec razrednega boja, namreč kot zbiralec in upravljalec presežne vrednosti".

Gre za vprašanje vloge kapitala in kapitalista znotraj kapitalističnega produkcijskega načina, ne za vprašanje njegove zgodovinske vloge z ozirom na civilizacijski proces. Ne bi ponavljal argumentov – na katere Hribar ni odgovoril – da je po Marxu opredeljujoča funkcija kapitala in kapitalista v izžemanju presežne vrednosti, da je kapitalist sicer tudi organizator dela in upravljalec proizvodnje, toda "kapitalist ni zaradi tega kapitalist, ker vodi industrijo, temveč je vodja industrije zato, ker je kapitalist. Poveljstvo v industriji je svojstvo kapitala, prav tako kakor sta bila v fevdalni dobi poveljstvo v vojni in sodstvo svojstvo zemljiške lastnine". /Marx doda v opombi: "A. Comte in njegova šola bi lahko na isti način dokazovala večjo nujnost fevdalnih gospodov, kakor sta to storila za kapitalistične gospodarje." /Kapital I, str. 380; MEW 23, 352/. Hribar to označuje kot "ideološki karanje" za svoj "ideološki greh"; toda – pustimo za zdaj ob strani vprašanje ideologije – v prvi vrsti gre za strokovne napake – ki jih je v citiranem odgovoru le ponovil in še "poglobil" na dveh točkah.

Prvo: Kako je mogoče izžemanje presežne vrednosti po Marxu zvesti na "zbiranje in upravljanje presežne vrednosti," kot da bi se "izžemanje" dogajalo zunaj proizvodnje in brez "pritiska, ki ga izvaja kapital(ist)" /Marx/ na delavca, da bi presežna vrednost sploh nastala. Po Hribarjevih formulacijah bi presežna vrednost nastajala nekako sama od sebe, zunaj razrednega boja; le-ta bi se pojavil šele na ravni delitve mimo njega nastale presežne vrednosti.

Zdi se, da s takimi formulacijami Hribar plačuje davek svojemu togemu razumevanju odnosa med kapitalističnimi proizvodnimi odnosi in proizvodjalnimi silami /produkcijskim procesom/, pojmovanju, ki izpostavlja razliko, ni pa sposobno misliti realne povezanosti in odvisnosti.

Drugo: Če je ta Hribarjeva napaka strokovno razložljiva, čeprav ne opravičljiva, pa s takimi razlogi ni mogoče pojasniti druge Hribarjeve strokovne napake: od kod mu potreba, da dokazuje – proti Marxu – da "kapitalist res izžema presežno delo, a v glavnem nikakor ne zase", temveč za prvotno akumulacijo in razširjeno reprodukcijo. Kot da je v marksistični teoriji – in za teorijo mu menda gre – bila kdajkoli s kapitalističnim izkoriščanjem mišljena kapitalistična potrošnja za osebne potrebe, luksus ipd. Kot da bi bilo vprašanje razrednosti v kapitalizmu /in socializmu/ rešeno z osebnim asketizmom in poštenostjo kapitalistov in drugih upravljalcev /takih kapitalistov ni manjkalo v protestantskih deželah v času prvotne akumulacije in takih upravljalcev ni manjkalo v Stalinovem etatističnem socializmu/.

Po Hribarjevih formulacijah bi bili kapitalisti torej predvsem in najprej organizatorji dela in upravljalci proizvodnje, potem šele zbiralci in upravljalci presežne vrednosti, toda to ne

zase, za svojo korist, ampak za razširjeno reprodukcijo. Rezultat, ki nevzdržno spominja na Marxovo okarakterizacijo buržoaznega ali konservativnega socializma v Komunističnem manifestu: "Socializem buržoazije sestoji ravno v trditvi, da so buržuji buržuji – v interesu delavskega razreda".

Če spominjam na Komunistični manifest, seveda tudi "ideološko karam": ugotavljam ideološko /razredno/ pozicijo Hribarjevih odgovorov ob vprašanju, kjer neideološka, nevtralna pozicija preprosto ni mogoča. Toda osnovna "zamera" ni ideološka, ampak strokovna.

Če bi se vrnil k vprašanju zgodovinske vloge kapitala v zgodovinskem procesu, bi seveda morali z Marxom dati kapitalistu priznanje, da je dosegel do sedaj nesluten razvoj produktivnih sil dela in obsega družbenega bogatstva in to na način, ki je civiliziranejši od drugih načinov eksploatacije /čeprav Marx v tej oceni ni vedno nedvoumen: ob prevladujoči oceni, zlasti jasno izraženi v Očrtih, srečamo tudi take z drugačnimi odenki: nekateri stavki Komunističnega manifesta na primer povzdigujejo vsaj določene značilnosti fevdalnih razmerij/. Toda taka ocena pri Marxu ni utemeljena z meščansko trivialnostjo, da kapitalist pravzaprav ne izkorišča, da le zbira in upravlja presežno vrednost in še to ne zase, ipd. Narobe, Marx jasno pokaže, da se omenjena zgodovinska vloga kapitala opravlja skozi kapitalistično izkoriščanje. Skratka, tam kjer Hribar razdvaja *pozitivno* /družbena delitev dela, delovni proces, organizacija dela, produktivne sile/ in *negativno* /kapitalistični produkcijski odnos/ imamo po Marxu opravka z "razvojem protislovij".

Hribar sicer navaja odloemek, ki govori o tem, toda uvaja in interpretira ga zopet na način, ki kaže na že omenjeno branje Marxa.

"Marx, ki je kapitalistični produkcijski način neposredno povezal z manufakturno tehnično delitvijo dela, vidi v industrijskem procesu in industrijski organizaciji dela predhodno revolucije. Obči produkcijski zakon veleindustrije je po Marxu že sam na sebi revolucionarni ferment" /.../ "Tehnična delitev dela je torej pred družbeno delitvijo /organizacijo/ dela in to protislovje se po Marxu razreši le tako, da se že obstoječi *tehnik* na stečaj odpro vsa vrata. Edina ovira, ki preprečuje prekritje principa tehnike /permanentni progres/ in principa dela /zavestno načrtovanje/, so obstoječi družbeni produkcijski odnosi, se pravi vsakršni dejanski družbeni odnosi..." /v tej številki/

Že, toda za Marxa je specifično kapitalističen način proizvodnje v prvi vrsti industrija, ne pa manufaktura. V manufakturi so kapitalistični produkcijski odnosi pred "tehniko". Industrija je res revolucionarna, toda ne zato, ker bi bila nekaj nekapitalističnega, ampak zato, ker je rezultat razvitega kapitalizma. Spet interpretacija, ki se lepo vključuje v značilno tendenco Hribarjevega branja, Hribarjeve obrambe in/ali kritike Marxa: ne le razlikovanje, ampak ločevanje delovnega procesa in produkcijskih odnosov, tehnologije in družbene organizacije dela, upravljanja in eksploatacije.

Morda je s tem mogoče pojasniti tudi prav neverjeten Hribarjev spodrslijaj v zvezi s produktivnim delom. Tako citira Marxa, da je "učitelj produktivni delavec, če ne obdeluje samo otroških glav, temveč zdeluje tudi samega sebe za obogatitev podjetnika". In sklepa: "učitelj je torej produktivni delavec. Tako glede na kapital kot glede na svoj neposredni proizvod... Produktivno delo potemtakem ni vezano na materialno produkcijo. Učitelj je produktiven kot člen skupnostnega delavca."

Najprej: zadnji stavek je dobesedno de-plasiran. Marxov primer o učitelju ni ilustracija ali konkretizacija za predhodno obravnavanega skupnostnega delavca. Marxu pojem produktivnega dela dejansko ni vezan na fizično delo v materialni produkciji:

1. ker se znotraj "kombiniranega delovnega osebja" podvrženega kapitalu nahajajo v isti vlogi kot fizični delavci tudi umski delavci /na primer tehniki in inženirji v tovarni/;

2. ker kapital – potem, ko je osvojil materialno proizvodnjo – začenja osvajati tudi razne vrste duhovne produkcije in si jih podrejata za pridobivanje presežne vrednosti /učitelj v šoli, v katero je bil vložen kapital kot kapital, ali "leipziški literarni proletariat" v znanem Marxovem odlomku o produktivnem delu: ne pa učitelj kot tak, umetnik kot tak/.

Hribarjevo izvajanje je tako v svoji posplošenosti zgrešeno, še bolj pa vprašanja, ki jih za tem zastavlja:

"Če Marxovo misel sprejmemo in znotraj Marxovega teoretskega sistema jo moramo, saj je kot taka konsekventna, pa se kot nekonsekventna in zato tudi kot nekoherentna izkažejo tudi druga njegova izvajanja. Če zanemarimo dejstvo, da je tudi klasični kapitalist s tako razširjenega vidika v večini svojih funkcij produktivni delavec /na to v zvezi z managerstvom pristane tudi Marx sam/, se postavi predvsem naslednje vprašanje: ali ni glede na razmerje med dejavnostjo in koristnim učinkom učiteljevo delo produktivno že znotraj same zunajmaterialne produkcije, ne pa šele v odnosu do materialne produkcije? Če je končni cilj totalno razviti individuuum, ali ni tedaj produktivno vsako delo, ki prispeva k temu razvoju? Ne le k razvoju materialnih proizvodjalnih sil, marveč tudi k razvoju telesnih, umskih in vsakršnih drugih sil človeka?" /v tej številki/

Ne gre za nikakršno konsekventno in še manj za konsekventno Marxovo misel, ampak za nekoherentno Hribarjevo pomešanje "vseh ravni in kategorij". Kapitalist je res "produktivni delavec v večini svojih funkcij" – toda ne v funkciji, ki ga kot kapitalista opredeljuje: v izžemanju presežne vrednosti. Na nadaljnja vprašanja odgovarja z vso jasnostjo in z vsem sarkazmom Marx sam: če izenačujemo družbeno koristno, civilizatorično, napredno, ustvarjalno itd. delo s produktivnim delom /ki je "smola, ne pa sreča"/, potem:

"Filozof producira ideje, poet pesmi, pastor pridige, profesor priročnike itd. Kriminallec producira kriminal. Če pobliže proučujemo zvezo le-tega z družbeno celoto, moramo opustiti mnogo predsodkov. Kriminallec ne producira le kriminala, ampak tudi kriminalistiko, s tem pa tudi profesorje, ki predavajo o kriminalnem pravu /.../, skrbi za oživiljanje moralnih in estetskih občutkov /.../, producira s tem literaturo, romane in celo tragedije /.../, natančno lahko pokažemo na vpliv kriminala pri razvoju produktivne sile ... /MEW 26.1., 363–364./

Ne gre za to, da Marx po eni strani širi pojem produktivnega dela na učiteljsko ali znanstveno delo kot tako, po drugi strani pa s tem zaide v protislovje z lastnimi določili vrednosti ter presežne vrednosti. Kapitalski odnosi sami se širijo na druga področja dela in spreminjajo tradicionalno umsko delo v produktivno delo za proizvodjanje presežne vrednosti, ali vodijo k oblikovanju novih tipov umskega delavca znotraj "kombiniranega delovnega osebja" v materialni produkciji. Ne širi Marx svojega *pojma* produktivnega dela, širi se produktivno delo samo.

Kaj je potem z izvajanjem kot je sledeče:

"... Kolikor znanje načeloma nima meja, je brez meja tudi delo, ki ga je potrebno vlagati za pridobivanje čedalje večjega znanja. Iz tega izhaja naslednje: čim bolj se širi pojem produktivnega dela, tem bolj se zožuje pojem presežnega dela. In glede na vrednost: čim večja je vrednost delovne sile, tem manjša je presežna vrednost. Stopnja izkoriščanja ali izžemanja presežne vrednosti postane tedaj povsem nekaj relacijskega in zato tudi relativnega." /Hribar, v tej številki/

Stopnja izkoriščanja je vseskozi nekaj relacijskega in tudi nekaj relativnega. Toda to nikakor ne pomeni, da že zaradi neomejenosti razvoja znanosti in dela, ki ga ji posvečamo, presežno delo takorekoč izgine, da je le delo za čisti luksus vladajočih slojev itd. Po takem izvajanju res pride na misel, da bo držalo, kar je zapisal Hribar v polemiki: da se je že prav na začetku študija srečal z /nekimi Marxovimi – vstavil M. K./ tezami in porabil dosti časa, da jih je spregledal, danes pa jih spregleda v hipu. Bo držalo, če upoštevamo, da ima izraz spregledati dva pomena ...

Lahko bi celo rekli, da je spregledovanje/preziranje pomemben prijem Hribarjeve metode, ki sicer nastopa pod imenom sistematskega, koherentnega in konsekventnega izvajanja teorije.

Kako drugače razumeti, da kot Marxovega /na osnovi Marxovih citatov/ prikazuje "princip tehnike" /:= "permanentni progres"/, ki da so mu v njegovem prekrivanju s "principom dela" obstoječi družbeni proizvodni odnosi, se pravi vsakršni dejanski odnosi, edina ovira"; kako lahko – po Marxu in proti njemu – govori o "samodejnem razvoju materialnih proizvodjalnih sil", o negativnostih, ki da so "že v naravi določene tehnične delitve dela, ne pa šele v naravi osovraženih družbenih proizvodnih odnosov", kako lahko pri svojih /re/ konstrukcijah prezre tako, gotovo mu poznano, Marxovo izvajanje:

"Na eni strani proizvodnja *relativne presežne vrednosti* /to je proizvodnja presežne vrednosti, ki temelji na pomnožitvi in razširitvi proizvodjalnih sil/ spodbuja proizvodnjo nove potrošnje. Prvič: kvantitativna razširitev obstoječe potrošnje. Drugič: ustvarjanje novih potreb s tem, da se že obstoječe propa-

girajo v širšem okolju. *Tretje*: proizvodnja novih potreb, odkrivanje in ustvarjanje novih uporabnih vrednosti. Z drugimi besedami, da pridobljeno presežno delo ne ostane le kvantitativni presežek, temveč hkrati stalno pomnožuje krog kvalitativnih razlik dela /in s tem presežno delo/, ga dela raznovrstnejšega, vedno bolj diferenciranega. Na primer s podvojitvijo produktivne sile je treba uporabiti le 50 kapitala, kjer ga je bilo prej potrebno 100; za osvobojena kapital in delo je treba ustvariti novo kvalitativno različno proizvodno panogo, ki zadovoljuje in uveljavlja novo potrebo. Vrednost stare industrije se ohranja, /s tem/ da je ustvarjen fund za novo, v kateri so odnosi med capital in labour postavljajo v novi obliki. Torej raziskovanje celotne narave, da odkrijemo nove koristne lastnosti stvari, univerzalna menjava proizvodov tujih podnebij in dežel, nove /umetne/ priprave naravnih predmetov, da dobijo nove uporabne vrednosti /v opombi: kasneje aludirati tudi na vlogo, ki jo ima luksus pri starih nasproti modernim/. Vsestransko raziskovanje Zemlje, da odkrijemo nove uporabne predmete in nove uporabne lastnosti starih; od tod razvoj naravoslovja do najvišje točke; ravno tako odkrivanje, ustvarjanje in zadovoljevanje na novo iz same družbe izhajajočih potreb, kultura vseh lastnosti družbenega človeka in proizvodnja le-tega kot kar se da bogatega potreb, /s tem/ lastnosti in odnosov – njegova proizvodnja kot kar se da totalnega in univerzalnega družbenega proizvoda – kajti da lahko mnogostransko uživa, mora biti sposoben uživanja /torej visoko kultiviran/ – je prav tako pogoj proizvodnje, ki temelji na kapitalu. To ni le delitev dela, to ustvarjanje novih proizvodnih panog, to je kvalitativno novega presežnega časa; temveč odboj /Abstossen/ določene proizvodnje od sebe same kot delo od nove uporabne vrednosti; razvoj stalno razširjajočega in obsežnejšega sistema delovnih vrst, vrst proizvodnje, ki jim ustreza razširjajoči se in bogatejši sistem potreb." /Grundrisse, str. 312-313/

Odlomek, ki že sam dovolj zgovorno priča o dometu Marxove analize in kritike kapitalizma /vštevši tezo o totalno razvitem posamezniku/, pa tudi o dometu Hribarjeve analize in kritike tega dometa /v toku te polemike, pa tudi sicer/.

Ali: Hribar, ki označuje presežno vrednost za ideologem, zapiše: "Samo če se zaustavimo na določeni stopnji razvoja skupnega delavca /družbe, človeka/, imajo izvajanja o produktivnosti dela, družbeno povprečnem/nujnem delovnem času, presežnem delu oziroma delovnem času itn. sploh lahko kakšen smisel."

Z vidika zgodovinsko-civilizatoričnega razvoja, višje stopnje razvoja družbe /= danes v razvitem kapitalizmu že dosežene = v bistvu z vidika družbe sploh, saj je onkraj nje le Marxova utopija in "grozovita realizacija" bodisi te utopije bodisi samega "principa tehnične delitve dela v kapitalizmu"/ – taka izvajanja in razlikovanja torej nimajo nobenega smisla, s tem pa seveda tudi ne izvajanja o izkoriščanju in razrednosti. /Če pa že imajo kakšen smisel, imajo kvečjemu nasprotnega kot pri Marxu: kapitalist je delavec, proletarec je tisti, ki živi na račun drugih in kapitalista ipd./

Navzlic Hribarjevi kritiki, da si Marx zapira pot v družboslovno analizo s pojmovanjem družbe kot subjekta, da se opira na utopijo totalno razvitega človeka, neposrednih prozornih odnosov itd. – se prav ob kategorijah presežne vrednosti, produktivnega dela, izkoriščanja, razrednosti, kaže kot družboslovec, ki analizira določeno stopnjo družbenega razvoja, medtem ko nasproti njemu Hribar v duhu stare filozofske manire bodisi omalovažuje družbeno-zgodovinsko opredeljene razlike /kapitalist kot praktično zgolj funkcionar družbene delitve dela/, bodisi take razlike ovekoveča kot Družbene z veliko začetnico.

Vloga teorije fetišizma

V vsej polemiki Hribar največ pozornosti in prostora posveča problematiki vrednostne forme, postvarelosti, fetišizmu. Kot je razvidno že iz mojega opredeljevanja za Balibarjevo interpretacijo, ne sodim med tiste, ki bi tej problematiki /prvememu poglavju Kapitala/ dajali pomen temelja, s katerim stoji in pade celotna Marxova družbena misel. Za središčno in glavno temo Marxove družbene analize in kritike sem vedno imel eksploatacijo, ne pa alienacije, vprašanje razrednega boja, ne pa postvarelosti, vprašanje brezrazredne družbe, ne pa vzpostavljanja "prozornih odnosov". Tudi to me je približalo Althusserju, zlasti pa Balibarju /in če kdo želi, seveda lahko v tem spet odkrije obče poznane karakteristike diamata in stalinizma/. Teorija fetišizma ima sicer za neizogibno, toda podrejeno mesto v raziskovanju kapitalističnega produkcijskega načina, kapitalističnega načina izkoriščanja. Pojasnjuje, zakaj se udeležencem tega načina /delavcem in kapitalistom/ kapitalistični razredno-izkoriščevalski odnosi ne kažejo kot razredno izkoriščevalski, analizira nerazvidnost razredno-izkoriščevalskih odnosov v kapitalizmu in s tem enega od pogojev funkcioniranja

kapitalističnega izkoriščanja ter obnavljanja razrednih odnosov. Z ustreznostjo Hribarjeve predstavitve in kritike Marxove teorije fetišizma naj se več ukvarjajo tisti, ki ji dajejo večjo težo.

Omejil bi se le na nekaj pripomb. Hribar skuša prikazati, da je "Marxov 'razredni boj' kategorija teoretskega sistema, v katerem so vse kategorije med seboj povezane, oprte na izhodiščno teorijo fetišizma oziroma transsubstanciacije . . . Torej gre pri Marxu za povsem določeno teorijo 'razrednega boja' in 'razredne eksploatacije'; kar pomeni: če zanikam Marxov 'razredni boj', s tem še nikakor ne zanikam razrednega boja."

Videli smo že, kaj ostane pri Hribarju od razrednega boja – takorekoč nič: nekaj spopadov okrog luksusa vladajočih slojev, pa še to bolj v socialističnih kot kapitalističnih družbah. /Mimogrede: sicer pa se mu je "klasični proletariat" zreduciral na "nekaj procentov", ki poleg tega žive na račun drugih – o čem, ko jih nefuturistična statistika in sociološka analiza najde v razvitih deželah še vedno med trideset in štirideset odstotki zaposlenih, tj. v absolutnih številkah prav gotovo bistveno več kot v Marxovih časih/.

Že samo Hribarjevo pisanje o problematiki razredne eksploatacije in razrednega boja je dokaz, kako potreben je bil in je Kapital – kljub začudenju razrednega bojevnika iz časov prve Internacionale ter njegovim delavskim izkušnjam – kako potrebno je bilo pisati Kapital prav kot teorijo kapitalističnega razrednega izkoriščanja in kako Marxov prispevek pojmovanju razrednega boja nikakor ni le v teološki in eshatološki dimenziji, v metafizični podzidavi nečesa, kar da je sicer vsakemu znano.

Marxov razredni boj v Hribarjevi verziji izvira iz razlike med konkretnim in abstraktnim delom, iz sprevrjenosti njunega razmerja oziroma transsubstanciacije. Marx naj bi hkrati vztrajal na nezavedni redukciji fetišizma na transsubstanciacijo, "ker teorija transsubstanciacije najbolj neposredno podpira in utemeljuje teorijo nasilne revolucije."

Marx dejansko govori o nasilni revoluciji, tudi vzneseno na več mestih, toda hkrati sta z Engelsom vseskozi poudarjala:

"Želeti bi bilo, da bi bilo to /odprava privatne lastnine na miren način – M. K./ mogoče, in komunisti bi bili gotovo zadnji, ki bi temu nasprotovali . . . / Predobro vedo, da se revolucij ne da uprizarjati namenoma in svojevolično, ampak da so bile vsepovsod in vselej nujna posledica razmer, ki so popolnoma neodvisne od volje in vodstva posameznih strank in celih razredov. Vendar tudi vidijo, da je razvoj proletariata nasilno zatiran v skoraj vseh civiliziranih deželah in da nasprotniki komunistov s tem na svojo moč skušajo doseči izbruh revolucije . . ." /Načela komunizma, 1847/ /MEID II, 555/

Ali Marx ob kongresu prve Internacionale /1872/: "Delavec bo moral nekega dne zgrabiti za politično oblast, da bo lahko zgradil novo organizacijo dela; zrušiti bo moral staro politiko, ki ohranja stare institucije, če ne bo zgubil raja na zemlji kot stari kristjani, ki so to puščali v nemar in prezirali. Nismo pa trdili, naj bodo pota, po katerih bo treba doseči ta cilj, povsod enaka. Vemo, da se moramo ozirati na institucije, običaje in tradicije različnih dežel, ter ne zanikamo, da so dežele kot Amerika, Anglija – in če bi bolj poznali vaše institucije, bi prišel k njima verjetno še Nizozemsko – kjer bodo lahko delavci dosegli svoj cilj po mirni poti. Če to drži, moramo pa tudi priznati, da mora v večini evropskih dežel sila biti gonilo naši revoluciji; prav silo bo treba uporabiti nekega dne, da bi vzpostavili oblast dela." /MEID IV, str. 338/

Ali je torej Marx tisti, ki potrebuje teorijo transsubstanciacije za utemeljitev in osmislitev /nasilne/ revolucije in razrednega boja, ali jo morda v tej vlogi potrebuje Hribar, da dokaže, da je pravo uresničenje komunizma – "koncentracijsko taborišče", pravi razredni boj in revolucija pa – "totalno neposredno nasilje"?

Če k temu dodamo še druga Hribarjeva končna spoznanja – bodisi predstavljena kot Marxova bodisi kot proti-Marxova – o kapitalizmu in kapitalistu, o delavcu kot žrtvi in vzdrževancu družbe, o zgodovinskem uresničevanju principa tehnike, pa o tem, da je pri blagovnih odnosih treba spremeniti predvsem našo / = Marxovo/ podobo o njih, se spet vsiljuje /citirano/ vprašanje, ki ga je zastavil Gerhard v zvezi z Marxom: Čemu se je zdelo nekomu potrebno toliko strani, da bi dokazal, kar že vseskozi vedo vsi iz življenja, iz izkušenj. Samo da ne "delavski razredni bojovniki", ampak buržoazija in vsi, ki se v njeni družbi počutijo doma.

Hribar skuša seveda dokazati, da je Marxova teorija eksploatacije/razrednega boja izvedena iz teorije fetišizma; zatrjuje, kako je Marxov 'razredni boj' že vključen v razliko

med abstraktnim /imaginarnim/ /?/ in konkretnim /realnim/ /?/ delom, kako je prav v tej razliki njegov izvir. Hkrati nekaj strani prej pove, da so enostavni blagovni odnosi – ki so predmet obravnave v prvem poglavju Kapitala, z razliko med abstraktnim in konkretnim delom vred – predrazredni in brezrazredni in da je teorija in analiza vrednostne forme in fetišizma predrazredna/brezrazredna. Nad tem seveda "lahko le strmimo", lahko pa poskušamo to tudi razložiti drugače, kot je storil Hribar. Recimo s tem, da kategorija abstraktnega dela v razliki do konkretnega dela le ni zgolj Marxov teoretski proizvod ali celo spekulativni konstrukt, ki ne obstoji "niti v naravi niti v družbi" – ampak, da imamo z njo dejansko opravka v določeni družbi, v družbi, v kateri je pojem človeške enakosti /in s tem enake veljavnosti človeškega dela/ dobil značaj "ljudskega predsodka". "To je pa mogoče šele v družbi, v kateri je *blagovna oblika* splošna oblika delovnega produkta in je torej tudi odnos med ljudmi kot *posestniki blaga* vladajoči družbeni odnos." /Kapital I, CZ, str. 71/ Taka družba pa je šele kapitalistična družba, ki obstoji le po njej lastnem tipu eksploatacije/razrednega boja. Zunaj tega je čista in enostavna blagovna produkcija z razlikovanjem konkretnega in abstraktnega dela res le teoretski produkt in začasni metodološki konstrukt. Toda kot reče-no, o tem ne bi obsežneje razpravljaj.

Če sem v zvezi s Hribarjem parafraziral od njega citirano Gerhardovo oceno Marxovega dela, s tem nikakor nisem nameraval razvrednotiti vsega v Hribarjevi analizi Marxove kritike politične ekonomije. Hribar je dejansko opravil v našem prostoru pomembno delo, studiozno je razčlenil mnogo vozlišč Marxove teorije, /re/afirmiral mnoge pomembne Marxove pojme, pojmovne odtenke in razlike, kritično opozoril na Marxove zadrege, pa tudi utopizme. /Na nekatere od teh dosežkov sem tudi sam pokazal v predhodnem polemičnem tekstu./ Prav zato lahko obžalujem, da je v svojem delu hkrati s tem dopustil tudi toliko včasih prav neverjetnih poenostavljanj, površnosti, prehitrih sodb, večkrat prav iste vrste kot jih očita drugim /kot sem na nekaterih primerih tudi skušal pokazati/.

Tudi najina polemika kaže, da se take površnosti, poenostavljanja, apriorizmi pojavljajo v njegovih tekstih največkrat v zvezi z očitnimi ideologemi, ideološko – v običajnem pomenu besede – obremenjenimi temami in tezami, ki spremljajo v zadnjem času vedno pogostejše njegove vzpone ali padce v sfero neposredno političnega. Ne glede na to, da nastopa s programom "vztrajnega in doslednega razločevanja" znanosti in ideologije, se kar vsiljuje vprašanje: ali ga njegove strokovne enostranosti, spodrsiljaji delajo sprejemljivega za določene ideološke opredelitve, ali narobe te ideološke opredelitve, taka ideološka očala, pogojujejo njegove strokovne enostranosti, poenostavitve, apriorizme?

Omenil sem Hribarjevo selekcijo in interpretacijo Marxovih tekstov in tez. Spet: tega ni razumeti kot očitek. Kar mu očitam in kar sem skušal pokazati je, da prehitro in preveč apodiktično – v amen-stilu – predstavlja svoje selekcije in interpretacije kot Marxove pozicije ali kot resnico Marxove pozicije /ki da se je Marx sam ne zaveda oziroma je ni dosledno razvil, ko se ni držal lastnih izhodišč in distinkcij/.

Namreč: "znotraj filozofskega sistema /četudi nerazvitega, kakršen je ostal Marxov sistem kritike politične ekonomije/ ni poljubna nobena kategorija, kaj šele teorija kot taka. Sistem ni konglomerat različnih teorij, marveč je sistematično izvedena teorija sama." /Hribar, v tej številki/

Proti temu tokrat jaz "zares protestiram". Proti temu namreč, da bi bil Marxov sistem kritike politične ekonomije *filozofski sistem*, da bi bil kot sistem izvedena /filozofska/ teorija in da bi bil resnica Marxove misli na tak način, da bi z izhodiščnimi kategorijami take teorije stala in padla Marxova misel in marksizem.

Gotovo smo zdaj pri dolgotrajnih in obsežnih kontraverzah okrog narave Marxovega opusa. Sam sodim, da je treba upoštevati, kar kažejo znane opredelitve o treh /in več, recimo še krščanske hiliastične ideje in gibanja/ izvori in sestavnih delih Marxove misli, manj znane Blochove oznake o hladnem in toplem toku v marksizmu, oznake o znanstvenosti in

utopičnosti Marxovih izhodišč in prizadevanj, vse tisto, kar se kaže v zadregah in v resigniranem soglasju o "marksizmu" kot najustreznejšem neustreznem nazivu. Marxov opus bi bil tako edinstvena *sinteza* – torej niti *konglomerat*, niti filozofski *sistem* – raznorodnih, konvergirajočih, pa tudi nasprotujočih si izhodišč in sestavin; sinteza, ki skuša te raznorodne elemente povezati, jih razviti iz enotnih izhodišč – pa spet ne vedno iz enega – ki v tem uspeva, a tudi ne, ki je zato odprta in ki ne dopušča govorenja o "čisti Marxovi misli".

Priznam, da sem zaradi takega pojmovanja Marxovega dela in marksizma, zaradi sociološke formacije, morda tudi zaradi osebnega značaja nagnjen k 'eklekticismu' /'to, pa tudi ono'/, da mi je blizu pojmovanje, kako "ni mogoče biti samo marksist – kot tudi Marx ni bil" /to sem tudi že izrecno zapisal/. Pri branju Marxa sta med drugim možni dve nevarnosti. Prva je, da ne vidimo zvez, povezanosti, izpeljav, da nerazumevanje notranje povezanosti Marxovega dela, lastni manko, prikažemo kot manko Marxovega dela. Druga je v tem, da vidimo oziroma vnašamo /zgolj/ zveze, izpeljave ali redukcije tam, kjer imamo opravka tudi s prelomi, z razmiki, protislovji, z vdori drugega. Nič hudega, če *vzamemo* Marxovo kritiko politične ekonomije kot filozofski sistem, ga skušamo dosledno razviti, pokažemo na Marxove nedoslednosti, na spornost ali celo nevzdržnost izhodiščnih pozicij – če ne pozabimo, da smo to *mi vzeli kot . . .*, če utemeljenosti ali problematičnosti lastnih /re/konstrukcij ne istovetimo z utemeljevanjem ali zanikanjem Marxa in marksizma. Spet: ne da bi jemali Marxov opus ali Marxa kot apriorno resnico, ki se ji različne interpretacije lahko ne približajo, jo le na različne načine nepopolno izražajo, ne pa jo presegajo, zavračajo, dopolnjujejo. Gre enostavno za poziv k večji skromnosti, treznosti, k manj samozadostnosti in samozadovoljnosti, za manj "amen" razpoloženja, za to, da nismo prehitro prepričani /kot jih je bilo v minulih sto letih že toliko/, da smo prav mi končno ovrgli nekaj mnogo citirano Sartrovo sodbo, da je Marxova misel še nepreseženo obzorje sodobnega sveta.

In slednjič: kakorkoli že jemljemo Marxovo misel kot misel, da ne pozabimo njenega razmerja do socialističnega delavskega in revolucionarnega gibanja, da to razmerje upoštevamo v njegovi večplastnosti in protislovnosti, da ga ne zvajamo na najenostavnejšo shemo: Marxova misel (po možnosti celo "čista") kot izvor – socialistično gibanje in družbeno stanje kot njena /necelovita/ realizacija; ali pa: delavsko gibanje in stanje kot stvarnost in izvor – marksizem kot ideološka legitimacija ali zgolj "pena". "Trmasto" Althusserjevo vztrajanje na "ideološkem pragmatizmu", njegov prebeg iz "krize teorije" v "boj množic" kot razrešitev krize – na kar spominja Hribar v opombah – je lahko izraz Althusserjeve resignacije, toda tudi spoznanja, ki se ga je prav zato, ker je bil intelektualno dosleden, tako trdno držal: da zveza med teorijo in gibanjem ni zgolj enosmerna niti enoznačna, da "množice" sicer ne bodo rešile teoretskih problemov, da pa njihovo stanje /vztrajanje/ in gibanje ustvarja osnovo za vztrajno postavljanje /novih/ teoretskih vprašanj.

7. I. 1983

Marko Kerševan

A S I N A R I A

Poštni predal 29a

POLITIČNI MARATON (ALI: DOLGI POHOD SKOZI INSTITUCIJE)

V letu 1982 sem se v prostem času posvetil športu. Na Pokljuki sem marca tekel maraton na smučeh, v Radencih aprila maraton po suhem – in ker sem pri obeh prišel na cilj živ in zdrav, še za finiše mi je nekaj sil ostalo, sem se udeležil še tretjega – političnega. Kdaj točno smo startali, pravzaprav še sam ne vem, a tam nekje konec maja je že postajalo jasno, da nekam tečemo in da proga najbrž ne bo prav kratka. Ker sem bil v dobri kondiciji in ker je bila tekma na meni domačem terenu (šolstvo), cilj pa vabljiv, čeprav oddaljen in še ta le etapnega značaja (višja stopnja socialistične demokracije), mi seveda še na misel ni prišlo, da bi odnehal. Sedaj, po osmih ali devetih mesecih smo tekači sicer že nekoliko utrujeni (bolje rečeno – naveličani, saj je tempo teka izredno počasen), bilo je tudi precej nešportnega spotikanja in drugih kršitev pravil, pristranskih sodnikov itd. – a takšen je pač šport. (Še dobro, da pri športu vendarle ne gre čisto zares, tako kot pri gospodarstvu, šolstvu ali politiki!) Je pa ta tekma taka, da ima smisel le, če vsi pridemo na cilj – zato ni izbire: tekli bomo dalje.

Ker bo tek še dolg, je treba poročati sproti. V 8. številki Problemov je bila že opisana prva etapa (od začetka polemike v Delu do okrogle mize o reformi šolstva), z nekaj detajli tudi druga etapa (od okrogle mize do odprtega pisma) in začetek tretje (od odprtega pisma do sekcije SZDL), o kateri je sproti poročalo dnevno časopisje, kolikor mu je bilo dovoljeno – kolikor ne, pa je bilo nekaj zaslediti v NIN-u, Dugi in Pavlihi. Poleg tega je bilo v isti številki Problemov objavljeno tudi poročilo o startu še enega (vzporednega) političnega maratona (ali »dolgega pohoda skozi institucije«, kot bi to imenoval Božidar Debenjak – glej zbornik »Študentsko gibanje 1968–72«, str. 225 in 355). Teren: mreža šol v Ljubljani, cilj: politična morala (njena višja stopnja – za tiste, ki mislimo, da je nekaj že je, oziroma njeno konstituiranje – za tiste, ki mislijo, da kaj takega doslej sploh ni obstajalo ali da gre celo za *contradictio in adiecto*).

Po startu, ki je opisan v mojem članku »O metodah pritiska in še o hujših rečeh« (Problemi 8/82), se je ta drugi maraton razdelil ne le na etape, ampak celo na več vzporednih tekov, ki imajo skoraj vsi maratonske dimenzije in ki bi jih lahko shematično prikazali takole:

tek	teren in datum starta	cilj
a)	Srednja šola Ivan Cankar, obč. in mestni forumi, družb. pravobranilci samoupr. (april 1982)	spoštovanje samoupravnih pravic in zakonitosti
b)	ustavno sodišče SRS (23. 7. 1982)	naknadna proglašenje že realiziranega sklepa PIS-ov o mreži šol v Ljublj. za nezakonitega

- | | |
|---|--|
| c) javno tožilstvo
(25. 8. 1982) | sprožitev kazenskega postopka, če je bilo pri izvajanju gornjega sklepa storjeno kazni-vo dejanje kršitve samoupravnih pravic |
| č) zbor združenega dela
skupščine mesta Ljubljana
(30. 8. 1982) | z interpelacijo doseči odstavitev tistih mest-nih funkcionarjev, ki so z neresničnimi trdi-tvami zavajali delegate |
| d) MK ZKS Ljubljana,
MK SZDL Ljubljana
(11. 11. 1982) | aktivirati družbenopolitične organizacije, da bi one vložile novo interpelacijo, ker je bila prva (žal z njihovo pomočjo) izigrana |
| e) Delo, Vrhovno sodišče SRS,
Tiskovni svet RK SZDL
(26. 7. 1982) | spoštovanje ustavne pravice občanov, da objavljajo svoja mnenja o »tekih« pod a–d |

O dogajanjih pod a–d bo dnevno časopisje, upajmo, poročalo še kaj več kot doslej. Za gradivo pod č in d sem npr. zahteval objavo v Komunistu, da bi lahko celotno članstvo ZK videlo, kako vodstva spoštujejo statut in za kaj naj bi bil jaz moralno-politično »obso-jen« (čeprav nekateri mislijo, da me je mestni komite že z objavo svojih stališč 21. 12. 1982 spravil v knock-down in mi preštel že najmanj do osem). Zato izkoriščam prostor, ki ga je uredništvo Problemov v tej številki namenilo športni problematiki, samo za poročilo o dose-danjem poteku »teka« pod e. Tudi ta etapa »dolgega pohoda skozi institucije« namreč po petih mesecih še vedno ni končana. Potekala pa je takole:

1.

O metodah pritiska in še o hujših rečeh, 26. 7. 1982 (od Dela zavrneni članek M. Krivi-ca), objavljen v 8. številki Problemov, str. 52–54, prebran tudi na Radiu Študent z nasled-njim avtorjevim pripisom: »Če se bo ugotavljanje odgovornosti v tej zadevi nadaljevalo v istem tempu in v isti smeri kot doslej (to je nikamor), bo moj naslednji prispevek na to temo verjetno nosil naslov: Odgovornost po slovensko – ali: Vrana vrani oči ne izkljuje. Ga bo res treba napisati?«

2.

VRHOVNO SODIŠČE SR SLOVENIJE

PREDLAGATELJ: Matevž Krivic, Ljubljana, Bratovševa ploščad 8

NASPROTNA STRANKA: Uredništvo (uredniški kolegij) Dela, Ljubljana, Titova 35

PREDLOG

ZA VARSTVO USTAVNE PRAVICE PO 66. ČLENU ZAKONA O UPRAVNIH SPORIH (izpuščena čisto pravna vprašanja)

V ponedeljek, 26. 7. 1982, sem izročil uredništvu Dela v objavo prispevek z naslovom »O metodah pritiska in še o hujših rečeh«. V sredo, 28. 7., okrog 14. ure sem v telefon-skem razgovoru z odgovornim urednikom Borisom Dolničarjem zvedel, da je uredniški kol-egij z večino glasov sklenil, da mojega prispevka ne bo objavil; zvedel sem tudi, da je ta odločitev dokončna in da me o tem ne bodo še posebej pismeno obveščali. Smatram, da je bila s tem kršena moja ustavna pravica iz drugega odstavka 209. člena ustave SRS, zato s tem predlogom zahtevam sodno varstvo te svoje ustavne pravice.

Odločitev o zavrnitvi objave mojega prispevka je po mojem mnenju dvakrat nezakoni-ta, namreč materialno in formalno.

Materialna nezakonitost: Po 43. členu zakona o javnem obveščanju bi pristojni organ Dela lahko zavrnil objavo prispevka le, če v njem vsebovana mnenja in sporočila ne bi bila pomembna za javnost (prvi odstavek 43. člena) ali če objava takega prispevka ne bi bila v skladu z dejavnostjo časopisa Delo oziroma če objave ne bi dopuščale materialne možnosti Dela (drugi odstavek 43. člena). Pri dokazovanju pomembnosti svojega prispevka za javnost bi se lahko skliceval na mnoga stališča najvišjih političnih forumov, zlasti tudi zadnjih kongresov ZK, o potrebi po najostrejši kritiki in zaostrovanju osebne odgovornosti, vendar mislim, da je vsebina spornega prispevka že sama po sebi dovolj zgovorna in da dodatno dokazovanje njene pomembnosti za javnost ni potrebno. Da je objavljane kritike dela nosilcev javnih funkcij v skladu z dejavnostjo Dela kot osrednjega glasila SZDL, je najbrž odveč posebej dokazovati, in da tudi pri pomanjkanju časopisnega papirja ne bi smelo zmanjkati prostora za take prispevke (prej za kakšne druge), prav tako. Ali pa bo morda kljub ustavi, zakonom in stališčem kongresov ZK obveljalo staro pravilo, da »vrana vrani oči ne izkljuje«?

Formalna nezakonitost: Zgoraj navedeni razlogi, iz katerih bi bilo po 43. členu ZJO prispevek možno zavrniti, bi seveda morali biti ugotovljeni v zakonitem postopku od pristojnega organa. Meni kot avtorju ob sporočilu o zavrnitvi prispevka sploh niso bili sporočeni nikakršni razlogi za zavrnitev. Poleg tega Delo kljub temu, da zakon o javnem obveščanju velja že skoraj deset let, postopka in organov za odločanje o objavi prispevkov občanov po 43. členu ZJO v svojih samoupravnih splošnih aktih še vedno nima urejenih, čeprav 43. člen ZJO to izrecno zahteva.

Glede na povedano

predlagam,

da sodišče ugotovi, da je zavrnitev objave spornega prispevka predstavljala kršitev moje ustavne pravice iz drugega odstavka 209. člena ustave SRS in da zato naloži uredniškemu kolegiju oziroma odgovornemu uredniku Dela:

a) da sporni prispevek objavi pod predloženim naslovom v prvi sobotni prilogi Dela po pravnomočnosti sodne odločbe;

b) da ob objavi v svoji pripombi navede, da je bil ta prispevek predložen v objavo 26. 7. 1982, da je uredniški kolegij objavo zavrnil (eventualno z navedbo razlogov zavrnitve, če obstajajo) in da ga sedaj naknadno objavlja na podlagi sodne odločbe.

Ljubljana, 30. 7. 1982

Predlagatelj: Matevž Krivic

3.

TISKOVNI SVET PRI RK SZDL

Po ustavi (Temeljna načela) delovni ljudje in občani v Socialistični zvezi med drugim tudi »spremljajo delo organov oblasti . . . ter nosilcev samoupravnih, javnih in drugih družbenih funkcij, izražajo o tem svoja mnenja, opravljajo družbeno nadzorstvo nad njihovim delom in ga presojuje, zlasti glede na zagotovitev javnosti dela in odgovornosti pri delu«. Ker je Delo glasilo SZDL, sem mu poslal v objavo članek o skrajno neodgovornem ravnanju nekaterih mestnih funkcionarjev (z naslovom »O metodah pritiska in še o hujših rečeh«), v katerem govorim: 1. o preprečevanju delavcem, da bi samoupravno odločali »o pogojih in rezultatih svojega dela«, 2. o zvrčanju odgovornosti za to, da to odločanje ni bilo pravočasno izvedeno, na te iste delavce, ki so jim to malo prej mestni funkcionarji preprečili, 3. o neprestanem izmikanju teh funkcionarjev lastni odgovornosti za to in končno 4. o zavajanju mestne skupščine za lažnimi informacijami. Delo je objavo članka zavrnilo,

češ da tako podrobno opisovanje takih stvari »ni pomembno za javnost« (ustna izjava odgovornega urednika avtorju).

Zoper zavrnitev objave sem sicer že sprožil ustrezne sodne postopke za varstvo svoje ustavne pravice iz drugega odstavka 209. člena ustave SRS in 43. člena zakona o javnem obveščanju, toda sodni mlini meljejo počasi in če storilec zgoraj omenjenih sramotnih dejanj ne bomo *takoj* javno stopili na prste, bodo smatrali, da so še naprej nedotakljivi in bodo s kršenjem samoupravnih pravic delavcev in učencev v srednjih šolah v Ljubljani mirno nadaljevali. O tem pričajo tudi njihove izjave na zadnjem (nesklepčnem) sestanku sveta Srednje šole Ivan Cankar 30. julija, češ da bo sedaj treba referendum o združitvi pač izvesti že po preselitvi šole na Poljane itd. Zato se obračam tudi na Tiskovni svet (oziroma na njegov sekretariat, če je za take stvari pristojen ta, kot mi je že enkrat pojasnil njegov sekretar). Želim vas vprašati predvsem to, ali se tudi vi strinjate s tem, kako pri Delu (nota bene: ne vsi, ker odločitev uredniškega kolegija tokrat ni bila soglasna, ampak »z večino glasov«!) razumejo vlogo tiska pri uredničevanju kongresne zahteve, naj odgovornost vendarle že enkrat dobi ime in priimek (seveda javno). Kopijo zavrnjenega članka prilagam.

S tovariškim pozdravom!

Bohinj, 3. 8. 1982

Matevž Krivic

4.

Spoštovani tovariš Krivic!

Ko sem prebral predloga za varstvo ustavne pravice, naslovljena na Vrhovno sodišče SR Slovenije oziroma Temeljno sodišče v Ljubljani, enoto v Ljubljani, sem bil nemalo začuden, ko sem ugotovil, kako je zlorabljen najin dogovor oziroma moje obvestilo in pojasnilo ob sklepu uredniškega kolegija, da se Vaš prispevek z naslovom »O metodah pritiska in še o hujših rečeh« ne objavi, ker ni pomemben za javnost.

Ko že poudarjate, da Vam »ob sporočilu o zavrnitvi prispevka sploh niso bili sporočeni nikakršni razlogi za zavrnitev«, bi Vas rad spomnil na spremni dopis, v katerem ste zapisali (in mi ob izročitvi prispevka – v ponedeljek, 26. 7. 1982 – tudi rekli), da Vas o odločitvi uredniškega kolegija ni treba posebej obveščati, saj boste v primeru, če pismo ne bo objavljeno najkasneje v soboto, 31. julija 1982, smatrali, da je naša odločitev negativna.

Tudi v telefonskem razgovoru (v sredo, 28. 7. 1982) Vas razlogi za zavrnitev očitno sploh niso zanimali samo zato, da ste v pritožbi lahko skonstruirali citirani očitek uredništvu (uredniškemu kolegiju) oziroma odgovornemu uredniku. Zato Vam zdaj še pismeno sporočam razloge, zavoľo katerih je uredniški kolegij menil, da Vaš prispevek z naslovom »O metodah pritiska in še o hujših rečeh« ni pomemben za javnost.

1. Poglavitna vsebina članka je zahteva po »ugotavljanju odgovornosti za slabo in nestrokovno pripravljene spremembe mreže šol v Ljubljani in morda celo za nezakonita ravnanja v zvezi s tem«, zato se mora zadeva razčistiti v okviru mestne konference SZDL in ZK (politične nepravilnosti?) oziroma tudi na sodišču (nezakonita ravnanja?). In sestavek smo MK SZDL in MK ZK tudi posredovali.

2. Čeprav sestavek obravnava le spreminjanje mreže šol v Ljubljani oziroma postopek v zvezi z združitvijo srednje šole Ivana Cankarja in srednje šole Vide Janežič, pa v širšem kontekstu dejansko sodi v okvir razprave o reformi izobraževanja in potemtakem v pristojni svet RK SZDL oziroma sekcijo.

3. Prispevek preobsežno (na dobrih desetih normalnih novinarskih tipkanih straneh) prenadrobno opisuje združevanje dveh srednjih šol v Ljubljani, pri čemer z navedbami časovno seže do začetka letošnjega aprila, obnavlja nekatere znane stvari in je tako tudi neaktualen.

Obenem pa smo se v uredništvu dogovorili, da skrbno novinarsko spremljamo vse vidike nadaljnjega poteka spreminjanja mreže šol v Ljubljani.

Tovariški pozdrav

Boris Dolničar
odgovorni urednik

Ljubljana, 5. 8. 1982

5.

VRHOVNO SODIŠČE SR SLOVENIJE

ODGOVOR NA SPOROČILO ODGOVORNEGA UREDNIKA DELA O RAZLOGIH ZAVRNITVE MOJEGA PRISPEVKA

V spremnem dopisu (kopijo prilagam) nisem zapisal, kot trdi odgovorni urednik v svojem sporočilu, da me »o odločitvi uredniškega kolegija ni treba posebej obveščati«, ampak, da bom v primeru, če moj prispevek do 31. 7. ne bo objavljen, smatral, »da je vaša odločitev negativna (tudi če mi je ne boste sporočili ne ustno ne pismeno)«. Ta, za povprečno šolanega človeka dovolj jasni stavek sem zapisal, da bi izključil možnost morebitnega zavračevanja z odločitvijo ali s sporočilom o njej, ker imam pač z Delom glede tega slabe izkušnje. To ni prvi primer, da pri Delu moje besede hote ali nehote berejo in razumejo drugače, kot so zapisane – in tudi zadnji ne. Ta torek so npr. prejeli moj članek »Nobene ovire za referendum?« za jasno zahtevo, da ga v skladu z 20. in 47. členom zakona o javnem obveščanju (pravica do javnega odgovora) objavijo v prvi ali drugi številki po prejemu članka, na isti strani, kjer je bila objavljena informacija, na katero odgovarjam, z enakimi črkami itd. – v petek pa mi je odgovorni urednik povedal, da ga bodo objavili v sobotni prilogi med pismi bralcev oziroma »odmevi«, in se je »čudil«, zakaj s tem nisem zadovoljen. Misel, da bi bilo to kaj v nasprotju z zakonom, mu je bila povsem tuja. Kakor se čudno sliši, bo najbrž res, da pri Delu temeljnega zakona, ki ureja njihovo dejavnost (zakona o javnem obveščanju), sploh ne poznajo – da bi ga poznali in zavestno kršili, bi bila najbrž vendarle prehuda obtožba.

Tretji odstavek sporočila odgovornega urednika (»Tudi v telefonskem razgovoru Vas razlogi za zavrnitev očitno sploh niso zanimali . . .«) je samo še dodaten dokaz, poleg vseh že obstoječih, da ti pri Delu razloge za zavrnitev prispevka povedo samo, če za to posebej vprašaš. Da bi moralo biti sporočanje razlogov zavrnitve v korektnih odnosih do avtorjev (če že zakona o javnem obveščanju ne poznajo in zato ne spoštujejo) nekaj samo po sebi umevnega, bi bilo od Dela očitno preveč pričakovati. No, zdaj so »razlogi« vendarle zapisani, zato si jih ogledjmo.

ad 1/ Poglavitna vsebina članka je res zahteva po ugotavljanju odgovornosti, toda ne le za tisto, kar sem za začetek namenoma nekoliko blažje zapisal v tretjem odstavku svojega članka (in kar 1. točka »razlogov« citira). Takoj v četrtem in petem odstavku se obtožbe stopnjujejo: a) preprečevanje delavcem in učencem, da bi samoupravno odločali, b) izmikanje odgovornosti za to, c) laganje mestni skupščini, č) neaktivnost najvišjih mestnih funkcionarjev, potem ko so bili seznanjeni z dogajanjem pod a in b, nekateri pa tudi z dogajanjem pod c, kolikor niso pri tem celo sami sodelovali. »Razlog« za zavrnitev objave: politične nepravilnosti se morajo razčistiti v okviru mestne konference SZDL in ZK, vprašanje zakonitosti pa na sodišču. Omejimo se na politične »nepravilnosti«: razčistijo naj jih tisti, ki bi jih seveda res morali, a so to odklonili!? Saj sem se tudi sam najprej obrnil na njih, na Socialistično zvezo, in šele, ko je ta odpovedala (v prisotnosti sekretarja mestnega komiteja ZK), sem se poskusil obrniti s člankom na najširšo javnost. V petem odstavku sem jasno zapi-

sal: »... v zadevo je vpletenih že toliko dovolj visokih funkcionarjev, da vidim jamstvo za pošteno in dosledno razčiščenje zadeve samo v primeru, če bo o vsem obveščena tudi javnost in to takoj«. Delo pa očitno misli, da za nekoliko višje funkcionarje *načelo javne kritike njihovega dela*, tolikokrat verbalno poudarjano (tudi na straneh Dela, seveda), ne velja in da je to kritiko treba skriti v forume. In šele, če bodo ti forumi in funkcionarji sami priznali, da je bilo kaj narobe, se bo to smelo tudi javno objaviti (seveda v njihovi verziji). Ustava pa pravi drugače (209. člen): občani imajo *pravico* v sredstvih javnega obveščanja objavljati *svoja mnenja* (torej tudi, če so v nasprotju z mnenji političnih forumov), ta sredstva pa taka mnenja *morajo objavljati*, če so pomembna za javnost. V sporočilu odgovornega urednika je dvakrat (v prvem in v tretjem odstavku) izrecno zapisano, da moj prispevek »ni pomemben za javnost«. Ali tudi po mnenju sodišča kritika upravnih in političnih funkcionarjev ni pomembna za javnost (ker je take kritike javnost morda že sita, zlasti tiste poimenske)?

ad 2/ Delo razvija osupljivo logiko, po kateri vprašanje, ki sodi v pristojnost kakšnega sveta ali sekcije RK SZDL, ni primerno za javno obravnavo v tisku (vsaj dokler ta svet ali sekcija ne povesta svojega). Dokler Delo ne bo predlagalo ustrezne dopolnitve 209. člena ustave (npr.: »Tisk je dolžan objavljati za javnost pomembna mnenja občanov, razen če je bilo tem občanom obljubljeno, da bodo ta mnenja lahko povedali v okviru SZDL«) in dokler ta dopolnitev ne bo sprejeta, predlagam, da bi se držali sedaj veljavnih določb ustave. V tem konkretnem primeru bo to toliko lažje, ker je »pristojni svet RK SZDL« že na seji 5. julija *odklonil* obravnavanje teh vprašanj, pripravljalni odbor za sekcijo pa na svoji prvi seji 20. julija (implicitno, s tem ko je strogo omejil vprašanja, o katerih se bo na sekciji smele razpravljati).

ad 3/ »Prispevek preobsežno in prenadrobno opisuje združevanje dveh srednjih šol v Ljubljani«?

a) Sploh ne opisuje združevanja dveh srednjih šol v Ljubljani, ampak nekaj bistveno pomembnejšega (glej ad 1).

b) Preobsežno in prenadrobno? Če bi napisal vse to na treh, štirih straneh, bi pa najbrž odklonili objavo z izgovorom, da gre za premalo argumentirane obtožbe, ki jih je najprej treba podrobneje preveriti. Mislim, da mi je uspelo na 10 straneh v dovolj zgoščenem stilu prikazati vse bistvene podatke, dejstva, citate iz zapisnikov in izjave, da bi si lahko bralci tudi sami ustvarili mnenje o tem, kaj se je dogajalo. Prav to pa seveda nekaterim ni všeč in skušajo to za vsako ceno preprečiti.

c) Na 10 straneh? Da, zato sem pa tudi predlagal objavo v sobotni prilogi, kjer tako dolgi članki niso nič izjemnega. Moj bi obsegal malo več kot polovico strani sobotne priloge (dokaz: dne 10. 4. 1982 so mi v sobotni prilogi objavili »odmev« na članek »Za pol preveč učencev v nekdanjih gimnazijah«, napisan na isti pisalni stroj kot sedanji sporni prispevek; obsegal je 7 tipkanih strani – nasproti devetim pri spornem prispevku – in je v Delu zavzel manj kot pol strani, vključno z dvokolonskim naslovom rubrike »poštni predal 29« in enokolonskim naslovom samega prispevka).

č) Prispevek »obnavlja nekatere znane stvari in je tako tudi neaktualen«?! »Argument«, nevreden resnega odgovaranja.

Če za konec pogledam še vse tri »razloge« za neobjavo skupaj, lahko ugotovim še naslednje: »razloga« pod 1 in 2 v bistvu pravzaprav priznavata pomembnost mojega prispevka (saj naj bi ga obravnavali mestni in republiški organi SZDL in ZK), »razlog« pod 3 ga proglašaja za neaktualnega, uvod (1. in 3. odstavek) pa za nepomembnega za javnost. Brez komentarja.

Ljubljana, 8. 8. 1982

Matevž Krivic

VRHOVNO SODIŠČE SR SLOVENIJE
(iz odgovora na dopis z dne 6. 9. 1982)

Pozvali ste me, naj predložim izpodbijani dokončni posamični akt («tega akta niste predložili, niti ga niste natančno označili»). Zakaj ga nisem predložil že ob sprožitvi postopka 30. 7. 1982, sem že takrat v predlogu jasno zapisal: ker ga Delo v pisni obliki sploh izdalo ni (do takrat). Zakaj sem kljub temu sprožil postopek po 66. členu ZUS pred Vrhovnim sodiščem, sem prav tako jasno zapisal: ker smatram, da mi to sodno varstvo pred Vrhovnim sodiščem ne sme biti odvzeto zaradi dejstva, da nasprotna stranka ni izpolnila svojih zakonskih obveznosti (v svojih splošnih aktih urediti postopek in določiti organ za izdajo takega dokončnega posamičnega akta ter ga v skladu s temi določbami tudi izdati) — ne smem biti torej postavljen v slabši položaj zaradi nezakonitega ravnanja nasprotne stranke. Celó v takem primeru (ko pismenega akta torej sploh ne bi bilo) bi torej Vrhovno sodišče po mojem mnenju o predlogu moralo meritorno odločiti in sicer o dokončnem posamičnem aktu, ki je bil izdan samo v ustni obliki — v konkretnem primeru o sklepu uredniškega kolegija z dne 28. 7. o zavrnitvi objave mojega prispevka. . . .

V tem konkretnem primeru pa je do izdaje pismenega akta naknadno vendarle prišlo in sem ga sodišču tudi že predložil (dne 8. 8. 1982). Gre za dopis odgovornega urednika Borisa Dolničarja z dne 5. 8. 1982, v katerem mi sporoča razloge, zaradi katerih je uredniški kolegij zavrnil objavo mojega prispevka. Dopis res nima forme odločbe (ki pa v zakonu tudi predpisana ni — samoupravnih splošnih aktov o tem pa Delo, kot že rečeno, sploh nima), vsebuje pa obe bistveni sestavini odločbe (dispozitiv in obrazložitev), pa tudi jasno in nedvoumno navedbo stranke, ki ji je odločba namenjena, in organa, ki je odločil. . . . Dejstvo, da je sklep uredniškega kolegija z dne 28. 7. 1982 o zavrnitvi objave mojega prispevka dokončen posamični akt, zoper katerega ni pritožbe, je med strankama nesporno.

. . . Prepričan sem, da bo nasprotna stranka potrdila dokončnost svoje odločitve in s tem v obojestranskem interesu omogočila, da bomo po mesecu in pol proceduralnih zapletov morda vendarle prišli do bistva zadeve, to je do vprašanja, ali sporni prispevek je pomemben za javnost ali ni in ali je njegova zavrnitev pomenila kršitev moje ustavne pravice ali ne. Ali bo o tem odločilo vrhovno sodišče po 66. ali temeljno sodišče po 67. členu ZUS, mi je navsezadnje že vseeno, samo da eno od njiju vendarle že odloči. . . .

Še pripomba k navedbi v odgovoru nasprotne stranke z dne 25. 8., da »pomen članka predlagatelja ni takšen, da bi morala biti z njim seznanjena vsa slovenska javnost«. Nasprotna stranka s to trditvijo spreobrača pravi smisel ustavne določbe, po kateri je tisk dolžan »objavljati mnenja občanov, če so pomembna za javnost«: dolžnost sodišča ni ugotavljati, ali bi s člankom javnost morala biti seznanjena, ampak, ali je stopnja njegove pomembnosti tolikšna, da ima javnost z njim pravico biti seznanjena oziroma ali ima avtor pravico, da jo z njim seznanja. Če bi naši izvršni sveti oziroma njihovi člani pogosto lagali svojim delegatskim skupščinam in bi bilo to v javnosti že večkrat razkrinkano in obsojeno, potem morda res ne bi bilo treba prav vsakega takega primera razglašati vsej slovenski javnosti in bi morda z njim lahko obračunali kar v kakšnem lokalnem časopisu. Primer, o katerem pišem v svojem neobjavljenem prispevku, pa ni tak, da bi bila širša javnost že sита pisanja o takih ali podobnih primerih. Nasprotno, prav širša javnost je tista (da o kongresih ZK ponovno niti ne govorim), ki z vedno večjo nestrpnostjo zahteva, naj odgovornost vendar že enkrat dobi ime in priimek in naj se to tudi javno objavi. Če se bo na podlagi moje javne in zelo konkretne kritike (če bo objavljena) izkazalo, da so nekateri mestni funkcionarji res zakrivali to, kar jim očitam, bo gotovo vsa javnost (razen prizadetih) zadovoljna, da je bila tolikokrat zagotovljena pravica do javne kritike funkcionarjev (s pomočjo sodišča sicer) vendarle uveljavljena. Nekateri se sicer morda boje, da bi se potem hotel oglasiti še kdo in še o kakšnem drugem primeru, in najbrž prav zato objavi mojega članka tako odločno nasprotujejo.

Da je »argument« o domnevni neaktualnosti mojega prispevka nevreden resnega obravnavanja, sem zapisal že v svojem odgovoru na sporočilo odgovornega urednika. Ker

pa ga v odgovoru sodišču z dne 25. 8. odgovorni urednik ponavlja in še dodatno »podkrepljuje« s trditvijo, da »se prispevek nanaša na časovno že dokaj odmaknjene dogodke«, naj mi bo dovoljeno, da mu osvežim spomin, če je morda pozabil: moj prispevek (izročen v objavo 26. julija) se nanaša na dogodke, ki so se zgodili 20. julija na seji mestne skupščine in tik pred njo (dogodki iz aprila in maja pa so omenjeni samo, kolikor je potrebno za razumevanje tega, kar se je nato godilo v juliju). Mislim, da sem bil kar dovolj hiter. Ko bi le bila tudi Delo in sodišče tako, pa bi lahko javnost danes že vedela, kakšna je politična morala nekaterih njenih voljenih predstavnikov!

Ljubljana, 7. 9. 1982

Matevž Krivic

7.

VRHOVNO SODIŠČE SR SLOVENIJE

V zadevi Uv 4/82, sproženi z mojim predlogom za sodno varstvo ustavne pravice dne 30. 7., sem dobil od naslovnega sodišča prvi (in doslej edini) dopis dne 6. 9. (poziv, naj predložim izpodbijani akt). Moj odgovor je sodišče dobilo čez dva dni – 8. 9. 1982. Od takrat do danes sta pretekla še nadaljnja dva meseca (od vložitve že več kot trije meseci), sodišče pa o zadevi še vedno ni odločilo, čeprav 71. člen ZUS jasno določa, da »sodišče postopa po predlogu hitro in tako, da je ob varovanju temeljnih načel postopka zagotovljeno učinkovito varstvo pravic«.

Neposrednega komentiranja teh, sicer že samih po sebi dovolj zgovornih dejstev bi se za sedaj vzdržal. Ker pa določeni znaki kažejo, da bi utegnilo biti odlašanje z odločitvijo morda v zvezi z interpelacijo, ki je bila o istem vprašanju, o katerem pišem v svojem neobjavljenem članku, vložena v ljubljanski mestni skupščini, želim ob tem opozoriti na nekaj stvari.

Ker interpelacija in moj neobjavljeni članek govorita v bistvu o isti zadevi, namreč o zavajanju mestne skupščine z neresničnimi informacijami, želim vnaprej opozoriti na nesprejemljivost morebitnega poskusa, da bi objavo mojega članka zavrnilo z »argumentom«, da ni več pomemben za javnost, ker da je ta javnost preko svoje delegatske skupščine vsebino interpelacije (in s tem tudi vsebino mojega članka) že zavrnila kot nesprejemljivo. Tako »argumentiranje« bi bilo nesprejemljivo iz naslednjih razlogov:

1. Javnost o vsebini interpelacije sploh ni bila obveščena. Celotno vodje temeljnih delegacij in konferenc delegacij so dobili interpelacijo in odgovor izvršnega sveta nanjo samo v eni od petih ljubljanskih občin (da o članih delegacij ali o celotni delegatski bazi niti ne govorimo), v treh občinskih skupščinah pa so delegati oboje dobili šele na sami seji (na mizo).

2. V bežigraski občinski skupščini smo pobudniki interpelacije predlagali, naj bi gradivo proučile temeljne delegacije in naj bi delegati v občinskih skupščinah zavzeli do njega stališče šele potem, ko bi dobili o tem navodila in stališča svoje delegatske baze. Predlog ni bil sprejet (oziroma ga niti na glasovanje niso dali).

3. Širša javnost je bila preko tiska o vsebini interpelacije celo napačno obveščena (dezinformirana). Delo je o tem pisalo dvakrat in obakrat predstavilo interpelacijo tako, kot da gre za »javno vprašanje v zvezi s problematiko usmerjenega izobraževanja v Ljubljani« (30. okt.) oziroma za »interpelacijo v zvezi s prerazporeditvijo mreže šol« (5. nov.). Obakrat so torej zamolčali, da interpelacija zahteva ugotavljanje odgovornosti mestnega izvršnega sveta »za zavajanje delegatov . . . z neresničnimi in pomanjkljivimi navedbami«, takojšen odstop oziroma odstavitev za to odgovornih itd. V prvem od navedenih poročil so le v nadvse ublaženi in neustrezni obliki zapisali, da je interpelacija zahtevala uveljavljanje odgovornosti »zaradi postopka pri preseljevanju nekaterih šol in mnenje, da so bila poročila mestnega izvršnega sveta o uvajanju usmerjenega izobraževanja netočna« (!).

4. Sam izvršni svet je konkretne očitke, da je zavajal delegate z neresničnimi trditvami, »zavrnil« s pavšalnim izmikanjem in z novimi neresničnimi trditvami, ki jih je »kronal« s popolno izmišljotino na 3. strani svojega poročila, kjer je delavcem prizadete šole podtaknil stališča (domnevno sprejeta na njihovem zboru 28. 4. 1982), kakršnih ti delavci dejansko nikoli niso sprejeli. Neresničnosti teh novih trditev tu ne bi dokazoval, ker niso predmet sodnega postopka. (Dokazane so v odgovoru našega delegata na poročilo IS, ki ga – enako kot tekst interpelacije in poročila IS – prilagam.)

Pomembnost mojega članka za javnost torej po zavrnitvi interpelacije ni prav nič manjša, ampak kvečjemu še večja kot prej. Da je vsebina interpelacije (enako kot vsebina mojega članka) javnosti in širši delgatski bazi ostala prikrita, samo potrjuje tisto, kar sem zapisal že v članku: »... v zadevo je vpletenih že toliko dovolj visokih funkcionarjev, da vidim jamstvo za pošteno in dosledno razčiščenje zadeve samo v primeru, če bo o vsem obveščena tudi javnost in to takoj«. Upam, da sodišče ne bo pristalo na logiko: »šeše, če bodo ti forumi in funkcionarji sami priznali, da je bilo kaj narobe, se bo to smelo tudi javno objaviti (seveda v njihovi verziji)«.

Že v članku sem napisal: »Za vsako zapisano besedo stojim, pripravljen sem jo dokazati in zanjo tudi odgovarjati.« Sedaj dodajam: kot učitelj na univerzi sem *vsako leto* podvržen preverjanju, ali še izpolnjujem pogoje za visokošolskega učitelja, med drugim torej tudi pogoj t.i. moralno-politične ustreznosti. Če tudi kot tak vztrajam pri hudih obtožbah na račun mestnih funkcionarjev (če obtožbe ne bi bile utemeljene, bi me sankcije kaj hitro zadele) – se vam ne zdi, da je potem takemu občanu vendarle treba omogočiti, da izkoristi svojo ustavno pravico in da v tisku objavi javno, podpisano kritiko poimensko navedenih funkcionarjev?

Dokler javnost z obtožbami zoper navedene funkcionarje ne bo seznanjena in dokler ne bodo na ta način prisiljeni, da na obtožbe *javno* odgovorijo, bo seveda še naprej možno zavajati javnost s trditvami, da je bilo treba interpelacijo zavrniti zato, ker da je bila uporabljena »za razreševanje nekaterih *delnih in formalnih zadev*« (!). Tiste, ki vedo, za kaj gre, ker so tako moj članek kot interpelacijo lahko prebrali – in mednje spada tudi sodišče – pa lahko vprašam: boste tudi vi trdili, da je zavajanje skupščine z neresničnimi informacijami »delna in formalna zadeva«, zadeva, ki »ni pomembna za javnost«? Že zdavnaj ne gre več za vprašanje, ali so neko šolo čisto prav preselili ali ne, gre za mnogo več. Gre za vprašanje, ki je v trenutku, ko celo predsednik predsedstva CK ZKJ govori o krizi zaupanja v ZK in v naš sistem, celo *centralno vprašanje*, namreč za vprašanje *politične morale*. V zahodnih parlamentarnih sistemih za ministra ali za vlado ni hujšega, kot če ju zalotijo, da sta lagala parlamentu. Sledi takojšen odstop. Bomo pristali na to, da bo politična morala v samoupravnem socializmu na nižjem nivoju kot v kapitalizmu? Jaz že ne. In vi? Naj vsakdo prevzame svoj del odgovornosti tudi za to!

Ljubljana, 9. 11. 1982

Matevž Krivic

8.

S O D B A V IMENU LJUDSTVA (odlomki)

Vrhovno sodišče SR Slovenije v Ljubljani je v senatu pod predsedstvom sodnika Vlada Tanceta, ob sodelovanju sodnic Marije Ude-Marinček in Ane Pogačnik-Komar kot članic senata ter strokovnega sodelavca Janeza Bolhe kot zapisnikarja na nejavni seji dne 12. 11. 1982

odločilo:

Zahtevi za varstvo z ustavo zajamčenih svoboščin in pravic se ugodi in se odpravi akt uredniškega kolegija dnevnika Delo o zavrnitvi objave prispevka z naslovom »O metodah pritiska in še o hujših rečeh«.

Iz obrazložitve:

Po določbi 66. člena zakona o upravnih sporih je o zahtevi za varstvo z ustavo zajamčenih svoboščin in pravic, če je bila takšna svoboščina ali pravica kršena z dokončnim posamičnim aktom, ni pa zagotovljeno drugačno sodno varstvo, pristojno odločiti sodišče, ki je pristojno za upravne spore. Tudi to sodišče meni, da je treba šteti odločitev uredniškega kolegija dnevnika Delo, s katero je bila odklonjena objava spornega prispevka, za dokončni posamični akt. Podlaga za tako oceno so zlasti določbe 43. člena zakona o javnem obveščanju (Uradni list SRS št. 7/73), saj je iz njih razvidno, da gre za odločanje o pravici občanov, ki lahko zahtevajo, da se v sredstvih javnega obveščanja objavijo njihova sporočila, če so pomembna za javnost, zoper zavrnitev objave pa je predvidena pritožba. V tem primeru sicer napadeni sklep uredniškega kolegija ni sklep pritožbenega organa, ki bi bil šele dokončen akt, če bi temeljna organizacija Dela, glasilo SZDL Slovenije v sestavi DO ČGP Delo sprejela svoj splošni akt, v katerem bi določila organ, ki odloča o pritožbi zoper zavrnitev objave. Ker tega splošnega akta navedena delovna organizacija ni sprejela, kar tudi priznava, vložnik zahteve ni imel možnosti, da s pritožbo izpodbija zavrnitev objave. Zato je treba po mnenju sodišča šteti akt uredniškega kolegija, s katerim je bilo odločeno o objavi, za dokončni akt. Ker v tem primeru drugačno sodno varstvo v zakonu ni predvideno, gre za primer sodnega varstva iz 66. člena zakona o upravnih sporih.

Ocena, da navedeni članek ni pomemben za javnost, temelji na ugotovitvi, da gre za vprašanja, ki bi jih bilo treba razčistiti v mestni konferenci SZDL in ZK oziroma v pristojnem svetu RK SZDL. Sodišče se strinja z vložnikom zahteve, da ta razlog ne more biti podlaga za oceno, da navedeni članek ni pomemben za javnost. Pomembnost za javnost namreč ni odvisna od predhodne obravnave vprašanj v pristojnih organih. Ker drugih razlogov za navedeno oceno izpodbijani akt ne vsebuje, je že zaradi tega nezakonit. Po mnenju sodišča mora zavrnitev objave občanovega sporočila imeti podlago v utemeljenih dejanskih okoliščinah, ki vse kažejo na to, da sporočilo ni pomembno za javnost, ocena teh okoliščin pa mora vsebovati tudi akt, ki se vroči stranki. Sklicevanje na diskrecijsko pravico v odgovoru na vloženo zahtevo nima podlage v zakonu.

Tudi razlog, da je članek preobširen in neaktualen po mnenju sodišča, sam zase in čelo neobrazložen, ne more biti podlaga za izpodbijano odločitev. Tudi če je uredniški kolegij ob upoštevanju materialnih možnosti morda utemeljeno štel, da je sporni članek predolg, ni mogel po mnenju sodišča samo zaradi tega zavrniti njegove objave, če ni dal prej vložniku zahteve obrazloženega pojasnila in možnosti, da ga primerno skrajša za obseg, ki ustreza materialnim možnostim dnevnika Delo.

Glede na obrazloženo je moralo sodišče ob smiselni uporabi drugega odstavka 42. člena zakona o upravnih sporih vloženi zahtevi ugoditi in izpodbijani akt odpraviti. Uredniški kolegij dnevnika Delo bo moral o objavi spornega prispevka ponovno odločiti in pri tem upoštevati mnenje in pripombe te sodbe (62. člen zakona o upravnih sporih).

LJUBLJANA, dne 12. 11. 1982

ZAPISNIKAR
Janez Bolha l.r.

PREDSEDNIK SENATA
Vlado Tance l.r.

TISKOVNI SVET PRI RK SZDL

Kmalu bodo minili štirje meseci, odkar sem se (3. avgusta) obrnil na vas z vprašanjem, »ali se tudi vi strinjate s tem, kako pri Delu razumejo vlogo tiska pri uresničevanju kongresne zahteve, naj odgovornost vendarle že enkrat dobi ime in priimek (seveda javno)«. Zavrnil so mi namreč objavo prispevka, v katerem poimensko govorim o odgovornosti nekaterih mestnih funkcionarjev za preprečevanje samoupravnega odločanja, za izmikanje odgovornosti in zlasti za zavajanje delegatov z lažnimi informacijami.

Odgovorili mi vse doslej še niste, le vaš sekretar tov. Muževič mi je pred kakšnim mesecem dejal, da ste sklenili stvar odstopiti v obravnavo skupščini Dela. Tudi o tem vašem sklepu nisem dobil še nikakršnega pismenega obvestila, čeprav mi ga je tov. Muževič takrat obljubil. Nameraval sem nanj reagirati (pri vas in pri skupščini Dela), kar sem neprevidno vnaprej napovedal – in morda ga zato tudi nisem dobil.

Želel sem torej od vas dobiti odgovor na neko pomembno vprašanje v zvezi z vlogo tiska, za kar ste nedvomno pristojni oziroma poklicani, vi pa ste se odgovoru (in s tem odgovornosti zanj) lepo izmaknili. Stvar ste (baje) odstopili v obravnavo skupščini Dela, torej organu, ki mu je takrat predsedovala predsednica mestne skupščine (organa, ki je bil neposredno vpleten v zadeve, o katerih piše neobjavljeni članek), sedaj pa mu predseduje tov. Koprivc, ki je bil v času zavrnitve mojega prispevka glavni urednik Dela. Kljub temu se zelo strinjam, da tudi skupščina Dela o stvari pove svoje mnenje (pričakujoč, da bodo k obravnavi tako važnega načelnega vprašanja povabili tudi občana, ki ga je sprožil – ne pa ponovno dali besedo samo eni strani v sporu) – če boste vsaj sedaj (po štirih mesecih) končno tudi vi povedali svoje mnenje.

Ker pa bi utegnil kdo trditi, da je treba sedaj objavo mojega članka dokončno zavrniti, ker je bila v delegatski skupščini zavrnjena tudi interpelacija (ki je kritizirala v bistvu isto kot moj članek), moram povedati, da je prišlo ob zavrnitvi interpelacije do še hujšega zavajanja delegatov in do še hujših kršitev osnovnih pravil delegatskega odločanja kot pri dogodkih, zaradi katerih je bila interpelacija vložena, in da sem zato komiteju MK ZK in predsedstvu MK SZDL predlagal, da zaradi ugotavljanja odgovornosti za to njuni delegati v družbenopolitičnem zboru mestne skupščine vložijo novo interpelacijo. (Celotno gradivo vam je na razpolago v predsedstvu RK SZDL, kamor sem ga poslal v vednost.) Do ponovnega zavajanja delegatov in javnosti je med drugim lahko prišlo prav zaradi tega, ker so sredstva javnega obveščanja za poimensko in konkretno kritiko funkcionarjev zaprta. Šele ko bo javnost z očitki na njihov račun seznanjena in ko bodo torej prisiljeni, da na kritiko javno odgovore, bo lahko konec izmikanja odgovornosti in manipuliranja z delegati. Delegacijam se interpelacije niti poslati niso upali, kje šele, da bi z odločanjem o njej počakali toliko časa, da bi delegati v občinskih in v mestni skupščini o tem lahko dobili stališča svoje delegatske baze, svojih temeljnih delegacij. Potrjuje se torej tisto, kar sem napisal že v zavrnjenem članku: »... toda v zadevo je vpletenih že toliko dovolj visokih funkcionarjev, da vidim jamstvo za pošteno in dosledno razčiščenje zadeve samo v primeru, če bo o vsem obveščena tudi javnost in to takoj«.

Po vseh razočaranjih, ki jih že pet mesecev doživljam v zvezi s to zadevo, pa sem včeraj končno doživel tudi prvo ugodno presenečenje. Vrhovno sodišče SRS je namreč (čeprav je za to »potrebovalo« skoraj štiri mesece) ugodilo moji zahtevi za varstvo ustavne pravice do objavljanja mnenj občanov v tisku in odločitev uredništva Dela o zavrnitvi objave mojega članka kot nezakonito razveljavilo. Žal zaradi pomanjkljivosti zakonodaje (ki sem jo kritiziral že v referatu na letošnjih Ziherlovih dnevih) sodišče ni moglo (vsaj takega mnenja je bilo samo) o objavi dokončno odločiti (tako kot to lahko stori v sporih za objavo popravka), ampak je naložilo uredništvu Dela, da v skladu s sodbo o objavi ponovno odloča. Če bo uredništvo to izkoristilo za nov zavlačevalni maneuver, torej za ponovno zavrnitev članka, le z navedbo novih »argumentov« za domnevno »nepomembnost članka za javnost«, bom seveda tudi zoper tako odločitev znova zahteval sodno varstvo – misim pa, da

bi bilo to že tako očitno izigravanje občanove ustavne pravice do javne kritike nosilcev javnih funkcij, da bi morali zoper kaj takega reagirati tudi vi. Navsezadnje gre tudi za ugled uredništva nekega pomembnega časopisa, pa tudi za zaupanje javnosti v naš tisk in v spoštovanje demokratičnih pravic sploh. Se vam ne zdi, da je prav to vprašanje zaupanja v tem trenutku eno od centralnih političnih vprašanj? Za izigravanje svoje ustavne pravice do javne kritike funkcionarjev bom smatral tudi morebitno zahtevo, naj svoj članek *bistveno* skrajšam, ker je enako dolgih člankov v sobotni prilogi Dela bilo že dosti. Namen take zahteve bi bil jasen: v zapleteni zadevi, kakršna je ta, narediti kritiko za neargumentirano, prisiliti jo v poenostavljene trditve brez zadostne obrazložitve — ali pa v zožitev kritike samo na nekatera dejanja in samo na nekatere ljudi, ki so kritizirana dejanja storili. Da moj članek, ki sem ga tudi vam že zdavnaj poslal, kljub devetim stranem ni dolgovezno, ampak zgoščeno in berljivo napisan, pa lahko vi, ki se na novinarstvo spoznate, sami presodite.

Na koncu (bo po štirih mesecih in desetinah popisanih strani končno res že konec tega »dolgega pohoda skozi institucije«?) si ne morem kaj, da vam ne bi še enkrat (prvič v dopisu z dne 16. 5.) izrazil »svojega začudenja in razočaranja, da je v *tako očitni stvari* treba uporabiti toliko časa in truda in da se moraš sklicevati na svoje ustavne pravice, da bi dosegel nekaj, za kar bi morali biti kot družba skupno zainteresirani: svobodno javno razpravljanje o odprtih vprašanjih — ob edinem pogoju, da je to razpravljanje dostojno in kulturno in da ni naperjeno zoper temelje naše družbene ureditve«.

Ker sem po vsem tem že nekoliko utrujen, vam naslednjega primera dušitve javne kritike (tokrat republiških) funkcionarjev ne bi obširneje komentiral. Gre seveda spet za Delo, zavrtni članek pa je tokrat kratek (tri strani). Mislim, da je kljub temu dovolj jasen, nekaj pa sem povedal tudi v vlogi Vrhovnemu sodišču SRS, s katero sem sprožil postopek za sodno varstvo ustavne pravice (oboje prilagam*). Quousque tandem . . . ?

S tovariškim pozdravom

* Objavljeno v Pavlihi 18. 12. 1982.

10.

UREDNIŠKEMU KOLEGIJU DELA

Danes ali jutri mineva mesec dni, odkar je bila izdana sodba Vrhovnega sodišča v zadevi UV 4/82. Ker doslej na podlagi te sodbe še niste odločili o objavi ali neobjavi mojega prispevka, vas na to ponovno opozarjam in prosim, da o tem v najkrajšem možnem času odločite in me o tem obvestite.

S tovariškim pozdravom

Ljubljana, 22. 12. 1982

Matevž Krivic

ZAČASNI EPILOG

Ob oddaji tega besedila v tiskarno (4. januarja 1983) sem zvedel, da je uredništvo končno vendarle odločilo, seveda spet negativno (akta oziroma obrazložitve še nimam v roki). Znova bo torej treba zahtevati varstvo ustavnih pravic pred sodiščem in že znana procedura »hitrega in učinkovitega« varstva ustavnih pravic se bo ponovila: jaz hitro tožbo sodišču, sodišče brez svojemu dostojanstvu neprimerne naglice prepis tožbe nasprotni stranki, nasprotna stranka še bolj dostojanstveno in po možnosti z občutno zamudo nazaj

odgovor in nato, prej ali slej, sodba. Tu pa nas, resnici na ljubo, čaka v zakonu prijetno presenečenje: če sodišče izpodbijani akt ponovno odpravi kot nezakonit, mu ni treba zadeve še enkrat vrniti tja, od koder je že dvakrat prišla, ampak »praviloma s sodbo samo odloči o stvari«! Ampak (vedno se najde kakšen ampak) – bodite pozorni na tisti »praviloma«! Kajti kdo ve, če ne bo prav to tisto šivankino uho, skozi katero se bo prevlekla naša kamela – boljše rečeno slon, saj so dimenzije politične nemorale in kršenja ustavnih pravic, kar lovimo v vseh teh maratonskih tekih, že prav slonovske – in lov se bo veselo nadaljeval. Če ne bodo nepristranski sodniki zasledovalca že prej dokončno diskvalificirali, kajpada, in tako rešili ubogo, preganjano žival. Ta slon je namreč tako občutljiv, da ga nadzorniki tega safarija ne pustijo niti fotografirati in objaviti njegovo sliko v časopisu, kje šele odstreliti . . .

Matevž Krivic

Branje

SIGMUND FREUD/EDOARDO WEISS, LETTRES SUR LA PRATIQUE PSYCHANALITIQUE

"Rhadamanthe", Privat,
Toulouse 1975

V celotnem Freudovem opusu nastopi "Slovenec" enkrat samkrat, in sicer v pismu tržaškemu psihoanalitiku Edoardu Weissu z dne 28. maja 1922; vendar ta ena sama omemba več kot zadošča, saj zgošča v sebi celo vrsto ključnih vprašanj psihoanalitične teorije in prakse, od temeljne aporije pojma nadjaza do problema matere kot nosilke Zakona/Prepovedi v slovenski tradiciji. Zato si jo pač velja pogledati.

Weiss, ki je v dvasetih letih praktical psihoanalizo v Trstu (v tridesetih letih, ko je zaradi političnih razmer v Italiji to postalo nemogoče, pa je emigriral v ZDA), si je redno dopisoval s Freudom. Njuna korespondenca se je vrtela predvsem okoli Weissovih primerov: Weiss je Freudu poročal o poteku analiz in ga spraševal za nasvet. Tako se je v začetku leta 1922 obrnil na Freuda glede dveh pacientov, ki sta oba trpela za istim simptomom – za impotenco; navedimo Weissovo lastno predstavitev teh dveh primerov:

"Leta 1922 sta se pri meni zdravila dva bolnika, ki sta oba trpela za impotenco. Prvi je bil človek visoke kulture, star okoli štirideset let, torej kakih deset let starejši od mene. Njegova žena, ki jo je imel zelo rad, je pred nekaj leti umrla. Za časa zakona z njo je lahko v polni meri užival svojo spolno moč. Žena je padla v težko depresijo, poskus zdravljenja pri nekem dunajskem analitiku ni dal nikakršnih rezultatov. Naredila je samomor. Moj bolnik je na ta samomor reagiral s težko malodušnostjo . . .

Drugi bolnik, nek Slovenec, je bil mlad mož. Med prvo svetovno vojno je služil v vojski in je bil šele pred kratkim demobiliziran. Na spolnem področju je bil povsem impotenten. Številni ljudje so postali žrtve njegovih prevar in njegov Jaz je bil zelo nemoralen." (str. 55)

Prvo, kar nas zbode v oči pri tej predstavitvi, je skoraj popolna simetrija teh dveh primerov: prvi pacient je deset let starejši, drugi deset let mlajši (v razmerju do Weissa); prvi je mož visoke kulture in nrvnosti, drugi skrajno nemoralen – pa vendar imamo pri obeh opravitih z istim učinkom, z impotenco. (Natančneje vzeto simetrija ni popolna: Italijan je bil zmožen občasnega spolnega stika s prostitutkami – pri možu "visoke kulture in nrvnosti" to kajpada ne šteje za pravi spolni stik, za stik s sebi enakimi – medtem ko je bil Slovenec povsem impotenten.) Freudov odgovor v pismu z dne 28. maja 1922 povzame to dvojnost: Freud meni, da Italijan zasluži nadaljnje zdravljenje, saj imamo opraviti z možem "visoke kulture in nrvnosti"; v njegovem primeru gre preprosto za pretirano kesanje, njegova impotenca je rezultat patološkega občutka krivde, odgovornosti, ki ga je v njem – človeku pretanjene nrvnosti – sprožil samomor žene. O Slovencu pa Freud pripominja:

"Drugi primer, Slovenec, je očitno ničvrednež, ki ne zasluži tega, da bi mu posvetili vaš trud. Naša analitična umetelnost odpove pred takšnimi ljudmi, sama naša bistrournost še ni zmožna prodreti do dinamičnih relacij, ki prevladujejo pri njih. Ne bom mu neposredno odgovoril, saj domnevam, da ga boste odslovili." (str. 57)

V tem Freudovem odgovoru nam ni težko zaslediti neke temeljne zagate – nakazuje jo predvsem *protislovni* značaj Freudovega odgovora, njegovo nihanje med dvema poloma: najprej je ta Slovenec opredeljen kot nekdo, ki *ni vreden* psihoanalitičnega zdravljenja, z implikacijo, da gre za preprost primer neposredne, površinske zlobe, nemoralnosti, brez kakršnekoli "globinske" nezavedne psihične dinamike, nato, v naslednjem stavku, pa je njegov primer nasprotno opredeljen kot tak, ki se *ga ne da* analizirati, pregraja torej tukaj ni "moralne" ("*ni vreden* analize"), marveč epistemološke narave (je sam v sebi *neanalizabilen*, analitični postopek ob njem odpove). Paradoks, s katerim imamo tu opraviti, natanko ustreza paradoksnii logiki "prepovedi incesta": *prepovedano* je nekaj, kar je že samo na sebi *nemogoče*, in enigmatični značaj prepovedi incesta je prav v tej njeni redundanci – če je nekaj že itak nemogoče, zakaj je potem treba to še prepovedati?! Da ta paradoks ni plod "abstraktne teorije", marveč nanj še kako naletimo "v praksi", o tem priča obilica zgledov, denimo implicitna logika boja zoper otroško spolnost: "proti otroški spolnosti se je treba najostreje boriti, ker ta spolnost v resnici sploh ne obstoji . . ."; naletimo pa nanj tudi tam, kjer tega nemara ne bi pričakovali, v področjih, ki na prvi pogled nimajo nič skupnega s psihoanalitično teorijo in prakso: mar se sklepni stavek Wittgensteinovega *Traktata* ne glasi "O čemer se *ne da* govoriti, o tem je *treba* molčati." – Od kod ta strah, da ne bi o "neizrekljivem" vendarle kaj rekli, na mestu, kjer bi prej pričakovali "filozofsko" ravnodušnost vrste "naj le govorijo, kolikor hočejo, saj o stvari itak nič ne morejo povedati . . ."?

Toda vrnimo se raje k proslulemu Slovencu, ki je zadal Freudu toliko težav – v čem je paradoks njegove impotence? Nič ni lažjega kot dojeti impotenco kot rezultat pretirane pokore, kesanja, kot rezultat "občutka krivde", ki ga sproži pretirano strogi in togi "moralni čut", itn. V tem tiči običajna, vsakodnevna predstava o psihoanalizi: proti pretirani strogosti Nadjaza, "ponotranjene družbene represije", naj bi bilo treba reafirmirati subjektivno zmožnost sproščenege uživanja, naj bi bilo treba subjekta osvoboditi "notranjih zavor," ki mu preprečujejo dostop k uživanju . . . Freudov Slovenec pa da videti v čisti obliki zagato takšnega pojmovanja, takšne logike "osvoboditve želje spon ponotranjene represije": je, kot pravi Weiss, "zelo nemoralen", soljudi izkorišča in vara brez slehernih moralnih zadržkov itn., toda pri vsem tem še zdaleč ni zmožen sproščenege uživanja v spolnosti, brez slehernih "notranjih ovir", marveč je "povsem impotenten" – *uživanje mu je povsem prepovedano*. Ali, kot pravi Lacan zoper Dostojevskega, zoper njegovo slavno postavko "Če ni boga, je vse dovoljeno.": nasprotno, če ni boga – Imena-Očeta kot instance Zakona/Prepovedi – je vse *prepovedano*. In odveč je pripomniti, da je natanko v tem logika "totalitarnega" političnega diskurza: "blokiranost" subjekta, ki jo proizvede ta diskurz, sledi natančno iz tega, da v njem *manjka* instanca Zakona/Prepovedi. – Toda vrnimo se raje znova k našemu Slovencu: na podlagi dejstva, da je šele Lacan razdelal to paradoksnii logiko "blokiranosti", univerzalizirane Prepovedi, ki jo proizvede sama *odsotnost* Zakona/Prepovedi, bi lahko tvegali nekoliko divjo spekulacijo in rekli, da smo Slovenci – ki smo za Freudu bili "neanalizabilni" – morali čakati na Lacana, da bi dočakali srečanje s psihoanalizo, oziroma, natančneje vzeto, da je sama psihoanaliza šele z Lacanom dosegla raven, na kateri se je lahko ustrezno spoprijela s takšno grusno prikaznijo, kot so to Slovenci.

Kajti omenjeni "nemoralni" Slovenec ni le utelešeni paradoks zvezanosti uživanja Zakonu, marveč skriva še eno presenečenje, ki nas pripelje do ene ključnih tem "slovenske nacionalne fantazmatike", do teme "materinskega nadjaza", do teme matere (in ne očeta) kot nosilke Zakona/Prepovedi. Freudov Slovenec je namreč na edinstven način skušal potegniti dobiček iz samega analitičnega procesa: Vloga pacientovega plačila analitiku je splošno znana – s tem, da analitik prejme za svoj posel denar, je med analitikom in pacientom – analizandom – ohranjena distanca, analitik se lahko drži zunaj intersubjektivnega krogotoka želje, v katerega je ujet analizand (odplačevanje simbolnega dolga, itn.). Omenjeni Slovenec pa je na edinstven način sprevrnil to temeljno analitično razmerje, tako

da je celo denarno profitiral iz svoje analize – navedimo Weisssov opis:

"Nekega dne sem zvedel, da je svojemu očetu kot moj honorar navedel vsoto, precej višjo od tiste, ki sem jo jaz zahteval. Njegov oče je imel navado, da je honorarje poravnal v gotovini. Denar, ki mi je bil namenjen, je dal bolniku, ta pa je presežek ohranil zase." (str. 55–56)

Edino vprašanje, ki po vsem tem še ostane odprto, je kajpada, kako je temu Slovincu, nad katerim lme-Očeta, tj. Zakon, kolikor kot njegov nosilec nastopa oče, ni imelo nikakršne oblasti, uspelo, da se je izognil psihozi. Ker imamo opraviti s Slovincem, najbrž preveč ne tvegamo, če postavimo domnevo, da se nekje v ozadju skriva zloglasni "lik matere", ki ga drži še huje zapletenega v simbolno zadolženost – tako trdno, da mu blokira samo možnost "normalnega" spolnega razmerja . . .

Jožef Ukič

VLADIMIR ILJIČ LENIN, IZBRANA DELA III.

Izbral Marjan Britovšek,
CZ, Ljubljana 1981

Ko je Stalin rekel v svoji prisegi ob Leninovem truplu: "*Mi, komunisti, smo ljudje posebne kova. Ustvarjeni smo iz posebnega materiala*", tega nikakor ne smemo vzeti kot naključno metaforo, marveč prejme ta "metafora", na prvi pogled pogojena z naključno svečano priložnostjo, svoj pomen iz same temeljne logike delovanja stalinske Partije: iz njenega "fetiškega" delovanja, iz tega, da deluje Partija kot "čudež" neposredne "inkarnacije" nevtralne, objektivne vednosti, "spoznanja objektivnih zakonitosti", s katerim se legitimirata. Partija je kot "denar" med blagi – "navadnimi" zgodovinskimi subjekti: kot da bi (če naj parafraziramo Marxa) poleg razredov, slojev, družbenih skupin in podskupin, njihovih političnih organizacij itn., ki vsi skupaj tvorijo družbeno-zgodovinski univerzum, nad katerim vladajo "objektivne zakonitosti družbe", obstajala še *Partija*, neposredno utelešenje teh "objektivnih zakonitosti", paradoksen "kratek stik", točka, na kateri se križata subjektivna volja in objektivna zakonitost. – V tem je torej "posebni material" komunistov: da so "čudež" utelešenja objektivne zakonitosti, in od tod, tj., če upoštevamo, da je material, iz katerega so ustvarjeni komunisti, pač njihovo *telu*, bi bilo izredno zanimivo vzvratno, za nazaj prebrati Leninova pisma Maksimu Gorkemu, Izbrana dela III, str. 565–621, predvsem tista iz leta 1913, ob polemiki o "bogograditeljstvu". Prvo, kar nam ob njih pade v oči, poteza, ki je na prvi pogled nepomembna, zasebne narave, brez teoretske teže: Leninova obsedenost z zdravjem Gorkega. Skoraj vsa pisma se sklenejo v slogu: "Brez šale. *Da ste mi zdravi. Pišite mi kaj. Dobro se odpočijte.*" (pis. 36) Ko zve jeseni 1913 za Gorkijevo pljučno bolezen, se takoj razpiše:

"Prav zares, pojdite vendar že h kakšnemu prvovrstnemu zdravniku v Švico ali Nemčijo in se pojdite za dva meseca resno zdraviti v dober sanatorij. Po nepotrebnem uničevati državno imovino – tj. spodkopavati in manjšati svojo delovno sposobnost – je v vsakem primeru nedopustno." (pis. 40)

Pustimo ob strani specifično vizijo socializma, ki se tu skriva ("podržavljenje" ne le predmetnih pogojev produkcije – to bi še bil "državni kapitalizem", kjer stopi nasproti subjektivnosti delovne sile-sposobnosti enoten kapitalist-država, marveč tudi same "delovne sposobnosti"), in poglejmo naslednje pismo, kjer isti motiv še močneje udari:

"Prav zares me je vznemirilo poročilo, da Vas zdaj zdravi po novi metodi "boljševik", čeprav nekdanji. Bog nas varuj zdravnikov-tovarišev nasploh, zdravnikov-boljševikov pa še posebej! Res je namreč, da je izmed 100 zdravnikov-tovarišev 99 – "oslov", kot mi je nekoč dejal neki dober zdravnik. Zatrjujem Vam, da se je treba zdraviti (razen v malenkostnih primerih) *samo* pri prvovrstnih znamenitnikih. Preizkušati na sebi izume boljševika – to je strašno!! Tu pride v poštev samo kontrola neapeljskih profesorjev . . . če res kaj znajo ti profesorji . . . Veste kaj, če boste pozimi potovali, stopite vsekakor k prvovrstnim švicarskim ali dunajskim zdravnikom – nedopustno bo, če tega ne boste storili!!" (pis. 41)

Pustimo znova ob strani cinične asociacije, ki jih vzbujajo vzvratno branje teh stavkov iz kasnejšega zgodovinskega izkustva, ko je cela Rusija "preizkušala na sebi izume (nekega) boljševika", ter se vprašajmo po *pomenskem polju* te Leninove skrbi. Na prvi pogled je zadeva dovolj nedolžna: Gorki je bil pač dragoceni zaveznik in celo soborec boljševikov, veliko pisateljsko ime, treba je paziti nanj in paziti, da bo sam bolje pazil nase . . . Toda že naslednje pismo vrže na zadevo novo luč; v njem se Lenin razburi zaradi Gorkijevih pozitivnih stališč o "bogograditeljstvu", ki da ga je treba le "začasno" odložiti, ta stališča so zanj nekaj nerazumljivega, skrajno neprijetno presenečenje – navedimo začetek in konec pisma: "Dragi A. M.! Kaj vendar počnete? Naravnost strahotno je to, prav zares! . . . Zakaj to počenjate? Vražje žaljivo. Vaš V. I." (pis. 42) Pismi sledi pripis: "P. s. Resneje se zdravite, prav zares, da bi lahko pozimi potovali brez prehladov (pozimi je nevarno)." Zadevo še bolj pojasni konec naslednjega, kratkega pisma, odposlanega skupaj s prejšnjim:

"Prilagam svoje včerajšnje pismo: ne jezite se, ker sem se razbesnel. Morda Vas nisem prav razumel? Morda ste za šalo pisali "začasno". Morda o bogograditeljstvu niste resno pisali? / Za božjo voljo, zdravite se bolj." (pis. 43)

Z eno besedo, nenehno navzoča Leninova implikacija je, da je Gorki zašel na stranpot zaradi slabega zdravlja, Lenin jemlje Gorkijeva nihanja in idejno zmedo v osnovi kot učinek telesnih bolezenskih procesov, izčrpanosti ipd. Podlaga takšnega sklepanja pa nikakor ni preprosto vulgarno-materialistična; gre nasprotno za naslednje: komunist je kot človek "posebnega kova" utelešenje objektivne vednosti, "spoznanja objektivnih zakonitosti", skozenj govori osveščena objektivna nujnost zgodovine, edino, kar lahko vanj vnese zmedo, je zato *lastno telo*, materialnost, ki mora prenašati to osveščeno objektivno nujnost.

Ta kontinuiranost med Leninom in Stalinom pa nas ne sme zapeljati v neposredno identifikacijo osnovnih diskurzivnih pozicij "leninizma" in "stalinizma" – nasprotno, prav na podlagi te kontinuiranosti lahko lepo izpostavimo njuno razliko, odločilni "korak naprej" Stalina glede na Lenina: Grobo rečeno, pri Leninu imamo že opraviti s pozicijo nevtralne-objektivne vednosti, tj. pri njem je že izvršena "objektivacija": "ni važno, kaj ti subjektivno misliš, važen je objektivni pomen tvojih dejanj", "objektivni pomen", ki ga seveda določa sam leninist iz svoje pozicije nevtralne-objektivne vednosti. Stalin pa ta znameniti "objektivni pomen" *znova subjektivira*, projicira nazaj v subjekt kot njegovo "skrito željo": "to, kar je bil objektivni pomen tvojih dejanj, to si v resnici tudi hotel".

Od tod lahko tudi izpeljemo različni status nasprotnika oziroma "žrtve" pri Leninu in Stalinu: Pri Leninu je politični nasprotnik (zmerom gre kajpada za "notranjega" nasprotnika, za menjševika, levega esera, oportunisto v lastnih vrstah itn.) praviloma opredeljen kot histerik (kot je to lepo razvil Dominique Colas v svojem delu *Le léninisme*, Paris 1982): kot tisti, ki je zgubil stik s stvarnostjo, ki se ne zna obvladati in namesto trezne presoje situacije pada v živčne izpade, kot tisti, ki ne ve, kaj govori, ki govori, namesto da bi deloval, itn. (Glavni liki "histerikov" pri Leninu so: Martov, Kamenev in Zinovjev za časa revolucije, Olga Spiridonovna. Ko so Olgo Spiridonovno, voditeljico levih eserov, zaprli po neuspelem udaru eserov poleti 1918, so jo internirali v psihiatrično bolnišnico, *Pravda* pa je na naslovni strani objavila zdravniški izvid o njeni histerični neuravnovešenosti . . .). Kar leninistična pozicija tu sprevidi, je kajpada, da je sama tista, ki proizvaja histerika: s tem, ko sama zavzame pozicije "objektivne vednosti", je dialog vnaprej blokiran, je pozicija samega leninista vnaprej gluha za sleherno različnost, tj., je ta različnost že vnaprej, s samo pozicijo leninista, diskvalificirana, tako da "notranjemu" nasprotniku, tj. drugiče mislečemu zavezniku, ne preostane drugega kot histerični krik . . . Pri Stalinu pa je konec tudi te igre: stalinski "izdajalec" nikakor ni tisti, ki "ne ve, kaj govori" oz. "kaj dela," marveč je nasprotno tisti, ki – če naj uporabimo priljubljeno stalinsko sintagmo – "še kako ve, kaj dela": izdajalec je zavesten zarotnik.

Nemara bi lahko rekli, da je leninizem še "normalen" univerzitetni diskurz, kjer je vednost (S₂) v poziciji dejavnika, diskurz, ki kot svoj rezultat proizvede histeričnega subjekta (S), medtem ko naredi stalinizem odločilni: "korak naprej" v "norost", tj. v paranoidno psihozo.

Slavoj Žižek

GOVORICA GOSPODARJEV

Pratike, pratikarstvo in pratikarji so življenju Slovencev usodni že nekako dve stoletji. Pratika dandanes velja za lahkotno, nevsiljivo berilo, ki deli Slovincem tudi praktične napotke. To mesto pa je nadvse prijetno tudi slovenskemu kulturnemu ministru Matjažu Kmeclu, ki lahko v Pratici na nevsiljiv, preprost način utemeljuje pomen Jezikovnega razsodišča /JR/.

Njegov dokazni postopek se začne z načelno ugotovitvijo: "Slovenec, ki ne zna dobro slovenščine, lahko zabrede v hude težave."

Če je ena izmed poti znanstvenega razmisleka ta, da znanstvenik v svoji razpravi negira načelne ugotovitve, ter na njihovo mesto postavi teoretske koncepte, pa je ministrova pot prav nasprotna. To, kar je načelno že ugotovil, ponovi še v svojih štirih zgodbicah, v katerih opisuje štiri različne primere neuspele(?)človeške komunikacije. Tretjo, zadnjo točko dokaznega postopka sklene z ugotovitvijo, da je bilo JR ustanovljeno zato, da bi odpravljalo nesporazume med Slovenci.

S stališča logika je ta dokazni postopek nelegitimen, kar pa nas bode v oči, je to, da je minister povsem nepotrebno navajal štiri zgodbice, ker je za utemeljitev JR uporabil le načelno ugotovitev. Zakaj je minister zapisal te štiri zgodbice? Minister tega članka ni napisal kot naiven novinar, ampak kot dr. slavistike, se pravi kot znanstvenik. Zatorej velja te štiri zgodbice razumeti kot ministrov znanstveni prispevek k vprašanju jezika.

Moje razpravljanje se bo omejilo, žal, le na eno izmed zgodbic, ki se glasi: "V nadaljevanju teh razmišljanj se je treba nujno spomniti tistega nesrečnega Prleka, ki je zanemarjal slovenščino vse do svoje ženitve. Ko pa je na veseli dan z avtomobilom hitel na kraj velikega dogodka, se mu je pomanjkljivo znanje bridko maščevalo. Zаметel ga je sneg, obtičal je, uvidel, da so vsi naporu zaman, pohitel je na pošto in v svoji kolasti slovenščini odposlal pojasnjevalni telegram: 'Na ohcet nemrem priti, sem obtičal!' – Lahko si mislimo, kakšen poplah je nastal, nevesta je bila že noseča in je že jokala – svatom pa se je navedeni razlog vseeno zdel dovolj tehten, čeprav tragičen."

Ključni osebi zgodbe sta nedvomno Prlek, ki ne obvlada slovenščine, in pa njegova nevesta. Če njegova nevesta razume prleško narečje, bo vsekakor pravilno razumela ženinov telegram; če pa njegova prihodnja ženica ne razume prleškega narečja, pa ve vsaj to, da njen Prlek ne govori/piše/ slovensko, da govori/piše/ prleško narečje, zakaj danes je med Slovenci in tudi ne-Slovenci zelo razširjena navada, da v zámož hiteča dekleta vsaj vedo, s kom se poročajo.

Kmecl resda ni napisal, da je Prlekov telegram v prleškem narečju, in namesto tega zapiše sintagmo "kolasta slovenščina", ki pa izraža zgolj njegov emocionalni odnos do prleškega narečja, zakaj telegram je ali pisna podoba prleškega narečja, ali pa je tako pisanje o Prleku nesmiselno, če pa ni nesmiselno, je pa oblika narečnega šovinizma.

Nevesta, ki bi prebrala "Kmeclov" telegram, bi opazila, da je v ženinovem telegramu beseda, ki nekako ni slovenska, natančneje, ni je v Slovenskem pravopisu. Ne-slovenska beseda ni –obtiča–, saj obtič v slovenskem pravopisu pomeni palico za obvezovanje graha, beseda obtiča pa je njena, denimo nekoliko laksno akuzativna oblika. Beseda –sem– tudi ni samo pomožni glagol, ampak je tudi skrajšana oblika prislova "semkaj". Če priznamo Prleku vsaj zmožnost smiselnega druženja besed, se drugi del njegovega telegrama glasi –sem obtiča!–. Če to sekvenco razume nevesta, jo razume bržkone v metaforičnem smislu. Edina ne-slovenska beseda v telegramu je –nemrem–. Če nevesta odmisli možnost, da ista beseda lahko dobi v narečju povsem drug pomen, ji preostanejo vsaj tri možnosti razumevanja te besede – ne morem, ne maram, nemara sem. Ob vsem tem je povsem razvidno, da nevesta ali razume ženinov telegram pravilno ali pa ga sploh ne razume.

Pravzaprav nevesta pravilno razume ženinov telegram tudi takrat, ko ga ne razume. Jakobson je v knjigi "Lingvistika i poetika" ugotovil, da obstaja med šestimi funkcijami jezika tudi fatična funkcija, ki se kaže v nesmiselnih besedah in glasovih, ki niso fonetične predstave besed, sam namen te funkcije pa je ohranitev, podaljšanje komunikacije.¹

Četudi nevesta telegrama ne razume, je s tem že dosežen ženinov namen ohraniti komunikacijo, kar mu v prihodnosti omogoča, da bo na poroko, ko bo, tudi prišel.

Toda kako je telegram v zgodbici sploh lahko učinkoval smešno? Za to je poskrbel sam pisec zgodbe, ko je omenil, da se je Prleku pomanjkljivo znanje slovenščine bridko maščevalo in da je bila nevesta že noseča in je jokala. Kmecl vpelje nosečnost neveste zgolj zato, da subtilno umesti nevestin jok in tako bralce prek besede "noseča" in njene metonimije napoti k "tiču", s tem pa bralcem sproducira možnost drugačnega razumevanja telegrama in prav ta odskok od "prvega" razumevanja telegrama sproducira šalo, ob predpostavki erotnega subjekta, ki ni sposoben nezavednega.

Kakšno mesto gre kolasti slovenščini, narečju v "Načrtu pravil za novi slovenski prapovis" /Načrt/?

V Načrtu so narečja poleg zbornega, splošno pogovornega in pokrajinskega jezika eden izmed primerov socialnih zvrsti slovenskega jezika. Narečja pa Načrt definira kot oblike slovenskega jezika na manjših zemljepisnih področjih.

Katera oblika slovenskega jezika pa je ne-kolasta slovenščina, slovenščina, o kateri pridiga Kmecl v Pratici?

Ker ta slovenščina ni pokrajinski pogovorni jezik, ali pa narečje, je lahko ali zborna izreka ali pa splošni pogovorni jezik. Načrt pravi o tej alternativni tole: "Nosilec splošnega pogovornega jezika je načeloma sicer isti kakor nosilec zbornega jezika, vendar v drugačnem govornem položaju. Za govorni položaj slovenskega pogovornega jezika je značilno neprestano menjavanje vlog govorečega in poslušalca. Pogovorno občevanje ima v glavnem neuraden, pogosto pa zaseben značaj." Kmeclova "slovenščina" je splošni pogovorni jezik. O splošno pogovornem jeziku pa pravi Načrt takole: "Splošni pogovorni jezik dandanes še ni na sploh v rabi po vsej Sloveniji. To, kar naj bi postalo tudi v resnici splošno, obstaja dokaj izoblikovano na osrednjem gorenjsko-dolenjskem območju s središčem v Ljubljani in okoliških, deloma pa tudi v bolj oddaljenih mestnih naseljih. Na tem področju se določeni sloji prebivalcev že kar 'rodijo' s pogovornim jezikom. Prav zato, ker je pogovorni jezik Ljubljane nekako zunaj presoje s stališča tega ali onega narečja, že ima značaj splošnosti."

Splošni pogovorni jezik torej ni neko nadnarečje, ampak je v natanko isti vlogi kot ruski jezik v Sovjetski zvezi, ki je hkrati jezik, ki ga spontano govori ruski narod in pa vsesovjetski jezik.

Splošni pogovorni jezik je po Načrtu hkrati del in celota, da pa bo to postal in ostal, pa bo brez dvoma potreboval JR.

To ugotovitev velja potrditi še z eno interpretacijo pomena sintagme "kolasta slovenščina". Ako pogledamo v Slovar slovenskega knjižnega jezika, nam ta besedo "kolast" razloži: "ekspr. podoben kolu; kolasta črka / visok kolast fant". Za razumevanje sintagme "kolasta slovenščina" v Kmeclovem spisu "O jezikovnih težavah in jezikovnem rzsodišču" nam lahko rabi zgolj prva navedba. "V svoji kolasti slovenščini" torej pomeni – v svoji podobni kolu slovenščini. Sam kol pa je v istem slovarju opisan z: "dolg, srednje debel, v pre-rezu navadno okrogel lesen predmet: ošiliti kol; zabijati kole v zemljo; privezati trto h kolu; udaril ga je s kolom po glavi; hrastov kol; hodi, kot da bi imel kol v hrbtu / zlasti v srednjem veku so upornike natikali na kol/e/, mučili, usmrčevali z natikanjem na ošiljene kole/mučilni kol."

Na prvi pogled nerešljiva uganka, a zgolj, če ne poznamo bogatega ustvarjalnega dela ministra Kmecla in sedme strani njegove knjige "Mala literarna teorija". – Ko pa drugič be-

¹ "E!" – reče mladič. "E!" – reče ona. "E pa evo nas" – reče on. "Evo nas" – reče ona – "A!" "Pa da" – reče on – "A-ha, evo nas." "E!" – reče ona. "E!" – reče on – "E!"

R. Jakobson, Lingvistika i poetika, str. 293.

remo natančen opis postopka, kako so Turki v Andričevem romanu *Most na Drini* nasajali sovražnike na kol, kako so jim najprej z noži razširili danko, da so kol laže namestili, kako so potem ob zabijanju otipavali, do kam neki je kol že prišel in podobno, moramo občutljivejši bralci roman kar za nekaj časa odložiti, ker nam gre na bruhanje. —

Če zdaj za interpretacijo smisla sintagme "kolasta slovenščina" uporabimo Freudovo metodo, se nam izkristalizira njen smisel, njena potlačena resnica razmerja slovenskega pogovornega jezika do narečja — na kol nasajeno narečje.

Nauk, ki nekako izhaja iz zgodbe o nesrečnem Prleku — če bi Prlek znal slovenski knjižni jezik, se mu kaj takega ne bi pripetilo.

Toda kaj se zgodi z osebo, ki razume slovenski knjižni jezik in po poročilu — Volk je pred hišo —, odpre hišne duri, misleč, da stoji pred njimi gospod Volk, zazre se pa v oči živali, Slovencem predobro znane iz Rdeče kapice? Lingvistom je že dolgo znano, da v jeziku obstajajo onomatopoiia, homonimija, sinonimija ter jezik govoreči subjekt, katerega atributi so prav napake in sporazumevanju, ki so produkt subjektive razrepljenosti na subjekt izjave in subjekt izjavljanja.

Če je to znano članom jezikovnega rzsodišča, ne vem, očitno pa se kaže njih intenca spremeniti jezik v enosmiselni mravlji kod in pratika, ki nam šteje dneve, je kot nalašč primerna forma udejanitve JR.

Bernard Nežmah

WOZU RICHTER?

Čemu jezikovno rzsodišče?

Da Slovence varuje pred težavami.

Te težave so četvere.

Prvič. Če ne znamo postaviti vejice, nas lahko imajo za buržuje; a kdor vejico postavlja ti zna, si lahko obeta z jezikom utrgati še druge delicije: izraza "hvala lepa, gospodična" in "hvala, lepa gospodična" sta si namreč v opoziciji kot "buržujstvo" proti "galantnosti".

Drugič. Če ne znamo univerzalne slovenščine, smo lahko Prleki. Potem (gl. spis sodelavca Bernarda) namesto "sem obtičal" napišemo "sem ob tiča" — in jezikovno sodišče, standard et cetera so že tu, da nas zavarujejo pred kastrativno razsežnostjo označevalca.

Tretjič. Če ne znamo slovenščine, smo lahko birokrati; nihče nas ne bo razumel: potem bomo še bolj birokrati, a slovenščine ne bomo znali.

Četrto in zadnje. Če ne znamo slovenski, smo navsezadnje lahko Nemci. Potem namesto "Plačat", prosim" rečemo "Plakat", prosim" — v lapsusu sicer govori resnica, a minister opozarja, da na naš — nemški — račun.

Ti štirje zgledi pustošijo deželo slovensko: "zato je bil že zadnji čas, da je družba nekaj storila".

"Družba" je ustanovila jezikovno rzsodišče, in to nas po besedah sedanjega kulturnega ministra in nekdanjega jezikovnega rzsodnika varuje, da bi bili buržuj ali birokrati, Prleki ali Nemci.

Potem nam seveda res ne preostane nič drugega, kakor da smo Slovenci.

Dr. Jakob Zupan nas je skušal zvariti v loncu "Od Skjaprov do Šamanov, — Od Kitaja do Udin"; perspektiva je nekoliko bolehala zaradi nedistinktivnosti, odpomogel ji je dr. France Prešeren ("Iz kotov vseh od Skjaprov do Šamanov — tak, kakor srake gnezda vkup nosimo . . ."); to je bilo dobro natančno sto petdeset let, zdaj pa so Skjaptri za nas že Albanci, šamanov pa malone ni več — in novih razmer klicu se je odzval tretji doktor — k teologiji in jusu primaknivi tretji stebler omikanega občestva, jezik-oslovje.

Od Skjaprov do Šamanov je ideološka matrica vsekakor napredovala in se obogatila. Medtem ko je opozicija pri Prešernu Slovenec/ne-Slovenec (po Načrtu pravil za novi pra-

vopis "Neslovenec"), pa Kmecl stvar strukturira, in sicer tako, da razčleni, obogati kategorijo ne-Slovencev, med katere prišteje tudi nekatere Slovence.

Ne-Slovence še naprej zastopa paradigmatični Nемеc. Ne vemo pa, ali so buržujji, birokrati in Prleki Slovenci ali ne-Slovenci.

Prešernova segregacija je preprosta in razmeroma nevtralna: najprej razloči narode, potem pa reče "Žive naj vsi narodi itn." in se s tem odkupi.

Pri Kmeclu pa se nacionalistična ideologija razvija naprej tako, da začrta segregacijske ločnice znotraj naroda.

Tu zdaj vidimo, da stvar ni nedolžna, in da potem, ko sem rekel "Slovenec", *moram* naprej in moram reči "Haha, ampak ni vsak Slovenec že tudi Slovenec". Prvi "Slovenec" bi se v tem primeru po navodilih Načrta za novi slovenski pravopis pisal z malo začetnico (slovenec), ker pomeni "vrsto živih bitij" in ne še nacionalne pripadnosti, ki je očitno nekaj več – etična drža ali vsaj pravilno jezikanje.

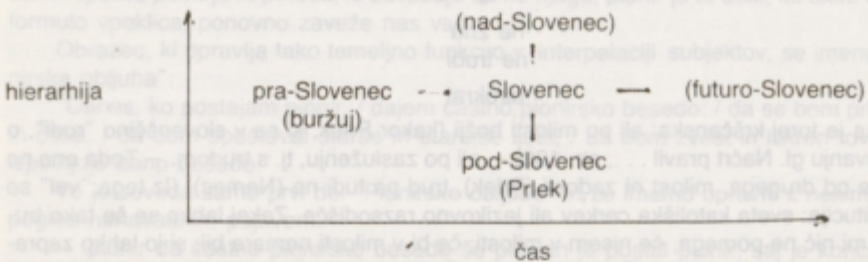
Kdo so torej ne-Slovenci med Slovenci?

– Prlek je pred-Slovenec, ker govori narečje (in zlasti, ker je "Prlek", če upoštevamo kraj te figure v bestiariju pokrajinskih šovinizmov).

– Buržuj je pra-Slovenec, tisti iz sloviten predsocialističnih družb.

– Birokrat bi lahko bil – glede na razpoložljivi razločevalni potezi – ali nad-Slovenec ali futuro-Slovenec, ni pa ne eno ne drugo posebej (a mogoče je oboje hkrati?).

Tako da lahko predlagamo tole mitološko matriko:



Birokrata z isto upravičenostjo lahko umestimo ali na kraj nad-Slovenca ali na kraj futuro-Slovenca, a ne smemo ga umestiti na noben kraj posebej; birokrat je neumestljiv: iz preprostega razloga, ker na isto dvojno mesto pretendira član jezikovnega razsodišča. Razsodišče je hkrati nad slovenstvom in njegova prihodnost.

Torej moramo birokrate razdeliti na dobre in slabe – na birokrate in razsojevalce. Obični rod razsojevalca je birokrat, prav kakor je ena izmed vrst birokrata kot rodu birokrat kot vrsta – druga vrsta birokrata pa je njegova "negacija", razsodnik jezikovnega razsodišča. Domnevamo lahko, da so bizarni meandri nekaterih individualnih biografij poskus razrešiti nerazrešeni in nerazrešljivi kratki stik v tej ideološki matriki.

Ta matrika je preprosto patriarhalno-avtoritarna, saj v njej ni distinkcije nad-Slovenec/prihodnji-Slovenec, ker prihodnost po njej določajo ljudski vladarji.

Namesto te distinkcije, ki je nujna samo logično, nastopi nadomestna, slepilna, demagoška distinkcija, ki pa je družbenoideološko nujna: razlikovanje med dobrimi in slabimi vladarji, med birokrati in razsodniki. Politična poanta je torej v razločku med dobrimi birokrati in slabimi – ali, natančneje, med birokrati in nebirokratskimi oblastniki.

Slabi birokrati so tisti, ki ne znajo slovensko. A ti so v celotni matriki sploh edini, ki ne znajo slovensko. Prav v tem Kmeclovi primeri sami sebe spodbijajo in s tem izdajajo karto, na katero igra – s tem pa mu dobesedno izbijajo aduta.

Jasno je namreč, da vsi ne-Slovenci nekako znajo slovensko – z izjemo birokrata.

Vzemimo Prleka. Primer ima veljavo samo, če je Prlek iz zgloda eksogamen. Če je prleško-endogamen, potem se vprašanje nespornazuma sploh ne postavlja, ker ženin in nevesta lahko občujeta v prleščini.

Jutrišnji praznik

"Je vendar rojstni dan naše Jugoslavije, ne?" To so besede, ki so položene na jezik Sestrici, drugi izmed dveh glavnih oseb v drobni knjižici z naslovom "Pionirka sem! Pionir sem!"

In ime Sestrice in Bratca, druge osebe v tem prvem priročniku v življenju malega subjekta, se bo odslej zapisovalo z veliko začetnico.

"Že vem," sem rekla, "zato ste postali pionirji prav na ta dan." In da je poudarek stavljen "prav na ta dan", se zdi samovoljna poteza velike, anonimne vpraševalke v tej drobni knjižici le toliko časa, da oba mlada subjekta, ki sta pravkar prvič zvedela, kaj je to dolžnost in kaj pravica, družno vzklikneta:

"Za domovino – s Titom naprej".

Lahko bi ostali pri tem in dodali: neka specifična ideološka praksa je sestrico in bratca pravkar interpelirala v subjekta, odslej sta v tej ideologiji enakopravno zastopana.

Vendar: ni stvar prav vsakega subjekta, da se na mestu njegovega vpoklica njegovo ime piše z veliko začetnico!

Ciciban, ki je ravnokar postal pionir, ni navaden subjekt, če se že zapiše z veliko začetnico,

velika začetnica – ker ni kar navadna koncesija otroku u užitek – opozarja, da gre za dejanje, ki se mu daje videz izvornosti, kar zadeva samo ideološko prakso. Z drugimi besedami: vpoklic pionirja ni poteza, ki zavezuje samo njega, pionir je to šele, ko skoz obrazec, formulo vpoklica, ponovno zaveže nas vse.

Obrazec, ki opravlja tako temeljno funkcijo v interpelaciji subjektov, se imenuje "Pionirska obljuba":

"Danes, ko postajam pionir, / dajem častno pionirsko besedo: / da se bom pridno učil in delal, / da bom spoštoval starše in starejše ljudi, / da bom zvest in iskren tovariš, / ki izpolnjuje dano besedo."

To je seveda samo prvi del "Pionirske obljube" in že imamo opraviti z nekim, na prvi pogled nenavadnim pojavom:

– pionir da častno pionirsko besedo še preden je postal pionir, saj je končno stvar formule vpoklica, da nas na koncu spozna za tisto, kar on hoče – za subjekte.

Pionir bo torej najprej moral biti subjekt, da se bo na koncu "Obljube" spet našel kot subjekt.

Trenutek zmagoslavja pionirja bo namreč v tem, da v položaju dejavnika zaobseže samega sebe plus vse subjekte neke določene ideološke prakse – in kako varljiv je ta trenutek:

kajti že v naslednji vrstici – "da se bom pridno učil in delal" – je pionir

– subjekt učnega procesa (in to v položaju, ko si ta z reformami nadeva mračno podobo)

– subjekt delovnega procesa (in to v položaju, ki dopušča dobršno mero negotovosti, če vzamemo za primer samo raven zaposlovanja). Vsekakor je varljivost tega, da se subjekt Pionir zapiše z veliko začetnico, da se znajde v položaju subjekta-dejavnika-gospodarja, ki otvori metonimični niz, v katerega se bo sam ujel v prihodnji glagolski obliki "se bom pridno učil in delal", varljivost tega položaja je najprej v tem, da je sam prevaran – ne da bi to seveda vedel;

kar pa dobro ve ideologija, ki ga je v ta položaj postavila in mu naprtila breme svojega nehvaležnega posla.

V gornjem vidu opravlja "Pionirska obljuba" očiščevalno funkcijo; in to dvakrat:

– najprej tako, da v otroku pripozna željo, ki jo sama sproži; "da bom spoštoval starše in starejše ljudi", pravi pionir;

– drugič tako, da ideologija odvrne oči od sebe, da ne bi bilo videti, kot da ima kaj pri tem; "ko postajam pionir, dajem . . . besedo", pravi pionir. "Dajem častno pionirsko besedo" – komu? Očiščevalna funkcija "Pionirske obljube" je najprej v tem, da je videti neoma-

deževana ideologija sama, kajti šele od tod bo mogoče sprožiti metonimični niz, katerega vzvod je metaforično razmerje med:

- "danes, ko postajam pionir" in
- "dajem častno pionirsko besedo",

ter hkrati najti pionirja-subjekta (namreč podložnega) v preseku med enim in drugimi. Med drugimi?

Zadnji dve kitici "Pionirske obljube" namreč postavljata pred pionirje tele pravice in dolžnosti:

"Da bom hodil po poti najboljših pionirjev, / cenil slavno delo partizanov / in napredne ljudi sveta, / ki želijo svobodo in mir. Da bom ljubil svojo domovino, / vse njene bratske narode, / da bom gradil novo življenje, / polno radosti in sreče."

Zaradi pomanjkanja prostora žal lahko samo mimogrede namignemo še na eno, izredno pomembno razsežnost "Pionirske obljube". Pionir v "Obljubi" pravi: se bom pridno učil in delal, bom spoštoval, bom hodil, bom cenil itd. Njegova "Obljuba" se torej izraža v prihodnji glagolski obliki.

Otdod pionir torej pravi tole: jaz sem, ker bom storil to ali ono, ker bom to ali ono.

Pravi pa pionir tudi tole: jaz sem, ker sem bil storil to ali ono, ker sem bil to ali ono.

Pionirski "jaz sem" se torej izrazi v obliki "bom bil"; z drugimi besedami: to, kar je pionirju dano želeti v "Pionirski obljubi" in se izrazi v prihodnji glagolski obliki, je realizabilno šele v pretekliku.

Pa še nekaj da slutiti obljuba, ki jo da pionir v prihodnji glagolski obliki: da namreč še ni mladinec. čeprav je pionirska organizacija integralen del mladinske organizacije; je samo del mladince, šele nekaj malega tistega, kar je naša prihodnost.

In glede na to, da je mladinec asocialen pojav, da se v njem izrazi izključeni aspekt samoupravljalnega diskurza, se pionir še enkrat znajde v nezavidljivem položaju: kar zadeva njegovo prihodnost, tisti "bom storil to ali ono, bom to ali ono", je ta najmanj negotova, če že ne navdaja s tesnobo.

Iztok Saksida

Film

SOYEZ RÉALISTES, DEMANDEZ L'IMPOSSIBLE!

(Georges Méliès)

I.

Priča smo prizoru, v katerem naj se artistka – pod spretnim vodstvom magika – z enega stola "prelije" na drugega, ki je na drugem koncu sobe.

To se seveda tudi zgodi in kot poročila zgodovina, je tedanja filmska publika v prevaro zagrizla, nad operacijo je bila vsaj fascinirana, če že ni verjela, da se je "prav zares" izvršila.

Pomudimo se za odmor in plodno nadaljevanje ob kabaretnem magičnoartističnem programu.

Zakaj (in doklej) je gledalec takšnega programa fasciniran nad spreminjanjem papirnatih serviet v bele golobice ali dolgih kit svilenih rut v velik pisan prt?

Zato, ker *ne ve*, KAKO se vse skupaj zgodi. In dokler *ne ve*, KAKO se vse skupaj zgodi, je vsaj virtualno navzoča možnost, da se res zgodi TAKO.

Film pa je šel že pri prvih korakih za korak naprej od magičnoartističnih predstav. Naredil (uresničil) je tisto, kar je bilo celo v njihovih okvirih nemogoče. "Celo" pravimo zato, ker so že "umetniše" v okviru teh programov veljale za nekaj nemogočega.

Ker tedanji filmski gledalec ni poznal novega medija in skrivnosti njegovih tehnik, ker NI VEDEL, se mu je zdelo, da se realizira nemogoče.

V "Potovanju preko nemogočega" se vlak z neustrašnimi geografi začne "sam od sebe", z vrha gore vzpenjati v nebo – proti Soncu.

In malce kasneje, ko raziskovalcem na sončevem površju postane prevroče, se v nekakšnem batiskafu spustijo nazaj na Zemljo in strmoglavijo v morje. Morje, ki ga tedaj zagledamo, ni "pravo", "vodeno" morje, temveč z roko narisano morje, prav takšnega porekla pa so tudi živali, ki plavajo okoli nenavadnega plovila.

Vendar te – za današnjega gledalca – izredna neprepičljivost in naivnost za tedanje gledalca ni štela. Prav tako ni štelo, da je v "Potovanju na Luno" Luna le z ovalnim ovratnikom obdan človeški obraz, ki se spakuje in liže stepeno smetano, s katero je pomazan.

Kar je za tedanjega gledalca štelo, je bilo to, da "potovanja" vesoljske kapsule, ki se zarije v oko človeškega Meseca, v realnosti ni bilo mogoče uprizoriti, to, da se v realnosti nikoli ne zgodi, da vlak zapelje "v prazno", in da mu gre tam še bolj kot na trdnih tleh.

Eksplicitneje: film realizira nekaj, kar bi bilo brez njega nemogoče.

Tako tovrstnih Méliésovih filmov ni mogoče nategniti na kopito SF, saj nam nekaj tistega, kar naj bi odgovarjalo prvemu delu sintagme – science – ponujajo šele današnji filmi. Topogledno je Méliés čisti "fiction"; preprosto, nekako samoumevno in brez sramu (takšne karakteristike so seveda mogoče le z današnjega stališča) nam ponudi dozdevke in sploh ne skriva, da gre za dozdevke (ki jih omogoča filmska tehnika).

Sodobni SF pa jim doda še tisti "science", kopico znanstvenih, še rajši pa psevdoznanstvenih podatkov, ki naj dozdevek že vnaprej, še preden pride do njegovega razvitja, legitimirajo.

Kolikor Méliés ne skriva, da laže, pa skuša SF svojo laž prikazati kot utemeljeno – paradokсно rečeno: na resnici bazirajočo – kot da Méliésova laž ne bi bila utemeljena, namreč prav v resničnih zmožnostih filmskih sredstev.

II

... se po pogovoru s prijateljem, ob obali napoti proti domu. Prizor prične medleti, prehajati v naslednjega. Nekaj časa vidimo istočasno morsko obalo in udobno opremljeno dnevno sobo, že naslednji trenutek le še moškega in žensko v pridušeni svetlobi, ki prihaja skozi napol zastrte žaluzije.

Ali:

Ulica in množica ljudi. Nenadoma kamera prične približevati enega od njih. Ko je v velikem planu, opazimo, da v roki drži revolver.

V opisanih primerih imamo opravka z danes že klasičnimi sredstvi iz arzenala filmske tehnike, z "gnetili, ki naj gnetljivo kar najprimerneje zgnetejo".

To "obdelovalno" pa je v Méliésovih filmih prav tisto "obdelovano". Sicer nepogrešljiv trik, vendar le "une chose de métier", orodje, alatka so pri njem prav "tema" filma, pretveza zanj.

Na primer: od tistega, čemur se pravi približevanje ali oddaljevanje predmeta, Méliés uporabi drugo, prikrito stran. Da je namreč približevanje predmeta zmeraj videti kot njegovo povečevanje, oddaljevanje pa kot pomanjševanje.

Ta "trompe l'oeil" Méliésu služi kot osnova za nek drug "trompe l'oeil", za uvedbo/iznajdbo gumijaste glave v filmu "Človek z gumijasto glavo".

Torej:

"Gumarski" mojster si odtrga glavo, jo nasadi na en konec cevi, v drugega pa potisne kljun velikega meha in jo prične polniti z zrakom. Glava se, zaradi približevanja kamere, zmeraj bolj veča in se, ko "gumar" prične "iz nje izpuščati zrak", zaradi oddaljevanja kamere zmeraj bolj manjša. Ker tedanji filmski publiki o filmu ni bilo znanega drugega kot tisto, kar so videli na platnu, je bil končni rezultat te prevare učinkovit dozdevek, to je: dozdevek, ki se ne zdi dozdevek.

Conditio sine qua non in the secret of succes je seveda preimenovanje. Ako bi se opisani film imenoval: "Približevanje in oddaljevanje človeške glave", bi bil odziv pri občinstvu verjetno kaj boren. Ako se približevanje in oddaljevanje človeške glave imenuje "Človek z gumijasto glavo", je to seveda vse kaj drugega.

* * *

Kar preostane, je seveda onomaziološki posel. Namerno smo se ga bili ogibali, saj nam je užitek, ki ga nudi nekaterim, vse preveč svet.

Igor Žagar

PRIČA

Film Priča madžarskega režiserja Bascoe Petra nam je bil prikazan s pojasnilom, da je preživel desetletje v bunkerju. Željo, da bi videli, kaj je bilo zakrito, je doletela usoda vseh želja, bila je nerealizabilna. Kljub temu, da je gledalce znova potegnila za nos, pa so bili bogato preplačani, saj so film gledali hkrati kot naivni gledalci in kot strogi real-socialistični cenzor, ki je presojal, kaj je bilo tisto, kar . . .

Mašina, ki je producirala film, je bil razkorak med "skladnim" in neskladnim razmerjem proletarca do državne birokracije. Tako državna birokracija pritisne proletarca Pelikana Jožeka ob sam rob življenja, ki se mu kaže v podobi lakote. Pelikan je simbol materinske ljubezni, ker si po legendi raztrga prsi in s svojo krvjo nahrani mladiče. Da Jožek nosi ime Pelikan, ni naključje, saj osmerici otrok uteleša mater, ker pa jim je tudi oče, doda ljubezni do otrok še kanček pretkanosti, saj ne raztrga prsi sebi, ampak svinji z imenom Désirée. S tem pa se podre Jožkovo harmonično razmerje z oblastjo.

To porušeno razmerje samo po sebi še ni vredno filmske obdelave, to nam v samem filmu implicitno pove neki aparatčik, ko pravi: vsakdo je potencialni agent imperializma in kapitalizma. Jožek pa je lahko postal filmski junak, ker vzdržuje do oblasti še neki poseben odnos, je osebni prijatelj ministra Daniela. Prijateljski odnos s predstavnikom je v stalinskih združbah več kot odlična naložba, tako v sedanost kot v prihodnost, ki je v teh družbah omogočena in hkrati proizvajana s političnimi čistkami in procesi. To, da so farsa, je bilo v filmu lepo prikazano, ko aparatčik že pred sojenjem privleče iz aktovke obsodbo, ali pa, ko dejstvo, da priča ne priča proti obsojencu, v ničemer ne spremeni poteka obsojanja, ter s tem obsodbe. A navkljub temu je intenca aparatčikov uprizoriti čim bolj prepričljivo sojenje, ki bi ne bilo doseženo s pričevanjem neznancev proti obtožencu, ampak prav s pričanjem ministrovega prijatelja proti ministru samem. Povsem razumljiv je izreden razvoj stila pri pisanju obtožnic, saj je to ob tem, da je vsebina fiksna, edina razlika med obtožnicami. Zavaljo tega pa so pisarji obtožnic edini umetniki, ki v stalinskih družbah zaslužijo to ime.

Ta potencialna Jožkova politična vrednost vzpostavi nov odnos državne institucije do Jožka. Pelikan Jožek mora postati nosilec ugledne "ljudske" službe.

Iz čuvarja nasipa, iz branitelja ljudstva pred naravo ga "spremene" v upravnika, čuvarja ljudskega kopaljšča. Napaka, zaradi katere zgubi službo, je temeljni družbeni spregled, da je vladar prepoznani kot vladar zgolj po vladarskih pritklinah.

Naslednji kratki stik med Jožkom in institucijo pa ni v Jožkovi zaslepljenosti, ampak v razsvetljenosti, zakaj Jožek pozna mehanizme zastraševanja, ki jih uporabi na nevtralnem terenu, Hiši strahov. Običajne grozo vzbujajoče podobe zamenja s specifičnimi podobami groze real-socializma. Da pa nevtralni teren ni nevtralna, objektivna točka, se je razkrilo v prizoru, ko general Bastion potuje skozi Hišo strahov, ker pa v Hiši groze ni nič drugega kakor le subjekt, ki naseda prevaram Drugega, je povsem razumljivo, da pade v nezavest ob pogledu na svojo podobo. Trenutka resnice, samozavedanja svoje razcepljenosti pač ne more preživeti v budnem stanju.

Ob tretji Jožkovi službi, službi upravnika kmetijskega inštituta, gre režiser še korak naprej, ko uprizori uspelo srečanje, ko zniči prevaro velikega Drugega, ki pa s tem, da je fetišizirana v nekem akterju, generalu Bastionu, ni prevarana, ki torej deluje kot idealna točka "drugega od drugega", in prav ta idealna točka ne-prevarane subjektivnosti birokracije je tista, ki omogoči zničenje razkoraka in sproducira šalo. Tako je general Bastion, vedoč, da je realno limono, hkrati prisiljen, da verjame, da je madžarsko pomarančo, ter temu primer-no prireja izraz svojega obraza.

Da je lahko v stalinski družbi vsakdo potencialen agent kapitalizma ter da je združba sama konsistentna, mora obstajati vsaj en element, ki ne podleže atributu kontrarevolucionarja, in nosi podobo generala Bastiona v filmu, ali podobo modrega vodje v realnosti, vsem tem izjemnim figuram pa je skupno to, da se od svojih mask ločujejo zgolj z naravno smrtjo.

Filmsko uprizoritev stalinskih procesov je ustvaril že Costa Gavros s filmom Priznanje, ki pa ni segel dalj kot do naivno humanistične kritike, v nasprotju z njim pa je odlična filmska uprizoritev logike stalinskih procesov prišla – in to ne naključno – prav z mrzlega Vzhoda.

Bernard Nežmah

Agittrop

NOVI ČLOVEK

Nad zahodnim svetom je viselo sivo, deževno nebo. Iz oblakov, ki so se podili okoli previsnih sten mogočnih julijskih vrhov, je drobno pršilo. Med smrekami na bližnjem pašniku, od katerih so bolj oddaljene že tonile v megleno postranstvo, so se spreletavale vrane. Sprehajal sem se po poti, ki se je vila nad obrežjem grozljivo mirnega, črnega jezera.

Ko sem se vrnil v hotel, me je pri recepciji čakalo nenavadno sporočilo. V njem je pisalo, da me nujno želi videti in z mano govori neki Adolf Berlic, za katerega nisem bil še nikoli slišal. Ker pa je bilo sporočilo napisano na zelo zmeden način, kar mi je nehote zbudilo zanimanje, sem vprašal portirja, če morda kaj ve o tem neznancu.

"Da, gospod profesor. To je mlad fant, sin zelo visokega partijskega funkcionarja, in je tukaj v našem sanatoriju na psihiatričnem zdravljenju..." (Del hotela "Magnum" je namreč namenjen medicinskim smotrom, op. p.).

"Kaj mu pa je?" sem neprizadeto presekala vratarjevo govorjenje, kajti duševni bolniki doslej niso imeli navade teoretizirati z mano in tudi sicer sem imel do njih zaničljiv odnos.

"Veste, gospod profesor, jaz nič ne vem, ampak mladenič je velik revež. Popolnoma je brez volje do življenja. Z njim se do onemoglosti trudi cel bataljon najboljših zdravnikov

različnih specializacij, ki jih stalno nadzoruje posebna komisija notranje uprave, pa nobenega rezultata . . . Dobro je, če imaš oblast." To zadnje si je upal reči le meni, ker je vedel, da sem nekaka slaba vest ljudskih oblastí. Potem pa je stari prisluškovalec v imaginarnem strahu pred imenovano nadzorno komisijo dodal: "Sicer me pa stvar sploh ne zanima, . . . razen da sem slišal praviti nekega slovitega psihoanalitika, kolegom, da so doma pacientovi starši, potem, ko so izčrpali ves možen arzenal raznih terapij, posegli po edinem sredstvu, ki jim je še vlivalo upanje: smisel življenja so poskušali fantu vbiti v glavo s pomočjo najvišjih in zadnjih dosežkov marksistične misli – na kar se jaz nič ne razumem – pa ni šlo."

Na to, kar sem slišal, nisem nič odgovoril, le zahvalil sem se za informacijo ter odšel v svojo sobo.

Zvečer sva se z mladincem dobila v hotelskem salonu. Bil je tip človeka, za katerega bi lahko brez posebnega razmisleka rekel, da njegova objektivna podoba povsem adekvatno ponazarja kaotično, razklano subjektivno notranjost: bled, košččen obraz, malo moten, resen pogled, svetli štrleči lasje, nervozne geste in v črno usnje oblečeno suho telo. Potem, ko sva se pozdravila, mi je v zadregi, spričo katere je njegov resen pogled izgubil na intenziteti, povedal, da pozna moje delo ter da bi se rad, ker ga take in podobne stvari zelo zanimajo, "kar tako malo" pogovoril o mojem filozofskem nauku. To je povedal precej nespretno, tako da sem takoj opazil, kako poskuša pravi namen srečanja z mano vsaj zaenkrat še prikriti. Čeprav sem iz vratarjevega poročanja zanesljivo sklepal, da ne gre pri fantu za shizofrenijo ali kako drugo obliko psihopatije, marveč da opisani simptomi jasno kažejo na heglovsko "nesrečno zavest", kar pomeni, da individuuum s takimi problemi, kot jih ima on, ne more imeti drugačne želje, kakor pogovarjati se o dometih moje teorije na področju svobode, sem ga vseeno ironično vprašal:

"Praviš, da poznaš moje delo, in če je to res, potem me zanima, zakaj vendar želiš govoriti ravno z mano, ko pa v smislu splošno priznanih ter zgodovinsko uveljavljenih vrednot in bitnosti ne propagiram nič takega, kar bi človeka dvigalo, ampak prej podiralo. V predmetih svojih raziskav namreč odkrivam stvari, katerih resnica je popolno nasprotje tistega, kar se kaže preko tradicije ter ideoloških malverzacij. Torej ti je res jasno, zakaj pri moji filozofiji v bistvu gre. To te tudi vprašam zato, da morda potem, ko bi ti zadeve postale bolj prezentne, ne bi bilo kaj narobe."

"No, ne čisto popolnoma," je moral priznati Adolf, toda še v isti sapi ter s precejšnjo mero prizadetosti dostavil: "V vaši filozofiji odkrivam nekaj, kar me sicer navdaja z grozo, vendar me na drugi strani neznansko vznemirja. Nekako čutim, da mogoče ravno v njenem pravilnem razumetju leži tista *edina* vzmet rešitve, ki me bo vrgla iz brezna obupa in eksistencialnih muk v svet zadovoljstva in resničnega miru. Bistveni problem pri meni namreč je, če se izdam, globoko razočaranje nad svetom v celoti. Nobenega smisla ni več. Vse se mi jebe. Zato me ni strah radikalnosti, popolnoma vam zaupam, in če je potrebno za moje ljubo zdravje pogledati resnici v oči, naj bo."

Fant je pokazal karte. Po tej izjavi, ki je vsebovala besede kot "brezno obupa" ali "resnični mir", ki jih moj slovar ne uporablja več, so se moja predvidevanja empirično verificirala: Imel sem opraviti z nekom, ki je zaradi previsoko razvite moralne zavesti prizadet nad občim razčlovečenjem sodobnega sveta, skratka preobčutljiv za vse, kar se dandanes dogaja. To pa je seveda nedvoumno pomenilo, da živi v njem še neka vera v boljši svet, a mu jo njegov zdajšnji ustroj neusmiljeno tepta v drek. Človek šibkega duha pač.

"V redu . . . Samo moment." Zagledal sem natakarka, ki je ravno brzel mimo najine mize: "Prinesite še dva piva!"

"Še dva?" je neumno vprašal natakark.

"Ja," sem mu nejevoljno pritrdil, ter se obrnil nazaj k Adolfu. "Dobro. Na osnovi tvojega razočaranja nad obstoječim svetom bi torej lahko sklepal, da želiš njegovo spremembo. Ne dopade se ti, medtem ko istočasno skrbiš za njegovo usodo. Ali ni res?"

"Ja, res, moram priznati, da imam še neko vero v možno spremembo sveta, vero v človeka in posredno v določeni družbeno-političen sistem, ki ga je on sposoben umno ustvariti. Vendar sem se tega zavedel šele nedavno in sedaj vem, da je bil ves moj nega-

ktivni odnos do objektivne stvarnosti v bistvu vseskozi globoka želja po njeni drugačnosti."

"Ja. Tvoj problem je nedvomno v tem – če za izhodiščno premiso izberem resnico, ki je najbolj neposredno evidentna – da nekaj hočeš. Seveda ni hoteti nekaj nič slabega, kajti tudi nič hoteti je še vedno hoteti, toda tvoja volja je usmerjena k nečemu, ki je v sebi "slabo" nično in brezvredno. Tukaj namreč tiči tvoja temeljna napaka. Če pa se hočeš kdajkoli izvleči iz zosa, moraš radikalno spremeniti intelektualni odnos do obstoječega. *Najprej moraš dvomiti v vse*. Nobene volje do nečesa, nobene vere, nobenega vedenja, samo dvom. To pomeni, apriori se moraš postaviti na stališče totalne skepse v bit in vrednost sveta kot takega. Šele takrat, ko se boš rešil predsodka, da ima nekaj svojo bit in vrednost vnaprej, to se pravi, tako kakor se ti nereflektirano kaže, ali kakor te, če podlegaš njihovi avtoriteti, učijo drugi, si na pravi poti k svobodi. Če namreč gradiš svojo srečo na, kot sam praviš "umno zgrajenem političnem sistemu", morda kakšni seksualni relaciji, kajti mnenja sem, da se za tisto tvojo izgubo smisla življenja skrivajo zelo konkretne, posamične zadeve . . ."

Na tem mestu me je fant nervozno prekinil. To je bil očiten znak, da sem se približal nemu izmed krajev, kjer je srž njegovih težav, kar je skušal zablefirati z naslednjim ugovorom: "Nekaj težav sem imel s partikularnostimi, toda ob množici drugih, bolj pomembnih vzrokih, to sploh ni bistveno."

"Nič, da ni bistveno!" sem mu takoj zaprl usta. "V tvojem primeru vem, da je vse bistveno. Si namreč človek, ki dela posebno logično napako. Akcidentalno spreminjaš v univerzalno. Ne zavedaš se, da je tvoja sodba o zlobnem univerzumu po sebi zgolj vsota nekega števila posamičnih irelevantnih neuspehov in razočaranj, kar je preprosto slaba indukcija. Ali z drugimi besedami: tebe ne fuka Univerzum an sich, ampak nekaj konkretnih, otipljivih stvari: produkcijska razmerja, ženske, družba, država. Torej, nadaljnje izpeljevanje bo potem, ko se bo pokazala ontološka slika sveta, dokazalo, da je edino pravilen le skeptičen odnos do njegovih tvorb ter procesov."

"Vse je negotovo."

"Toda mi smo vendar eksistenčno odvisni od vnanje stvarnosti. Ta je pogoj našega življenja – ne glede na to, ali ji priznamo obstoj in vrednost, ali ne. Brez nje ne bi mogli niti slabo jesti, kaj se imeti šele dobro. Ravno obratno pa je od našega spoznanja neodvisna objektiviteta; v tem smislu je transcendens ter je zato bolj gotova, kot ji gotovosti naša uboga pamet v najbolj idealnih razmerah sploh lahko pripiše", je protestiral Berlic.

"To je res in ne samo to. Določene vrste skepticizem je celo protisloven v samem sebi. V lastni Jaz je namreč nemogoče dvomiti. Ko pa govorim o skeptičnem odnosu do sveta, mislim, kajti v kontekstu z vsebino pogovora je smiselno govoriti edino o slednjem, na skeptičen odnos do objektivnega sveta ali *materije*, pri čemer pojem objektivnega zaobseže tudi tvorbe objektivnega duha, kot so država, pravo, morala. Možno pa je seveda dokazati določene pomanjkljivosti tudi v misleči substanci, kar bi v konsekvenci pomenilo odločiti se za skeptičen odnos do *celote* sveta in kar bi z neslutnimi posledicami zapletlo omenjeno veljavnost kontraindikacije pri dvomu v *ego cogito*.

Toda spoznavnoteoretski nauk, ki ga zagovarjam, še zdaleč ne trdi, da država, mačka, ženska, tampon, proletarec, kamen, ne obstajajo. To bi bil nesmisel. Trdim edino to, da za vse naštetih stvari, ki jih lahko subsumiram pod splošnejši pojem materije, ni nobenega logično gotovega in apodiktičnega dokaza niti da eksistirajo niti da ne eksistirajo. To je aksiom skepticizma. Predmeti, ki jih na tak ali drugačen način izkušamo, nam svojo predmetnost manifestirajo le kot čutne danosti, s čemer pa ni rečeno – dasi si med seboj nimalokrat nasprotujejo ali celo izključujejo – da nas ne morejo nekatere bolj, druge manj prizadevati. A kljub temu *dejstvu*, to je bistveno, nam zaradi navedenega aksioma, ostaja vedno neznana njihova *nasebnost*. *Ne vemo torej, kaj stvari v resnici so ali če sploh so*, pa tudi če ti določena, trda, špičasta ter zasvinjana konstelacija čutnih danosti v obliki gnojnih vil prebode trebuh."

"Ampak, kaj naj, pizda, to filozofiranje pomeni za moje probleme in poskus njihove likvidacije?!"

"Le počasi, fant! . . . Če nam ostaja nasebnost stvari neznana, če ne poznamo "vzroka" čutnih danosti, kako naj bi potem bila, če je negotova bit stvari, gotova njihova vred-

nost. Torej če se dosledno držiš logike tega nauka, si razvezan sleherne vrednostne odvisnosti od objektivitete.

Vsa spoznanja materije na sebi so v bistvu nična."

"Pa saj to je grozno! Brez nekega trdnega spoznanja, vedenja . . ."

"Ja, tebi se zdi grozno, je pa edino resnično in to zaradi enega samega razloga: *Zaradi vladavine Niča v jedru svetovne substance*. Tako niso le spoznanja nična, marveč tudi tisto, na kar se nanašajo, namreč objektivna stvarnost. Če nam gre za resnico, ki je možna edino kot Totaliteta, ni mogoče, da bi živela v pomanjkanju le ena stran, druga pa bi se kopala v izobilju. Samo na tej podlagi je možna gnoseologija, o kateri ti govorim.

Torej, temeljni zakon moje *ontologije* je v substanci sveta vsesplošna navzočnost Niča, spričo katere pa ni vse Nič, ampak je svet razdeljen na dva počela: na *to Prazno – Nič in to Polno – Bit*. Če bi namreč bilo vse Nič, potem tega sedaj ne bi mogel misliti in izreči. Kozmosu potemtakem kraljuje dvovladje: tam, kjer se pojavi en vodja, je zraven že drugi, toda ne tako, da bi nepregledna množica njihovih podložnikov klečala pred dvema prestoloma, ne, marveč sta oba počela sintetično združena /en v drugem/, tako da govorimo o Niču kot črvu, ki je zažrt v Bit. *S tem pa dela Celo Necele in to je Zlo*.

Od občega Necelega pa izhaja *univerzalna brezprincipielnost bivajočega*."

"In kaj to pomeni?" je vedno bolj bled vprašal moj učenec.

"Zelo veliko. Pomeni namreč to, da stvari, majave in mehke v kolenih, nenehno izgubljajo tla pod nogami, vse razjedene in trhle od znotraj se sesuvajo v prah, ali pa brez hrbtnice, sluzaste mlahavo visijo v prazno. To je vedenje, ki ugotavlja, da so zadeve na svetu, še najbolj pa tiste, ki "rade dajejo življenju smisel in vsebino", neprimerno bolj bedne, kot si lahko misliš.

Od tod izhaja legitimna pravica zavzeti do česar koli *indiferentno* ali *zaničujočo* držo."

"Ne verjamem. Če me hočete prepričati o resničnosti svojega nauka, bi rad končno videl, ali je mogoče imeti od tega teoretiziranja tudi kakšno praktično korist?" je medlo interveniral Berlic.

"Seveda, saj sem ravno v tem trenutku prišel do točke, kjer se morejo abstraktne formule napolniti s konkretno vsebino.

Od države kot ideje – če sem heglavec – ki iz sebe poraja svet ekonomskosocialnih odnosov na določenem nacionalnogeografskem teritoriju, pa do partikularnih seksualnih razmerij, so tako obči interesi množic, kot vzajemna korist užitka v ekonomiji ali pri seksualnih garancijah, v resnici vedno prevara vladajočega razreda (partije, vodilne strukture), posameznega oblastnika ali navadne eksistence za dosego privatne koristi, zadovoljitve egoistične potrebe na račun drugega. Teoretični skepticizem pa ravno s svojimi spoznanji pomaga, da se v praksi obnašaš do teh zadev radikalno *premišljeno, kritično* in z *distanco*: Če je namreč vse dvomno, negotovo, kaj me potem obvezuje, da bi moral verjeti zatrjevanju, da me ima nekdo rad, mislim konkretno žensko; ali da mi hoče zgolj dobro, da pa brez njega ne morem fizično eksistirati, mislim državo – če omenim samo dva enostavna primera? Nič, čisto nič. To je ena koristna stran skepticizma. Druga pa je samo logični odvod prve: Če propade država, v katero sem veroval, ali mi umre ljubica, je popolnoma jasno, da me njuna izguba ne more v ničemer prizadeti, saj je spričo njune mlahave, trhle, necele biti, njuna vrednost enaka ZERO.

Zatorej naj ti bo po vsem tem, kar si slišal, imperativ: "Nikomur ne verjemi!" eno poglavitnih vodil v življenju."

Saj je to, kar slišim, čisti nihilizem? Če sedaj vse izničim, če nikomur ne verjamem, če padejo vse vrednote, kaj naj potem na svetu še sploh delam?!" je zgrožen nad mojim izpeljevanjem vzkliknil Adolf.

"*Ker je vse človeško na tem planetu toliko kot nič v primerjavi z neizmernostjo vesolja in zato ne vredno slehernega respektja, se ne brigaj zanj*. Če pa te take in podobne stvari le zanimajo, posebno še tiste iz sfere družbenih odnosov znotraj determinante *politika / denar / sex*, ki poskušajo s škodovanjem drugemu organizirati pobeg pred tistim, pred čemer ga ni mogoče: pred lastno ničnostjo, jih daj dobro v nič. Krog se sklene.

To je zanesljiva formula za svobodo."

To sem še povedal, nakar sem mladince vprašal, če sem mu s tem pri premagovanju njegovih težav kaj pomagal.

"Ne vem, vendar se bo nekaj gotovo zgodilo: Ali se bom ubil, ali pa bom zaživel v največji možni meri zadovoljno in svobodno. Če se bo zgodilo to drugo, vam bom hvaležen vse življenje. Toda ne glede na prvo ali drugo možnost, ste vsekakor napravili veliko delo." To mi je govoril ves zelen ter spačenega obraza.

"No, Adolf, ura je pozna in postajam že malo zaspan, toda na koncu, preden se posloviva, ti moram povedati še tole: *"Resnica in svoboda se nahajata tam, kjer je najbolj grozljivo, gnilo, zlobno in ničevno."*

Nato sem vstal, on pa je še nekaj trenutkov kakor prikovan na stolu buljil vame, dokler se ni zavedel, da želim pogovor nepreklicno končati ter oditi. Ko sva se razšla, sem ga videl odhajati obupno pobitega.

Nekaj miz stran sta zgrnila časopisa dva agenta notranje uprave in vesela, da je za danes službe konec, odhitela na lov za zdravimi vaškimi dekleti.

Jaz pa sem si v avtomatu na hodniku med potjo v sobo kupil še eno pivo ter odšel spat.

Drugo jutro me je prebudil prekrasen dan. Naši skalni Titani, med katerimi je kraljeval očak Triglav, so se bleščali v sončni svetlobi. Nebesna modrina se je ogledovala v kristalni gladini Bohinjskega jezera. Nisem več zdržal, moral sem iti ven v ta slovenski paradiž. Ko sem šel mimo cerkvice Sv. Janeza, se je iz nje razlegala pesem "Marija skoz' življenje voditi srečno znaš . . ." Na poti med travniki in pašniki sem visoko nad glavo opazil krožiti orla. Napovedovale so se velike spremembe.

Ko sem se okoli poldneva vrnil v hotel, mi je vratar vidno šokiran sporočil, da so zjutraj videli mojega pacienta, kako je vriskajoč, v kratkih irhastih hlačah in z zelenim klobučkom na glavi veselo marširal proti slapu Savice.

Peter Miakar

Teološki kotichek

SANCTA SIMPLICITAS

Lacanove sentence, da so edino teologi zares ateisti, ni še nihče ovrgel, zato pa se lahko vsak dan znova in na različne načine srečujemo z njo.

Tako pri Weyergansu, ko daje odgovor na vprašanje, zakaj se Mati Božja najraje prikazuje na katoliškem Zahodu:

"Če se je Devica prikazovala predvsem v Franciji in (če upoštevamo zadnja prikazanja v Belgiji in na Portugalskem) v zahodni Evropi, je tako bržkone zato, ker se je tam porodil tisti polet k njej, ki je pozneje osvojil cel svet" (F.Weyergans; *Mystiques parmi nous*).

Natančnejša teologova odgovora pa sta taka, kot sledita:

1. "Celotno tisto obdobje, ko je Devica tako često govorila, bo priča stalnih napadov scientizma in ateističnih filozofij na katolicizem. Literati se bodo rogali njegovemu verovanju. Seveda jim bodo pritrjevali veliki duhovi in ugledni pesniki. Toda Devica takoj zaplava proti toku. Obrača se na preproste, kajti ti preprosti – katerih preproščina se bo kot pri brušenem diamantu utrjevala in rafinirala skoz njihovo udeležbo pri prikazanjih – so jo sposobni razumeti. Stvari, ki presegajo zmožnost razumevanja oholih vzvišencev, bodo razodete malim ljudem, in sicer prav najbolj malim med najbolj malimi, v La Salette, v Lourdesu, v Fatimi" (Op. cit.).

2. "In prav to je ena značilnosti tistega obdobja: vse bolj izostrena percepcija Kristusa, ki prihaja, apokalipse, ki se je že pričela. No, Devica odgovarja tej tesnobi, vendar ne tako, da bi jo blažila ali odstranjevala, temveč tako, da jo sublimira . . . Bolj ko so mistiki skoz očiščujoče trpljenje, skoz noč in tesnobo napredovali v približevanju Kristusu, bolj so čutili to potrebo, da vzamejo Devico za vzor in da se ji pustijo pomiriti glede poti, ki so jo ubrali" (op. cit.).

Da ni Devica nič drugega kot pomirjujoča beseda v čisti obliki, je tedaj potrebno opozoriti kvečjemu preproste. A tudi to ni gotovo, saj se izvoljenci še malo ne sramujejo garancij. Tiste pa, ki se pritožujejo zaradi vsesplošne razpoložljivosti stvari, bi bilo potrebno opozoriti, da se ta "Zuhandenheit" vsaj pri eni stvari še prehitro neha. To lekcijo jim bo dal feminizem, ko se bo spomnil Matere Božje.

P. S.

Glede apokalipse, ki se je že pričela, pa bi se sicer morali vprašati, katero je tisto jagnje, ki zna brati knjigo, ki je povrh še zaklenjena s sedmimi pečati, tj. knjigo, v kateri je zapisano prav to, da se je apokalipsa pričela. Temu ustrezno bi morali odgovoriti, da v času reformirane šole takega jagnjeta ne bo, da torej obstoji nevarnost da bo apokalipsa šla mimo nas neopažena. Toda odgovor je že zdavnaj pred nami, že v 12. stoletju postavil prerok in svetnik Malahija: apokalipsa bo in bo vsem na očeh. Malahijeva prerokba se glede datacije dogodka presenetljivo točno ujema z Weyergansovim branjem "knjige sveta" in današnji cerkveni možje in žene tudi sicer frekventno ponavljajo, da je čas blizu (toda to izgovarjajo diskretno in kot mimogrede, brez citatov iz Razodejta in brez ekstatičnega vzkljanja). V Malahijevi prerokbi piše, da je bil sedmi pečat odprt leta 1978, in ko je bilo to storjeno, "je v nebesih nastala tihota kake pol ure" (Raz 8,1). Tiste suspenzivne pol ure nemogoče tihote iz Razodejta pa se po novem podaljša do konca. Odpravljene so trombe in odpravljen je tudi dantejevski pekel, ki se je po blondelovski koncepciji preobrazil v muke betežnega očesa, ki se ne more akomodirati na bingljanje neslišnih nebeških zvonov. To, da imajo oči zato, da ne bi videli, se nanaša tudi na apokaliptično razdejanje. Nehote bi že pomislili, da se bo zaradi te notranje nuje afirmacije branja morala Cerkev upreti šolski reformi, toda te pomisli ni mogoče podpreti z ničemer drugim. Razumneje bo pomisliti, kako otroško je Pija X fasciniral nemi kino in kako je bil Pij XI obseden s kinematsko podobo nebes (gl. encikliko *Vigilanti cura*). Novodobno katoliško podmeno o razdejanju lahko skušamo formulirati takole: razdejanje sicer vidimo, toda vidimo ga kot v nemem filmu (to pa po papeževi besedi pomeni: v polsnu in v hipnotični ujetosti "kinogledišča").

B. B.

ŠTETJE PAPEŽEV

Leta 1595 je izšla v Benetkah knjiga z naslovom *Lingnum vitae* izpod peresa benediktinskega redovnika Arnolda Wiona, Belgijca, ki se je bil pred nemiri na Nizozemskem zatekel v Italijo, v opatijo sv. Justine v Padovi. Kot je možno uganiti, je to bil spomenik benediktinskemu redovnemu drevesu, to se pravi, panegirik za odrešitev, dobre besede, ki jih je Wion zastavil, da bi bili odrešeni vsi benediktinci. Slovesa, kolikor ga je imela, pa knjigi ni prinesel sam ta namen, temveč nek vložek, ki je bil vsaj navidez povsem digresiven. Temu vložku je bilo usojeno, da se je iz knjige izdvojil in zaživel svoje življenje.

Sv. Malahija, rojen leta 1094, je bil škof v več irskih mestih. Naneslo je, da je enkrat potoval v Rim, kjer ga je papež Inocencij II menda zadržal poleg sebe cel mesec. Malahija je izrazil željo, da bi smel preživeti ostanek svojih dni v Clairvauxu poleg sv. Bernarda, vendar mu papež ni ustregel, saj je bil Malahijev apostolat na Irskem preveč uspešen in potre-

ben. Ko se je naslednji papež, Evgen III, odpravil v Francijo, je sv. Malahija še enkrat pohitel v Clairvaux, da bi se tam sestal z njim, ki je bil tudi sam bivši redovnik tega samostana. Toda do potrebnega srečanja ni prišlo. Malahija je v samostanu zbolel in izročil dušo Bogu v naročju svojega svetega prijatelja 2. novembra 1148. Sv. Bernard je napisal njegov življenjepis.

Arnold Wion je, govoreč o mestu Down, spregovoril o Malahiji (kajti Malahija je tam nekaj časa škofoval), à propos Malahije pa je priložil prerokbo o papežih, ki jo je položil v njegova usta s tako obrazložitvijo: "Pravijo, da je (Malahija) spisal tudi nekaj knjižic, ki pa jih nisem videl, razen ene z neko prerokbo o suverenih papežih. Ker je kratka in je, kolikor vem, še nenatisnjena, pa tudi zato, ker bi jo mnogi želeli videti, jo tu postavljam pred vas."¹

Sledi prerokba, ki vsebuje 111 deviz, na koncu pa še stavek o Petru Rimljanu, ki za časa poslednjih preganjanj sv. Rimske Cerkve pase svoje ovce v številnih nadlogah, o uničenju mesta na sedmerih gričih in o strašnem sodniku, ki sodi ljudstvu.

Poleg deviz – vsaka deviza kakopak zaznamuje enega papeža – so navedena še imena papežev in pod njimi kratka pojasnila, ki razlagajo realizacijo prerokb. Na primer:

Abbas Suburranus

Anastasius IV
De familia Suburra

Za stavkom o poslednjih preganjanjih stoji še opomba, da eksplikacija deviz seveda ni Malahijeva, temveč da je delo dominikanca Chacona (oz. Ciaconiusa), ki je Wionov sodobnik. Eksplikacija izpolnitve prerokb se tako ustavi pri Urbanu VII, ki se njegov pontifikat zaključi leta 1590 (trajal je le nekaj mesecev), medtem ko so za naslednje tri papeže še dana imena (Gregor XIV, Inocencij IX, Klement VIII), od Klementa VIII dalje, ki umre leta 1605, pa sledijo samo devize.

Prva deviza v prerokbi pripada papežu Celestinu II (1143–44), zadnja stoenajsta, pa je prihranjena za zadnjega papeža pred Petrom Rimljanom.

Slabih petdeset let po izidu *Lignum vitae* so se začeli slišati glasovi, da je Malahijeva prerokba falsifikat. Prišlo je do dolgotrajnih polemik, ki se niso popolnoma izčrpale niti v naslednjih stoletjih, prevladalo pa je stališče, da je prerokba avtentična in da je Malahijeva. Na eni strani so se tako množili komentarji ter študije doktorjev, na drugi strani pa poskusi ovržbe, difamacija in zasmehovanje. Izmed slednjih so si morali prvi najbolj zapomniti jezuita P. Menestriera, ki je približno sto let po izidu knjige postavil trditev, da je bila prerokba sfabricirana na konklavu, na katerem je bil izvoljen Gregor XIV (1590).

Leta 1902, t.j. malo pred koncem pontifikata Leona XIII, pa je izšla knjiga sicer nepomembnega dijonskega duhovnika Josepha Maitrea z naslovom *Les papes et la papauté de 1143 à la fin du monde*. Zadevni Joseph (ki ni isti kot Joseph de Maistre, čeprav je tudi slednji pisal o papežih in jih ljubil) je leto prej poslal papežu hommage, in sicer primerek svoje knjige *Étude historique*, ki se ukvarja z isto materijo kot omenjena; ta je bolj ali manj nadaljevanje one. Odgovor, ki ga je dobil nazaj, je napisal državni tajnik kardinal Rampolla (tisti, ki je na naslednjem konklavu računal na izvolitev, pa sta mu račune prekrizala avstrijski cesar in Giuseppe Sarto alias Pij X); sporočeno mu je bilo, da je knjiga bila izročena v roke svetega očeta, da pa je sveti oče zaradi prezaposlenosti ni utegnil prebrati, jo je pa vseeno samoiniciativno blagoslovil in se lapo zahvaljuje zanjo.

Knjiga o papežih in papeštvu do konca sveta je komentar k devizam, njihovim realizacijam in eksplikacijam, ki pod zastorom kritično-historične študije plete dalje že začeto mrežo. Toda predenj se postavlja težka naloga: treba je zaceliti razpoko, ki zeva med dvema blokoma deviz (razpoko, ki jo beležimo z letom 1590). Če primerjamo oba bloka, takoj vidimo, da devize iz prvega bloka, realizirane in eksplicirane, označujejo bodisi kraj papeževnega rojstva (porekla, predhodnega službovanja itn.), bodisi rodbinsko ime, bodisi njegovo heraldično ali numizmatično ikonografijo, v redkejših primerih pa tudi kak pomemben dogodek iz papeževnega življenja in delovanja, tako da se prerokba za slehernega papeža povsem zadovoljivo in popolnoma očitno izpolni že na ravni "dobesednega pomena". To delo je, kot rečeno, opravil že Chacon; preostane torej, da komentatorji najdejo še ostale

pomene (alegoričnega, moralnega, anagoškega), ki se pri Maitreu sicer reducirajo na enega samega, ki jih nekako skuša povzeti: imenuje se "simboličen" oz. "historičen", včasih pa tudi "globlji". Interpretacija deviz iz drugega bloka pa povsem spremeni svojo ekonomijo. Navajam tri primere:

1. *Pia civitas in bello* Inocencij IX

Eksplikacija: Inocencij IX je bil iz Bologne. To mesto se je vedno odlikovalo s *pobožnostjo*, ki ga je privedla do tega, da je izročilo svoje orožje v službo papežev.

2. *Undosus vir ("mož z valovi")* Leon XI

Eksplikacija: Leon XI je umrl samo nekaj dni po izvolitvi zaradi hudega znojenja, ki mu je sledila nenadna ohladitev².

3. *In tribulatione pacis* Gregor XV

Eksplikacija: Abstraktnost te devize izključuje simbolizem. V papeževem svetnem imenu (Alessandro Ludovisi), v njegovi domovini, v njegovem grbu ali v drugih okoliščinah prerok brez dvoma ni mogel najti take posebnosti, ki bi mu omogočila označiti tako razgibano in tako bleščečo vladavino kot je bila Gregorja XV.

Poleg te očitnosti še pripomba k stilu. Joseph Maitre meni, da devize stilno ustrezajo dvanajstemu stoletju (relativno pogoste besedne igre), medtem ko se neprimerno bolj prilagajajo manirističnemu duhu Wionove epohe. Pavel IV (1555–59), s svetnim imenom Gian Pietro Caraffa, ima devizo *De fide petri*. Maitrova eksplikacija "dobesednega pomena", ki prevzema Chaconovo, ne more spregledati prerokovega manirizma: "Pavel IV je pripadal rodbini Caraffa (ali Carafa), katere ime je nastalo s skrčenjem besed *cara fede* oz. *fè*.

Ime *Pietro* dopolni legendo (t.j. devizo – op. B. B.)". Predvsem pa je manirističen označevalec "Petrus" v njegovi dvoumnosti, s katero se je poigral že evangelij ("Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam"). V tem reku so maniristi opazili Kristusovo *argutezzo* in jo registrirali kot eno redkih humornih odrešenikovih invencij. Balthasar Gracian npr. ji pravi *delicadeza sacra*³. Pri tem pa ne smemo pozabiti, da je stavek *Tu es Petrus* . . . "nosilni kamen" papeške avtolegitimacije, ki so ga zato vedno skušali spodbijati tisti, ki so spodbijali papeški monopol. Ker je Cerkev sezidana na skali (na skali vere, kot pravi ortodoksna eksegeza), je po tej skalnati retoriki hereza reprezentirana kot odlomljen kamen. Bonifacij IX je označen z devizo *Cubus de mixtione*: kamniti blok, ki se je odlomil od celote, bo antipapež Benedikt XIII, ki je bil za njegovega pontifikata izvoljen v Avignonu (razlikovati ga je treba od legitimnega papeža Benedikta XIII iz prve polovice 18. stoletja). Skalnata retorika se izkaže tudi za meteoritsko: tu sta dva shizmatska papeža, ki ju v prerokbi zaznamuje lunatični označevalec: *Luna cosmestina* (antipapež Benedikt XIII, katerega ime je prav zadeto: Pedro de Luna) in *De modicitate lunae* (antipapež Felix V, ki je izbran v Avignonu za časa pontifikata Nikolaja V: Felix V je pozneje "abdiciral" in priznal Nikolaju V papeško oblast). Reference na luno so drugače starega datuma norci so nestanovitni kot luna, "*stultus sicut luna mutatur*" (*Eccl* 27, 12). Po tej verziji je luna odlomljen meteorit, ki sveti s sposojeno svetlobo, sam na sebi pa je tema (nelegitimer papež lahko blesti le v senci pontifikalne institucije). Za časa turške ekspanzije proti Zahodu, kar je trda realnost Wionove epohe, začne luna hkrati označevati mohamedance. Papež, ki ima v devizi luno, je zato, alternativno, bodisi shizmatik bodisi priča mohamedanskih malverzacij. *De modicitate lunae* označuje pri Nikolaju V hkrati srečen dogodek na Zahodu, ko se je lunasti antipapež premislil in pokoril, in nesrečnega na Vzhodu, ko je Konstantinopol padel v roke Turkom. Nesrečni Janez Pavel I, ki je nedavno tega tako hitro pohitel k Bogu, je bil zaznamovan s samim rastočim polmescem, z *De moeditate lunae*, drugo polovico dvajsetega pa z *De medietate lunae* (smisel prerokbe, kot kaže, še ni bil proizveden). Prerok, ki je drugo polovico petnajstega stoletja markiral z *De medietate lunae*, je po vsem videzu predvideval dolgotrajno rast mohamedanskega polmesca in se v tem pogledu ni razlikoval od laičnih profetov njegovega časa.

Pri vsem tem pa vendarle ne gre za to, da bi dokazovali, da je prerokba nastala okoli leta 1590. Če navedeni detajli sicer dajejo trditvi o poznem nastanku prerokbe potrebno oporo, pa je še toliko bolj res, da prerokba sploh ni prepozna. Četudi bi bilo dokazano, da je recentnejša, ne bi bilo s tem nič dokazano. Kajti:

I. Prvi nasprotni dokaz:

Deviza, ki zaznamuje Gregorja XIV (1590–91), je *Ex antiquitate urbis*. Po Menestrieru je bila stvar taka, da je falsifikator (kdorkoli je že bil, pa četudi sam kardinal Simoncelli) hotel vsiliti Svetemu Kolegiju izvolitev kardinala Simoncellija, po rodu iz Orvieta (Orvieto=urbs vetus (?). Menestrier je bil kot jezuit očitno dovolj inteligenten, da mu ni ostala skrita sveta razsežnost tega trika, s katerim bi prva prerokba-za-naprej vzela dober zalet prav s tem, ko bi s prstom pokazala na tistega, ki ga je treba izvoliti⁴. Če je Menestrierova domneva točna, so Simoncelli et co. naivno računali. Izvoljen je bil Nicolò Sfondrate alias Gregor XIV, ki je post festum lahko ponosno razgrnil karseda dolg rodovnik svoje rodbine.

Da prav na mestu hiata vpade starinski označevalec, je zgolj sama *simbolna* nuja. Ta nuja narekuje njegovo lansiranje – komu se bo posrečilo usesti se podenj, je pa drugo vprašanje.

Dokaz, ki ga skeptikom in racionalistom dobavi Maitre, je treba izvelči iz njegovega nerazumetja dogodka. Tu je (kot odgovor Menestrieru):

"Papež čisto upravičeno zasluži ta naslov *Ex antiquitate urbis*. Od sv. Petra dalje je vedno tu, v Rimu, v *večnem mestu*, od koder vodi svoje brate po poteh odrešitve . . . Ta aluzija na apostolski in *tradicionalni* značaj katoliške Cerkve je še toliko bolj na mestu konec 16. stoletja, ko skušajo *protestantje* vsiliti krščanski Evropi njihovo osnovno doktrino: zanikanje Petrove oblasti in oblasti njegovih naslednikov. Gre za to, da nemški, angleški in francoski protestantje ne morejo invocirati večstoletne tradicije. Oni so *novatorji*, oni so od včeraj in njihovi apostoli niso od nikogar prejeli poslanstva oznanjanja Evangelija. Edino papežu in papežu samemu pritiče tale tradicionalni privilegij: *Ex antiquitate urbis*".

II. Drugi nasprotni dokaz:

Serija poznih Pijev je fascinirala krščansko vesolje z lepim zaporedjem uspešnih prerokb. Najprej je tu Pij VI, *Peregrinus apostolicus*, ki ga je francoska revolucija nagnala v eksil. Sledil je Pij VIII, *Aguila rapax*, in grabežljivi Napoleonov orel je res zelo grdo delal s tem papežem. Sledil je Pij IX, *Crux de cruce*, ki je res imel hud križ s križem, namreč tistim iz savojskega grba.

Sicer je res, da so nekateri papeži že pred tem začeli usklajevati svoje ikonografske simbole s prisojeno jim devizo (npr. Urban VIII, Aleksander VII), toda predstavljamo si lahko, da to prirejanje, ki je sicer kljub svoji očitnosti učinkovalo, ni moglo imeti niti zdaleč iste teže kot omenjene prerokbe, ki so se izpolnile v revolucionarnih vrvežih. Tekom 19. stoletja se začno katoliške množice živo zanimati za prerokovane devize. Seveda je to zanimanje diskretno spodbudila in napihnila kurija. Devetnajsto stoletje je v spominu Cerkve travmatično (racionalizem, "filozofizem", prostožidarske lože, težko priborjena papeževa nezmotljivost, težave z državami itn.), prerokba je prišla v tistih trenutkih zelo prav in je bilo treba spomniti nanjo. V to prizadevanje je vključen tudi Joseph Maitre, ki z neoporečno natančnostjo ceremoniala posveti svojo knjigo Leonu XIII, edinemu papežu, ki se iz njegovega grba v vsej svoji imbecilnosti sveti njegova deviza (*Lumen in caelo*).

Sledil je še Pij X, njegov naslednik. Konklave se je pričel 31. julija 1903:

"Mnogi so ugibali, kaj naj pomeni Malahijeva prerokba, ki je Leonovega naslednika imenovala 'ignis ardens' – 'plamteči ogenj'.

'Jasno je, kdo je mišljen s tem!' je trdil nek časnikar. 'Kdo drug kot Rampolla, čigar zibelka je tekla doli ob Etni'.

'Neumnost.' je ugovarjal drugi. 'Brez dvoma to velja za starejšega Vanutellija. Mar mu ni ime Serafino? In serafi so angeli z ognjenimi krili'.

'Z enako pravico mislimo na kardinala Gottija', je dejal tretji. 'Pod njegovo jurisdikcijo je ves vroči ekvator'.

'Vsi ste bedaki', se je smejal napolitanski duhovnik. 'Prerokba o plamtečem ognju je že izpolnjena. kar poglejte na toplomer! Saj je 35 stopinj v senci.'⁵

Ljudstvo se je naučilo prve stopnje eksegeze, medtem pa preseka evforijo Joseph Maitre s svojim drugim dokazom (ki ga najdemo na istem mestu kot prvega, torej pod zaglavjem *Ex antiquitate urbis*): "Pri prerokbah sv. Malahije ne gre za to, da bi na oseben in ekskluziven način objavljale različne pontifikate in s tem dale videti vnaprej, kdo bo na kon-

klavu izvoljen". Skratka, v papežu je treba razlikovati njegovo svetno osebo in Kristusovega vikarja, deviza pa meri na vikariat in zato je ljudska eksegeza praznoverje. S tem pa nas Joseph Maitre hočeš nočeš opozori, da pomen pride pozneje, da v označevalcu se latenten ni.

Nekaj podobnega je skusil tudi Hünermannov Pij X. Ko je bil izbran, so vzkliknili: seveda, ignis ardens! Kako se nismo prej spomnili! Giuseppe Sarto, poštarjev sin, večni revež, ki so mu še kot kardinalu morali dati dobrotni ljudje denar za vlak, ko se je iz Benetk peljal na konklave! Skromen kot je bil, pa je Hünermannov papež razmišljal v drugo smer: "Ignis ardens!" je predse dejal papež. 'Plamteči ogenj! Da, stara napoved se na strašen način spolnjuje. Vsepovsod sovraštvo in preganjanje zažiga svoje mračne plamenice. Kako dolgo še in ves svet bo v plamenih!'"⁶.

Spet ob drugi priložnosti je papež prepoznal v prerokbi nekaj drugega: "Evharistični ogenj mora raznetiti plamene ljubezni v vsaki deželi, v vsaki hiši, v vsakem srcu. Ignis ardens!"⁷.

Čez nekaj let je začel prerokovati veliko vojno.

"Vaša svetlost misli na vojno na Balkanu?"

'Ne, ne!' je hlastno odgovoril papež. 'Ne ta vojna, ne *la guerra, il guerrone*, eminenca! Velika vojna! Svetovna vojna!' Pij je svareče dvignil blede roko. 'Verjemite mi, eminenca, položaj ni dober! Preko leta 1914 ne bomo prišli'"⁸.

In slednjič – ko mu prinesejo vest o sarajevskem atentatu – iluminacija:

"La scintilla! Ignis ardens! O ti moj Zveličar! je stokal papež. Nato je odšel v svojo kapelo ter padel pred tabernakelj na svoje obličje"⁹.

Prerokba *De medietate lunae* je le za las zgrešila Janeza Pavla II (toda morda so se ušteli pri seštevanju antipapežev?). Predstavlja si veliko pričakovanje! Joseph Maitre je na osnovi svojih analiz napovedal, da bo pod to devizo nastopil bodisi antipapež, ki bo prinesel s seboj veliko shizmo (kar ustreza dvignjenju sedmega pečata v apokalipsi), bodisi mohamedanski polmesec. Nemara bi ga prostozidarji sumničilo, še sam bi bil nemara v zadregi, toda v tistem hipu, ko so je nadenj dvignil mohamedanski atentator, bi vzkliknil: La scintilla! De medietate lunae! – Našli bi se morda nekateri, ki bi ponudili skrajno hipotezo, da so atentat inscenirali jezuitje *ad majorem gloriam Dei*. Mi bi lahko shajali brez nje, zdaj pa lahko rečemo, da ni naključje, da se je pred Janeza Pavla II vrnil Janez Pavel I, saj je le tako iskra lahko preskočila.

Apolog z Wojtylo pa nas slednjič postavi pred vprašanje, kaj o vsem tem pravijo papeži. Papeži o Malahijevi prerokbi ne dajejo izjav. To je razumljivo, saj vsa stvar zares deluje le tedaj, če papeži o tem nič ne vedo. Na to s prstom kažejo hierofanti, to je pogled z grbov in medalj, a papeži ne morejo videti svojih grbov z naše strani.

V Maitrovem hommageu bi lahko poskusili izslediti Leonovo željo. Prav gotovo ni naključje, da Leon "ni utegnil" prebrati Maitrove elukubracije, medtem ko je ni pozabil blagosloviti. Glede Leona XIII je na tem mestu iluminativno dodati, da je bil izobražen mož, ki je spravil skupaj lepo število doktrinalnih enciklik, še predvsem pa to, da je študentom odprl Vatikansko knjižnico, rekoč: ničesar se nam ni treba bati zaradi svobodnega dostopa ljudi k dokumentom, saj resnica Cerkvi ne more napraviti škode.

Danes pa vedo o tem bržkone še toliko manj, saj se zemeljsko potovanje Cerkve bliža koncu. V prerokbi je mesto samo še za enega papeža.

Leto 2000?

B. B.

¹ Arnold Wion, *Lignum Vitae*; cit. po J. Maitre; *Les papes et la papauté de 1143 à la fin du monde. D'après la prophétie attribuée à Saint Malachie. Étude historique*. Paris et Beaune, 1902.

² Tej razlagi prizna Maitre določeno šibkost in poudari, da je treba bolj upoštevati simboličen pomen (Leona XI pontifikat je odtel kot tekoča voda), medtem ko je pri obdelavi prvega bloka zahteval enak poudarek na obeh pomenih.

³ Gl. E. Curtius; *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*. Matica hrvatska 1971, str. 307.

⁴ Tu bi nemara lahko suponirali čas, ki je bil potreben za razumevanje. Kajti če je prva prerokba za-naprej še preveč uspela, pa je bila naslednja karseda kilava (namreč *Pia civitas in bello*, ki smo jo že omenili).

⁵ W. Hünerman; *Plamteči ogenj. Papež Pij X.* Koper 1968, str. 241

⁶ Op. cit., str. 282

⁷ Op. cit., str. 283

⁸ Op. cit., str. 291

⁹ Op. cit., str. 293

ALI SE BOG LAHKO MOTI?

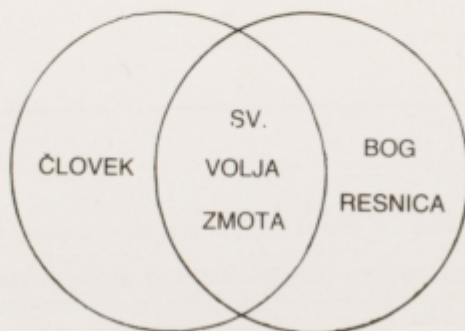
Vprašanje je kočljivo: če je namreč človek zmotljiv, ali ni to le z božjim privoljenjem in po božji volji, in je torej zmeta na določen način že vsebovana v bogu? Ali ni človeška zmeta tako rekoč madež na božji podobi?

Odgovor, ki ga ponuja kartezijanski diskurz, je na prvi pogled preprost: človek se moti le, kolikor uporablja svojo svobodno voljo, moti se lahko zgolj po svoji volji in preudarku, in če se moti, je to konec koncev le zato, ker sam tako hoče. Zmeta naj bi tako izgubila dostojanstvo nujnosti, degradirana naj bi bila v polje subjektivnih naključnosti in zasebnih muhavosti. Vendar pa je po drugi strani zmeta tako edini način, da človek uporabi svojo svobodno voljo: če hoče pokazati, da je svoboden, se mora motiti. Ujet je v precep med svojo svobodno voljo in resnico – če hoče eno, nujno izgubi drugo.

Paradoks pa je še bolj pretanjen, zagata je radikalnejša: svobodna volja, "le libre arbitre", je namreč prav tista poteza, ki druži človeka in boga ter navezuje človeško naravo na božjo. Če je človek po božji podobi, je to v najvišji meri po tem, da je opremljen s svobodno voljo. Če pa hoče ravnati po božje, torej v skladu s tem, kar je v njem božanskega, mu kot edina možnost ostane zmeta: svobodno voljo lahko uveljavi le tako, da opusti resnico, božansko ravna le toliko, kolikor se odvrne od boga. Resnica je dostopna samo, kolikor se odpove božanskosti v sebi.

Descartesova rešitev je v čisti samorefleksivni podvojitvi svobodne volje: sredstvo zoper zmeta, ki je nastala zaradi uporabe svobodne volje, je spet svobodna volja sama. Človek se mora le svobodno odločiti, da bo sledil bogu in tako se svobodna volja z lastnim svobodnim dekretom sama ukine. Svobodna volja tako naposled služi le lastni samoukinitvi, njena samorefleksivnost je njeno samoizničenje. Svobodna volja, ki se je izkazovala le v zmoti, nanešena sama nase, da resnico.

Stanje stvari bi lahko ponazorili tudi takole:



Svobodna volja je presek, kjer se stikata človeška in božja narava, hkrati pa je njena edina aplikacija v neposredni praksi zmota. Človek na levi je v skrajno mučnem položaju: odrezan je od boga in svobodne volje, od resnice in tudi od zmote. Brez boga in brez božanskega v sebi obstaja le kot neko prazno mesto, množica brez elementov, zreduciran na točko, zginevajoč med opredelitvami, ki so le kot negativna določila. A kaj je ta človek brez boga in resnice, brez svobodne volje in zmote drugega kot \$, prečrtani S, "sujet barré", zaprečeni, razcepljeni subjekt, skratka subjekt, s kakršnim ima opravka psihoanaliza? Subjekt kot prazno mesto, ukleščen v precep resnice in zmote, presihajoč med dvema označevalcema, porinjen v izsiljeno, nemogočo izbiro?

Bog na desni pa je tudi sam v nezavidljivo zagatnem položaju: njegova temeljna opredelitev je svobodna volja, a če bi jo hotel uporabiti, bi se znašel v zmoti in bi zabredel v protislovje s svojo božjo naravo. Svoboden bi nehal biti bog. Tako mora za vso večnost dolgočasno prebivati v resnici, vsa svoboda njegove izbire je le v tem, da se kar naprej na moč monotono odloča za resnico in je tako – ne skriti, kot pri Pascalu, temveč – okrnjeni bog; okrnjen je prav za zmoto in tako v njegovi naravi zeva luknja.

Shema je povsem analogna Lacanovi iz seminarja o štirih temeljnih konceptih psihoanalize (CZ 1980, str. 280 ff.). Če je tam subjekt ujet v izbiro: "denar ali življenje", in tako na eni strani stoji prazna množica "denar brez življenja", na drugi strani pa življenje, a okrnjeno za denar – izbira je pač postavljena tako, da nujno nekaj izpade, kakor koli se subjekt že odloči, vrh vsega pa je forsirana, prisilna izbira, saj je na eni strani prazno mesto množice brez elementov (ki pa seveda še zdaleč ni nič), na drugi strani pa okrnjeni drugi člen, ki preostane kot edini možni, izsiljeni pol izbire, če naj subjekt ostane subjekt – pa je tukaj ukleščen med praznim mestom subjekta, ki mu ostane le njegova izpraznjena bit subjekta, vse drugo pa mu je odvzeto, in med okrnjenim bogom, okrnjeno resnico – resnico prikrajšano za zmoto, torej resnico, ki ji nekaj manjka, šepavo, luknjičavo resnico.

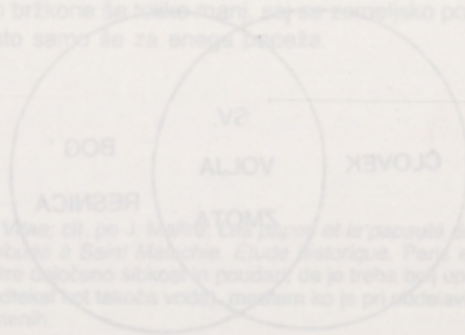
(Mimogrede bodi rečeno, da ta preprosta Lacanova shema intersekcije lahko služi več namenom in se jo da uporabiti na različne načine. V Žižkovi interpretaciji Marxovega odlomka iz Razrednih bojov v Franciji (Zgodovina in nezavedno, CZ 1982, str. 302) je shema uporabljena prav nasprotno: pri preseku obeh rojalističnih frakcij, orleanistov in legitimistov, v republikanstvu je izbira prisilna tako, da je treba izbrati prav sam presek, obe množici izpadeta, izsiljeni presek pa v stičišču dveh vrst nekega rodu zastopa sam rod kot tak.)

Pogled na kartezijansko shemo nas tako lahko nauči trojega:

1. da je zmota notranja resnici, kar priznava po ovinku, a zato toliko bolj neizpodbitno;
2. da je zmota božje nezavedno, kar je dober odgovor na naslovno vprašanje (če je človek s svojim nezavednim po božji podobi, mora biti konec koncev z njim opremljen tudi bog); in
3. da je subjekt psihoanalize, \$, kartezijanski subjekt, pripet na kartezijanski začetek novoveške znanosti.

Quod erat demonstrandum.

Mladen Dolar



POPRAVKI

Med zborom ženskih tekstov v 11. lanski številki so uspeli tiskarskemu škratlju naslednji podvigi:

- str. 1 Silvia Balija nam. Silva Balija
Irena Gazvoda nam. Irena Gazivoda
- str. 45 levo 20. vrst. Ženska govori mutasti jezik nam. nemški jezik
- str. 45 desno 18. vrst. ker nanje že vnaprej deluje nam. še vnaprej deluje
- str. 49 desno 7. verz. da ne bi segnil nam. da ne bi zgnil
8. verz. hrana za nas in živali nam. za na in živali
- str. 50 levo 17. verz verz je odveč
- str. 51 desno 13. verz z mlačno deževnico nam. z mlečno deževnico
- str. 52 levo 22. vrst. v strmi breg nam. v strm breg
27. vrst. Na drugi strani doline, nam. Na drugi strani dolina,
- str. 52 desno 16. vrst. po Olgini glavi nam. po olgini glavi
18. vrst. Tata in stric Petko sta stala nam. Teta in stric Petko sta stekla
28. vrst. mimo pročelja, vodnjaka nam. mimo pročelja vodnjaka
30. vrst. Mogoče sem nam. Mogoče se
- str. 53 levo 1. verz nikoli spoznaven nam. nikoli spoznavan
15. verz odtisni obraz obličja nam. odtisni obraz ohišja
- str. 53 levo Silvia Balija nam. Silva Balija
- str. 54 desno spodaj 17. verz in rakaste celice nam. in rakasta celica
- str. 55 levo spodaj 9. verz je odveč
- str. 59 levo spodaj 5. verz ne povej, nam. povej
- st. 59 desno zgor. 7. verz daleč pobegniti. nam. daleč pobegniti!
12. verz ha, samo največ! nam. ha, sano največ!
- str. 59 desno sp. 9. verz Mar ne vidiš, nam. Mar ne veš
- str. 60 lev. 1/II 3. vrst. in tvoje (modre oči nam. in tvoj (Modre oči
4. vrst. zbeži! Zbeži! nam. zbeži! Pojdi!
- 1/IV 2. vrst. se gledala nam. se gledalaaa.
- 2/I 5. verz Kako kaj ljubezen? nam. Kako naj ljubezen?

Ilustracije so prispevale Marjetka Cvahte, Meta Godler in Anita Saksida-Jakac, ki je poskrbela za celotno likovno opremo ženskih tekstov.

V številki 8/82 je bil na strani 52 kot avtor prispevka »Metode pritiska ne morejo biti nadomestilo za argumentiran boj mnenj« naveden le Anton Perenič. Soavtor tega prispevka je tudi Jože Mencinger. Obema avtorjema se uredništvo opravičuje za napako.

