

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER
Inštitut za marksistične študije

VESTNIK IMŠ
1-2 1984

VESTNIK

1984/1—2



Ljubljana 1985

YU ISSN 0351-6881

Vestnik IMŠ

Letnik V, številka 1—2/1984

UDK 3

Vestnik Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU

Glavni urednik: akad. prof. dr. Boris Majer

Vestnik ima 2 številki letno

Uredništvo: Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU, Novi trg 5/III, YU —
61000 Ljubljana, p. p. 323/VI, tel. (061) 331 021

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

Tisk: Tiskarna »Jože Moškrič«, Ljubljana

Nenaročenih rokopisov ne vračamo

Vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER

Inštitut za marksistične študije

VESTNIK

1984

Sprejeto na seji predsedstva Slovenske akademije znanosti in umetnosti dne 4. 3. 1985

Vsebina

mag. Miran Božovič	
GALILEO, CONSIDERAZIONI CIRCA L'OPINIONE COPERNICANA	7
Vojislav Likar	
(NE)MOŽNOST UTEMELJITVE EPISTEMOLOGIJE	17
dr. Matjaž Potrč	
ANALIZA KOT MODEL TEORIJE OPISOV	25
Jelica Šumić-Riha	
PRAE-TENDERE	45

OKROGLA MIZA

VPRAŠANJE RAZLAGE PROCESA OBLIKOVANJA ZNANSTVENIH TEORIJ IN KONCEPTOV V EPISTEMOLOGIJI IN FILOZOFIJI ZNANOSTI	57
mag. Bogomir Kovač	
MARXOVO RAZUMEVANJE PRODUKCIJSKEGA NAČINA	123
dr. Božidar Debenjak	
PRODUKCIJSKI NAČIN	149
dr. Božidar Debenjak	
DARWIN	159
dr. Rastko Močnik	
STRUKTURALIZEM	164
mag. Aleš Erjavec	
UMETNOST IN ZNANOST: NAČINI OBSTOJA IN NEKATERE MEDSEBOJNE ZVEZE	171
Rado Riha	
DAS SUBJEKT DER WERTFORMANALYSE VON MARX	177
dr. Slavoj Žižek	
DER »STIEPPUNKT«: DAS KONZEPT EINER FUNDAMENTALEN IDEOLO- GISCHEM APERATION	185

PRIKAZI IN OCENE

mag. Aleš Erjavec	
ŠTUDIJE O TEORIJI IDEOLOGIJE	195
SINOPSIS	203

GALILEO, CONSIDERAZIONI CIRCA L'OPINIONE COPERNICANA

»Et primo, si opinio Copernici recipiatur, criterium naturalis philosophiae, ni prorsus tollatur, vehementer saltem labefactari videtur.«

Chiaramonti, *De tribus novis stellis*.

Razsežnost ‚nevzdržnosti‘ Galilejevega vztrajanja pri koperniški teoriji je morda doslej najbolj pregnantno povzel Paul Feyerabend — ob svoji ‚iracionalni‘ rekonstrukciji »prehoda od Aristotela h Koperniku« — z besedami: »če je imela predkoperniška astronomija nevšečnosti«, kar pomeni, da je bila »soočena z vrsto zavrnitvenih ugovorov in nesprijemljivosti«, pa »je imela koperniška teorija še večje nevšečnosti«, bila je namreč »soočena s še bolj drastičnimi zavrnitvenimi ugovori in nesprijemljivostmi«;¹ z drugimi besedami: ker so »težave, na katere je ‚pitagorejska zamisel‘ o gibanju Zemlje naletela tedaj, ko jo je obudil Kopernik, presegle tiste težave, s katerimi se je ubadala tedanja ptolomejska astronomija«, bi morali koperniško teorijo — strogo vzeto — imeti za ovrženo.² Proti »sovisnemu in racionalnemu sistemu«, ki ga »v aristotelški filozofiji sestavljajo astronomija, fizika, psihologija in epistemologija«,³ tj. proti »trdno definiranemu, pretanjenemu in izkustveno uveljavljenemu sistemu«,⁴ v katerem je »geocentrična hipoteza povsem v skladu z Aristotelovo spoznavno teorijo in teorijo zaznave«,⁵ pa je Galileo s svojo, tj. s Kopernikovo ‚absurdno‘ heliocentrično hipotezo lahko uspešno nastopil le tako, da se je zatekel k uporabi »iracionalnih sredstev« kot so »propaganda«, »psihološke zvijače«, »popačenja« »podtikanja«, »sklicevanje na predsodke vseh vrst«, »ad hoc hipoteze« in »pretkane prepričevalne tehnike«: prav tovrstna sredstva namreč »potrebujemo, če želimo vztrajati pri nečem, kar je zgolj slepo prepričanje« (*blind faith*).⁶

Če je bila pri zgodnjem Kuhnu »začetna izbira med Kopernikovim in Ptolemejevim sistemom za astronome lahko le stvar okusa« (*matter of taste*), in čeprav je »stvari okusa izjemno težko definirati ali pretresati«, pa vendar prav »sama koperniška revolucija izkazuje, da stvari okusa nikakor niso zanemarljive«,⁷ če je torej kot kriterij izbire nastopil lahko le ‚posluh za geometrijsko harmonijo‘, kar po Kuhnovi presoji nedvomno kaže na odsotnost kakršnegakoli

¹ P. Feyerabend, *Against Method, Outline of an anarchistic theory of knowledge*, Verso, London 1980, str. 143.

² P. Feyerabend, o. c., str. 159.

³ Id., o. c., str. 149.

⁴ Id., o. c., str. 153.

⁵ Id., o. c., str. 148.

⁶ Id., o. c., str. 154.

⁷ T. S. Kuhn, *The Copernican Revolution, Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1979, str. 172.

racionalnega, eksplicitnega kriterija za izbiro med Kopernikovim in ptolemejevim sistemom, pa pri Feyerabendu kot kriterij nastopi sama odsotnost pozitivnega, racionalnega kriterija: Galileo potemtakem pri koperniški teoriji vztraja zato, ker je le-ta »inkonsistentna s sprejemljivimi in navidezno trdno vzpostavljenimi principi«, ker se »ne sklada z nekaterimi očitnimi dejstvi«, ki so jih kajpada »konstituirale starejše ideologije«, zakaj prav »nesklad med dejstvi in teorijami je lahko dokaz napredka«. ⁸ Če nam samo »protipravilo« (*counter-rule*) »narekuje, da postopamo protiinduktivno« (*counterinductively*), če nas torej »navaja k vpeljavi in razdelavi hipotez, ki so inkonsistentne s trdno vzpostavljenimi teorijami in/ali trdno vzpostavljenimi dejstvi«, ⁹ pa Feyerabendovo dokazno gradivo — kot povsem utemeljeno pripominja Maurice A. Finocchiaro v svojem obsežnem delu z naslovom *Galileo and the Art of Reasoning*, ki ga odlikuje prav izjemno podrobna razdelava »retoričnih«, »verbalnih«, »alogičnih« razsežnosti Galilejevega *Dialoga o dveh velikih svetovnih sistemih* — »nikakor ne kaže, da Galileo vpeljuje hipoteze, za katere sam verjame, da so inkonsistentne s trdno vzpostavljenimi teorijami in/ali dejstvi«; z drugimi besedami: iz sicer obsežnega dokaznega gradiva, ki ga predstavi Feyerabend, »ni razvidno, da Galileja s samim Feyerabendom in aristoteliki družji prepričanje, da je bil ptolemejski sistem trdno vzpostavljen«, ¹⁰ prav nasprotno: pri Galileju namreč prav Kopernikov sistem nastopi kot »resnična in naravna svetovna konstitucija« (*vera e natural costituzion mondana*), ki povsem ustreza »nujnosti narave« (*necessità della natura*) in »svetovni harmoniji« (*mondana armonia*), Ptolemejev sistem pa je razvrednoten kot »neka na moč pošastna prikazen« (*una mostrosissima chimera*).

Ker nam v okviru pričujočega fragmentarnega posega ne gre za kakršenkoli celovit, sistematičen ali izčrpen prikaz koperniškega prevrata: tega sta v zadnjem času ob vpeljavi metodologije znanstvenih raziskovalnih programov¹¹ zelo prepričljivo podala Imre Lakatos in Elie Zahar v razpravi z naslovom *Why did Copernicus's research programme supersede Ptolemy's*,¹¹ ki se odlikuje s skrajno »internalističnim« pristopom, se bomo sami omejili zgolj na tematizacijo Galilejevega spoprijema z instrumentalistično interpretacijo astronomije; tematizacijo bomo razvili ob Galilejevi manj znani razpravi z naslovom *Considerazioni circa l'opinione copernicana*¹² iz leta 1615, na katero je prvi opozoril Maurice Clavelin v svoji sijajni razpravi *Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses*.¹³

Galilejevo razpravo moramo kajpada vpeljati prav z Bellarminovim pismom Paolu A. Foscariniju: s tem pismom se namreč spoprijemajo Galilejevi *Preudarki*, tj. s pismom, v katerem Bellarmino predlaga svojevrsten kod branja Foscarinijeve razprave *Lettera sopra l'opinione del Copernico*¹⁴ in znamenitih Galilejevih *Koperniških pisem*¹⁵ Benedettu Castelliju in Pieru Diniju.

⁸ P. Feyerabend, o. c., str. 55.

⁹ Id., o. c., str. 29.

¹⁰ M. A. Finocchiaro, *Galileo and the Art of Reasoning, Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method, Boston Studies in the Philosophy of Science* 61, D. Reidel, Dordrecht/Boston 1980, str. 183.

¹¹ I. Lakatos, *The methodology of scientific research programmes, Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge 1978, vol. I, str. 168—192.

¹² Galileo, *Opere EN*, vol. V, str. 349—370.

¹³ M. Clavelin, *Galilée et le refus de l'équivalence des hypothèses, Galilée: Aspects de sa vie et de son oeuvre*, Centre International de Synthèse, PUF, Paris 1968, str. 127—152.

¹⁴ P. A. Foscarini, *Lettera sopra l'opinione del Pittagorici e del Copernico della mobilità della Terra e stabilità del Sole et del nuovo pitagorico sistema del mondo*, Napoli 1615; latinski prevod Pisma je dodan Berneggerjevemu prevodu Galilejevega *Dialoga* v latinščino: *Sistema cosmicum*, Strasbourg 1635.

¹⁵ Galileo, *Lettere copernicane, Opere*, vol. I, str. 525—550.

»Zdi se mi, da Vi, častiti oče in gospod Galileo ravnata preudarno, ko se zadovoljita zgolj s tem, da govorita *ex suppositione* in ne absolutno, kot sem vselej domneval, da je govoril Kopernik. Reči namreč, da se — ob predpostavki, da se Zemlja giblje in Sonce miruje — vsi pojavi rešijo bolje (*si salvano tutte l'apparenze meglio*) kot s pomočjo ekscentrov in epiciklov, je zelo dobro rečeno; to ne predstavlja nikakršne nevarnosti in zadošča matematiku. Trditi, da Sonce v središču vesolja dejansko (*realmente*) miruje, da se vrti samo po sebi, ne da bi krožilo z vzhoda na zahod, da je Zemlja umeščena na 3. nebesni svod in z veliko hitrostjo kroži okrog Sonca, pa je zelo tvegana stvar, ki — ob tem, da vznemirja vse filozofe in sholastične teologe — škodi sveti veri in potvarja sveto pismo; (...) ni namreč isto dokazovati, da se pojavi rešijo ob predpostavki, da je Sonce v središču vesolja in Zemlja na nebu, in dokazati, da je Sonce zares (*in verità*) v središču vesolja in Zemlja na nebu.«¹⁶

Koperniška teorija, ki je po Bellarminovi presoji povsem primerna za »reševanje pojavov': z le-to se namreč »vsi pojavi rešijo bolje kot s pomočjo ekscentrov in epiciklov«, tj. s ptolemejsko teorijo, je potemtakem sprejemljiva le, kolikor jo razumemo hipotetično, tj. »*ex suppositione* in ne absolutno«, kolikor upoštevam zgolj njeno deskriptivno vrednost, kolikor torej odmislimo vprašanje njene objektivne resničnosti: »ni namreč isto dokazovati, da se pojavi rešijo ob predpostavki, da je Sonce v središču vesolja in Zemlja na nebu, in dokazati, da je Sonce zares v središču vesolja in Zemlja na nebu.«

Bellarminov kod branja Foscarinijeve razprave *Lettera sopra l'opinione del Copernico* in Galilejevih *Koperniških pisem* je seveda posredovan s povsem določenim kanonom astronomske znanosti, tj. s kanonom, ki ga je v predgovoru h Kopernikovemu delu *De revolutionibus orbium coelestium: De hypothesisibus huius operis* razvil Osiander:

»Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant.«

»Neque quisquam, quod ad hypotheses attinet, quicquam certi ab astronomia expectet, cum ipsa nihil tale praestare queat.«¹⁷

Če torej »ni nujno, da bi bile te hipoteze resnične niti verjetne«, če »zadostja že to, da izkažejo skladnost računa z opazovanji«, če naj potemtakem »kar zadeva hipoteze, od astronomije nihče ne pričakuje česa gotovega, zakaj sama ne more dati nič takšnega«, tedaj je seveda povsem razumljivo, da lahko pri Bellarminu, ki vztraja pri deskriptivni vrednosti teorij, ki le-tem odreka objektivno resničnost, Kopernikova heliocentrična in Ptolemejeva geocentrična hipoteza nastopila kot naknadni, zanesljivi konstrukciji, ki »od zunaj« dograjujeja kozmološko analizo neke povsem določene filozofije narave in sta prav kot vnanji, sekundarni konstrukciji enako primerni za »reševanje pojavov', kar z drugimi besedami pomeni, da Kopernikovo heliocentrično in Ptolemejevo geocentrično hipotezo odlikuje instrumentalna ekvivalenca.

Kar torej družji Bellarminovo branje Foscarinija in Galileja z Osiandrovim branjem Kopernika, je prav svojevrstno razumevanje astronomske znanosti, razumevanje, ki astronomiji in njenim hipotezam odreka gotovost, resničnost in verjetnost, tj. razumevanje, ki nezglašljivo gradi na tistem razlikovanju med fiziko in astronomijo, ki ga je v prvi polovici prvega stoletja pred našim štetjem — kot v svojem komentarju k Aristotelovi *Fiziki* poroča Simplicius — razvil Geminus. Le-ta je namreč razlikoval med fizikalno resničnimi vzroki opazovanih pojavov in geometričnimi hipotezami, katerih resničnost je povsem brez-

¹⁶ Id., *Opere EN*, vol. XII, str. 171–172.

¹⁷ *De revolutionibus, Ad lectorem De hypothesisibus huius operis*, str. 403–404; navajamo po J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, ed. Gruyter, Berlin 1962, str. 202.

predmetna: fizik, ki proučuje »naravo, moč, lastnosti, nastajanje in preminjanje neba in zvezd«, potemtakem vpeljuje *prve principe*, ki merijo na dejansko naravo stvari, astronom, ki pretresa ureditev nebesnih teles, tj. »obliko in velikost nebesnih teles in njihove medsebojne razdalje«, pa tvori *sekundarne konstrukcije*, ki so zgolj geometrične reprezentacije navideznega reda istih stvari. Astronomija potemtakem obseže zgolj predstavitev različnih možnih načinov, s katerimi je moč ,rešiti pojave':

»Astronomova naloga torej ni v tem, da bi poskusil dojeti, kaj je po svoji naravi negibno in kakšne narave so stvari v gibanju, temveč v tem, da — ob postavljanju hipotez, da so namreč neka telesa v gibanju in druga negibna — preudarja, katere hipoteze se skladajo z nebesnimi pojavi. Principe, da so namreč gibanja zvezd preprosta, enakomerna in stalna, pa dolguje fiziku.«¹⁸

Osiander in Bellarmino pa seveda nista ostala brez ,naslednikov': nezvedljiv razcep med deskriptivno vrednostjo teorij in njihovo objektivno resničnostjo je namreč zaznaven tudi pri Pierru Duhemu, krščanskem zgodovinarju znanosti, in sicer v delu *La théorie physique, son objet, sa structure* iz leta 1906, tj. v delu, ki v *Materializmu in empiriokriticizmu* ni ušlo Leninovemu kritičnemu pretresu.

»Kaj je fizikalna teorija? Množica matematičnih propozicij, katerih konsekvence morajo reprezentirati izkustvene danosti: vrednost neke teorije se meri po številu eksperimentalnih zakonov, ki jih le-ta reprezentira, in po stopnji natančnosti, s katero jih reprezentira; če namreč dve različni teoriji reprezentirata ista dejstva z enako stopnjo približnosti, imata v očeh fizikalne metode absolutno enako vrednost; fizikalna metoda torej nima pravice narekovati naše izbire med dvema ekvivalentnima teorijama...«¹⁹

Hipotetična, zgolj instrumentalna razsežnost, ki jo je Geminus pripisal astronomski teoriji, potemtakem pri Duhemu pripade fizikalni teoriji: »dve različni teoriji«, ki »reprezentirata ista dejstva z enako stopnjo približnosti«, imata namreč »v očeh fizikalne metode absolutno enako vrednost«. Različni teoriji, ki reprezentirata ista dejstva, pa imata »v očeh fizikalne metode absolutno enako vrednost« lahko le za ceno same reprezentacije: tako »fizikalni zakon ni, pravzaprav, ne resničen ne lažen, ampak približen«. Če Duhemova znanstvena teorija — z Leninovimi besedami — zgolj »približno zrcali objekt«, če se torej »približuje objektivni resnici s samovoljno, fantastično, s čisto konvencionalno teorijo, kot na primer s teorijo religije ali teorijo šahovske igre«, tedaj je seveda neizogibno, da Duhem »razglašča za metafiziko vprašanje, ali ustreza čutnim pojavom ,materialna realnost':«²⁰ razlikovanje med astronomijo in fiziko namreč pri Duhemu postane razlikovanje med znanostjo in metafiziko, tj. razlikovanje med fizikalno teorijo in kozmologijo.

»Ob zatrjevanju, da fizikalna teorija stremi k neki naravni klasifikaciji, ki je skladna z redom razvrščanja dejanskosti fizikalnega sveta, je fizik prestopil meje področja, kjer lahko legitimno uveljavlja svojo metodo; to pa še toliko bolj, ker ta metoda ne more odkriti narave dejanskega reda niti ga določiti. Določiti naravo tega reda pomeni definirati kozmologijo; razvitje tega reda pred našimi očmi pomeni razgrnitev kozmološkega sistema; kar pa v nobenem od obeh primerov nikakor ni delo fizika, temveč delo metafizika.«²¹

¹⁸ Simplicius, *In Aristotelis Physica commentaria*, ed. Diels, Berlin 1882, str. 291—292; navajamo po J. L. E. Dreyer, *A History of Astronomy from Thales to Kepler*, Dover, New York 1953, str. 131—132.

¹⁹ P. Duhem, *La théorie physique, son objet, sa structure*, Paris 1906, str. 437; navajamo po M. Fichant in M. Pêcheux, *Sur l'histoire des sciences*, Maspero, Paris 1974, str. 77.

²⁰ Lenin, *Materializem in empiriokriticizem*, Izbrana dela, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981, vol. III, str. 468.

²¹ P. Duhem, *Physique de croyant, o. c.*, str. 453—454; navajamo po M. Fichant in M. Pêcheux, o. c., str. 79.

Da lahko Duhem na tem mestu — kot zapiše M. Fichant — »pristavi, da je za najbolj dovršeno teorijsko fiziko (gre za termodinamiko) najbolj sprejemljiva prav Aristotelova kozmologija, »zvedena na ključne trditve« in »osvobojena obrabljene in zastarele znanstvene preobleke«,²² mora kajpada izhajati iz ahistorične predpostavke, da je bil »ideal fizikalne teorije — od Gemina do termodinamike — vselej isti«,²³ da so bile »norme fizikalne teorije v zgodovini znanosti vselej enake«,²⁴ kar seveda pomeni, da razvoj fizike poteka sklenjeno, brez prelomov in revolucij: po Duhemovi presoji namreč »drevo znanosti raste izjemno počasi«,²⁵ »razvoj mehanike je torej *evolucija*; in vsaka stopnja evolucije predstavlja naravno posledico predhodnih stopenj in potezo prihodnjih«,²⁶ itn. Da se potemtakem Duhemova zgodovina znanosti izčrpava v vulgarnem podvzemu »iskanja predhodnikov«, tega bržčas ni potrebno posebej poudarjati: znanstveni »prevrat« sedemnajstega stoletja namreč že v štirinajstem stoletju »pripravijo« Galilejevi »pariški predhodniki«, tj. pariški nominalisti,²⁷ itn.

Duhemova »rehabilitacija tradicionalne znanosti« — Duhemu gre namreč za to, da bi »pokazal, da je znanost kompatibilna z metafiziko, ki jo sam za stopa«, da bi potemtakem »iz znanosti izpeljal tisti koncept fizikalne aplikacije, ki ohranja pravice metafizike in legitimnost neke religiozne filozofije«²⁸ — nedvomno kulminira v paradoksalni zahtevi, da je namreč »danes treba uvideti in priznati, da je bila logika na strani Osiandra, Bellarmina in Urbana VIII. in ne na Keplerjevi in Galilejevi strani«, zakaj prav Osiander, Bellarmino in Urban VIII. »so dojeli natančen domet eksperimentalne metode«, medtem ko Kepler in Galileo le-te »nista razumela«. ²⁹

Praden preidemo h Galilejevemu spoprijemu z Bellarminovim hipotetičnim, zgolj instrumentalnim razumevanjem koperniške in ptolemejske teorije, moramo v grobih potezah povzeti še Urbanovo »dojetje natančnega dometa eksperimentalne metode«. Gre namreč za znameniti »argument Urbana VIII.« — Hans Blumenberg ga je domiselno označil kot »Allmachtssklausel«³⁰ —, ki ga je kot pogoj za *imprimatur* Galileju vsilil rimski cenzor Riccardi, tj. za argument, ki v sklepnem delu četrtega dne *Dialoga* — sklicujoč se na neskončno božjo moč in modrost — vnzaj razveljva Galilejev ključni fizikalni »dokaz« v prid koperniškega svetovnega sistema.

Simplicio: »Kar pa zadeva izrečene misli, še zlasti zadnjo o vzroku plimovanja morja (*flusso e reflusso del mare*), zares nisem povsem prepričan; toda — brez ozira na nepopolno predstavo, ki sem si jo ustvaril —, priznam, da se mi zdi vaš preudarek precej bolj duhovit od številnih drugih, ki sem jih slišal, in vendar ga zato še nimam za resnične in veljavnega (*ma non però lo stimo verace e concludente*). Ker imam vselej pred očmi duha nek zelo trden nauk (*una saldisima dottrina*), ki sem ga nekoč slišal od na moč učenega in prevzvišenega človeka, pred katerim vselej obnemim, vem, da bi na vprašanje: »ali bi lahko bog s svojo neskončno močjo in modrostjo podelil elementu vode izmenično gibanje, ki ga v le-tem opažamo, še kako drugače in ne le s tem, da giblje morske kotanje?«, oba odgovorila pritrdilno, da bi torej bog to zmožel in znal na mnogo načinov,

²² M. Fichant, *L'idée d'une histoire des sciences*, M. Fichant in M. Pêcheux, o. c., str. 79–80.

²³ Id., o. c., str. 80.

²⁴ Id., o. c., str. 78.

²⁵ P. Duhem, *L'évolution de la mécanique*, Paris 1903, str. 3; navajamo po M. Fichant in M. Pêcheux, o. c., str. 73.

²⁶ Id., o. c., str. 346; navajamo po M. Fichant in M. Pêcheux, o. c., str. 73.

²⁷ Cf. *Les précurseurs parisiens de Galilée, Etudes sur Léonard de Vinci III*, Herman, Paris 1913.

²⁸ M. Fichant, o. c., str. 76.

²⁹ P. Duhem, *Sóztein tà phainómena, Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Hermann, Paris 1908, str. 136; navajamo po M. Clavelin, o. c., str. 133.

³⁰ H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, str. 491.

ki so za naš razum nemisljivi (*dall'intelletto nostro inescogitabili*). Ker ta nauk pač drži, trdim, da vsakršno omejevanje in utesnjevanje božje moči in modrosti s posameznimi domislicami predstavlja čezmerno drznost« (*soverchia arditezza*).³¹

Urbanov 'argument' potemtakem gradi na naslednjem »zelo trdnem nauku«: ne le, da je možnih več različnih razlag istih dejstev, temveč je ob vseh možnih razlagah vselej možna vsaj ena razlaga več; kakorkoli namreč že razlagamo *flusso e refluxo del mare*, brž ko je moč reči, da bi bog s svojo neskončno močjo in modrostjo zmožel in znal elementu vode podeliti izmenično gibanje ne le s tem, da giblje morske kotanje, temveč vselej še kako drugače, je vsem možnim razlagam vselej moč dodati še eno. Kar torej obseže Urbanov 'argument', bržčas ni 'dojetje natančnega dometa eksperimentalne metode', zakaj le-ta bi pač težko utemeljevala papeško 'nezmotljivost', temveč prej 'dojetje natančnega dometa' logike necelega: Urban, ki trdi, da je vsem možnim, vsem misljivim razlagam, tj. vsem 'posameznim domislicam', vselej moč dodati vsaj eno izmed tistih, ki so 'za naš razum nemisljive', zakaj — kot pripominja Leibniz — »s čudežem se da brez težav razložiti vse«,³² namreč ve, da vse možne razlage pač še niso vse razlage.

Povzemimo nekaj ključnih misli iz Galilejevih *Considerazioni circa l'opinione copernicana*:

»Tisti, ki vztrajajo pri trditvi, da je Kopernik — kot astronom — gibanje Zemlje in mirovanje Sonca, kolikor le-to bolj ustreza reševanju nebesnih pojavov (*al salvare delle apparenze celesti*) in izračunu gibanj planetov, razumel zgolj *ex hypothesi*, ne da bi ga imel za dejanskega v naravi, izkazujejo — bodi rečeno brez zlohnotnosti —, da so preveč zaupali pripovedovanju tistega, ki bržčas govori bolj po lastni presoji kot pa iz poznavanja Kopernikove knjige ali iz razumevanja tovrstnega podvzema, o katerem vsled tega ne razpravljajo povsem upravičeno.

Vzemimo najprej — če naj se omejimo zgolj na splošne ugotovitve — Kopernikov predgovor, naslovljen papežu Pavlu III., kateremu je delo tudi sicer posvečeno, in videli bomo, da je Kopernik — zato, da bi zadostil nalogi, ki jo pripisujejo astronomu — svoje delo zasnoval in izpeljal povsem v skladu s splošno filozofsko hipotezo in ustrezno samemu Ptolemeju; ko pa je odvrigel oblačila čistega astronoma (*puro astronomo*) in se odel kot premissljevalec narave (*contemplatore della natura*), si je zadal, da razišče, če lahko ta utučena astronomska predpostavka, ki je bila zmožna zadostiti tako izračunom kot pojavom gibanj posameznih planetov, tudi *re vera* obstaja v svetu in v naravi; ko je uvidel, da tovrstna ureditev nebesnih delov, ki so sicer vsak zase dovolj somerni, združeni pa proizvedejo na moč pošastno prikazen (*una mostruosissima chimera*), nikakor ne more obstajati, si je zadal, kot pravim, da preudari — vendar tokrat ne več zgolj zato, da bi ustregel čistemu astronomu: njegovim izračunom je namreč že zadostil, temveč zato, da bi dojel ta tako plemenit problem filozofije narave —, kakšen bi lahko bil dejanski svetovni sistem; ker je bilo moč preprostim pojavom zadostiti že z neresničnimi hipotezami, je bil sam — med drugim — prepričan, da bi bilo moč le-tem zadostiti še toliko bolje, če bi izhajali iz resnične in naravne svetovne konstitucije (*vera e natural constituzione mondana*). Oplemeniten s številnimi resničnimi in dejanskimi opazovanji gibanj zvezd — brez tovrstnih spoznanj namreč resnično znanje ni možno — se je lotil neutrudnega raziskovanja, da bi odkril tovrstno konstitucijo: najprej se je po zgledu številnih odličnih starih mož posvetil preudarjanju gibanja Zemlje in mirovanja Sonca — sam se namreč tega nikoli ne bi bil domislil, če pa bi se, tedaj priznava, da bi ga, podobno kot se mu je zdel na prvi pogled, imel za poučen in zelo velik paradoks (*paradosso grandissimo*) —, zatem pa je po dolgo-

³¹ Galileo, *Opere*, vol. II, str. 551–552; k Galilejevi teoriji plimovanja cf. W. R. Shea, *The Physical Proof from the Tides, Galileo's Intellectual Revolution*, Science History Publications, New York 1977, str. 172–189 in S. Moscovici, *Les développements historiques de la théorie galiléenne des marées, Galilée: Aspects de sa vie et de son oeuvre*, str. 289–316.

³² G. W. Leibniz, *Izbrani filozofski spisi*, Slovenska matica, Ljubljana 1979, str. 161.

trajnih čutnih opazovanjih, po usklajenih odkritjih in zelo trdnih dokazih (*fermissime dimostrazioni*) uvidel, da je ta sistem tako uglašen s svetovno harmonijo (*mondana armonia*), da se je sam povsem prepričal v njegovo resničnost. Te predpostavke potemtakem ni vpeljal zato, da bi zadostil čistemu astronomu, temveč zato, da bi zadostil nujnosti narave (*necessità della natura*). (...)

Sploh pa moramo biti ob obravnavanju gibanja ali mirovanja Zemlje ali Sonca nadvse previdni, zakaj nahajamo se v precepu med dvema protislovnima trditvama, izmed katerih je ena nujno resnična, nikakor pa se ni moč zateči k trditvi, da nemara ni ne tako ne drugače: če je torej mirovanje Zemlje in gibanje Sonca *de facto* resnično v naravi in je nasprotna trditev nesmiselna, kako je tedaj moč razumno trditi, da očitnim vidnim in zaznavnim pojavom v gibanjih in konstitucijah zvezd — bolj kot resnična — ustreza prav neresnična predpostavka? Mar res ni znano, da je harmonija vseh resnic v naravi kar najbolj skladna (*concordantissima*), medtem ko je med neresničnimi predpostavkami in resničnimi učinki oster nesklad? Potemtakem se bo prav gibanje Zemlje in mirovanje Sonca povsem uskladilo z ureditvijo vseh drugih nebesnih teles in z vsemi številnimi pojavi, ki smo jih sami — in naši predhodniki — zelo podrobno opazovali; je torej tovrstna predpostavka sploh lahko neresnična? Se potemtakem prav mirovanje Zemlje in gibanje Sonca, vzeto kot resnično, nikakor ne more skladati z drugimi resnicami? Če je moč reči, da nobena od obeh predpostavk ni resnična, pa bo ena izmed obeh zagotovo bolj primerna za razlago pojavov (*al render ragione dell'apparenze*); nikakor pa ne morem razumeti, kako je moč trditi, da od obeh predpostavk, izmed katerih je ena nujno neresnična in druga resnična, prav neresnična bolj ustreza učinkom v naravi. Dodajam in odgovarjam: če torej Kopernik priznava, da je s splošno hipotezo, vzeto kot resnično, povsem zadostil astronomom, kako je tedaj moč trditi, da bi želel oziroma mogel prav z neresnično in bedasto hipotezo ponovno zadostiti istim zahtevam?

Preidimo zdaj k vsebinskemu pretresu narave tovrstnega podvzema in pokažimo, s kolikšno mero previdnosti gre razpravljati o le-tem.

Doslej so astronomi postavljali dve vrsti predpostavk: prve, ki zadevajo absolutno resnico v naravi (*assoluta verità in natura*), in druge, ki so umišljene zato, da bi razložile pojave v gibanjih zvezd, tj. tiste pojave, ki se na določen način ne skladajo s prvimi in resničnimi predpostavkami (*prime e vere supposizioni*). Tako na primer Ptolemej, preden se posveti razlagi pojavov, predpostavi — ne kot čisti astronom, temveč po zgledu samih filozofov kot najčistejši filozof —, da so nebesna gibanja v celoti krožna in pravilna, tj. enakomerna, da je nebo sferične oblike, da je Zemlja umeščena v središče nebesne sfere, da je sama sferična in negibna itn., zatem pa — ob navezavi na neskladnost, ki jo opažamo v gibanjih in v razdaljah med planeti, tj. neskladnost, za katero se zdi, da nasprotuje prvim in vzpostavljenim naravnim predpostavkam (*prime e stabilite supposizioni naturali*) — postavi drugačne predpostavke, katerih namen je, da razkrijejo, ne da bi obenem spremenile prve predpostavke, kako je možna očitna in zaznavna neskladnost v gibanjih zvezd, tj. neskladnost, ki se izkazuje v približevanju in oddaljevanju le-teh z ozirom na Zemljo; in prav v ta namen vpelje nekatera krožna gibanja okrog središč, ki ne sovpadajo z Zemljinim, tj. gibanja, ki opisujejo ekscentre in epicikle: prav ta druga predpostavka je tista, za katero lahko vsakdo trdi, da jo astronom postavi zato, da bi zadostil svojim izračunom, ne da bi jo obenem imel za *re vera* v naravi. Sedaj torej vidimo, med katere hipoteze Kopernik uvršča gibanje Zemlje in mirovanje Sonca: če dobro preudarimo, ne more biti nobenega dvoma, da ga kajpada uvršča prav med prve in nujne (*prime a necessarie*) predpostavke, zakaj astronomu je, kot sem že rekel, pač zadostil po drugi poti, prve in nujne predpostavke pa potemtakem vpeljuje zgolj zato, da bi zadostil velikemu problemu filozofije narave (*al problema massimo naturale*). Nasprotno pa ne drži trditev, da je to predpostavko vpeljal zato, da bi zadostil astronomskim izračunom, zakaj sam je ob astronomskih izračunih le-to opustil in se oprijel stare, ki je bolj ustrezna in lahka za tovrstne izračune; čeprav sta potemtakem obe predpostavki, tako tista, ki gibanje pripisuje Zemlji, kot tista, ki ga pripisuje nebesnim svodom, po svoji naravi primerni za posamezne astronomske izračune, je vendarle res, da so številni geometri in astronomi v svojih delih dokazovali prav pripetljaje (*accidenti*) ob ravnem in poševnem vzpenjanju delov zodiaka v razmerju do ravnika, odklone dela ekliptike, raznolikost kotov med le-to in poševnimi obnebnicami ter pol-

dnevnikom, in še mnogo drugih posameznih pripetljajev, ki jih mora astronomska znanost (*la scienza astronomica*) nujno usvojiti; kar seveda pomeni, da je Kopernik tedaj, ko je proučeval imenovane pripetljaje, le-te proučeval na star način, kot da potekajo po umišljenih nebesnih krogih, ki se gibljejo okrog mirujoče Zemlje, čeprav je obenem mirovanje pripisal prav najvišjemu nebesnemu svodu, imenovanemu *primum mobile*, in gibanje Zemlji; prav zato je proemij k 2. knjigi sklenil z besedami: *Nemo vero miretur si adhuc ortum et occasum Solis et stellarum atque his similia simpliciter nominaverimus, sed noverit nos consueto sermone loqui, qui possit recipi ab omnibus: semper tamen in mente tenemus quod*

Qui Terra vehimur, nobis Sol Lunaque transit, Stellarumque vices redeunt, iterumque recedunt.

Nikakor torej ne gre dvomiti, da je Kopernik gibanje Zemlje in mirovanje Sonca vpeljal prav zato, da bi kot filozof narave (*filosofo naturale*) vzpostavil hipotezo prve vrste (*ipotesi della prime spezie*); nasprotno pa se je — ob astronomskih izračunih — stare hipoteze, ki postavlja umišljene kroge prvih gibanj in njihove pripetljaje na najvišji nebesni svod okrog mirujoče Zemlje, oprijel zgolj zato, ker je le-ta prav zaradni utečene rabe vsakomur bolj razumljiva.³³

Razlika med tradicionalnimi in sodobnimi astronomi, tj. razlika med *i puri astronomi* in *astronomi filosofi*, je potemtakem v naslednjem: če tradicionalni astronomi, tj. *i puri astronomi*, ki postavljajo dve vrsti predpostavk, druge, zgolj umišljene vpeljujejo zato, da bi le-te — ob vpeljavi »nekaterih krožnih gibanj okrog središč, ki ne sovpadajo z Zemljinim« — »razložile pojave v gibanjih zvezd, tj. pojave, ki se na določen način ne skladajo s prvimi in resničnimi predpostavkami«, zakaj le-te predpostavljajo, da so »nebesna gibanja v celoti krožna in pravilna, tj. enakomerna, da je nebo sferične oblike, da je Zemlja umeščena v središče nebesne sfere, da je sama sferična in negibna«, da bi jo potemtakem — ob vpeljavi »gibanj, ki opisujejo ekscentre in epicikle« — »rešile pojave«, tj. »razkrile, ne da bi obenem spremenile prve predpostavke, kako je možna očitna in zaznavna neskladnost v gibanjih zvezd, tj. neskladnost, ki se izkazuje v približevanju in oddaljevanju le-teh z ozirom na Zemljo«, pa *astronomi filosofi* »deferentov, ekvantov, epiciklov itn., ki so jih vpeljali *i puri astronomi*, da bi si olajšali izračune, kot takih ne ohranijo«, saj jim — kot bremo v prvem pismu M. Welserju, tj. v pismu, ki uvaja polemiko s Scheinerjevimi delom *De maculis solaribus* — »ne gre za to, da bi kakorkoli reševali pojave, temveč poskušajo raziskati — kot najpomembnejši in najbolj čudovit problem — resnično konstitucijo vesolja (*la vera costituzione dell'universo*), zakaj tovrstna konstitucija obstaja: je enkratna, resnična, dejanska in ne more biti drugače« (*è in modo solo, vero, reale ed impossibile ad esser altrimenti*).³⁴

Da lahko *astronomo puro calcolatore*, ki tiste »pojave, ki se na določen način ne skladajo s prvimi in resničnimi predpostavkami«, rešuje z vpeljavo drugih, zgolj umišljenih predpostavk, koperniško teorijo, ki sama gradi na povsem drugačnih prvih predpostavkah, razume hipotetično, zgolj instrumentalno, mora kajpada tiste predpostavke koperniške teorije, ki gibanje pripisujejo Zemlji in mirovanje Soncu, dojeti na ravni drugih predpostavk ptolemejske teorije, čeravno imajo le-te, premeščene v perspektivo tradicionalne astronomije, ravno vlogo prvih predpostavk: nobenega dvoma namreč ni, da je Kopernik gibanje Zemlje in mirovanje Sonca uvrstil »prav med prve in nujne predpostavke«. Koperniška teorija, s katero se »vsi pojavi rešijo bolj kot s pomočjo ekscentrov in epiciklov«, lahko potemtakem pri Bellarminu nastopi

³³ Galileo, *Opere EN*, vol. V, str. 354—358.

³⁴ Galileo, *Prima lettera al Sig. Marco Velseri circa le macchie solari, Istoria e dimostrazioni intorno alle macchie solari e loro accidenti*, *Opere*, vol. I, str. 335—336.

kot vnanja, sekundarna konstrukcija le, kolikor so njene prve predpostavke, tj. tiste predpostavke, ki gibanje pripisujejo Zemlji in mirovanje Soncu, razumljene kot druge predpostavke, tj. kot tiste predpostavke, ki so »navidezne in nasprotno naravi«, in ne kot »prve in vzpostavljene naravne predpostavke«.

Tematizacija razlike med prvimi in drugimi predpostavkami, tj. razlike med *supposizioni naturali*, ki so »vzpostavljene«, »prve in nujne v naravi«, in tistimi predpostavkami, ki so »navidezne in umišljene«, »nasprotno naravi« in »vpejljene zgolj zaradi astronomskih izračunov«, potemtakem razstira prav samo nevzdržnost instrumentalistične interpretacije astronomije:

»Kdo bo — potem ko je prve predpostavke, da so namreč gibanja planetov krožna in pravilna, sprejel kot resnične, zatem pa ugotovil, da planeti na svoji poti skozi zodiak potujejo zdaj hitreje zdaj počasneje, še več, da večina izmed le-teh ne le zavira, temveč zastaja in nazaduje, da se zdiyo zdaj zelo veliki in zelo blizu Zemlje, zdaj zelo majhni in zelo oddaljeni — kdo, sprašujem, izmed astronomov, če je zares dojel smisel prvih predpostavk, bo še lahko zanikal, da ekscentri in epicikli dejansko obstajajo v naravi?«³⁵

Galilejevo spodbijanje instrumentalizma v astronomiji — če namreč tedaj, ko »prve predpostavke, da so namreč gibanja planetov krožna in pravilna«, sprejmemo kot resnične, zatem pa ugotovimo, da »planeti na svoji poti skozi zodiak potujejo zdaj hitreje zdaj počasneje, še več, da večina izmed le-teh ne le zavira, temveč zastaja in nazaduje«, itn., nikakor ni moč zanikati, da »ekscentri in epicikli dejansko obstajajo v naravi«, zakaj »gibanjem planetov odreči ekscentre in epicikle je isto kakor Soncu odreči svetlobo«, tedaj pač ne more biti nobenega dvoma, da je bil Ptolemej v Galilejevih očeh realist — moramo kajpada dojeti na ozadju nekaterih ključnih dognanj razprave *Der Mythos vom Instrumentalismus in der Astronomie*, v kateri Alan Musgrave na osnovi spisa *Hypothéseis*, tj. spisa, ki ga instrumentalisti vselej 'spregledajo', dovolj prepričljivo dokaže ne le, da je bil Ptolemej dejansko realist, temveč da je »domnevna tradicija instrumentalizma v helenistični astronomiji zgolj zgodovinski mit.«³⁶

Bellarminovo hipotetično, zgolj instrumentalno razumevanje astronomske teorije Galileo dokončno pobije z naslednjo zahtevo:

»Medtem ko nekateri trdijo, da sodobni astronomi gibanje Zemlje in mirovanje Sonca uvajajo *ex suppositione* zato, da bi rešili pojave in zadostili izračunom, tj. z istim namenom kot sami sprejemajo ekscentre in epicikle, ki jih imajo za navidezne in nasprotno naravi (*chimerici e repugnanti in natura*), pa sam trdim, da bom tovrstno razpravo v celoti sprejel s pogojem, da le-ti ostanejo zvesti lastni predpostavki, da je namreč gibanje Zemlje in mirovanje Sonca v naravi resnično oziroma neresnično, kolikor so resnični oziroma neresnični sami ekscentri in epicikli. Naj torej vprežejo vse svoje sile in poskusijo tovrstnim krogom odreči resničen in dejanski obstoj (*la vera e reale essistenza*); brž ko jim bo uspelo le-te z dokazi (*dimostrativamente*) odstraniti iz narave, se bom sam vdal in gibanje Zemlje priznal za velik nesmisel, če pa jih bodo prisiljeni sprejeti, tedaj naj tudi sami dopustijo gibanje Zemlje in priznajo, da so jih prepričala lastna protislovja.«³⁷

Bellarminova instrumentalna ekvivalenca med koperniško heliocentrično in ptolemejsko geocentrično hipotezo se potemtakem pri Galileju sprevrne v dejansko nasprotje dveh kozmologij: če so namreč druge predpostavke vselej

³⁵ Galileo, *Considerazioni, Opere EN*, vol. V, str. 359.

³⁶ A. Musgrave, *Der Mythos vom Instrumentalismus in der Astronomie, Versuchungen: Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends*, herausgegeben von Hans Peter Duerr, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, vol. II, str. 271.

³⁷ Galileo, *Considerazioni, Opere EN*, vol. V, str. 360.

nujne posledice prvih, tj. *supposizioni naturali*, tedaj je ptolemejska astronomija pač *konstitutiven* del tradicionalne filozofije narave, tiste namreč, ki utemeljuje njene prve predpostavke, in ne le vnanja, sekundarna konstrukcija, ki v kozmološko analizo posega ‚od zunaj‘, *après coup*, itn. Razlika med koperničkim in ptolemejskim sistemom potemtakem ni razlika dveh vnanjih, sekundarnih konstrukcij, ki zgolj ‚rešujeta pojave‘, temveč razlika dveh kozmologij, razlika dveh nespravljivih filozofij narave, ki sta nespravljivi, kolikor pač gradita na povsem drugačnih, protislovnih predpostavkah, tj. razlika »dveh interpretacij, ki vsaka zase stremita k obnovi dejanske podobe sveta«. ³⁸

³⁸ M. Clavelin, o. c., str. 148.

(NE)MOŽNOST UTEMELJITVE EPISTEMOLOGIJE

Vprašanje o teoretskem statusu epistemologije nikakor ni novo, nasprotno, eksplicitno ali implicitno se pojavlja tako rekoč v vsaki resnejši študiji o epistemologiji ali zgodovini znanosti, naj bo ta splošne, pregledne narave ali osredotočena na kak specifičen epistemološki problem. Nemara velja bolj poudariti besedico implicitno, kajti razprave, ki bi postavljale to vprašanje eksplicitno v ospredje, so vendarle silno redke, čeprav, kot smo dejali, ni malo tistih, ki vprašanje načenjajo mimogrede. Zakaj je tako, je na hitro težko ugotoviti ali odgovoriti. Kakor je na eni strani namreč res, da se primarna in sekundarna literatura s področja epistemologije širi in množi in je malone postala (vsaj v Franciji) že skoraj nova moda in kakor besedo epistemologija zasledimo zdaj že v najbolj nenavadnih povezavah, tako je tudi res, da so teoretske refleksije o epistemologiji še vedno redke. Gotovo je treba takoj nekoliko omejiti naše področje, če nočemo sami zapasti nekakšnemu vsesplošnemu navdušenju nad epistemologijo, ki pa pogosto nima z njo prav nobene zveze in ki se, kot je videti, spreminja v nekakšno epistemolatrijo, kot je to ironično poimenoval D. Lecourt. Tu nam gre torej za epistemologijo strictu sensu, še več, za tisto epistemološko problematiko, katere začetek je mogoče zgodovinsko locirati v opus G. Bachelarda, ki ga štejejo za utemeljitelja, recimo temu »nove« epistemologije. Tu smo seveda naredili krog, saj nismo še nič rekli o tem, kaj epistemologija je, oziroma, če že predpostavljamo neko občo idejo in predstavo o epistemologiji, katera je differentia specifica te »nove« epistemologije. Še več, ali nismo pravzaprav zašli v protislovje, če smo rekli, da nas zanima vprašanje o teoretskem statusu epistemologije, hkrati pa omenili, da nas zanima tista epistemološka linija, katere utemeljitelj je bil Gaston Bachelard. Če je epistemologija bila utemeljena, od kod potem vprašanje njenega teoretskega statusa, saj nekaj, kar je utemeljeno, kar ima svoj temelj, torej stoji na določenem mestu, ima svoj status. Vprašanje pa bi lahko postavili še drugače: ali je mogoče, da je nekaj utemeljeno, hkrati pa nima svojega teoretskega statusa? In navsezadnje, če smo postavili vprašanje po teoretskem statusu, ali je epistemologija potemtakem neka dejavnost, ki v bistvu ni ali še ni teoretska? In če ni teoretska, kakšna potlej?

Očitno je, da bi z vprašanji, retoričnimi in neretoričnimi, lahko nadaljevali v nedogled, ne da bi se primaknili k bistvu zastavljene vprašanja, ki se glasi:

kako je opredeljen ali kako je mogoče opredeliti status epistemologije v polju teorije. Da ne bomo spet zašli v krožno vprašanje, takoj povejmo, da s teorijo pač mislimo tu diskurzivno organizirano in regulirano polje vednosti, ki zaobsega tako znanosti kot filozofijo, se pravi, da jo tu jemljemo v širšem pomenu besede.

Brž ko je vprašanje tako zastavljeno, pa pravzaprav že predpostavlja epistemologijo kot že konstituirano posebno disciplino ali stroko, morda celo posebno vedo, katere status naj bi opredelili, se pravi predvsem določili njeno mesto in njen topos v prostoru teorije, tako v razmerju do znanosti kot v razmerju do filozofije.

Enega od poskusov jasno artikulirati vprašanje statusa epistemologije najdemo tudi v drobni, vendar zgoščeno pisani knjigi *Epistemologija*¹ francoskega filozofa in zgodovinarja logike Roberta Blanchéja, ki je poskusil dati pregled glavnih teoretskih usmeritev, problemov in področij obravnavane epistemologije. V sklepnem poglavju je uvodoma zapisal: »Epistemološki status epistemologije je nedoločen, razdvojen, ker se epistemologija nahaja med svojimi filozofskimi izvori in svojimi neposrednimi stiki z znanostjo.«² Ta ugotovitev seveda ni nova in tudi ne poveč nič novega, poleg tega pa se v podobnih oblikah pojavlja vedno znova včasih kot izraz obžalovanja (epistemologije kot samostojne discipline ni mogoče konstituirati), drugič kot izraz zmagoslavja (epistemologija je zgolj drugo ime za odvečno filozofsko ukvarjanje in razlaganje znanosti). Naposled pa se iz nje izpelje spoznanje, da obstajata dva pristopa k epistemologiji, oziroma, da je epistemologija pravzaprav razcepljena ali razdeljena, kar je tudi Blanchéjeva teza. Ta razcep, dihotomija na t. i. znanstveno epistemologijo in filozofsko epistemologijo pa problem epistemologije prej zakrije kot pa pomaga razjasniti in razrešiti. Blanche sicer poskuša to razdvojitve omiliti in piše, da bi bilo bolje »kot razločevati med znanstveno epistemologijo in filozofsko epistemologijo... razločevati med znanstvenim in filozofskim pristopom k epistemologiji, glede na to, ali se slog, ki je privzet, približuje bolj slogu znanstvenikov ali bolj slogu filozofov.« In nadaljuje: »Brez dvoma pa bi bilo še bolj razločevati med tem, kar bi lahko imenovali interna in obvezna (obligée) epistemologija in eksterna in fakultativna epistemologija.«³ Pod interno ali obvezno epistemologijo Blanché razume tisto epistemologijo, ki se poraja takorekoč sproti, v teku znanstvenikovega dela in ki jo sprožajo in zahtevajo problemi, ki se postavljajo prav znotraj njegove znanosti. Je priložnostnega značaja s tendenco, da se integrira v znanstveno delo. Druga vrsta epistemologije, eksterna in fakultativna, pa je po Blanchéjevih besedah bolj odmaknjena (detachée), izvaja pa se namerno in po prostovoljni odločitvi. Zanj je torej mogoče reči, da je v večji meri filozofska in da jo spodbuja in vodi bolj spekulativni interes kot pa notranji problemi znanstvenega dela. Po teh splošnih karakterizacijah in oznakah bi seveda pričakovali podrobnejšo razlago teoretskih instrumentov, s katerimi naj bi operirali obe epistemologiji ali vsaj podrobnejšo interpretacijo funkcij in ciljev obeh epistemologij, na podlagi česar bi lahko presojali tako pozitivnost take opredelitve kot njeno smotrnost, vendar Blanché svoje delitve niti ne razvije niti ne kako drugače utemelji. Še več, zdi se nam, da je taka delitev v osnovi problematična, če že ne protislovna, zlasti zato, ker njegova t. i. interna epistemologija, ki se z njo v svojem delu znanstvenik obvezno srečuje, s katero pa se po Blanchéju ukvarja

¹ R. Blanché: *L'épistemologie*, P.U.F., Paris 1972.

² Op. cit., str. 119.

³ Ibid., str. 33.

»ne da bi želel in skorajda ne da bi vedel«, po teh oznakah prej spominja na Bachelardovo slabo filozofijo znanstvenikov ali na Althusserjevo spontano filozofijo znanstvenikov, ki pa ji ravno ne bi mogli dati epistemološkega predznaka. Gre predvsem za t. i. filozofsko ali kvazifilozofsko samorefleksijo znanstvene dejavnosti, za poskus filozofsko reflektirati znanosti notranje, v sami znanstveni teoretsko-eksperimentalni praksi vznikne probleme, kar pa povleče za sabo vrsto implikacij, ki izhajajo iz preddanih pozicij filozofije, na katero se znanstvenik sklicuje in opira v svojih prizadevanjih razrešiti znanstvene probleme. Z Blanchéjem se je torej mogoče strinjati, da gre tu za refleksijo o znanosti, v katero znanstvenika sili in zavezuje njegova lastna znanstvena praksa, celo brez njegove volje in morda brez njegove zavesti oz. vednosti, ni pa mogoče te in take refleksije označiti za epistemologijo, če je ena osnovnih nalog epistemologije, kot jo je mogoče povzeti iz Bachelardovega dela, obvarovati znanstvenika pred vdorom heterogenih, zunajznanstvenih pojmov v konceptualno mrežo njegove znanstvene prakse. Kar zadeva drugi filozofski pristop k epistemologiji je Blanchéjev tekst še bolj nedoločen; s tem, da tej zvrsti epistemologije nadene ime eksterna in fakultativna, sploh ne pove nič drugega kot to, da je po svojem bistvu nezavezujoča, znanost od zunaj motreča spekulativna dejavnost. In če je njen interes bolj čisto spekulativen, kot pravi Blanché, tudi v tem ne moremo prepoznati epistemologije, marveč prav filozofijo znanosti v tradicionalnem pomenu besede, ki pa ji znanosti ali znanost grobo rečeno služijo kot material in model (zlasti matematika) za konstrukcijo lastnega spekulativnega sistema. Delitev na znanstveno in filozofsko epistemologijo torej problema njenega statusa nikakor ne razreši, ampak ga celo zaplete, ali natančneje rečeno premesti na neko, za sodobno epistemologijo, nepertinentno raven. Toda navzlic temu, da je Blanché v svojem kratkem in zgoščenem pregledu težil k objektivnemu in nepristranskemu prikazu epistemologije, njene zgodovine, glavnih usmeritev in problemov, se na koncu le ni mogel izogniti zaključku, ki je razkril njegovo lastno filozofsko prepričanje in pozicijo. Problem je namreč že v samem Blanchéjevem pojmovanju epistemologije, saj kljub temu, da je na začetku, ko je podal terminološko zgodovinsko razlago izraza epistemologija, opozoril na bistvene distinkcije med njegovo rabo v anglosaški filozofski terminologiji (kjer je epistemology sinonim za spoznavno teorijo — theory of knowledge) in na njegove daljne zgodovinske povezave z nemškim izrazom Wissenschaftslehre (ki sicer dobesedno, ne pa smiselno prevede francosko épistémologie), kot tudi na razlike v teoretski in metodološki zasnovi med filozofijo znanosti in epistemologijo, na te razločke v nadaljnjem besedilu »pozabil« ali jih zabil, s tem pa zabil in reducirjal predvsem intencijo francoske epistemološke tradicije od Bachelarda naprej, pa tudi v tej epistemološki tradiciji sami navzoča teoretska razhajanja. Zato nas navsezadnje ne preseneti, ko zapiše dva sklepna stavka, da 1. »dokler bodo znanstveniki sami ostali razdvojeni glede problemov filozofske narave, v katera jih zapletajo njihove lastne raziskave, sploh ni mogoče upati, da bi se epistemolog uspel sam iztrgati vsaki filozofski kontaminaciji«. In 2. »da zato še ni treba manj ceniti njegovih naporov, da bi svojo problematiko prenesel z ravni filozofske diskusije na raven znanstvene objektivnosti in kolikor je v tem uspel oceniti, da je dejansko obogatil naše znanje«. ⁴ Blanché je pač prisiljen, četudi s težko prikritim resentimentom, dopustiti navzočnost filozofije v epistemologiji, čeprav teži epistemologija po njegovih besedah k temu, da bi se vzpostavila kot samostojna disci-

⁴ Ibid., str. 124.

plina, se znebila filozofije in njenih kontroverz, si zadala za cilj objektivno preverljiva in splošno veljavna dognanja in tako dobila značaj prave znanosti. V teh izjavah seveda povsem neprikrito razpoznamo nič drugega kot pozitivistično in scientistično gledišče in prepričanje, da je mogoča redukcija filozofije in konstitucija epistemologije kot znanstvenega diskurza o znanosti. Kar pa nas vendarle preseneti je to, da Blanché skoraj v isti sapi, nekaj strani naprej zapiše, da »ne smemo pozabiti, da je znanost sama daleč od tega, da bi bila v celoti znanstvena, v smislu, v katerem ta beseda označuje neko popolnoma objektivno vedenje, ki ne pušča nobenega prostora več za ugovor.«⁵

Pri tem pa ne misli na množstvo še nerazrešenih problemov, ki ravno tvorijo vedno odprto področje raziskovanja. Nasprotno, prav znotraj znanstvene teoretske dejavnosti, prav v samem načinu postavljanja in obravnavanja nekaterih problemov se znanstvenik »znajde pogosto zapleten, čeprav nerad in celo nevede, v vprašanja, katerih narava je očitno filozofska«, in to celo v znanostih, ki so dosegle najvišjo stopnjo znanstvenosti (Blanché navaja primer matematike in kontroverze med empiristi in intuicionisti). Tako Blanché navsezadnje ugotavlja, da ni nobene docela »pozitivne« znanosti, iz katere bi bilo dokončno izključeno sleherno filozofsko sporno vprašanje. To spoznanje pa seveda povleče za sabo analogno ugotovitev tudi za samo epistemologijo, kot jo pojmuje in opredeljuje Blanché, se pravi za epistemologijo, ki je v razmerju do diskurzivne prakse znanosti dojeta kot metadiskurz, kot meta-znanost, ki si zadaje iste znanstvene zahteve kot znanost sama, na katero se nanaša. Za tako dojeta epistemologijo potem seveda velja, da od nje ne moremo terjati višje stopnje pozitivnosti, kot jo je dosegla sama znanost, na katero se ta epistemologija objektivno nanaša. Protislovja, nedoslednosti in zagate, v katere se zapleta Blanchéjev poskus objektivno predočiti in opredeliti epistemološki status same epistemologije, so na eni strani rezultat poskusa oživiti — čeprav na omiljen in modificiran način — pozitivistično redukcijo filozofije (pojmovane kot čisto spekulativne) in njeno razmejitev od znanosti, na drugi strani pa v ta Blanchéjev poskus vdira in ga od znotraj, v njegovem bistvu načenja tisto, kar bi lahko freudovsko imenovali »vrnitev potlačenega«, namreč temeljna spoznanja bachelardovske epistemologije, ki mu vsekakor niso neznana.⁶ Za Bachelarda je namreč obstoj filozofskih razsežnosti in izvorov epistemologije ireduktibilno dejstvo in ena od nalog epistemologije je, da te, večinoma skrite in nemišljene filozofske predpostavke teoretsko reflektira in analizira njihove učinke. Taka epistemološka (auto)refleksija in analiza pa tudi v samem Blanchéjevem projektu znanstvene, obče veljavne in objektivno preverljive epistemologije razkrije nič drugega kot iz specifične filozofske (pozitivistične) pozicije izhajajoče predrazumevanje in pojmovanje znanstvenosti, tj. pozitivnosti te znanstvene epistemologije.

Tako se izkaže, da je za vsak poskus natančnejše opredelitve teoretskega statusa epistemologije, s tem pa seveda tudi njene notranje konstitucije in njenega teoretskega dometa, potrebno najprej preiskati in razčleniti odnose filozofije do znanosti, saj prav narava teh odnosov opredeljuje in določa filo-

⁵ Ibid., str. 119.

⁶ V svoji knjigi Bachelarda večkrat omeni in tudi opozori na nekatere njegove koncepte (npr. na koncept epistemološke ovire in rekurence), simptomatično pa docela prezre druge, npr. koncept epistemološkega preloma, ki je eden temeljnih konceptov Bachelardove epistemologije in s katerim destruiira tako idealistično kot empiristično pojmovanje narave znanstvenega spoznavanja. Vsekakor pa tako Bachelard sam kot tudi tisto, kar lahko imenujemo bachelardovska linija ali tendenca v francoski epistemologiji, po Blanchéjevem prepričanju v njegovi knjigi očitno ne zasluži samostojnega prikaza, vsaj takšnega, kot ga je npr. deležna Piagetova genetična epistemologija.

zofsko predrazumevanje znanosti, ki vzvratno učinkuje na vsako epistemološko podvzetje. To je tudi pot, ki si jo je v svoji knjigi *Tiha filozofija ali kritika filozofij znanosti*⁷ izbral J. T. Desanti. Desanti izhaja iz spoznanja in prepričanja, da je čas filozofije kot nekega primarnega in utemeljevalnega diskurza, ki je sposoben z istim gibom razviti in zapopasti celoto vedenja, njegovo vsebino in temelj obenem, potekel, minil in da diskurz filozofije ni več sposoben enciklopedično povzeti in v filozofski pojmovni sistem integrirati razčlenjeno in disperzno množico posameznih znanstvenih vednosti. To pa seveda ne pomeni, da se je filozofija enkrat za vselej odtegnila razčlenjevanju svojih razmerij do znanosti, saj je vprašanje, ali je to načeloma sploh mogoče, če predpostavljamo, da so tako znanosti kot filozofija vmeščene v širši prostor teorije. Gre le za to, da svoja razmerja oz. odnose z znanostmi dosledno reflektira, premisli, kar pa za filozofijo hkrati pomeni, da mora razčleniti tudi in predvsem forme teh odnosov. Toda ne glede na zgodovinske razlike modusov teh odnosov, je Desanti njihovo osnovno, v vseh preteklih zgodovinskih obdobjih razpoznavno, karakteristiko označil z izrazom interiorizacija, ponotranjenje. V vseh zgodovinskih obdobjih je bil prevladujoč odnos filozofije do znanosti odnos interiorizacije. Znanost je s svojimi notranje razčlenjenimi področji v filozofiji nastopala in se v njej prikazovala kot interiorizirani moment, ki je zgolj regionalno izražal (tj. na svojih specifičnih znanstvenih področjih in v posameznih panogah) univerzalnost in resnico dejansko temeljnega in celoto vedenja zaobsegajočega diskurza — filozofije. V svojem prikazu tradicionalnega odnosa znanosti in filozofije Desanti analizira pet »tipičnih« historičnih oblik te interiorizacije. Najprej navaja Platona, pri katerem je »znanost« interiorizirana v *eidos* in kjer je znanost postavljena na četrto mesto na lestvici, po kateri se človekova duša vzpenja do spoznanja resnično bivajočega. Naslednja zgodovinska forma je interiorizacija v razum (*intellectus*). Tu nastopa odprti univerzum klasičnega razuma kot izvorišče, v katerem se artikulira in kjer najde svoj prvotni temelj in s tem jamstvo svoje objektivnosti in resničnosti diskurz post-galilejske znanosti. S Kantovo kritično filozofijo se spremeni sam način razmerja filozofije do znanosti. V primerjavi z racionalisti (Descartes, Leibniz) Kant do znanosti ni več v notranji, substancialni relaciji, filozof ne nastopa več hkrati v vlogi producenta znanstvenih spoznanj. Do znanosti je v zunanji relaciji, znanost se mu kaže v okvirih že konstituiranih, notranje urejenih sistemov izjav, ki jih je treba razgraditi in raziskati, da bi odkrili notranjo logiko njihove konstitucije, logiko, ki utemeljuje in opredeljuje produktivne norme znanstvenega diskurza. Kantova kritična filozofija se zato najprej usmeri v analizo spoznanja, spoznavnega procesa, da bi odkrila tisti temelj, ki je v znanostih samih nereflektiran, na katerem pa vendarle leži objektivna nujnost in resničnost znanstvenih spoznanj in ki spoznavanje kot tako sploh šele omogoča. Ta konstitutivni temelj znanstvenega spoznavanja in spoznavanja kot takega na sploh odkrije v strukturi transcendentnega subjekta in tu se prvič diskurz znanosti z vso ostrino odcepi od diskurza filozofije, ki pa si zato s toliko večjo prizadevnostjo usvoji specifičen način naziranja, ki ga Desanti imenuje »transcendentalni slog«, in kjer si filozofija poslej prizadeva s stališča subjekta razkriti pogoje možnosti (znanstvenega) vedenja, za katero sicer že dolgo ve, da sâmo producira svoje lastne norme validacije in verifikacije. Tej historični obliki »interiorizacije v subjekt«, sledi Heglov projekt

⁷ J. T. Desanti: *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Seuil, Paris 1975.

»interiorizacije v pojem«. Filozofija je zdaj v službi pojma, spoznava in razvija imanentno gibanje pojma. »Razmerje eksteriornosti (razmerje subjekta do objekta) je odpravljeno. Filozofija pomeni umestitev v vsebino vedenja in z istim gibom umestitev v formo pojma«. ⁸ Spekulativna filozofija poraja v svojem avtonomnem gibanju pojmovna določila, v katera je znanstvenik s svojim konceptualnim delom že zajet, ne da bi jih prepoznal. Zato predstavlja v tem smislu »heglovska epistemologija«, »ki išče v pozitivnih znanostih sledi življenja pojma, *excursus*, neko ekscentrično gibanje, ki znova zbira, sredi tistega, kar je kultivirano mišljenje v svojem delu že proizvedlo, lastno vsebino spekulativnega mišljenja«. ⁹

Zadnja tipična zgodovinska oblika interiorizacije, ki jo navaja Desanti, je »interiorizacija v zavest«, ki jo poskuša izvesti Husserl v svoji transcendentalni fenomenologiji in ki predstavlja v osnovi radikalizacijo kantovskega projekta. Ne gre več zgolj za to, da se v transcendentalnem subjektu odkrije spoznavne forme, ki strukturirajo same pogoje možnosti izkustva, temveč se tu polje transcendentalne zavesti s svojo noetično-noematično strukturo pokaže za tisto izvorno polje, v katerem je sploh mogoče doseči absolutnost, to je objektivnost in resničnost spoznanj. Posebne vede tu nastopajo kot znanosti, ki so ujete v naivno ali naravno pozitivnost, ki jo je treba najprej fenomenološko reducirati in lahko veljajo le kot pripravljalna stopnja za edino pravo, strogo znanost, ki je filozofija. V Husserlovi fenomenologiji doseže reduktivni postopek filozofije svojo skrajno razvojno fazo. Tu je poskus interiorizacije speljan do kraja in radikalno, tako da je s fenomenološko metodo najprej nevtralizirana naivna, mundana artikulacija znanstvenih teorij, nato pa njihova vsebina, njihov eidetski preostanek, očiščen vseh predpostavk izročen v polje transcendentalne zavesti. Avtonomija znanosti je odpravljena, konstituirano je izvorno tematsko polje, znotraj katerega je možno na novo zarisati načine konstituiranja posameznih znanosti z njihovimi lastnimi kriteriji racionalnosti vred.

Desantijev izbor tipičnih zgledov filozofskih diskurzov, ki se vzpostavljajo kot samoutemeljevalni in totalizirajoči projekti, kot diskurzi, ki sami producirajo svoje lastne norme, ni naključen. V svojem tekstu izrecno pravi, da to nikakor ne pomeni, da so bili vsi filozofski diskurzi o znanosti reduktivni. Desantijev namen je, da na izbranih primerih pokaže repetitivno, podvojevalno in v svojem bistvu globoko neproduktivno logiko teh diskurzov. Tu zdaj nastopi vprašanje, ali in na kakšen način filozofija sploh še lahko govori o znanostih, če je že enkrat postalo očitno, da ne more ničesar povedati namesto njih, prav tako pa tudi ne brez njih, sama. Kakšno vlogo lahko filozofija še opravlja? Edini možni odgovor na to vprašanje je že vsebovan v zgodovinski analizi odnosov filozofije do znanosti. Filozofiji ostane naloga kritike, ki sestoji v tem, da prepreči in izniči interiorizirajoče in reproduktivne diskurze in ta naloga od filozofije zahteva umestitev v vsebino znanstvenih izjav. Ta naloga terja »sistematično destrukcijo procesov importacije, ki v filozofskem diskurzu artikulirajo forme izjav, ki so lastne neki znanosti«. ¹⁰ Desantijeva rešitev — in tega ne skriva — je v bistvu bachelardovska. Od te kritiške funkcije filozofije zahteva najprej filozofsko avtorefleksijo, katere namen je, da v diskurzu o znanosti, to je v epistemologiji, reducira oz. sploh onemogoči učinke filozofskega podvajanja in filozofske derivacije konceptualne vsebine znanosti, da torej

⁸ Op. cit., str. 23.

⁹ Ibid., str. 24.

¹⁰ Ibid., str. 108.

prepreči in onemogoči vsak poskus totalizirajoče reprodukcije korpusa znanstvenih izjav in njihovo uverženje v samoutemeljujoč diskurz filozofije. Epistemologija mora torej v svoj teoretski diskurz, če se hoče izogniti pasti samoutemeljitve in spekulativne reprodukcije, vračunati temeljno in ireduktibilno distanco do teoretske prakse znanosti, mora skratka vzdržati v tej zanjo konstitutivni, nezvedljivi razliki, hkrati pa teoretsko posegati v prostor znanstvenih praks. Diskurz epistemologije je tako od početka ujet v dvojno gibanje, ki ga z isto silo poganja z že konstituirane pozicije filozofije v polje znanstvenega diskurza in obenem iz polja znanstvenega diskurza nazaj v teoretsko polje filozofije. Epistemologija je tako ujeta v neki krožni, ali bolje, oscilacijski proces, v katerem pa sta zanjo konstitutivni obe mirujoči točki, na eni strani epistemološko polje filozofije in, na drugi, epistemično polje znanosti. Epistemološki diskurz torej lahko dobi in ohrani minimum potrebne konsistence in koherence le, če se ne zaustavi v nobeni od obeh skrajnih točk tega epistemološkega nihanja. Zahteva, ki jo je Bachelard postavil pred epistemologije, je torej »nemo-goča« zahteva, brž ko jo motrimo samo z ene ali druge skrajne točke. Toda preden epistemologija sploh pride do konstitutivnega spoznanja o »nemogućnosti« stabilne, enkrat za vselej dane trdne pozicije, mora najprej opraviti avtodekonstruktivni postopek, ki razklene in transformira njeno filozofsko pojmovno optiko, tako da sploh zmore v svoje žarišče ujeti konceptualno vsebino znanstvenih praks v njihovi nezamegljeni »nasebnosti«. Filozofija, ki se hoče vzpostaviti kot epistemološka, mora torej z istim gibom prepoznati svojo konstitutivno distanco do prakse znanosti in hkrati reducirati to svojo distanco na najmanjšo možno mero. Se pravi, mora biti v limiti sposobna prepoznati in pripoznati znanstveni praksi lastno konceptualno polnost. Vprašanje, ki se tu postavi, je zato najprej vprašanje o naravi in značaju te filozofije. Je torej vprašanje o filozofiji, ki v svoji avtorefleksiji spozna, da je vsak reproduktivni in samoutemeljevalni poskus nemogoč, kolikor noče zapasti v katero od zgodovinskih oblik tradicionalnega odnosa filozofije do znanosti, kolikor se noče, v zadnji instanci, zreducirati ali na kako inačico filozofije narave ali na poskus spoznavnoteoretskega utemeljevanja objektivnosti in pozitivnosti vsebine znanstvenih spoznanj. V tem smislu epistemologija ne more biti več »glasna« filozofija znanosti, ki izraža svoja vnaprej vzpostavljena filozofska izhodišča, z njih razvija svoj filozofski diskurz, utemeljuje znanstvenikovo teoretsko prakso in ji podeljuje njen »izvorni« smisel. Epistemologija je lahko samo še — kot je v naslovu svoje knjige zapisal Desanti — »tiha« filozofija, filozofija, ki ne izreka več nobene (znanstvene) resnice, ki ne producira nobene vednosti več, filozofija, ki je epistemološka samo in zgolj kot kritika filozofij znanosti.

ANALIZA KOT MODEL TEORIJE OPISOV

Russell pristane na reprezentativno vlogo govornice in zato ne more dopustiti, da bi tisto, kar predstavlja, obstajalo ob tem, kar je predstavljeno. Ta poteza obeleži njegovo koncepcijo *analize*, ki je v podlago tudi njegovi *teoriji opisov*. Ta teorija namreč trdi, da določeni izrazi kažejo slovnično obliko, ki se ne ujema z njihovo logično obliko, in jo prikriva.

Russell je začetnik sodobne filozofske analize,¹ vendar pa svojega nazora o tem, kaj naj analiza pomeni, ni nikoli izrecno opredelil. *M. Weitz* npr. meni, da pa lahko brez težav izluščimo, kako je z uporabo termina »analiza« Russell razumel »določeno definicijo — dejansko ali kontekstualno, nelingvistično ali lingvistično«.

Da bi razumeli Russellovo koncepcijo analize pa se moramo najprej obrniti k njegovi spoznavni teoriji: ves čas je menil, da je važno vprašanje, katere so zadnje sestavine realnosti in nekaterih njenih vidikov. S tem vprašanjem je povezano razlikovanje med dvema oblikama spoznanja: eno je spoznanje, ko lahko določeno sestavino realnosti dojamemo neposredno, na podlagi čutnih danosti (načelna možnost), »*knowledge by acquaintance*«, drugo pa je *posredno* spoznanje, ko nekaj spoznamo na podlagi že abstrahiranih podatkov, — in ti seveda zopet temelje v zadnji analizi na paradigmi čutnih danosti. *Analiza* tedaj pomeni zvedbo govornih danosti na te vselej v temelju obstojne njihove lastne sestavine, ki so neposredno povezane s čutnim izkustvom, — tako lahko preverimo njihovo logično ustreznost. Če ima logika opravka s stvarskim svetom, so seveda upravičeni v njej le izrazi, ki so neposredno povezani s spoznavno strukturo in njenim razmerjem do sveta.

S postopkom korelacije in preverjanja — analize — izrazov lahko dosežemo ideal logično popolnega jezika. Russell je izraze analiziral s predpostavko, ki naj dokaže, ali jim tudi v realnosti ustreza bitnost, na katero se nanašajo. Načelno se najprej ponudita dva odgovora: najti korelat za vsak referenčni izraz, ali pa reducirati zgolj na tiste, ki imajo že vnaprej korelat, ki ga lahko dokaže spoznavna struktura, in so zatorej ustrezni. Himere in francoskega kralja ni na spisku bitnosti v realnem svetu: sta pa zato v svetu pripovedi, oz. izraza sta neustrezna.

¹ »V sodobni filozofiji je Bertrand Russell prvi oblikoval, uporabil in upravičil analizo kot pravo metodo filozofije.« *Morris Weitz: Analysis, philosophical*, članek v *Edwardsovi Encyclopedia of Philosophy*, zv. I., str. 97; glej še str. 99 za nadaljnje trditve.

Russell izhaja iz naslednjih predpostavk: 1. da je mogoče pridobiti enoznačni jezik, 2. da ta jezik odlikava strukturo realnega sveta, 3. torej je naloga jezika v reprezentaciji realnega sveta, in sicer odlikuje jezik svet tembolj natančno, čimbolj enoznačen je.

Če pristanemo na gornje izhodišče, pa nas to kaj kmalu privede do dokaj nepričakovanih posledic, in sicer do *osiromašjenja* takega jezika. Kajti edine sestavine jezika, ki mora Russell zanje na koncu priznati, da ustrezajo takšni shemi, so indikativi oz. ostenzivne definicije. Russell sicer tudi sam trdi, da navedeni jezik ne ustreza kriterijem običajne govornice (lahko pa pripomore k njeni znanstveni pojasnitvi). Nasledki teorije dajejo slutiti, da s celotno zasnovo nekaj ne bo držalo. Ena od možnosti kritike, ki jo podpisujemo tudi sami, je v opustitvi točke 3, torej v poudarku na pretežno reprezentativni vlogi jezika: tako pa seveda doživi temeljno spremembo celotna koncepcija analize. Pogledali bomo, kako je sredi stoletja Strawson zamajal Russellov model analize, in sicer ravno s tem, da je podvomil v zgolj reprezentativno vlogo govornice. Poleg tega, da govornica usmerja k določenemu stanju stvari, da nekaj reče, ne moremo odpraviti tudi potez, ki kažejo, da obstaja poleg rečenega tudi tisto, kar je izrečeno; — pogoji izjavljanja, govorna situacija v celoti se zrcali v dejstvu rečenega. Na ta način paradigma korelacije jezika s svetom ne more biti več podlaga analize, — sedaj ne več toliko abstraktnega znanstvenega jezika, ampak bolj konkretnega govornega dejanja.

S. Knjazeva² pokaže povezanost naše točke 1 (enoznačni jezik) s točkama 2 in 3, ko navaja Russellovo mnenje, da je treba, kjer koli je le mogoče, zamenjati »s konstrukcijami iz poznanih bitnosti sklepe o nepoznanih bitnostih«. Prav podoben sklep kot za stran samega jezika, pa je Russell prisiljen izvesti tudi za drugo stran, glede »zadnjih sestavin sveta«:³ te so dejansko zgolj hipotetični konstrukti. V to smer meri še Russellova trditev, da vprašanje enostavnih sestavin konec koncev ni pomembno. Avtorica razlikuje med ontološko interpretacijo analize (načelo Occamove britve), katere posledica je, da se bitnost, ki smo zanjo menili, da je enostavna, ob analizi na njene sestavne dele izkaže zapletena, ter med gnoseološko interpretacijo, ki se ozira na strukturo spoznavanja.

Ni težko videti, da je Russellov položaj pri določitvi analize »paradoksalen«.³ Pri analizi se opira na zadnje sestavine sveta, in tako skuša zgraditi določeno zvrst korespondenčne teorije, vendar se zadnje sestavine sveta končno morajo tudi izraziti kot predpostavke, ki smo jih že bili umestili v krog analize.

Kaj pa so te le na pogled enostavne bitnosti? Najbolj nazorno je vprašanje mogoče ilustrirati ob znanem primeru teorije opisov »George IV. je hotel vedeti, če je Scott avtor Waverleya«. Če interpretiramo »je« kot identitetni, obdržimo enakoznačnost izrazov »Scott« in »avtor Waverleya«, razvidno pa je tudi, da na ta način zgrešimo vladarjevo intenco.

Rešitev, ki jo ponuja Russell, je, da »Scott« in »avtor Waverleya« nista oba logični imeni: za »avtorja Waverleya« z analizo ugotovi, da je opisna sestavina stavka. Le »Scott« torej neposredno ustreza svetnemu dejstvu, »avtor Waverleya« pa je posredni, opisni izraz, ki pridobi svojo koherenco od »Scotta« kot logičnega lastnega imena. Tako je rešen tudi paradoks identitete: »Scott« in »avtor Waverleya« spoznavno nista na enaki ravni.

² Svetlana Knjazeva: *Filozofija Bertranda Russella*, Naprijed, Zagreb 1966, str. 36—40.

³ Op. cit., str. 39.

Ta usmeritev analize je še bolj razvidna pri znanem primeru stavka »Sedanji francoski kralj je plešast«, izrečenega ob času, ko je Francija že republika. Z logično analizo lahko izoliramo tri propozicije kot sestavine osnovne izjave, in sicer a. Sedaj obstaja francoski kralj, b. Ne obstaja več kot en francoski kraj, in predikativna klavzula c. Ta kralj je plešast, — od tod pa ni težko zaključiti na resničnostno vrednost stavka, na podlagi resničnostne vrednosti (Neresnično) delne propozicije a. Izraz, ki je sprva veljal za logično lastno ime, se je izkazal za zapleten niz, ki ga je mogoče predstaviti kot tri delne propozicije, od katerih prva postavi pod vprašaj njegovo zvezo s svetom, tj. s strukturo dejstev. Če pa propozicija ne izreka ničesar, kar bi merilo na »zunanj svet«, ne sodi v enoznačni znanstveni jezik. Izkaže se, da je izraz »sedanji francoski kralj« zapleten opisni izraz, in ne logično ime, ki bi se nanašalo na enostavno dejstvo v svetu.

Russellova teorija reference je v zelo kratkem času doživela temeljno spremembo: časovno neposredno pred teorijo opisov zasledimo namreč še eno, konsekventno realistično teorijo (ki je nastala zaradi odpora proti heglovskemu monizmu), in teorija opisov jo ovrže. Razvoj teorije si bomo ogledali skozi zorni kot dveh povezanih tematik: 1. *neposredno spoznanje* (knowledge by acquaintance) in 2. *paradoks analize*.

Razliko med *neposrednim spoznanjem* in *posrednim spoznanjem* (knowledge about) omeni Russell na začetku članka »On denoting«, sicer pa jo razvije na več mestih.⁴ To njegovo razlikovanje je povezano na eni strani z ločitvijo med imeni kot popolnimi simboli ter opisi kot nepopolnimi simboli, pri čemer nepopolni simboli nimajo nikakršnega pomena, če jih obravnavamo izolirano, ter jih je treba definirati v določenih kontekstih. Na drugi strani pa je isti problem povezan s spoznavnimi vprašanji. Spoznanje namreč mora biti, kot smo že nakazali, v zadnji analizi povezano s strukturo stvarskega sveta. Ian Hacking,⁵ tako kot mnogi drugi avtorji, navaja, da je Russell večkrat spremenil mnenje o tem, kaj so »neposredni predmeti«, s katerimi ima opraviti pomen (meaning). Najprej je Russell mislil, da so stvari, s katerimi sem neposredno spoznan (acquainted) neposredni izkustveni predmeti. Če npr. govorim o Quinu, mislim neposredno na osebo z imenom Quine, in če govorim o avtorju »Word and object«, mislim neposredno nanj. Ta točka nam lahko služi za izhodišče razlage razlike med Fregejevimi in Russellovim nazorom. Frege prične s trojico smisla, reference, in njima priključene ideje. Russell se z njim strinja, da na idejo ni treba postaviti poudarka. Frege je poleg reference, ki bi bila v zgornjem primeru neposredno oseba Quine, privzel še smisel ali javni pomen izraza, Russell pa sedaj zavrne smisel, ki bi bil različen od reference. Tako zasnove referencialno teorijo pomena, po kateri je pomen izraza tisto, na kar se referiramo, ko uporabljamo izraz.⁵ Ob takšnem nauku, ki ga Russell zastopa v vsej njegovi radikalnosti, pa se pojavi vprašanje predikatov. V stavku »Roža je rdeča« je pomen izraza roža, ki o njej govorimo tako, da uporabljamo izraz; — vendar, kaj tedaj s predikativno sestavino izraza ». . . je rdeča«? Russell je najprej menil, da se predikativni izraz nanaša na abstraktno univerzalijo (»rdečnost«), s katero smo lahko neposredno seznanjeni (acquainted). Takšno stališče ga je privedlo do v bistvu meinongovsko zasnovane teorije (ta je poleg eksistence priznavala še subsistenco), ter je tako lahko prisodil *bivanje* vsakemu

⁴ Npr. v članku *On the nature of acquaintance* (1914); *Knowledge by acquaintance and knowledge by description* (1911).

⁵ Ian Hacking: *Bertrand Russell's acquaintance* v *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge University Press, 1976, str. 72.

možnemu terminu. Znano je, da je leta 1903 Russell zagovarjal takšno stališče (že čez dve leti se mu je v članku o teorijo opisov radikalno odpovedal, oz. ga obravnaval kot last drugih, Meinonga in Fregeja) v »Principles«, od koder navajamo znane stavke:

»Bivanje je nekaj, kar pripada vsakemu terminu, ki si ga lahko predstavimo, vsakemu možnemu predmetu misli, — skratka k vsemu, kar se lahko pojavi v vsakršni, resnični ali neresnični propoziciji, in k vsem takim propozicijam samim. Če je A katerikoli termin, ki ga lahko štejemo za enega, je jasno, da je A nekaj, in zatorej, da A je. ‚A ni‘ mora vselej biti neresnično ali brez pomena. Kajti če bi A ne bilo nič, ne bi mogli reči, da ni: ‚A ni‘ implicira, da obstaja termin A, ki je njegova bit zanikana, in zatorej, da A je. Torej, v kolikor stavek ‚A ni‘ ni zgolj niz zvokov brez smisla, mora biti neresničen, — karkoli naj A že bo, to gotovo tudi je. Števila, homerski bogovi, relacije, himere in štiri-dimenzionalni prostori, — tem vsem pripada bivanje, kajti če ne bi bilo določene vrste bitnosti, ne bi mogli o njih tvoriti propozicij. Tako je bivanje splošni prilastek vsega, in če karkoli omenimo, s tem pokažemo, da to je. *Ekstistenca* pa nasprotno pripada le nekaterim izmed bitij.«⁶

Problem analize je vezan na stališče reprezentativnosti, torej na razdelitev dveh korelativnih vlog reprezentacije: »v vsaki propoziciji (...) lahko z analizo razločimo med tem, kar je izjavljeno, ter med tem, na kar meri izjava«,⁷ — to pa vodi k razlikovanju *terminov* in *mest* v strukturi propozicije. V »Principles« Russell pred teorijo opisov obravnava lastna imena, prilastke in glagole. Lastna imena so običajno to, o čemer kaj izjavimo, na mestu subjekta. Prilastki in glagoli pa v propozicijah nastopajo le kot deli izjave, in ne kot subjekti.⁷

Razlikovanje med mesti in termini je uvedel že Aristotel, prav tako kot razliko v relaciji S-P, ki jo lahko poimenujemo tudi s »*paradoks predikata*«, ter jo izjavimo kot »S je P, vendar P ni S«. Med terminoma sta relaciji različni glede na smer, saj lahko rečemo »Sokrat je človek«, ne moremo pa reči »Človek je Sokrat«. Aristotel se iz težave skuša rešiti tako, da pripiše glagolu je/biti različen smisel. Russell pa prične z razliko med pojmi, ki nastopajo kot termini, ter med pojmi, ki ne nastopajo kot termini. Termine razdeli na *stvari*, ki jim pripadajo lastna imena, ter na pojme (ostale besede).⁸ Tako lahko razlikujemo med dvema registroma. »Sokrat«, »žalost« sta glede na navedeni kriterij stvari, »bel«, »človeški« pa ne: »Sokrat« je stvar, ker lahko nastopi le kot termin v propoziciji, in ni podvržen »čudni dvojni uporabi« kot sta ji »človeško« in »človeštvo«.⁹ Stvar pa ni le Sokrat, ampak tudi »točke, trenutki, delci materije, posebna duševna stanja, in posebne obstoječe bitnosti nasploh so stvari v zgornjem smislu«. Russell nadaljuje z za »Principles« značilnim stališčem: »prav tako pa so stvari mnogi termini, ki ne obstajajo, na primer točke v ne-evklidskem prostoru, in psevdobstoječa bitja iz romanov. Zdi se, da so stvari vsi razredi, kot števila, ljudje, prostori, itd., če jih dojamemo kot posebne termine.«⁹ Termin v določeni propoziciji je tisto, o čemer propozicija govori, in mu je v toliko treba pripisati obstoj: tako Russell lahko odgovori na temeljno vprašanje, *na kaj* se določena propozicija nanaša. Vendar pa so med termini razlike: predikati se razlikujejo od ostalih terminov zaradi svoje povezave z *denotacijo*: »predikat vselej porodi celo množico sorodnih pojmov«,⁹ ne le človeški-človeštvo, ampak

⁶ Bertrand Russell: *The principles of mathematics*, Cambridge University Press, 1903, str. 449.

⁷ B. Russell: *Principles*, op. cit., str. 43 (& 46).

⁸ *Ibid.*, str. 44 (& 48). Opiramo se še na Regnaultova predavanja *O imenu*, na Vincennesu, leta 1979.

⁹ *Ibid.*, str. 45.

tudi še človek, nek človek, katerikoli človek, vsak človek itd. ... Teorijo predikatov moramo preučiti, pravi Russell, zaradi filozofije matematike, — slovnična oblika propozicij nas namreč lahko zavede. Tako se zgubi enakoznačna povezava terminov z določeno bitnostjo (domeno bitnosti) pri predikatih (pojmovnih izrazih). Zdi se, opozarja Russell, da lahko razlikujemo med pojmom kot takim, in pojmom, ki ga uporabljamo kot termin: je/bit, človeški/človeštvo, *en* v propoziciji »to je en« ter v »1 je število«. ⁹ En opiše pojem, ki ni termin, 1 pa opiše pojem, ki je termin. To je razvidno iz strukture stavka, pri kateri pride do prav takšne večznačnosti kot v primeru propozicije »A je večje od B«, kjer lahko A oz. B nastopata izmenično kot subjekta (ostali del stavka pa ima predikatno mesto). Tako iz same notranje strukture propozicij ne moremo razbrati njihovih terminskih vrednosti, in Russell reši vprašanje z zunanji relacijami: »razlika obstaja zgolj v zunanjih relacijah, in ne v notranji naravi terminov«. ¹⁰ Prav zato mora Russell izbrati metodologijo, ki omogoči primerjavo slovničnih izrazov z zunanjimi relacijami, ter v tem obdobju (1903) odmeri vsem terminom, ki o njih propozicije govoré, bivanje. Celotna zastavitev vprašanja pa vznikne iz različic, ki jih je bil Russell vpeljal, in vejanje delov propozicij, njihovo razvrščanje, je posledica reprezentacionalističnega izhodišča. Prenos verifikacije terminske vrednosti na zunanje relacije je le podlaga razvrščanju terminov. Arbitrnost izbire kriterija za razvrstitev terminov, skratka dejstvo, da težave nastopijo zaradi načina razlikovanja samega, se kažejo tudi v Russellovi trditvi, da se termini, ki so pojmi, razlikujejo od terminov, ki so subjekti, ko nastopajo v propoziciji »na način, ki ga ni mogoče določiti«. ¹⁰

Prva posledica koncepcije neposrednega spoznanja, na katero je pristal Russell, je takšna: vse, o čemer lahko nekaj izjavimo, ima korelat obstoja v strukturi zunanjega sveta oz. našega spoznanja. Če povzamemo Meinongovo problematiko, je seveda v večini primerov način takšnega bivanja subsistenca, in ne eksistenca: eksistenca pripada le delu (govornega) univerza. Kar je eno, ima bit, vendar ni nujno, da aktualno obstaja (npr. Zeus). ¹¹ Ta reprezentacionalistična koncepcija govornice je bila pri Meinongu dojeta kot plastenje obstoja subsistenc na eksistenci. ¹² Podobno stališče je zagovarjal tudi Moore še leta 1910—11, ko je dejal, da če o centavru nekaj izjavimo, centaver nekaj je, in mu pripada bivanje, četudi se zdi, da ni ničesar takega kot centaver, ker ta ni kaj realnega. ¹³

Že dve leti potem, ko je izrazil takšno stališče, je Russell, ki je v bistvu ostal z njim nezadovoljen, poiskal drugačno, prvi nasprotno rešitev. S teorijo opisov je skušal na drugačen način zadostiti zahtevi temeljnega spoznanja pri konstrukciji logično ustreznega jezika. Avtorji ¹⁴ se strinjajo, da je Russellova kritika Fregeja in Meinonga v »On denoting« dejansko kritika Russellovih prejšnjih pozicij. ¹⁵ E. Cassin npr. trdi, da moramo nujno upoštevati Russellove teorije

¹⁰ Ibid, str. 46.

¹¹ Zdi se, da je na določen način v meinongovskem razlikovanju eksistence in subsistence (in ne le pri njem, saj gre za temeljno potezo celotne tradicije) že nakazano pozneje aktualizirano (na leibnizovsko tradicijo oprto) uvajanje ontologije *možnih svetov*, ki je trenutno v središču razprav semantike (npr. Kripke, Lewis).

¹² Ki bi ga bilo mogoče primerjati z matrico o iz-rečenem, ki jo navajamo na drugem mestu. Za mehanizem matrice, ki jo tukaj interpretiramo glede na vprašanje reprezentacije, glej J.-A. Miller: *Matrice v Ornicar?* 4.

¹³ G. E. Moore: *Some main problems of philosophy*, London, Allen and Unwin, 1953, str. 212—213, navedeno po L. Linsky: *Le problème de la référence*, Seuil, Paris 1974, str. 21.

¹⁴ Npr. L. Linsky, op. cit., P. Jacob: *L'empirisme logique*, Minuit, Paris 1980.

¹⁵ P. T. Geach v članku *Russell on meaning and denoting* v E. D. Klemke (izd.): *Essays on Bertrand Russell*, University of Illinois Press, 1970, str. 212 sklene takole: »Prav škoda je, da Russell podobno kot Aristotel tako pogosto zajame misel drugega v svoj lastni mlin; bralci 'On denoting' bodo storili še najboljše, če se ne bodo ozirali na uporabo Fregejevega imena.«

iz leta 1903, da bi razumeli tiste iz 1905:¹⁶ tega danes nasploh sprejetega stališča na začetku šestdesetih let še niso upoštevali.

Leta 1905 je Russell uvidel, da je njegov univerz prepogosto naseljen z bitnostmi, in je v skladu s načelom neposrednega spoznanja zožil njihovo področje le na tiste, ki ustrezajo preseku struktur logike z realnostjo. Z izrazi kot »Nekaj je zlata gora« se ne referiramo na zlato goro, pač pa na univerzaliji, kot sta »zlatost« in »gorstvo« — slednji obstajata.¹⁷ Prav tako se stavek »Ni res, da bi nekaj bilo zlata gora« ne referira na zlato goro, vendar pa v glavnem pomeni isto kot zavajajoči stavek »Zlata gora ne obstaja«. Russellov zaključek je, da ima slednji stavek *zgolj na videz* obliko subjekt-predikat; — takšna je morda njegova *slovnična* oblika, njegova *logična* oblika pa je »Ni res, da bi nekaj bilo zlata gora«. S podobno analizo, ki naleti na »zapleteno strukturo tam, kjer smo mislili, da je vse enostavno«,¹⁸ je Russell analiziral v teoriji opisov propozicije kot »Sedanji francoski kralj je plešast« (glej zgoraj). Sedanji francoski kralj (»the present king of France«), — izraz, ki ga v angleščini obeležata določni člen (»the«), je določni opis, ter nastopa v stavku kot slovnični subjekt, ne pa tudi kot logični subjekt. Če stavek analiziramo z logičnim instrumentarjem, ugotovimo, da nima enostavnega subjekta.

V »Filozofiji logičnega atomizma« Russell postavi svojo zamisel *analize* v središče razprave: »moja glavna teza je upravičenost analize«¹⁹, jedro vprašanja analize pa je v razumevanju teorije opisov: »Kaj je prava analiza, bom povedal, ko bom prišel do teorije opisov.«²⁰ Vprašanje analize pa je povezano z vprašanjem neposrednega spoznanja, katerega nazoru ustreza instanca lastnih imen, ki jih v znani definiciji Russell opredeli kot »Lastna imena = besede za partikularije. Df.«²¹ Če so lastna imena korelati strukture sveta, njihova vloga pa je reprezentacija partikularij, in so edini legitimni reprezentanti *logične* strukture sveta (to je za Russella edina nedvoumna interpretacija tega sveta), mora *analiza* ugotoviti, ali določeni izrazi tudi dejansko so lastna imena: pri tem pa pride do sklepa, da slovnična oblika glede na logično večkrat le zavaja, »v pravilni analizi stavka je opis razčlenjen in izgine.«²²

Bistveno pri vsem tem postopku je — in ta poteza tudi vodi v atomizem — da Russell ne prizna možne refleksivnosti izraza (dejstva, da se reprezentant odraža v tistem, kar je reprezentirano), in mu odmeri *zgolj* reprezentativno, orodno vlogo: »Zakaj ime samo je *zgolj* sredstvo, da z njim nakažemo stvari, in ga v tem, kar trdite, ni.«²³ Russell je prisiljen poudariti to točko: »Vedeti morate, da imena v tem, kar trdite, ni. Ime je namreč le orodje za izražanje tega, kar poskušamo trditi.«²⁴ Zakaj ta nauk poudarja na videz samoumevno dejstvo, da besede kot reprezentanta ni na strani reprezentiranega, da gre skratka za golo posredovanje? Ravno zato, ker ta nauk ni gotov že kar sam po sebi. Kritizirali so ga filozofi »intence« (Strawson, Searle), in začuda se glede

¹⁶ C. E. Cassin: *Russell's discussion of meaning and denotation: a re-examination*, v E. D. Klemke, op. cit., str. 256.

¹⁷ Ian Hacking, op. cit., str. 74.

¹⁸ Bertrand Russell: *An Inquiry into Meaning and Truth*, Penguin, London 1973, str. 9.

¹⁹ Bertrand Russell: *Filozofija logičnega atomizma*, CZ v Ljubljani, 1979, str. 31.

²⁰ *Ibid.*, str. 83.

²¹ *Ibid.*, str. 41. Neposredno pred tem pa definira »Partikularije = členi odnosov v atomarnih dejstvih. Df.« Russell poudari, da je ta definicija docela logična, in torej ni povezana z vprašanjem realnega sveta. Tako lahko razumemo, zakaj je paradigma korelacije z zunanjim svetom *zgolj* hipotetični konstrukt (prim. zgoraj).

²² *Ibid.*, str. 92.

²³ *Ibid.*, str. 90.

²⁴ *Ibid.*, str. 91.

te poteze Russellov nauk ujema s Tarskijevo trditvijo o temeljnih konvencijah, ki preprečijo reflektivnost.

Reprezentacionalistični filozof, kot je Russell, pa mora priznati nekaj posledic svoje naravnosti:

1. realnost je odslej lahko dojeta zgolj atomarno,
2. dobljeni logični, sicer enoznačni jezik, se izkaže za privatnega, in ne omogoča več komunikacije (z drugimi besedami: pogoj komunikacije je dvoumnost).²⁵ V takšno smer je *merila* Fregejeva rešitev, ki uvaja *smisel* lastnih imen kot njihovo *javno*, komunikabilno sestavino.

Russell se s svojo teorijo o logično popolnem jeziku uvršča v leibnizovsko tradicijo, ki jo je povzel tudi Frege, ta pa logično popolnemu jeziku načeloma odmerja znanstveno, ne pa tudi vsakdanjo uporabo.²⁶ Vendar Russell obenem zagovarja mnenje, da lahko prvo predmetno govorico v stratifikacijskem nizu govorimo.²⁷ Od tod vzniknejo težave v teoriji, ki jih načne vprašanje: ali lahko logično, spoznavno enoznačna govorica, služi tudi za komunikacijo? Skratka, vprašanje je, ali jezik, ki logično ustrezno izraža strukturo realnosti, lahko služi tudi za vsakdanje sporazumevanje, in v obdobju svojega logičnega pozitivizma Russell nanj odgovori izrecno negativno:

»V logično popolnem jeziku bi bila za vsak enostaven predmet samo ena beseda in ne več, vse, kar ni enostavno, pa bi bilo izraženo s kombinacijo besed, seveda s kombinacijo, izpeljano iz besed za enostavne stvari, ki so v njih, po ena beseda za vsako enostavno sestavino. Tak jezik bi bil popolnoma analitičen, in bi že na prvi pogled pokazal logično strukturo zatrjevanih ali zanikanih dejstev. Jezik, uporabljen v *Principia Mathematica*, je poskušal biti tak. To je jezik, ki ima le sintakso in sploh nobenega slovarja. A čeprav je jezik brez slovarja, mislim, da je kar uporaben. Če bi mu dodali slovar, bi lahko postal logično popoln. Dejanski jeziki v tem smislu niso logično popolni in tudi ne morejo biti, če naj služijo vsakdanjemu življenju. Če bi lahko sestavili logično popoln jezik, bi moral biti ne samo nemogoče dolgozeven, ampak glede na slovar v marsičem govornikov privatni jezik. Se pravi, da bi bila vsa uporabljena imena govornikova privatna imena in ne bi imela dostopa v jezik drugega govornika.«²⁸

Iz navedenega odlomka lahko razberemo tudi, da je bistvo znanstvene metode v *razločevanju* tega, kar se v običajni govorici izkaže analizi kot *sežemek*: govorica, ki je pripravna za komunikacijo, ne izraža logične strukture spoznanja, neposrednega spoznanja (knowledge by acquaintance). To spoznanje pa je, kot kaže že opozicija s posrednim spoznanjem, izredno omejeno, in mu končno ustrezajo le ostenzivno določene sestavine.²⁹ Logična analiza se trudi pokazati, da so na videz enostavni izrazi običajne govorice logično neustrezni,

²⁵ S. Knjazeva, (op. cit., str. 36) ugotavlja, da russellovsko dojet logično popolni jezik, če želimo ohraniti enosmiselnost logičnih lastnih imen, s komunikacijo nikakor ni združljiv.

²⁶ Prim. Fregejevo, po Leibnizu povzeto metaforo o razliki med drobnogledom in očesom. Instrument, mikroskop, je omejen in usmerjen zgolj na dojevanje *koristnega*, ne posreduje pa nam, tako kot oko, *ugodja* (v govorici so to metafore, itd.). S to razločitvijo se skuša logistika rešiti težavnosti položaja, ko moramo, po freudovskem izrazu, »obenem služiti dvema gospodarjema« (S. Freud: *Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung*, SA VI., Fischer, Frankfurt am Main 1971, str. 211), položaj, ki se v komediji konča z dvojno poroko (Goldoni), v kliničnih primerih pa npr. s histerično slepoto. (Glej F. Récanati: *Le problème du statut de la philosophie: inconsistency et réflexivité*, Paris 1975, str. 14.) Konflikt pri tem — kar velja prav tako za logistiko — nastopi zaradi zavračanja reflektivne naravnosti, torej udeležnosti tega kar predstavlja v tistem, kar je predstavljeno.

²⁷ J.-A. Miller: *U ali meta-govorice ni*.

²⁸ Bertrand Russell: *Filozofija logičnega atomizma*, CZ, Ljubljana 1979, str. 39.

²⁹ Seveda te, kot je opozoril Wittgenstein v *Philosophische Untersuchungen*, že predpostavljajo obstoj govorice.

da se ne ujemajo s strukturo sveta, da pa jih je mogoče razstaviti v enostavnejše in tej strukturi ustrezne: zapleteno, nerazločeno tkivo običajne govornice je mogoče nadomestiti z jezikom, ki bo sestavljen zgolj iz enostavnih elementov. V uvodu k »Principia Mathematica«³⁰ Russell pravi, da je bistvena lastnost običajne govornice, da v nekaj besedah sežame več idej, nasprotno pa logično ustrezni simbolizem natančno priredi simbole idejam. Običajna govornica idej, ki jih izraža, ne reprezentira *razločno*, ampak poleg tistega, kar reče, *obenem* še marsikaj nerečeno izreče, predpostavi oz. implicira.³¹ Seveda pa se s takšnim položajem ne more zadovoljiti znanstveni pristop, ki je njegova prva naloga, da vzpostavi zagotovljeno, reprezentativno zasnovano interpretacije govornice. Tako pravi A. Gardiner: »ni naloga znanosti, da bi na kaj namigovala (imply), ampak mora razločno izjaviti (state); njena naloga je, da obelodani zapletena in zamotana dejstva, jih med seboj razloči, ter jih predstavi pogledu javnosti.«³² Logična analiza torej mora odpraviti, kar je v jeziku predpostavljeno, ter razbrati v kondenziranem načinu izražanja govornice enostavno, zgradbi spoznanja ustrezajočo strukturo. To pa doseže tako, da za z njenega stališča le na pogled enostavnimi sestavinami govornice razbere logično kompleksnejšo zgradbo, ki jo npr. lahko tvori več logično enostavnih bitnosti: šele korelacija s temi ustreza reprezentativnemu modelu, ki po definiciji ne pripusti reflektivnih sestavin. Slednje pa seveda vsebuje *izrečeno*, tisto kar je v rečenem predpostavljeno: reprezentant se namreč v govornici ne nanaša zgolj na reprezentirano, ampak reflektivno, zaradi narave predmeta preučevanja — govornice, obenem meri na sebe samega. Tako je, če je reprezentant v reprezentativnem modelu govornica, reprezentirano pa predpostavljena izvengovorna realnost: da je ta prav tako govorna, kažejo težave pri njeni enoznačni določitvi. Russellova filozofija logičnega atomizma je še zlasti ilustrativen primer nasledkov vztrajanja pri reprezentativni shemi.

Problem reprezentacije kaže in izolira znani paradoksi analize. Da bi utrlj pot k njegovemu razumevanju, bo najbolj primerno, če navedemo ključno točko Russellove teorije opisov, tri vrste »ugank« (puzzles), kot jih poda v »On denoting« (1905).³³ V skladu z analitično naravnostjo (le na videz, slovnično enostavne sestavine izraza je treba nadomestiti z logično enostavnimi sestavinami) skuša Russell pokazati, da je mogoče določene logične uganke rešiti, in sicer tako, da pokažemo, kako jih porodi *zamenjava ravní*. Do ugank, antinomij, pride prav zato, ker sprva ne upoštevamo, da v njih ne nastopajo izrazi ene same ravní (tako se porodi učinek strtja), ampak je ena stran propozicije, en izraz, običajno dejansko logično enostavna, elementarna, druga pa ne. Če določena propozicija vsebuje izraze, kjer je denotacija na prvi pogled odsotna, pravi Russell,³⁴ imamo dve možnosti: »lahko da denotacijo v primerih, kjer je na prvi pogled odsotna, oskrbimo, ali pa moramo opustiti stališče, da imamo v propozicijah, ki vsebujejo denotativne izraze, opravka z denotacijo«. Prvo stališče je zagovarjal sam Russell še leta 1903 v »Principles«, kjer je trdil, da »bivanje pripada vsakemu terminu«, sedaj pa, leta 1905, je to stališče pripisal najprej

³⁰ A. N. Whitehead in B. Russell: *Principia Mathematica* to & 56, Cambridge at the University Press, 1976, str. 2.

³¹ Glej F. Récanati: *La transparence et l'énonciation*, Seuil, Paris 1979, str. 210.

³² Alan Gardiner: *The theory of speech and language*, Oxford 1932, navedeno po F. Récanati (op. cit.).

³³ Bertrand Russell: *On denoting*, ponatisnjeno v B. Russell: *Logic and Knowledge*, izdal R. C. Marsh, Allen and Unwin, London 1956.

³⁴ Op. cit., str. 47.

Meinongu, ki naj bi »dopustil predmete, ki ne subsistirajo, in zanikal, da bi bili podložni zakonu protislovja«, oziroma Fregeju, »ki s pomočjo definicije oskrbi zgolj konvencionalno denotacijo za primere, kjer te sicer ne bi bilo«. Takšen postopek je sedaj po Russellovem mnenju »docela umeten, in ne poda natančno analize dejanskega stanja«. ³⁴ Russell na ta način zavrne Fregejevo razlikovanje med referenco in smislom izraza, saj bi po njegovem mnenju tako obenem trdili, da denotacija obstaja ter da ne obstaja. Sam se zavzame za drugo alternativo, za stališče, po katerem v propozicijah z denotativnimi izrazi nimamo opravka z denotacijo. Šele na ta način je mogoča pravilna logična analiza denotativnih izrazov, na podlagi teze o neposrednem spoznanju: *zgolj ena vrsta izrazov tako ustrezno spoznavni strukturi, ki jih podajajo enostavni simboli, vsi drugi izrazi pa se izkažejo od slednjih odvisni, lahko jih določimo šele kontekstualno.* Tako je uvedena razlika med logičnimi lastnimi imeni, ter med opisi kot nepopolnimi izrazi, ki sami zato nimajo smisla, ampak ga pridobijo šele v kontekstu.

Moč logične analize se izkaže ob tem, ko ta dokaže, da so uganke (puzzles), ³⁵ ki izhajajo iz učinka strtja, incidence različnih *zvrsti* (oz. ravni) izrazov, uganke le navidezno, in da jih je mogoče rešiti s pravilnimi razlikovanjem enostavnih in izvedenih, kontekstualno določenih simbolov.

Ker ima analiza pretenzijo *znanstvenosti*, ravna z govorico kot s predmetom, v okviru katerega jo zanimajo *mejne* točke njegove reprezentativne naravnosti. Te točke mora teorija sama proizvesti in podati njihovo rešitev. Slednje točke so uganke, ter so za teorijo pravzaprav nekaj navideznega, — nastanejo ter obstajajo le toliko časa, dokler jih ustrezno ne podvržemo instrumentariju analize. Moč analize je v tem, da proizvede in razreši čimveč antinomij, ki so zgrajene na načelu, da je ena stran propozicije sestavljena iz enostavnih simbolov, druga pa iz na pogled prav tako enostavnih, ki pa poleg tega, da ustrezajo reprezentančni relaciji, še nekaj predpostavijo, sežamejo itd., cela propozicija pa naj bi izrazila identičnost, enakost obeh strani. Uganke imajo vlogo testov: »Logično teorijo lahko testiramo glede na njeno zmožnost, da obravnava uganke (puzzles), in če razmišljamo o logiki, je prav smotrno, da imamo v mislih kolikor je le mogoče uganke, saj te služijo natanko takemu namenu kot

³⁵ Wittgensteinova problematika meri na razliko med dvema načinoma dostopa h govorici kot predmetu preučevanja, ki obenem obeležata dve različni usmeritvi sodobne analitične filozofije. To razliko, po naši centralni hipotezi, lahko ilustriramo in *pojasnimo* (pertinentnost pojasnitve pa je merilo ustreznosti filozofske interpretacije) s pomočjo Lacanovega razlikovanja dveh struktur logike ne-celega; — če želimo dati temu razlikovanju še eno konkretno oporo, moramo opozoriti na knjigo Alexandra Koyréja: *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris 1973, ki je omenjeno razlikovanje njena os, npr. pri primerjanju Leibnizove in Newtonove interpretacije Univerza, ter vloge boga pri njem. Vendar, vrnilo se k Wittgensteinu, in k razlikovanju, ki je vzporedno (a ne identično): k strukturalni razliki dveh načinov *filozofske naravnosti* do preučevanja govorice. V članku *The availability of Wittgenstein's later philosophy*, vključenem v knjigo *Must we mean what we say?*, Cambridge University Press, 1976, str. 51., ga navaja Stanley Cavell. Cavell očita Davidu Polu (*The later philosophy of Wittgenstein*, London, The Athlone Press, 1958), da je v temelju spregledal dosežaj Wittgensteinove pozne filozofije, ki je ni mogoče obravnavati z aksiomatsko metodologijo (ampak prej — bi dostavili sami — z razliko »l'esprit de géométrie — l'esprit de finesse«, kot so jo artikulirali francoski moralisti, in posebej Pascal; mimogrede rečeno, nemški moralisti kot Nietzsche se v opoziciji s temi izkažejo za obskurantiste že s samo stilsko obliko aforizmov), ki spregleda *drugačen* pristop, ki ga terja izkustvo »opazovanj, ki nihče vanje ni podvomil, pa so jih vendarle pozabili zabeležiti samo zato, ker so nam vseskozi pred očmi« (navedba par. 415 *Philosophische Untersuchungen*). Ravno ko pada na najbolj razločen način strukturalno razliko aksiomatska analiza / analiza primera, Wittgenstein na enkratni način pojasni tudi mehanizem zasnovne logične *uganke*: to so posledica, kot bi dejali mi, reprezentacionalističnega pristopa k obravnavi govorice: »Ko govorimo o govorici kot o simbolizmu, ki ga uporabljamo v eksaktnem kalkulu, lahko to, kar nam je v mislih, najdemo v znanostih in v matematiki. Naša običajna uporaba govorice pa se s to zahtevno po eksaktnosti ujema le v redkih primerih. Le zakaj torej pri filozofiranju ves čas primerjamo našo uporabo besed z uporabo, ki sledi eksaktnim pravilom? Odgovor je, da se uganke (puzzles), ki jih skušamo odpraviti, vselej pojavijo ravno zaradi te naravnosti do jezika.« (Wittgenstein: *The blue and brown books*, Oxford, Basic Blackwell and Mott, 1958, str. 25—26; podčrtujemo sami).

eksperimenti v fizikalnih znanostih.³⁴ Logična analiza je znanstvena ravno zaradi *enoznačne* relacije reprezentacije, ki ustreza tudi določitvi spoznavne strukture.

Russell navede tri eksemplarične uganke, za katere trdi, da jih lahko njegova teorija opisov razreši. Uganke obenem porodijo in zanikajo trije temeljni logični zakoni: zakon identitete, zakon izključenega tretjega, in zakon neprotislovnosti. Pri vseh gre za relacije *dveh* terminov in že ta dvojnost nas opozarja na reprezentativno koncepcijo govornice, ki se ji Russell ves čas ni hotel odpovedati.

Ob tem Russell predpostavlja primerljivost logične propozicionalne strukture s strukturo izjav govornice, kar je razvidno iz samih primerov, ki jih navaja: najprej navaja logični zakon, nato pa (načeloma) njegovo interpretacijo (v okviru govornice), ki porodi uganko.

Poglejmo najprej primer *zakon identitete*. Ta trdi, da velja vse, kar velja za termin A, tudi za termin B, če sta identična, — ter se ob tem resničnostna vrednost, resničnost oz. neresničnost propozicije, ne spremeni. Najprej poda formalno strukturo: »A je identičen B«, nato pa njeno slovnično ustrezno interpretacijo, in *prav ta* povzroči težavo, — ter poda uganko. Ob tem je važno opozoriti na dejstvo, da je uganka uvedena v okviru propozicionalne naravnosti, v kateri nastopa stavek, in to naravnost specificira glagol »védeti«: »George IV. je želel védeti, ali je Scott avtor Waverleya«. Ker je Scott dejansko bil avtor Waverleya, bi lahko na podlagi zakona identitete sklepali, da sta izraza »Scott« in »avtor Waverleya« identična, ter je tako mogoče nadomestiti enega z drugim, ne da bi se ob tem spremenila njuna resničnostna vrednost. Tako bi lahko nadomestili izraz »avtor Waverleya« z izrazom »Scott«, ter dobili trditev, da je George IV. želel védeti, če je Scott Scott. Seveda pa, kot pravi Russell, Georgeju IV. ne moremo pripisati namere, da se je zanimal za zakon identitete, ko je bil zastavil prvo navedeno vprašanje.

Russellova rešitev meri v smer, da »Scotta« (indeksirajmo ga z »A«) *ne moremo nadomestiti* z »avtorjem Waverleya« (»B«), ker ne gre za izraza z isto spoznavno oz. logično težo, ker torej ne gre za dva izraza, ki bi nastopila na isti ravni. Da je položaj tak, pokaže *logična analiza*, ki ugotovi, da je »A« res enostaven, »B« pa je enostaven le navidezno, in je dejansko logično sestavljen izraz. Tako Russell reši logični zakon (v tem primeru zakon identitete), in odkrije pomanjkljivost na strani uporabe, v tem primeru navezane na propozicionalno naravnost govornice, ki jo izraža stavek v celoti. Ta naravnost (želeli védeti) je tista, ki je udeležena pri nastanku uganke: stavek *le na videz* izrazi identitetno trditev. Seveda pa je pri tem predpostavljeno, da je logično analizo mogoče uporabiti pri izjavah običajne govornice.

Drugi je *zakon izključenega tretjega*, ki trdi, da je lahko resničen eden in le eden od izrazov »A je B« oziroma »A ni B«. Stavčna oblika govornice pa nam ponudi uganko, ko postavi na mesto subjekta v strukturi sveta neobstoje bitnost, »sedanjega francoskega kralja«. Oblika dvojice trditev »Sedanji francoski kralj je plešast« oz. »Sedanji francoski kralj ni plešast« se zdi enakovredna zgoraj navedeni formalni strukturi, vendar pa terminu »A« v našem primeru, ker meri na neobstoje bitnost, ne moremo predicirati nobene lastnosti: prav tako kot mu lastnosti »je B« ne moremo pripisati, mu je tudi ne moremo z »ni B« odreči. Krivec je zopet slovnična struktura, ki pripusti tvorbo *le na videz* logično ustreznih terminov. In Russell zopet reši logični zakon (zakon izključe-

nega tretjega), tako da pokaže na neustreznost izraza običajne govornice (oz. stavčne oblike S-P): zopet je treba izraz *logično* razčleniti, tako da se izkaže, da v resnici ne ustreza logičnemu zakonu, ki ga je pri njem mogoče na prvi pogled ustrezno aplicirati.

Vzemimo končno primer logičnega zakona *neprotislovnosti*, ki zadeva sam temelj logistike,³⁶ ko prepove tvorbo protislovnih terminov, in ga lahko podamo kot izraz identičnosti termina s samim seboj: $A = A$. Vendar pa lahko tvorimo trditev »A je različno od B«, ki zagotavlja obstoj *razlike* med A in B; — »razlika med A in B obstaja«. Od tod pa lahko na naslednji stopnji tvorimo še bolj neprijetni trditev, če *zanikamo* obstoj razlike med A in B: »razlika med A in B ne obstaja«. V slednjem stavku zopet nekaj *trdimo* o nečem, kar *ne obstaja*, in tako vnovič postane nekaj ne-obstojnega subjekt propozicije. Zakon neprotislovnosti pa (konstrukcije) protislovnih, ne-obstojnih bitnosti ne dovoljuje, in zatorej vodi zanikanje bivanja česarkoli že v protislovno izjavo. Prav tako pa, pravi Russell, smo na drugi strani iz nasledkov Meinongove teorije spoznali, da tudi, če sprejmemo bivanje, to lahko vodi v protislovja. V vsakem primeru se izkaže, da predpostavka o obstoju razlike med A in B vodi v določeno nemožnost.

Celotna argumentacija je v bistvu naperjena proti Fregejevi tezi o razlikovanju reference ter smisla. Posledica je, da nista možna dva izraza, ki bi se *z isto upravičenostjo* referirala (nanašala) na isto bitnost. Ravno zato je važno Russellovo razlikovanje dveh vrst spoznanja, ki poleg neposrednih privzema še posredne, kontekstualno določene izraze, — in ti se seveda izkažejo kot *neupravičeni* v svoji vlogi, ki jo ponujajo.

Russellova namera je, da *reši* logične zakone, tudi v kolikor ti zakoni veljajo za govornico: pri analizi stavkov govornice je mogoče uporabiti logični instrumentarij. To je seveda zopet mogoče *le* v primeru, ko lahko določimo logično enostavne sestavine govornice. Russell mora vendarle na nek način odgovoriti tudi na vprašanja, ki jih je zastavilo fregejevsko razlikovanje med referenco in *smislom* izraza. Pri smislu (meaning), v nasprotju z referenco (denotation), pravi Russell, običajno uporabimo navednice. Zanimivo je, da je tako postavljena *prva zarez* v okviru govornice, ki odgovarja razliki med tem, kar spoznamo neposredno oz. posredno, in ta zarez na nek način zopet odgovarja indeksaciji pri razlikovanju tipov v Russellovi ustrezni teoriji. Navedimo primer stavkov, kjer na tak način razlikujemo referenco in smisel izraza:

(1) Center mase sončnega sistema je točka, ne pa opisni kompleks.

(2) ‚Center mase sončnega sistema‘ je opisni kompleks, in ne točka.

V (1) nastopa center mase sončnega sistema v okviru propozicije tako, da je uporabljen referenčno (nanaša se na izvengovorno realnost). Nasprotno nastopa isti izraz v (2) v vlogi smisla izraza, in se nanaša na govornico; — obenem nastopa izven propozicije kot reflektivni element (relacija govornica/govornica), in se šele *posredno* referira. Skoraj vse izraze običajne govornice pa je treba, da bi zadostili referenčni relaciji (in ta ustreza relaciji reprezentacije), reducirati. »Težava govornjenja o smislu denotativnega kompleksa (...): v trenutku, ko vstavimo kompleks v propozicijo, je propozicija o denotaciji (referenci).«³⁷

V razliko s teorijo iz »Principles«, ki skuša zadostiti zahtevi idealnega jezika s predpostavko, da vsakemu izrazu, v kolikor nastopa v propoziciji kot termin,

³⁶ Leibniz je trdil, da tisto, kar ni *ena bit*, tudi ni *ena bit*. Glej J.-A. Miller: *Teorija tega jezika*, Problemi — Razprave 192—193, Ljubljana 1979, str. 17.

³⁷ Bertrand Russell: *On denoting*, op. cit., str. 49.

odgovarja določena bitnost, in torej obstoj, v »On denoting« Russell sprejme stališče, da termini nimajo nujno obstojnega korelata, in tako je prisiljen uvesti razlikovanje v okviru jezika: poleg izrazov, ki jim odgovarja v strukturi stvar-skosti določena bitnost, sedaj dopusti tudi izraze, ki ne nastopajo v referenčni relaciji, ampak lahko to relacijo — relacijo reprezentacije, ki je Russell ne postavi pod vprašaj — zadoste šele posredno. Posledica je, da najdemo v govorici izraze, ki zadoste omenjeni relaciji šele posredno: takšno lastnost pa imajo — tako se konec koncev izkaže — skoraj vsi izrazi v govorici, z izjemo indikativnih. Tako je projekt idealnega jezika obdržan tudi 1905,³⁸ vendar pa se referenčna moč govornice zoži.

»Jedro«³⁹ teorije opisov je v ugovoru teoriji, ki jo Russell imenuje Meinon-gova oz. Fregejeva teorija, — ta pa je, kot vemo, blokirala *zgolj reprezentativno* koncepcijo (ta je našla svoj izraz v uvajanju metagovornice), ko je npr. dopustila tudi smisel kot *javni pomen* izrazov.

»Denotativni izraz,« pravi zdaj v nasprotju s tem Russell, »je v bistvu *del* stavka, in tako kot večina posamičnih besed ne pomenja že kar sam po sebi.«⁴⁰

Russellovi reprezentativni koncepciji ustreza meta-govornica, in model dvojne matrice, ki poraja paradoks. Zato je bistveno razlikovanje dveh ravní: ene neposredne, ki ima pomen že kar sama po sebi, in druge, posredne, ki pridobi pomen šele v okviru celotnega stavka. Matrica razlikovanja neposrednih in posrednih izrazov je v bistvu zelo enostavna, in jo je moč ponazoriti grafično, z razlikovanjem med izrazi brez navednic, ki ustrezajo referenčni vlogi, in sicer lahko vlogo teh izrazov logično pravilno določimo, — ter med izrazi, ki jih indeksiramo z navednicami, ter so logično nesamostojni, odvisni, tako da lahko pride pri njihovi uporabi do kratkega stika: ne ustrezajo namreč relaciji jezik-svet, ampak relaciji jezik-jezik.

Drugi primer, ki jasno ilustrira to razlikovanje, je:

(1) Prva vrstica Prešernove žalostinke trdi propozicijo.

(2) »Prva vrstica Prešernove žalostinke« ne trdi propozicije.

Ko se pojavi opisni kompleks brez navednic (C), pravi Russell, govorimo o referenci (denotaciji) izraza, ko pa se pojavi med navednicami (C'), govorimo o smislu (meaning). (OD, str. 49.) Reference in smisla izraza pa ne moremo obravnavati na isti ravni: v prvem stavku (1) nastopa opisni kompleks brez navednic (C), in je tako umeščen na raven, kjer lahko govori o določenem predmetu; — v drugem stavku (2), pa isti opisni kompleks nastopa med navednicami in govori o opisnem izrazu kot takem: ta zadnja instanca bi ustrezala russellovsko razumljenemu Fregejevemu smislu, in pri njej pride do reflektivnosti, ker se *izraz nanaša na izraz*, ta reflektivnost pa se lahko pojavi le v okviru govornice, na točkah, kjer se govornica nanaša na govornico. Zato je treba porazlikovati njene različne ravní. V zgornjem primeru je referenca (1)—(C) »Dolgost življenja našega je kratka«, referenca (2)—(C') pa »Prva vrstica Prešernove žalostinke«. Vendar, pravi Russell, smo v primeru (1) hoteli dobiti (C').

Težava se pojavi nasploh pri določenih opisnih izrazih, ki jih uvede določni zaimke »ta«, »tisti« (v angleščini »the«, v primeru »the first line of Gray's Elegy«, in zatorej opisni izrazi nasploh zavajajo glede na svojo denotativno vrednost oz. usmerjenost.

³⁸ Glej npr. komentar v uvodu k B. Russell: *Philosophische und politische Aufsätze*, Reclam, Stuttgart 1971, str. 212. Ob razlikovanju neposredno / posredno spoznanje Russell ne odgovori na vprašanje, na katero predmete oz. kvalitete natančno se nanašajo znaki idealne govornice.

³⁹ C. E. Cassin: *Russell's discussion of meaning and denotation: a re-examination*, op. cit., str. 261.

⁴⁰ Bertrand Russell: *On denoting*, op. cit., str. 51; (odslej kot »OD«).

Ko opisni kompleks vstavimo v propozicijo, je slednja naravnana referenčno. Če pa nastopa v propoziciji kot subjekt ,smisel C', je subjekt propozicije smisel reference: kar ni bila izrecna namera teorije (OD, str. 49). Določni opisni izrazi lahko torej zavajajo glede ravní, na kateri nastopajo. Ko govorimo o smislu C, je C smisel opisnega kompleksa, vsaj na prvi pogled. V resnici pa C (brez navednic) nekaj trdi o referenci. ,C' (z navednicami) pa zopet ni smisel, ampak nekaj, kar se referira na smisel (OD, str. 50). Reprezentativna referenčna relacija ni reverzibilna (obrnjiva), saj vselej skuša pričeti z ne-govorno sestavino. Če je C sestavina izraza »smisel C«, pa smisel C-ja ni C, ampak predmet, na katerega se izraz nanaša. Na vsak predmet se lahko referiramo, ga opišemo, z neskončnim številom izrazov, vendar »obratna pot od reference k smislu ni možna« (OD, str. 50).

Če hočemo določiti natančno vrednost izrazov, lahko obdržimo kot *logično* upravičeno zgolj referenčno relacijo, ne pa tudi smisla, ki nastopa v propozicijah ob kontekstualnih določitvah izrazov, torej lahko njegovo vrednost določimo šele posredno. Večina posamičnih besed — tak je Russelov sklep — ne nastopa samostojno, kot logično ime, in ima pomen šele v stavku, kot del stavka (OD, str. 51). Problem lahko razložimo z na pogled identitetno trditvijo »Scott je avtor Waverleya«: kako razrešiti uganke, ki jo zasnuje ta stavek? Russell najprej pravi, da je »Scott« logično lastno ime, in torej lahko nastopa na mestu variable v »x je bil človek«, — to pa ne velja za opisni kompleks »avtor Waverleya«. »Scott« je subjekt v stavku »x je bil človek«, to pa ne velja za »avtorja Waverleya«: stavek »avtor Waverleya je bil človek« nima za sestavino »avtorja Waverleya«, ampak »Scotta«. Na mestu »x« v »x je bil človek« lahko upravičeno nastopa le »Scott«, in stavek, v katerem nastopa opisni izraz (kot je »avtor Waverleya«) lahko vselej analiziramo tako, da opisni izraz zasede predikatno mesto (»je napisal Waverleya«), logično lastno ime, ki nastopa na mestu stavčnega subjekta, pa nastopa na mestu variable: »Obstaja ena in le ena bitnost, — x —« (ki je napisala Waverleya), »in ta bitnost je identična s Scottom«. »Scott« je torej referenca »avtorja Waverleya« (OD, str. 51). »Bitnost x je referenca (denotacija) stavka ,C' (. . .), ki je zgolj stavek, in nič takega kot smisel. Stavek *sam zase* nima smisla, kajti v vsaki propoziciji, v okviru katere stavek nastopa, popolno izražena propozicija na vsebuje stavka« (OD, str. 51).

Takšna je usmeritev *analize*: propozicija, ki jo analiziramo (in ki sedaj vsebuje spremenljivke), ne vsebuje več nikakršne sestavine oz. stavka, kakršen je, na prvi pogled, izražal v svoji slovnični tudi logično zgradbo.

Uvajanje razlikovalnega jedra (C — ,C'), na spoznavni podlagi (razlikovanje enostavnih in sestavljenih, odvisnih simbolov), tako pomaga razrešiti zgoraj navedene uganke. Izkaže se, da »propozicija ,Scott je bil avtor Waverleya' ne vsebuje nikakršne sestavine ,avtor Waverleya', ki bi jo lahko nadomestili s ,Scottom'« (OD, str. 52): »avtor Waverleya« namreč ni logično lastno ime, in zatoj ne nastopa na isti ravni kot »Scott«, ne ustreza mu predmet, ki se (le) »Scott« nanj neposredno nanaša.

Logičnega lastnega imena (»Scott«) sicer ne moremo *logično* upravičeno nadomestiti z opisnim izrazom »avtor Waverleya«, vendar pa mora Russell še razložiti dejstvo, ki nam ga razkriva intuicija govorcev, saj slednja zamenjavo omogoča, in sicer z določeno strogostjo (Scott je bil avtor Waverleya, ni pa bil avtor teorije opisov). Nemožnost logične nadomestitve (substitucije) izrazov, pravi Russell, še ne izključuje njihove *verbalne* substitucije (OD, str. 52).

Vendar z določeno omejitvijo: verbalna substitucija je upravičena le v kolikor gre za prvotni nastop opisnega stavka. V drugotnem nastopu nastopa stavek v propoziciji, ki je zgolj sestavni del celotne propozicije, in substitucijo moramo izvesti le v prvi propoziciji *p*, ter ne v celotni propoziciji; — za prvotni nastop opisnega stavka pa gre, ko velja substitucija za celotni stavek. Primer propozicije, v kateri imamo prvotni nastop stavka, je

(1) »En in le en sam človek je napisal Waverleya, in George IV. je želel védeti, če je bil Scott ta človek«,

primer drugotnega nastopa opisnega stavka pa imamo v propoziciji

(2) »George IV. je želel védeti, če je en in le en sam človek napisal Waverleya, in Scott je bil ta človek«.

»Scotta« lahko zamenjamo z »avtorjem Waverleya« le ob primeru prvotnega nastopa, in tedaj ne more priti do dvoumja, saj razločimo dve logično različni sestavini izraza, ob drugotnem nastopu pa lahko pride do neljube posledice, da je mogoče izvesti stavek »George IV. je želel védeti, če je Scott Scott«. Russell ponudi rešitev: prepoved zamenjave ob drugotnem nastopu (ko je izraz vključen v kontekst propozicionalne naravnosti ipd.). Če v primeru drugotnega nastopa opisnega stavka substitucije terminov ne moremo izvesti, tudi do antinomije ne more več priti. Tako je rešen zakon identitete, saj ga propozicija »George IV. je želel védeti, če je Scott avtor Waverleya« enostavno ne izraža, če jo razumemo v interpretaciji (2). Niti (1). Razliko med prvotnimi in drugotnimi nastopi opisnih izrazov v govorici le težko odpravimo, pravi Russell, ni je pa težko odpraviti v simbolni logiki (OD, str. 53). Če zamenjamo prvotni in drugotni nastop, lahko pride do strtja ravní, in v stavku moramo razbrati incidenco subjekta, govorca, ga tako rekoč dojeti kot sporočilo. Russell navaja značilen primer takega strtja s specifičnim učinkom, šalo, v kateri gost pravi lastniku jahte: »Mislim sem, da je vaša jahta daljša kot je,« ta pa odgovori: »Ne, moja jahta ni daljša kot je.« Lastnikov odgovor implicira v gostovi izjavi v propozicionalno naravnost veličovanja vključeno izjavo: »Mislim sem, da je velikost vaše ladje večja od velikosti vaše ladje,« — v takih kontekstih pa substitucija ni logično upravičena. Sam gost je nasprotno uporabil prvotni nastop izraza: »Velikost, ki sem mislil, da jo ima vaša jahta, je bila večja od dejanske velikosti vaše ladje;« — ker pa gre tod za dve porazlikovani ravni navidezne identitetne trditve, do paradoksa po Russellu zopet ne more priti. Ni torej več razloga, da bi se po opravljeni analizi šali še smejali, priznali, da ima na nas kot govorce določen učinek, — ter ji dejali šala.⁴¹

⁴¹ Teorija opisov in teorija logičnih tipov, ki sta prototipa logične analize pri Russellu (glej Pierre Jacob: *L'empirisme logique*, Minuit, Paris 1980, str. 78) imata pri odpravi učinka strtja v govorici podobno mesto: obe odpravita učinek strtja — in s tem šale — udeležnost subjekta pri izreki oz. vtisek njegove prisotnosti, njegovo sled v njej. Na to dejstvo kaže kratek Russellov zapis *Hierarhija šal* (*The hierarchy of jokes*, ponatisnjeno v I. M. Copi: *The theory of logical types*, Routledge and Kegan Paul, London 1971, str. 115—117), ki razlikuje med šalami od prvega, pa vse do transfinitnega reda, — seveda pa je na mejnih točkah odpravljena in izolirana izreka subjekta, ter s tem razumevanje mehanizma šale nasploh. Šale prve ravní, ki naj bi jih po Russellu poznali običajni govorci, so preveč enostavne (da bi se jim mogel smejati filozof), šale transfinitne ravní verjetno lahko nasmejé le bogove, — prototip russellovskega šaljiveca, ki se bo hotel smejati šalam višjega reda, in se bo, če ne bo šaljivec že po naravi, za njihovo dojetje moral »logično izpopolniti«, pa se jim zaradi dejstva, da »že najmanjši duhovni napor izniči vsakršno dojetje humorja«, najbrž zopet ne bo mogel smejati. Russellovska odprava učinka šal je nujna, v kolikor gre za znanstveno naravnost: prav tako kot lingvistika ima namreč tudi logika opravka z »imaginarno konstrukcijo Celote« in s »pozabo mejá« kot konstitutivnih za jezik (glej J. Milner: *Language et langue — ou De quoi rient les locuteurs?*, Change 29, str. 186, op. 3). Da gre v primeru šale za »delo na jeziku« je zaradi svoje, vendarle še marsikdo implicirane scientistične naravnosti, v zadnji analizi spregledal celo Freud (ibid., str. 187).

S pomočjo istega razlikovanja lahko razrešimo tudi uganko o predikaciji lastnosti neobstojnem predmetom, skratka s primeri, ko je treba rešiti zakon izključene tretjega, — s primeri opisnih izrazov, ki se na nič ne referirajo.⁴² Če je ,C' opisni izraz, npr. ,termin, ki ima lastnost F', potem pomeni ,C ima lastnost ϕ' : ,en in le en termin ima lastnost F in ta termin ima lastnost ϕ' . Če lastnost F ne pripada nobenemu terminu, je ,C ima lastnost ϕ' nepravilno za vse vrednosti ϕ' -ja. ,Sedanji francoski kralj je plešast' je torej nepravilno, ,sedanji francoski kralj ni plešast' pa je nepravilno pri prvotnem nastopu (,Obstaja bitnost, ki je sedaj francoski kralj in ni plešasta'), pravilno pa je pri drugotnem nastopu (,Ni res, da obstaja bitnost, ki je sedaj francoski kralj in je plešasta').

Ista tehnika nam omogoči še rešitev uganke v zvezi z zakonom protislovja. Če razlika med A in B ne obstaja, potem izraz ,razlika med A in B' ne opisuje ničesar, nikakršne bitnosti, in je nepravilen.

Sedaj se lahko Russell reši tudi bolj na splošno »celotnega kraljestva (področja) ne-bitnosti«, kot so »okrogli kvadrat«, »Hamlet« itd. To niso logična lastna imena, ki se na nič ne referirajo, ampak opisni izrazi, ki je njihova lastnost, da pridobe pomen šele v kontekstu, in se referirajo na določeno bitnost le na videz. Ko jih logično analiziramo, lahko določimo njihovo resničnostno vrednost, in sicer tako, da upoštevamo prvotni oz. drugotni nastop določenih opisov v okviru celotne propozicije: pri prvotnem nastopu takih izrazov je stavek neresničen (saj ni npr. bitnosti, ki bi ustrezala izrazu ,obstaja ena in le ena sama bitnost, ki je obenem okrogla in kvadratna'), pri drugotnem nastopu pa je lahko resničen (drugotni nastop opisnega izraza je, ko je izraz vključen v stavčni kontekst, npr. kontekst propozicionalne naravnosti, ki ne dopušča substitucije z njim koreferencialnega izraza). Razlikovanje med prvotnim in drugotnim nastopom opisnega izraza je pripomoček za določitev njegove resničnostne vrednosti. Bolj bistveno je seveda razlikovanje med logičnimi lastnimi imeni, ki se neposredno nanašajo na določeno bitnost, ter med opisnimi izrazi (ki jih uvaja v angleščini določni člen »the«, npr. »the man with the iron mask«), ki s svojo slovnično obliko zavajajo glede na svojo logično obliko. S spoznavno utemeljenim razlikovanjem izrazov dobimo v teoriji opisov prvotno razlikovalno jedro med odlikovanimi logičnimi lastnimi imeni, ter opisnimi izrazi, ki niso iste ravni, ter zato njihova substitucija ni možna: uganke, ki jih je ponudila teorija opisov, s pomočjo tega razlikovanja lahko razrešimo, vsakemu posameznemu izrazu pa določimo resničnostno vrednost.

Russell se je na ta način ognil (po svoje dojetemu) nauku Meinonga oz. Fregeja, ki je vodil k pripoznanju obstoja »preveč obljudenega univerzuma«, oz. smisla kot načina danosti reference, ki ga pri analizi moramo upoštevati.

Da bi pridobil spoznavno in logično ustrezen jezik, pa je žal moral odpraviti vsakršno konotativno sestavino izrazov kot logično legitimno: če v njegovi analizi »Scott« velja za logično lastno ime v nasprotju z opisnim izrazom »avtor Waverleya«, pa moramo pripoznati (poleg tega da tudi »Scott« ne ustreza logičnemu lastnemu imenu ob strogi formulaciji nauka), da »Scott«, tako kot »Ari-

⁴² Keith S. Donnellan v *Speaking of nothing* (The Philosophical Review, vol. 83, 1974, str. 3–31) s pomočjo svoje »teorije zgodovinske razlage« (kavzalna teorija reference) zavrne Russellovo trditev, da imajo običajna lastna imena vselej opisno vsebino: možna je torej strožja določitev referenčne relacije. Donnellan sicer razlikuje med referenčno in atributivno uporabo referenčnega izraza (pri prvi ima govorec identifikacijsko vrednost o referentu ne glede na posebno uporabo referenčnega izraza v izjavljeni trditvi), med dobesednim in govorečim referentom. Razlikovanje referenčno-atributivno predpostavlja, da Russellovo-Strawsonovo stališče (Donnellanov izraz) zgreši referencialno uporabo. Kritika v John R. Searle: *Expression and meaning*, Cambridge 1979, članka *Referential and attributive in Literal meaning*.

stotel«, ni neposredni predmet našega spoznanja. Prav tako — in to je mejni primer — tudi ne »Quine«, čeprav smo ga bili npr. pravkar srečali, in nanj pokazali rekoč »To je Quine«. Tudi »miza«, in končno vsak izraz govornice, obdrži konotativno razsežnost, in služi za več ali za nekaj drugega kot reprezentativno dojeto poimenovanje.⁴³ Ostanajo deiktični izrazi kot »to«, »ta«. Tako je Russell, da bi obdržal *reprezentativno* matrico, od katere ni odstopil, moral v teoriji opisov (1905) v nasprotju s teorijo v »Principles« (1903) žrtvovati bogastvo in nasploh komunikativne lastnosti govornice, da bi ta lahko postala *enoznačna*, eksaktna, da bi ustrezala reprezentativni funkciji.

Russellova teorija opisov pa ni važna le za določitev logične strukture izrazov govornice, ampak vzvratno tudi za matematično izrazje, saj je »večina matematičnih definicij« uvedena »s pomočjo opisnih izrazov« (OD, str. 55). Tudi pri matematičnih definicijah je *substitucija*, pri kateri se ne spremeni resničnostna vrednost, možna le, če obstaja ena in le ena sama bitnost (npr. število), ki z njim operira ena od obeh strani definicije, in je tedaj propozicija resnična, sicer pa je neresnična (seveda to velja za prvotni nastop opisnega izraza, če pa imamo opravka s propozicionalno naravnanoostjo — naravnanoostjo subjekta izjave glede na propozicijo, ki jo izraža, pa je položaj zopet drugačen; simbolizem »Principia Mathematica« uporablja razlikovanje med prvotnim in drugotnim nastopom opisnega izraza).

Identitetnim izrazom, kot nastopajo v govornici, Russell pripiše zvrst šibke interpretacije: in stavku »Scott je avtor Waverleya« opisni izraz »avtor Waverleya« zatrjuje obstoj ene in le ene same bitnosti, ki je napisala Waverleya (predikat), in ta bitnost (subjekt) je identična s Scottom.

Vendar bitnosti, ki jo uvede opisni izraz (v nasprotju z logičnimi lastnimi imeni), propozicija *ne* vsebuje v pravem smislu. V vsakršni propoziciji, ki jo lahko *dojamemo*, so njene sestavine bitnosti, s katerimi smo neposredno seznanjeni. Nasprotno pa, pravi Russell, poznamo npr. fizikalno mišljeno materijo ali razum drugih ljudi *le s pomočjo opisnih izrazov*, in tako vemo, da imajo določene lastnosti (OD, str. 56): na ta način lahko poznamo lastnosti določene stvari, ne da bi bili neposredno seznanjeni (acquainted) s stvarjo samo.

S povezavo gnoseološkega in ontološkega vprašanja je Russell v »On Denoting« (1905) skušal na ta način 1. izboljšati svojo teorijo opisov iz leta 1903., 2. vpeljati ontološko ekonomijo, 3. prekiniti s predpostavko, da ima stavek, ki vsebuje opisne izraze brez reference pomen le, ko opisane bitnosti, četudi ne obstajajo, na nek način bivajo (stavek »Samorogi ne obstajajo« je po tej teoriji lahko bil smiseln le, če samorogom vendarle pripada nek način bivanja), 4. s pomočjo prevoda v kvantifikacijski jezik prvega reda odpraviti zavajajoči določni člen opisnih izrazov.⁴⁴

Vsega tega Russellu ne bi uspelo doseči brez vpeljave temeljne začetne razlike med *dvema ravnema*, na katerih nastopajo logična lastna imena oz. opisni izrazi.

Ta začetna razlika med *logično ustreznimi in neustreznimi* izrazi je bistvena za razumevanje teorije opisov, — in se zaradi uvajanja prvotnega razlikovalnega jedra (C / C') ujema v tej potezi s teorijo tipov; obe pa tvorita »dve paradigmi logične analize«,⁴⁵ ki ju je oskrbel Russell. Če so v ustreznost druge po-

⁴³ Temu sicer ugovarja že dejstvo, da je beseda vselej ime v tem jeziku, kolikor gre za materin jezik, materinščino. Pri lastnem imenu pa v okviru tega jezika najbolj izstopa razsežnost materialnosti besede, njena čista označevalna vloga. (Tudi primiki kot »Kovač« zgubijo vlogo reprezentanta stanja stvari.)

⁴⁴ Pierre Jacob: *L'empirisme logique*, op. cit., str. 79.

⁴⁵ Pierre Jacob, *ibid.*, str. 78.

dvomili že kar spočetka, pa s prvo ni bilo tako: lep čas je ostala vzor filozofske analize.⁴⁶ Kajti le težko je bilo podvomiti v *reprezentativno* določeno vlogo govorce.

Čeprav se je Russell na pogled boril s psihologizmom, in je njegova glavna naloga odkritje logične, torej od subjekta izjavljanja neodvisne strukture izrazov, pa je ostal zavezan psihologizmu v samem temelju s svojo teorijo znaka, če naj *znak reprezentira nekaj za nekoga*.⁴⁷ Propozicije, ki vsebujejo lastna imena, vsebujejo pravzaprav nelingvistične bitnosti, prav ti izrazi pa služijo za paradigmo analize. Lastna imena reprezentirajo določene bitnosti, določeno realnost, za tistega, ki jih upravičeno uporablja, in le ta je z njimi *neposredno seznanjen*. Prav zato je *spoznavna* razsežnost teorije pri analizi paradigmatskega pomena, in tudi opisi so ob upoštevanju zgradbe spoznavnega subjekta (ki je lahko seveda hipotetična točka govorca v teoriji) določeni analitično glede na imena. Zato moramo poznati »procese, s pomočjo katerih je logično lastno ime povezano z opisom (predvidoma so to dejstva, kako se je uporabnik z njim seznanil, dejstva, kaj se dogaja v uporabnikovih možganih ob času, ko ime uporablja)«, obenem pa moramo poznati reprezentativno naravnost, »kako se opis referira na to, na kar se pač referira«. ⁴⁸ Znak oz. opis predstavljata nekaj za nekoga, in prav to je vzrok, da so logična lastna imena negovorna, ustrezna govornica pa privatna.

Če bi referenco imen razložili z referenco opisov, bi prišlo v definiciji do krožnosti, temu kratkemu stiku pa se je Russell *ognil* z razločitvijo temeljnih (bazičnih), na nelingvistično podlago (zunanji svet) vezanih logičnih lastnih imen, ter vseh ostalih izrazov, ki lahko razložimo njihovo strukturo zgolj posredno glede na ta, zanje paradigmatški primer.

Kakorkoli že, pa Russellova teorija opisov ostane zavezana določenim kratkim stikom, in sicer kljub temu (in morda prav zaradi tega), da se jim je na vsak način skušala izogniti. Model analize je opozicija »jezikovno / nejezikovno«, ni pa pripuščena legitimnost modela »jezikovno / jezikovno«, saj bi zgolj ta po Russellu privedel do strtja, zamešanja ravnih analize. Strawson je, kot bomo videli, reprezentativno naravnost govornice *pripustil*, vendar ne izključno: poleg tega, da se izraz nanaša na neko (nejezikovno) dejstvo, lahko upravičeno sporoči tudi informacijo o lastni materialnosti ter o naravnosti govornice, v kolikor se ta odraža v izjavi.⁴⁹ Vsekakor je Russell véroval, da »mora obstajati določena raven, na kateri se konča analiza ne-logičnih besed«. ⁵⁰

Russel namreč ne more pristati na to, da bi dopustil poleg reprezentativne matrice tudi upravičenost takšnih, reflektivnih izrazov, pri katerih se izrečeno odraža v rečenem. Prav izključno pristajanje na *reprezentativno* koncepcijo govornice je bilo v podlago možnosti logične analize: analizirati določeno izjavo ni pomenilo nič drugega kot to, da jo moramo *prevesti*, tako da njeno logično nejasno strukturo nadomestimo z logično eksplicitnim izrazom, ki obdrži —

⁴⁶ Od tod Ramseyev izrek, po katerem je russellovska teorija opisov Model filozofije.

⁴⁷ Lacan tako povzema znano (npr. Peirce) definicijo znaka, ki jo lahko problematiziramo, in pridobi razsežnost v opoziciji z definicijo *označevalca*: slednji reprezentira zaprečenega subjekta za drugega označevalca. Od tod struktura alienacije: teorije reference npr. postavijo na mesto prvotnega označevalca lastno ime, zamešano (coallescence) s preostankom operacije, ki je rezultat neizbežne zgube, proizvedene ob tem, ko skušajo teorije subjektu znanosti zagotoviti védenje kot strdek.

⁴⁸ Harty Field: *Tarski's Theory of Truth* v Mark Platts (izd.): *Reference, Truth and Reality*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, str. 99.

⁴⁹ Glej F. Récanati: *La transparence et l'énonciation*, Seuil, Paris 1979 (passim).

⁵⁰ D. Pearsov uvod v *Russell's Logical Atomism*, Fontana, London 1972, str. 12.

če naj bo prevod ustrezen — isti smisel. Na tej podlagi lahko ugotovimo raven, ki ji izraz pripada, in določimo vrednost celotne propozicije, — ob upoštevanju dejstva, ali je izraz mogoče nadomestiti, substituirati z drugim, ne da bi se spremenila njena resnična vrednost.

Takšna usmeritev analize pa je kmalu zadela na načelni ugovor, ki je sam zopet imel strukturo antinomije, podobno tisti, ki jo že poznamo iz testnih primerov teorije opisov. Temeljna dejavnost teorije opisov je namreč prevod enega izraza v drugega: če je sedaj ta drugi izraz različen od prvega, je analiza prvotni izraz falsificirala in tako ne more več podati njegovega pravega, ustreznega smisla, skratka ne more več nastopati kot analiza. Seveda pa obstaja še druga možnost, namreč da analiza pusti prvi izraz takšen kot že je, — tako pa ostane analiza trivialna in nekoristna, izraža le golo tautologijo.

Navedeni položaj so poimenovali *paradoks analize*, in njegova najbolj znana formulacija je takale:

»Recimo tistemu, kar moramo analizirati *analizandum*, tistemu, s čigar pomočjo ga analiziramo, pa *analizans*. Analiza tedaj izrazi ustrezno relacijo ekvivalence med *analizandumom* in *analizansom*. Paradoks analize pa je v tem, da, če ima jezikovni izraz, ki predstavlja *analizandum*, isti smisel kot jezikovni izraz, ki predstavlja *analizans*, analiza izjavi preprosto identiteto in je trivialna; če pa dva jezikovna izraza nimata istega smisla, je analiza nepravilna.«⁵¹

Paradoks analize pravzaprav le zgoščeno povzema težave, ob katere nujno zadane teza, da je mogoče določiti logično strukturo izrazov govornice: da velja prva tudi za drugo. Zato zadeva ta paradoks celotno filozofsko smer, ki se je bila oprla na russellovska izhodišča, — bistvo njegove teorije opisov pa je, kot vemo, da v nasprotju s Fregejem ni dopustil smisla kot javne sestavine izraza, ki je lahko različno, torej neenotno določen pri različnih govornicah.⁵² Temeljni ugovor eksistencialni analizi opisnih izrazov se je pojavil proti sredi stoletja, in daje filozofom opravka še danes. Tako pravi Mark Platts: »Kot je postalo znano, se še zlasti težko izognemo paradoksu analize.«⁵³ Če je analiza logično pravilna, je trivialna, in torej ni trivialna le, če je napačna: tako paradoks analize usmerja k Fregejevemu razlikovanju med smislom in referenco izraza pri identitetnih trditvah, na razliko med analitičnimi oz. nujnimi ter sintetičnimi oz. naključnimi (kontingentnimi) sodbami. Paradoks je seveda mogoče rešiti z razlikovanji med pomenom stavka (sentence meaning) in izjavljalčevim pomenom (utterer's meaning) itd., vendar v temelju še naprej zastavlja vprašanja. Preden je ugovor pridobil obliko paradoksa, so ga na začetku stoletja podali tudi že idealisti, ki so Russellu očitali, da analiza svoj predmet *preoblikuje*, namesto da bi ga podala takega, kakršen pač je. Na te ugovore je Russell odgovoril s svojim upravičevanjem analize v Filozofiji logičnega atomizma 1918. leta: »Pogosto so rekli, da je proces analize falzifikacija, da torej vsako konkretno celoto z analizo falzificiramo in da rezultati niso resnični. Mislim, da ta nazor ni pravilen. Seveda ne mislim reči in tega tudi nihče ne trdi, da ohranimo po končani analizi vse, kar smo imeli pred analiziranjem.

⁵¹ C. H. Langford: *The notion of Analysis in Moore's philosophy*, v P. A. Schlipp (izd.): *The Philosophy of G. E. Moore*, La Salle, Illinois 1942, str. 323, — navedeno po F. Récanati: *La transparence et l'énonciation*, op. cit., str. 210 oz. po J. L. Mackie: *Truth, Probability and Paradox*, Oxford at the Clarendon Press, 1973, str. 1.

⁵² Gödel trdi, da ima russellovska teorija opisov sicer na prvi pogled prednost pred Fregejevo, da pa se obenem ni mogoče znebiti občutka, da je njegovo begajočo rešitev le obšla. (K. Gödel: *La logique mathématique de Russell* v *Cahiers pour l'analyse* 10, Seuil, Paris 1969, str. 88—89.)

⁵³ Mark Platts: *Ways of Meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1980, str. 147.

Če ohranimo, potem z analizo nikoli nič ne dosežemo.⁵⁴ Russell tod ne le povzame ugovore, ampak nanje tudi docela jasno odgovori: analiza svojega predmeta ne pusti nedotaknjenega, ampak ga spremeni, in sicer v tem smislu, da razpravi nejasen preplet celote elementov v jasno razvidno (logično) obliko. To sploščenje predmeta pa je potrebno zato, ker običajna govorica ni ne enostavna, pa tudi ne enoznačna: idej, ki jih izraža, ne predstavlja razločno, ampak poleg tega, kar vsaj na prvi pogled *reče*, marsikaj še *izreče*, implicira (implies). *Obenem* ko reče, še izreče: zato *sežame* dve vrsti informacij: tisto, ki ustreza reprezentativni naravnosti govornice, in tisto, ki ob istem trenutku ustreza njeni informativni naravnosti (»način danosti reference«: Frege) glede na govorca. *Znanost* (logika) pa mora to, kar je prepleteno, sežeto, razstaviti, razločno porazlikovati. Logična analiza *izrečeno* odpravi, ga skuša povzeti v *rečenem*, vendar pa zato nastopijo težave (kot npr. pri propozicionalnih naravnostih), ko izrečeno vznikne v rečenem, — in teh težav se analiza ne more znebiti.

LITERATURA

- Cahiers pour l'analyse* (La formalisation), Seuil, Paris 1969.
 Cavell, Stanley: *Must we mean what we say?*, Cambridge U. P., 1975.
 Copi, I. M.: *The theory of logical types*, Routledge and Kegan Paul, London 1971.
 Donnellan, Keith S.: *Speaking of nothing*, v *The philosophical review*, 1973.
 Hacking, Ian: *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge U. P., 1976.
 Jacob, Pierre: *L'empirisme logique*, Minuit, Paris 1980.
 Klemke, E. D. (izd.): *Essays on Bertrand Russell*, University of Illinois Press, 1970.
 Knjazeva, Svetlana: *Filozofija Bertranda Russella*, Naprijed, Zagreb 1966.
 Koyré, Alexandre: *Du monde clos à l'univers infini*, Gallimard, Paris 1973.
 Linsky, Leonard: *Le problème de la référence*, Seuil, Paris 1974.
 Mackie, J. L.: *Truth, probability and paradox*, Oxford at the Clarendon Press, 1973.
 Miller, J.-A.: *Matrice, v Ornicar?*, Le Graphe, Paris 1975.
 Platts, Mark (izd.): *Reference, truth and reality*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.
 Platts, Mark: *Ways of meaning*, Routledge and Kegan Paul, London 1980.
 Récanati, François: *La transparence et l'énonciation*, Seuil, Paris 1979.
 Regnault, François: *O imenu*, predavanja na Vincennesu 1979 (neobjavljeno).
 Russell, Bertrand: *An inquiry into meaning and truth*, Penguin, London 1973.
 Russell, B.: *Filozofija logičnega atomizma*, CZ, Ljubljana 1979.
 Russell, B.: *On denoting*, v *Logic and knowledge*, Allen and Unwin, London 1956.
 Russell, B.: *The principles of mathematics*, Cambridge U. P., 1903.
 Searle, John R.: *Expression and meaning*, Cambridge U. P., 1979.

⁵⁴ B. Russell: *Filozofija logičnega atomizma*, op. cit., str. 19–20.

PRAE-TENDERE

Status fikcije v filozofiji navadne govornice

Austin kot zagovornik konvencionalnosti govornih dejanj se je v kratkem članku »Pretending«¹ lotil zanimivega problema razmerja med »pretvarjanjem« in »pristnim vedênjem«. Nas bo zanimalo, kako lahko antipsihologist loči, kaj je pretvarjanje in kaj pristno. Austin najprej opozori, da ne smemo biti preveč obsedeni z opozicijo »pretending« / »really being«, čeprav neka razlika med njima le mora biti (PP, str. 257). Etimološki pomen glagola »to pretend« je: zastirati, prikrivati, zakrivati nekaj z nečim. Splošno pravilo pretvarjanja je, da moraš nekaj prikrivati bodisi v svojem očitnem vedênju ali pa z njim. Ko se pretvarjaš, da delaš A, tega ne smeš zares početi. Vendar za pretvarjanje ni toliko bistvena opozicija med pristnim in nepristnim, pač pa je

»bistvo pretvarjanja (ne toliko to, da moje očitno vedênje mora biti nepristno vedênje, pač pa prej), da je namen mojega očitnega vedênja, da prikrijem neko realnost, pogostno neko resnično vedênje« (PP, str. 262).

Izmed številnih oblik pretvarjanja se bomo osredinili na opozicijo: »pre-tending to A« in »pretending to be A-ing«. Razlika med njima pa je ta, da če rečem »He is pretending to A«, pomeni, samo pretvarja se, da dela A, v resnici ne dela A, če pa rečem »He is pretending to be A-ing« pomeni, samo pretvarja se, da dela A, v resnici pa s tem, ko dela A, prikriva, da zares (prek A in s pomočjo A) dela B. Za nas bo zanimiva samo prva oblika. Za pretvarjanje je po Austinu značilno, da hočem s tem, ko se pretvarjam, da delam A, druge pre-pričati (make others believe), da v resnici delam A. Toda pretvarjanje se zmeraj realizira s pomočjo odkritega, očitnega vedênja, torej v neki intersubjektivni situaciji, saj se pretvarjam za nekoga drugega. Če se pretvarjam ali poskušam narediti vtis, da delam abc, zato da bi prikril, da v resnici delam xyz, moram svojo pravo intenco prikriti ali zastreti (PP, str. 268). Kar je prikrito, je prav *namera*, da se pretvarjam, in pogoj za učinkovitost pretvarjanja je, da adresat mojega pretvarjanja ne spregleda moje namere. Nekoliko pregnano rečeno, lahko domnevamo, da za Austina razlika med pristnim in simuliranim vedênjem ne nastopi na ravni samega očitnega vedênja, ki je v obeh primerih bolj ali manj konvencionalno, tj. podrejeno določenim pravilom, pač pa se razlika pokaže šele na ravni intence oz. namena, da nekdo simulira neko vedênje zato, da bi nekemu drugemu nekaj prikril. Problem, ki ga bomo skušali osvet-

¹ J. L. Austin, »Pretending«, *Philosophical Papers*, Clarendon Press Oxford, 1979², str. 253—272.

liti, je sama intendiranost pretvarjanja, zato si bomo ogledali na prvi pogled izjemni zgled pretvarjanja, kjer je pretvarjanje mogoče le, če je intenca pretvarjati se odkrita, »iskrena« in kot taka neposredno namenjena prepoznavanju. Takšno pretvarjanje, ki je v nekem smislu že kar konvencionalizirano, saj nanj pristajata avtor in njegov naslovnik, je po Searlu besedna umetnost oz. fikcija, kakor ji sam pravi.

Searlova zasluga je, da je v članku »Logični status fikcijskega diskurza«² razvil izvorno teorijo fikcije na podlagi Austinove teorije govornih dejanj. Naš namen je pokazati specifičnost te »estetske« teorije, izluščiti njene predpostavke in opozoriti na njihove destruktivne implikacije za samo teorijo navadne govornice, kot se je pokazalo v Derridajevi in Searlovi polemiki ob vprašanju resnosti.

Searle izhaja iz predpostavke, da obstajajo med pomeni besed in stavkov ter ilokucijskimi akti, ki jih izvršimo, ko te besede ali stavke izgovorimo, sistematične povezave. Problem, ki ga skuša pojasniti, pa je tale: kako je mogoče, da jezikovne sekvence fikcijskega diskurza sploh razumemo, ko pa so njihova semantična in pragmatična pravila suspendirana oz. postavljena v oklepaj?

Fikcije ne smemo pomešati z metaforičnim oz. figurativnim govorom. Podobna sta si po tem, da so pri obeh semantična pravila spremenjena ali suspendirana, razlika pa je v tem, da je metaforična raba besed nedobesedna, fikcijska pa neresna. Drugače rečeno, gre za čisto različni rabi, ki ju sploh ne moremo med sabo primerjati. Za fikcijo opozicija dobessedni/nedobessedni pomen sploh ni pertinentna, pač pa jo konstitutivno določa distinkcija resnost/neresnost, pri čemer je resna le tista izjava, pri kateri je govorec obvezan k določenim pravilom, ki specificirajo vsakokratni tip govornega dejanja. A če hočemo vedeti, zakaj je npr. neka trditev neresna, moramo še prej vedeti, kaj je značilno za resno trditev. Resni ilokucijski akt zatrjevanja je zavezan čisto določenim semantičnim in pragmatičnim pravilom:

1. Bistveno pravilo: izjavljalec asertivne izjave se obvezuje k resničnosti izrečene propozicije;
2. uvodno pravilo: govorec mora biti zmožen navesti dokaze ali razloge za resničnost izrečene propozicije;
3. izrečena trditev ne sme biti očitno resnična za govorce in za poslušalca;
4. iskrenostno pravilo: govorec je obvezan, da verjame v resničnost izrečene propozicije.

Fikcijska trditev, ki je na prvi pogled čisto podobna navadni, resni trditvi, se od nje loči po tem, da sistematično krši ta pravila, krši pa jih zato, ker ni zavezana resničnosti. Lahko je sicer resnična, toda to ni bistveno, saj govorec ni obvezan k iskrenostnemu pravilu in zato ni dolžan izpričati dokazov za resničnost svoje trditve, a kljub temu ne mislimo, da je neiskren.

Razlika med fikcijsko in resno trditvijo ni na ravni jezikovnih, gramatičnih pravil, pač pa na ravni pogojev, ki konstituira ilokucijski akt. Če pisec ne izvršuje ilokucijskega akta zatrjevanja, to še ne pomeni, meni Searle, da izvršuje ilokucijski akt pripovedovanja ali pisanja romana, novele ipd. Po tej predpostavki bi bile resne izjave ena vrsta ilokucijskih aktov (zatrjevanje, opisovanje ipd.) fikcijske pa neka druga vrsta (pisanje romana, pesmi ipd.). Absurdnost te predpostavke se pokaže, brž ko upoštevamo, da je ilokucijski akt *funkcija pomena* izrečenega stavka. Če bi stavki v fikcijskem diskurzu realizirali popol-

² J. R. Searle, »The Logical Status of the Fictitious Discourse«, *New Literary History*, vol. VI, zima 1975, št. 2, str. 319-332.

noma drugačna govorna dejanja od tistih, ki jih določajo semantična pravila njihovega dobesednega pomena, potem bi morali imeti tudi drug pomen. To bi pomenilo, da besede in stavki v fikcijskem delu nimajo svojega običajnega pomena, torej nihče ne bi mogel razumeti takega dela, dokler se ne bi naučil novih pomenov vseh besed in jezikovnih elementov, ki nastopajo v njem. Pisec in bralec bi se morala jezika naučiti čisto na novo, sam jezik pa bi vseboval dve seriji pomenov: fikcijski in nefikcijski. Searlov sklep je, da ni mogoče izvršiti ilokucijskega akta pisanja romana ipd., ker takega akta ni. Razlika med fikcijskim in resnim diskurzom je namreč v tem, da pisec v resnici sploh ne izvršuje ilokucijskih aktov — in jih tudi ne more izvrševati, saj krši njihova konstitutivna in regulativna pravila —, pač pa se samo *pretvarja* ali *dela* (pretends), da jih izvršuje (str. 323). »Pretvarjati« se je mogoče na dva načina:

1. delati se ali pretvarjati se, da si nekaj ali da nekaj delaš zato, da bi drugega prevaral;
2. delati se ali pretvarjati se, da si nekaj ali da delaš nekaj, *ne da bi imel namen varati*.

Pisec »se pretvarja« v tem drugem pomenu, tj. to, kar počne, je nevarajoča pseodopermanca ilokucijskih aktov (str. 324). Delati se oz. pretvarjati se je eden izmed intencionalnih glagolov, saj implicira intenco: »pretvarjati se, da...« = »imeti namen pretvarjati se, da...« (to intend to pretend to do...) (ibid.). In kriterij, ki loči fikcijo od nefikcije, so same *avtorjeve ilokucijske intence*, saj ni nobene tekstovne, sintaktične ali semantične lastnosti, ki bi odločala o »fikcijskosti«, če smemo tako reči. Interpretacija fikcijskega dela lahko seveda prezre avtorjeve namere (»kaj je hotel avtor povedati«), ne more pa zanemariti te odločilne avtorjeve namere, da je hotel, da je delo fikcija, in drugič, da je hotel, da bralec to namero tudi prepozna.

Kaj omogoča to svojevrstno obliko »pretvarjanja«? Navsezadnje je presenetljivo, pravi Searle, da je nekaj takega kot fikcija v govorici sploh mogoče. Problem ni namreč v tem, da fikcije ne bi mogli razumeti, marveč v tem, da jo sploh razumemo. Razumemo jo lahko zato, odgovarja Searle, ker fikcijski diskurz sestavlja serija dozdevnih, »kot da« govornih dejanj, katerih propozicionalna vsebina se ne razlikuje od propozicionalne vsebine resnih govornih dejanj, med sabo pa se ločijo po tem, da je pri fikcijskih govornih dejanjih, prav zato, ker so le dozdevna, ukinjena zavezanost npr. fikcijske trditve vertikalnemu razmerju med govorico in realnostjo, ne uravnava je tisto, čemur Searle pravi »word-to-world direction of fit«. Fikcija je podrejena *horizontalnim nejezikovnim in nesemantičnim konvencijam*, ki pretrgajo zvezo med »besedo« in »svetom«, oprto na vertikalna pravila. Ker horizontalne konvencije niso semantična pravila, niso vključene v govorčevo semantično kompetenco in ne spremenijo pomena jezikovnih sekvenc v fikciji. Njihova funkcija je čisto negativna: blokirajo normalno delovanje vertikalnih pravil, ki zahtevajo, da se ilokucijska dejanja ujemajo z realnostjo, na katero se nanašajo. A prav zaradi teh konvencij lahko pisec uporablja besede in stavke v njihovem običajnem pomenu, tako da bralec za njihovo razumevanje ne potrebuje nobenih posebnih pravil. Horizontalne konvencije omogočajo piscu, da se pretvarja — ne da bi imel namen varati —, tj. da piše trditve, ki niso resnične in ki resnične tudi ne morejo biti, saj ni realnosti, s katero bi se morale ujemati. Fikcija kot specifična oblika nevarajoče performance je mogoča zato, ker lahko avtor s pomočjo specifičnih mehanizmov invocira horizontalne konvencije.

Pisec se pretvarja, da izvršuje ilokucijske akte, v resnici pa piše zgolj izjave, drugače rečeno, pretvarja se, da izvršuje dejanje višjega reda, ilokucijski akt, izvrši pa dejanje nižjega reda, izjavni akt (utterance act). Prvo dejanje je le dozdevno, drugo pa je resnično. Avtor izvršuje »izjavni akt z namenom invocirati horizontalne konvencije, ki konstituirajo dozdevno izvršitev ilokucijskega akta« (str. 327). Toda tisto, kar je zanimivo pri fikciji, česar Searle ne opazi, ni to, da se z invocacijo horizontalnih konvencij suspendirajo obveznosti do pogojev uspešnosti, ki jih mora ilokucijski akt zadovoljiti, pač pa to, da fikcija s tem, ko *zares* suspendira pogoje za uspešnost svojih ilokucijskih aktov, hkrati zbuja iluzijo, *kot da* so jim zavezani tako kot resni ilokucijski akti.

To je mogoče pojasniti, če si ogledamo, na kakšen način avtor »ustvari« fikcijsko realnost in fikcijske like. Fikcijski lik »ustvari« tako, da uporablja lastno ime, ki je paradigmatska, zgledna oblika referiranja. Avtor se pretvarja, da referira na nekoga. Od Searla pa vemo, da je pogoj za uspešno referiranje to, da obstaja objekt, na katerega govorno dejanje referira. Ko se avtor pretvarja, da referira, se hkrati pretvarja, da obstaja tudi objekt, na katerega referira. Avtor se, denimo, pretvarja, da referira na neko osebo in s tem »ustvari« fikcijski lik. Če pa bralec govori o fikcijskih likih, potem se ne pretvarja, da referira, pač pa dejansko referira. Njegove izjave so resne in zato podrejene pogojem uspešnosti ilokucijskih aktov. Searle lepo pokaže refleksivni moment, ki deluje v fikcijskem »ustvarjanju«: da objekt, na katerega govorno dejanje referira, to dejanje dobesedno »ustvari«, ko se do njega obnaša, kot da že obstaja. »Kot da obstaja« se za bralca, kot smo videli, prevesi v »obstaja«. In mistifikacija ni v fikciji in pretvarjanju, pač pa v tistem, kar je za Searla »resno«; navadno, resno govorno dejanje je tisto, ki se *zares* pretvarja in ne fikcija. V fikciji je namreč očitno, da je »ustvarjalen« avtorefleksivni moment govornice, saj »realnost«, o kateri govori, »ustvarja« s samim govorjenjem o njej (kot da že obstaja). Nič drugače ne ravna resno govorno dejanje, samo da govorec to »kreativnost« govornice spregleda, ker mu jo zameglijo postulirana vertikalna pravila o ujemanju govornice in realnosti.

Pogoj, da fikcijo beremo *kot fikcijo*, se pravi, pogoj, da je ne beremo kot poročilo o realnosti, je nekakšen *pakt*, »pogodba med avtorjem in bralcem o horizontalnih konvencijah« (str. 331). Pogodba je v tem, da avtor od bralca zahteva, da prepozna njegovo kompleksno ilokucijsko namero. Ta namera bralcu pove, da avtor hoče, da to, kar mu sporoča, razume v skladu s horizontalnimi konvencijami. Drugače rečeno, pove mu le to, kako njegovih izjav *ne sme* razumeti (namreč v skladu s pravili resnega diskurza, saj so ta pravila s horizontalnimi konvencijami, ki jih avtor invocira in ki jih bralec mora priznati, prav blokirana), ne pove mu, *kako naj* jih razume. Tu se seveda odmikamo od Searlovega prikaza, ki se ne ukvarja podrobneje z vprašanjem avtorjeve namere in konsekvencami, ki jih ima ta predpostavka za razumevanje fikcijskega diskurza. Zadovolji se le z opozorilom, da je taka namera nujna za pakt ali pogodbo, nas pa ravno zanima, kakšna mora biti ta namera, da deluje kot negogibni pogoj komunikacije med avtorjem in bralcem. Ni naš namen podrobno obravnavati problematiko komunikacijske namere, saj so jo obširno obdelali je drugi,³ zato bomo zarisali le tiste najsplošnejše poteze razslojene komunika-

³ Opozarjamo na Močnikovo temeljito obdelavo kompleksne komunikacijske intence v knjigi *Beseda besedo*, SKUC Ljubljana 1985, str. 125—134 in na knjigo Nenada Miščevića *Jeziški kot dejavnost*, Analecta, DDU Univerzum, Ljubljana 1983, str. 85—96.

cijske namere, ki so zanimive za naš specifični problem. Opiramo se na Strawsonov⁴ popravek Griceove⁵ teorije o komunikacijski nameri:

Govorec ima namero (n_1), da z izjavljanjem izjave X pri poslušalcu proizvede odgovor, in namero (n_2), da poslušalec prepozna njegovo namero (n_1), in še namero (n_3), da s tem, ko poslušalec prepozna namero (n_1), to prepoznanje deluje kot razlog za poslušalčev odgovor.

Po Strawsonu te tri komunikacijske namere še niso zadostni pogoj za uspešno komunikacijsko dejanje. Potrebna je še četrta namera (n_4), s katero govorec hoče, da poslušalec prepozna njegovo namero (n_2), tj. namero, ki mu pove, kako naj razume namero (n_1). Namera (n_2) že zahteva, naj poslušalec prepozna namero (n_1), namera (n_4) pa zahteva, naj poslušalec prepozna samo prepoznavnost namere, saj namera (n_2) ni nič drugega kot namera prepoznavnosti (n_1). Komunikacija je torej mogoča le, če se opira na avtorefleksivnost: uspešna je le, če govorec kot vnaprejšnji pogoj razumevanja (prepoznanja serije namer) postavi samo prepoznavnost namere, (n_4). Namera (n_4) je torej čisto formalna, avtorefleksivna namera in kot taka tudi avtoverifikabilna: nanaša se na samo sebe, saj govorec hoče, da naslovnik prepozna nekaj, kar je že vnaprej namenjeno prepoznanju. Ker pa je avtoreferenčna, ne more biti neiskrena, ni je mogoče ne hliniti ne prikrievati, in šele ona je pogoj distinkcije iskrene/neiskrene namere. Vse druge namere so lahko napak prepoznane, napol prepoznane ali kar neprepoznane, edino namera (n_4) ne more biti neprepoznana in brž ko je prepoznana, je prepoznana v celoti in popolnoma. Namera (n_4) je potemtakem ničelna točka konsenza, kjer resnično koincidira to, kar govorec hoče, s tem, kar naslovnik prepozna, da govorec hoče. Pakt med govorcem in naslovnikom, o katerem govori Searle, je torej mogoč samo na ravni te tавтоloške, popolnoma prazne namere.

Avtor fikcije od bralca zahteva le, da prepozna namero (n_2), ki mu pove, da mora fikijski diskurz razumeti v skladu s horizontalnimi konvencijami. Fikijski diskurz, ki je grajen na določenih konvencijah in ki za svoje razumevanje zahteva priznavanje teh konvencij, lahko dojemamo tudi kot posebno jezikovno igro v Wittgensteinovem smislu s to razliko, da po Searlovem prepričanju ni enakovredna drugim jezikovnim igram, temveč je *parazitska* glede nanje. Searle razume fikcijo kot parazitsko obliko glede na resni diskurz, s tem pa navezuje na Austinovo distinkcijo med resnim in neresnim oz. parazitskim diskurzom:

»Performativna izjava bo na poseben način *prazna* ali *votla*, če jo izgovori, denimo, igralec na odru, če jo vpeljemo v pesem ali izrečemo v samogovoru. (...) V takšnih okoliščinah in v teh posebnih primerih jezika ne rabimo — inteligibilno — resno, pač pa ga rabimo glede na njegovo normalno rabo *parazitsko*.«⁶

Okoli te opozicije se je vnela tudi polemika, ki jo je sprožil Derrida s spisom »Podpis dogodek kontekst«. ⁷ Zastavek Derridajeve kritike je, da je Austin, ki je upravičeno kritiziral hierarhijo resničnost/neresničnost in s tem izključitev vseh tistih »sodb«, ki ne morejo biti resnične/neresnične, in hierarhijo dejstvo/vrednost, sam zapadel metafizični opoziciji, ko je resnemu diskurzu na-

⁴ P. F. Strawson, »Intention and Convention in Speech Acts«, *The Philosophy of Language*, ed. J. R. Searle, Oxford University Press 1975³, str. 23–39.

⁵ H. P. Grice, »Meaning«, *Philosophical Logic*, ed. P. F. Strawson, OUP 1983⁴, str. 39–49.

⁶ J. L. Austin, *How to Do Things with Words*, OUP 1982¹, str. 22.

⁷ J. Derrida, »Signature événement contexte«, *Marges de la philosophie*, Pariz 1972, str. 365–393.

sproti postavil neresni in ga kot parazitsko obliko izključil iz raziskovanja navadne govornice. Vse te parazitske oblike ali etiološke govornice, pravi Austin,

»izključujemo iz obravnave. Naše performativne izjave, posrečene ali ponesrečene, moramo razumeti, in izreči v običajnih okoliščinah« (op. cit., *ibid.*).

Ta opozicija normalnega in parazitskega in izključitev parazitskega je po Derridaju vir vseh Austinovih zadreg, ko raziskuje naravo navadne govornice.

Derrida umesti svojo kritiko Austina v splošnejše razpravljanje o naravi komunikacije in o razmerju pisanja (*écriture*) do konteksta in do zavestne intence. Nasprotuje pojmovanju pisanja kot intendirane komunikacije, saj lahko pisanje funkcionira in producira svoje učinke tudi v *odsotnosti* pošiljatelja, sprejemnika, pošiljateljeve zavestne intence in izvirnega konteksta, v katerem se proizvaja. Pisanje kot komunikacija torej ni prenos avtorjevega intendiranega pomena (*vouloir-dire*), ni oprto na samoprisebnost zavesti, saj je mogoče le na podlagi *ponovljivosti*. Zaradi *ponovljivosti* je mogoče vsak jezikovni znak, pisan ali govoren, smislen ali nesmislen (npr. Husserlov primer »zeleno je ali«) ločiti od njegovega označenca in ga *citirati*, ga dati med narekovaje in ga s tem umestiti v nov kontekst. Ta zmožnost pisanja in sploh vsakega znamenja, da prelomi s svojim izvirnim kontekstom in da se vpisuje v vedno nove verige diferencialnih znamenj, pomeni, da »totalni« kontekst ni mogoč. Zmožnost znamenja, da se ponavlja in citira, ni nekaj naključnega ali nenormalnega, pač pa je pogoj tudi »normalnega« funkcioniranja znamenja (*Marges*, str. 381).

Austinova zasluga je, meni Derrida, da se je odmaknil od tradicionalnega pojmovanja komunikacije kot nevtralnega prenašanja sporočila, ki je opozoril na *dejavnostno, praktično* razsežnost govornice. Austin poudarja pri komunikaciji predvsem produkcijo nekega učinka. Performativ za razliko od konstativa nima referenta zunaj sebe ali pred seboj, ne opisuje nečesa, kar bi obstajalo zunaj govornice, temveč producira, transformira in dejavno posega v neko intersubjektivno situacijo. Zato Austin performativa ni podredil avtoriteti logistične resničnostne vrednosti, pač pa je raziskoval njegovo ilokucijsko in perlokucijsko moč. Vendar

»Austin ni upošteval tistega, kar v strukturi *lokucije* (torej pred vsakršno ilokucijsko ali perlokucijsko določitvijo) že vsebuje ta sistem predikatov, ki mu pravim grafematski nasploh, in je s tem zabrisal vse prejšnje opozicije, katerih pertinentnost, čistost in strogost je zaman poskušal utrditi« (*Marges*, str. 383).

Austinova analiza govornih dejanj temelji na predpostavki izčrpane določljivosti *konteksta*. Infelicities ali različne oblike, kako lahko performativ spodleti, zadevajo zmeraj enega ali več elementov tistega, čemur pravi »govorna situacija v celoti« (*How to Do . . .*, str. 148). Slabost tako pojmovane komunikacije se po Derridaju pokaže, če si ogleđamo, kakšno vlogo ima *neuspeh* (infelicities) za komunikacijo, katere organizacijsko središče je zavestna intenca in ki se dogaja v izčrпно določljivem totalnem kontekstu.

Performativ je za Austina tako kot vsako konvencionalno ali obredno dejanje zmeraj izpostavljen nevarnosti *neuspeha*. Toda ta konvencionalnost govornega dejanja ni notranja, konstitutivna za lokucijo, saj nastopa kot sklop zunanjih izjavljalnih okoliščin, zato sta *neuspeh* ali ponesrečenje — čeprav ju Austin priznava kot strukturno možnost za vsako konvencionalno dejanje — izključena kot nekaj *naključnega* in *zunanjega*. Pri Austinu možnost *neuspeha* ni »nujna možnost« (*Marges*, str. 383), ki bi imela pomembne posledice tudi za uspešnost govornih dejanj. Ker Austin *neuspeha* ni dvignil z empirične ravni

do teoretskega koncepta, se mu je morala zlomiti tudi splošna teorija govornih dejanj, sistematična obdelava strukture ilokucije. Pri Austinu ostaja neuspešnost oz. parazitskost kot nekakšna »agonija govornice, od katere bi se morali odločno distancirati in odvrniti« (Marges, str. 386). A ta izključitev nenormalnega oz. parazitskega za nazaj obeleži tudi Austinov koncept »navadne govornice«. Ker iz govornice izključi tisto, kar tudi sam priznava kot njeno možnost, nam ne opisuje govornice, kakršna v resnici je, pač pa nam dá *teleološko in etično* koncepcijo govornice, za katero so značilne enoumnost izjave, prezenca popolnega konteksta, transparentnost intenc in prezenca intendiranega pomena. Zato se Derrida sprašuje:

»Mar ni to, kar Austin izključi kot anomalijo, izjemo, ‚ne-resno‘, citiranje (na odru, v pesmi ali v monologu), določena modifikacija splošne možnosti citiranja, splošne iterabilnosti, brez katere ne bi bil mogoč niti ‚uspešni‘ performativ?« (Marges, str. 387).

Drugače rečeno, Austin bi moral, če bi bil dosleden, z izključitvijo možnosti citiranja izključiti tudi možnost »uspešnega« performativa, saj je performativ — v skladu z Austinovo konvencionalistično teorijo — odvisen od obstoja konvencionalnega postopka, torej od možnosti, da se »citira«. Citiranje (parazitska oblika pri Austinu) ni v nasprotju s ponavljanjem, pač pa se skupaj z resnim diskurzom umešča v diferencialno tipologijo iteracije, iz katere ne bi bila izgnana niti intenca, le da ne bi več nastopala kot središče komunikacije. Kajti izvorna zmožnost citiranja in ponovljivost pomenita, da intenca ne more biti nikdar v celoti sama sebi prezentna in transparentna, zaradi česar govorec, ki ne obvladuje razloke, sistematičnega razlikovanja, vedno novega opisovanja znamenj, reče zmeraj več, manj ali nekaj drugega, kot je hotel reči. Prezenca zavestne intence kot distinktivno obeležje resnega diskurza je torej točka, kjer Austin pade v metafiziko prisotnosti. Da je Austin res iskal vir učinkov govornice v samoprisebnosti zavesti, je razvidno iz tega, da daje prednost izjavam, izrečenim v prvi osebi, sedanjika, indikativa. Austin ne vidi, da so performativni učinki govornice posledica »bistvene odsotnosti intence iz aktualnosti izjave, ... strukturne nezavednosti« (Marges, str. 389) in ne izjavljalčeve navzočnosti v izjavi. Zato bi se morali vprašati, kakšni razlogi so gnali Austina, da je iz navadne govornice izgnal parazitske, nenormalne oblike in postuliral normalne oz. standardne primere kot nekakšen (etični) ideal.

John R. Searle izhaja v »Reiterating the Differences: A Reply to Derrida«⁸ iz domneve, da je Derridajevo razumevanje Austina napačno, zato je tudi njegova kritika neutemeljena. Se pravi, da o »konfrontaciji dveh prominentnih filozofskih tradicij« sploh ne moremo govoriti, saj do »konfrontacije sploh ni prišlo« (»Reiterating...«, str. 198). Searle celo dopušča možnost, da je tudi sam napačno interpretiral Derridaja, tako kot je Derrida napačno interpretiral Austina. Značilno je, da sami udeleženci polemike okoli Austina svojo debato doživljajo kot *zgrešeno srečanje*, mi pa bomo poskušali dognati, kaj je Austin proizvedel, kar filozofija, ki jo tu zastopata Derrida in Searle, kolikor kogitira (o govornici), ne sreča, še več, ne more srečati?

Searle očita Derridaju, da med sabo pomeša iterabilnost in permanenco. Iterabilnost je splošna značilnost vsakega jezikovnega elementa, pisanega ali govornega, permanenca pa je značilna samo za pisavo. Tekst lahko preživi avtorja zaradi permanence in ne zaradi ponovljivosti. Zmožnost ločitve znaka

⁸ J. R. Searle, »Reiterating the Differences: A Reply to Derrida«, *Glyph 1*, Johns Hopkins Textual Studies, 1977, str. 198—208.

od označenega je lastnost vsakega reprezentacijskega sistema in ni nič specifično grafematskega. Ravno tako distinkcijo type/token (tip/posamezni primer) ni lastnost grafemov, pač pa reprezentacijskega sistema kot takega, in ta distinkcija omogoča tudi citiranje.

Searle ugovarja Derridajevi trditvi, da je intenca odsotna iz aktualnosti izjave. Derrida si po Searlu napačno predstavlja intenco kot nekaj, kar je zunaj izjave in pred njo, po Searlu pa nikakor ni nujno, da mora biti intenca predhodna tvorbi stavkov, lahko je sočasna, lahko gre za en sam proces. Govorjenje in pisanje sta sicer intencionalni dejavnosti, to pa ne pomeni, da morajo biti vse intence zavestne, prav narobe, po Searlu je le malo intenc zavestnih. Za Searla je pomembno le tole: če avtor pove tisto, kar misli ali hoče povedati, potem sta njegov tekst ali govor realizacija njegovih intenc. Lahko sicer ne pove tistega, kar hoče povedati, a tu ni razlike med govorom in pisanjem. Searlovo pojmovanje komunikacije temelji na domnevi, da je komunikacija dejavnost, ki jo uravnavajo konvencije ali »kod«, se pravi, da mora biti tudi govorčeva intenca nekaj, kar je mogoče »kodirati« in »dekodirati«. Razumevanje izjave je prav prepoznanje govorčeve intence.

»Razumevanje izjave je prepoznanje avtorjevih ilokucijskih intenc, te intence pa so bolj ali manj popolno realizirane z izrečenimi, napisanimi ali izgovorjenimi besedami.« (»Reiterating . . .«, str. 202).

Komunikacija med govorcem in poslušalcem temelji na načelu izrazljivosti (the principle of expressibility), ki ga je Searle pojasnil nekje drugje,⁹ tu pa ga samo predpostavlja. Za Searla lahko govorec *načeloma* zmeraj pove tisto, kar hoče povedati. Če tega, kar hoče povedati, ne pove ali ne more povedati, je to zgolj kontingentno dejstvo, ne pa nujna resnica. Iz česar izhaja, da je mogoče iz preučevanja navadne govornice izključiti zglede neujemanja med intenco in tistim, kar je bilo izrečeno: dvoumnost, nedobesednost, nejasnost, nepopolnost in tudi fikcijo. Zato Searle čisto drugače interpretira status Austinove izključitve parazitskih diskurzivnih oblik. Po Searlu Austin izhaja iz predpostavke, da je bolje, če hočemo vedeti, kako deluje npr. obljuba, da ne raziskujemo obljube, izrečene na odru, ker to *ni standardni* zglede obljube, saj za razliko od resne, normalne obljube, ne obvezuje k ničemur. Za Searla je obljuba na odru mogoča le, če obstaja resna obljuba, razmerje med resno in parazitsko obljubo pa je razmerje *logične odvisnosti*. V Austinovi izključitvi parazitskih oblik moramo torej videti strategijo raziskovanja. Izključi jih »za zdaj«, začasno, in te izključitve ne motivirajo nobeni metafizični razlogi, kot mu je očital Derrida. Analiza parazitskih oblik je bila po Searlu pri Austinu čisto preprosto odložena, dokler ne bi bila izdelana splošna teorija govornih dejanj. Vemo, da se Austinu ni posrečilo izdelati take splošne teorije, toda tako teorijo je razvil sam Searle v prej omenjenem delu in tudi v poznejših, hkrati pa je na podlagi te splošne teorije obdelal in v njen okvir umestil tudi fikcijske in druge parazitske diskurzivne oblike.

Po Searlu Derrida napačno razume Austinov odnos do parazitskih oblik, zato neupravičeno vidi v njihovi izključitvi nekakšno *moralno (ob)sodbo* parazitskih oblik. Izključitev parazitskih oblik iz raziskovanja navadne govornice ne pomeni, da jih Austin izključuje iz navadne govornice, te oblike po Searlu niso zunaj govornice, pač pa so proizvedene v drugačnih, ne-običajnih okoliščinah. Derridajeva kritika je temeljila na medsebojnem pomešanju in zamenjevanju

⁹ J. R. Searle, *Speech Acts* (An Essay in the Philosophy of Language) CUP 1983^o, str. 19-21.

treh instanc: iterabilnosti, možnosti citiranja in parazitizma. Po Derridaju je parazitizem instanca iterabilnosti, kar pomeni, da Austin z izključitvijo parazit-skih oblik izključi iterabilnost in možnost vsake izjave. Ta argument je po Searlu absurdan, kajti izključitev ene oblike iterabilnosti (parazitnega diskurza) ni hkrati izključitev vseh drugih oblik.

Searle ravno tako zavrača Derridajev sklep, da iterabilnost pomeni odsotnost intence iz aktualne izjave, za Searla pa je, prav narobe, *iterabilnost šele pogoj intencionalnosti*. Komunicirati je mogoče le na podlagi iterabilnosti: govorec in sprejemnik sta empirično omejena, vendar zmožna brezštevilnih komunikacijskih dejanj zato, ker posedujeta skupna jezikovna pravila, ki so rekurzivna. Drugače rečeno, ta ponavljajoča se jezikovna pravila, ki so obema skupna, omogočajo sprejemniku, da prepozna govorceve intence v izvršnem govornem dejanju.

Naš izhodišni problem, pretvarjanje, in njegov privilegirani, paradigmatški zgled, fikcija, kot vidimo nista bila poljubna, naključno izbrana pretveza, pač pa dejansko zadevata neko središčno protislovje filozofije navadne govornice, neko nerazmerje med resnostjo in uspešnostjo govornega dejanja. Da tu trčimo na tyche, na realno kot srečanje, ki je zmeraj zgrešeno, nas opozori prav zgrešeno srečanje med Derridajem in Searlom. Toda ne bomo poskušali dognati, koliko sta Derridajeva kritika Austina oz. Searlov zagovor upravičena in utemeljena. Derridajeva kritika, ki opozori, da Austinova teorija performativov ni zmožna konceptualizirati neuspeha ali negativnosti, nam bo rabila le kot izhodišče za tale premislek: Ali je teorija performativov sploh mogoča? Vprašanje je povsem legitimno, saj je vrsta avtorjev¹⁰ opozorila na skoraj spontani *avtodestruktivni* vzgib Austinove teorije.

Austinova novost in produktivnost je v Derridajevih očeh v tem, da je spodnesel metafizično opozicijo pravih trditvev in psevdotrditev. V nasprotju s klasično filozofsko koncepcijo govornice, ki je v vseh izjavah, ki niso prave trditve, torej izjavah, ki ne morejo biti resnične ali neresnične, videla le marginalne ali nenormalne trditve, je pokazal, da so tudi trditve, konstativi po njegovi terminologiji, le posebna vrsta performativov, izjav, ki tako kot vse druge izjave izvršujejo neko določeno dejanje. Ne gre le za to, da Austin zavrača logistično avtoriteto resničnostne vrednosti, marveč za to, da razkrije tisto, čemur Derrida pravi *logika dopolnila* (supplement), ko pokaže, da tisto, kar na površini nastopa kot akcidentalno dopolnilo, kot nekaj aberantnega (psevdotrditve), funkcionira kot nadomestnik in reprezentant potlačene resnice. Performativni učinki govornice, torej to, da je izjava neposredno že izvršitev nekega dejanja, kar se pri performativih eksplicitno kaže, so značilni za vse izjave brez izjeme, samo da so pri konstativih ti učinki prikriti, ker nas zaslepljuje fetiš resničnosti/neresničnosti, kot pravi Austin.

Austin je to univerzalno praktičnost govornice v svoji poznejši teoriji, teoriji govornih dejanj, konceptualiziral z ločitvijo ilokucijske moči od pomena. Koncept ilokucijske moči nam pomeni koncept, s pomočjo katerega poskuša Austin zaznamovati vpis subjekta v izjavo, drugače rečeno, *presežek* izjavljanja nad izjavo ali nemožnost redukcije izjavljanja na izjavo. Austin pa si je prizadeval prav fiksirati ta presežek s pomočjo koncepta popolnega, totalnega konteksta in s pomočjo seznama bodisi eksplicitnih performativnih glagolov (tj.

¹⁰ Med drugimi tudi Derrida v omenjenem spisu, eksplicitneje pa Johnatan Culler v članku »Konvencija in Pomen: Derrida in Austin«, DELO, junij 1984, R. Močnik, *Beseda besedo*, Shoshana Felman, *Le Scandal du corps parlant*, Pariz 1980.

glagolov v prvi osebi, sedanjiku, indikativu in aktivu, ki označujejo dejanje, ki ga z izjavo izvršujemo) bodisi s pomočjo seznama označevalcev, ki eksplicirajo ilokucijsko moč izjave (*How to Do . . .*, str. 150).

Problem, ki je mučil Austina in ki ga je prignal k temu, da opusti performativno teorijo in jo zamenja s splošno teorijo govornih dejanj, je namreč problem *subjektivacije izjave*. Austinovo prizadevanje se zaplete, ko se pokaže, da subjektive »navzočnosti« v izjavi ni mogoče enoumno obmejiti in zaznamovati zgolj z eksplicitnimi performativnimi glagoli, ko dožene, da tudi konstativi, ki jih je prej obravnaval v opoziciji do performativov, ki niso ne resnični ne neresnični, kot izjave, katerih differentia specifica je ravno to, da morajo biti resnični/neresnični, delujejo natanko tako kot performativni. Preden se sploh lahko vprašamo, ali so resnični ali neresnični, se moramo vprašati, ali so uspešni, ali so izrečeni v ustreznih okoliščinah in ali je govorec sploh v položaju, ali ima sploh pravico, da nekaj trdi o nečem (PP, str. 249). Konstativi so potemtakem podobni performativom, izvršujejo določeno dejanje (zatrjujejo, opisujejo ipd.), ki je konvencionalno in ki govorca obvezuje k določenim pravilom. Drugače rečeno, tudi pri konstativu ni mogoče izjavljanja reducirati na izjavo, tudi konstativu lahko pripišemo določeno ilokucijsko moč.

Austin je imel prav, ko je domneval, da se izjavljanje oz. subjekt v izjavo vpisuje v eni sami, reflektivni točki, ki jo v prvi teoriji zaznamujejo eksplicitni performativni glagoli, iz česar je — napačno — sklepal, da morata v tem glagolu koincidirati subjekt izjavljanja in subjekt izjave, kar je Derrida upravičeno kritiziral. Ta napaka postane še bolj očitna v drugi teoriji, kjer poskuša subjektov vpis fiksirati s seznamom glagolov ilokucijske moči. Težava je namreč v tem, da ni neposrednega ujemanja med ilokucijskimi dejanji in performativnimi glagoli, ki naj bi eksplicirali njihovo ilokucijsko moč. Austinova taksinomijska tipov ilokucijskih aktov je neustrezna celo za Austinovega zagovornika Searla, ker zanemari ključno razliko med ilokucijskimi glagoli in tipi ilokucijskih dejanj.¹¹ Za nas pa to pomeni, da ilokucijske moči, presežka izjavljanja nad izjavo, ni mogoče utrditi zgolj z ilokucijskim glagolom, saj imajo lahko celo isti ilokucijski glagoli iz Austinovega seznama, kot je lepo pokazal Searle, različno ilokucijsko moč. Če pa je ilokucijska moč ravno tako dvoumen in negotov pojem, kar se pokaže, brž ko konvencionalni označevalci za ilokucijsko moč odpovedo (ilokucijski glagoli), potem moramo v nasprotju z Austinovim lastnim samorazumevanjem (pa tudi Searlovim), ki je prepričan, da je teorija govornih dejanj zgolj posplošitev prejšnje performativne teorije, ki bi v tej splošnejši teoriji imela svoje zakonito mesto, ugotoviti, da Austin problema subjektivacije ni rešil, pač pa ga je čisto preprosto *izrinil*. Izjava se resda subjektivira v eni sami točki, vendar nikakor ni nujno, da je to ravno eksplicitni performativni glagol ali glagol, ki eksplicira ilokucijsko moč. A prav zato ker ilokucijske moči ni mogoče enoumno usrediščiti s kakim odlikovanim označevalcem, se je drži nekaj dvoumnega in negotovega. To negotovost poskuša filozofija navadne govornice odpraviti s tem, da kot neogibni pogoj za uspešnost ilokucijskega dejanja zahteva govorcevo »resnost« ali »iskrenost«.

Polemiko med Derridajem in Searlom je sprožil prav dvom o tem, ali je mogoče Austinov antipsihologizem, tj. konvencionalnost govornih dejanj, »spraviti« z resnostjo govorceve intence. Derridajev odgovor je nikalen: »sprava« ni mogoča, ker je neka izjava obljuba, ukaz itn. zato, ker ponavlja oz. »citira« neko

¹¹ J. R. Searle, »A Taxonomy of Illocutionary Acts« v nemškem prevodu: »Eine Taxonomie illokutionärer Akte«, *Ausdruck und Bedeutung*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1982, str. 17—51.

konvencionalno formulo v ustreznih okoliščinah in ne zaradi izjavjalčevih (iskrenih/neiskrenih) zavestnih namer. Opozicija resno/neresno je za govorno dejanje nepertinentna, ker je neka izjava obljuba, ne glede na to, ali jo resno mislim ali ne. Izključitev parazitskega diskurza, ki ni resen, je potemtakem neutemeljena, marveč je tipična filozofska gesta, s katero se filozofija konstituira kot filozofija, saj filozofija »obstaja« — če smemo tako reči — le v takem zarisovanju metafizičnih opozicij in demarkacijskih črt ter v izključevanju.

Searle pa narobe vztraja, da intenca ni v navzkrižju s konvencijo, pač pa je tudi sama konvencionalizirana in temelji na paktu med govorcem in naslovnikom. Ob vlogi namere pri fiksijskem diskurzu smo pokazali, da se pakt, ki ga zahteva Searle, lahko vzpostavi le na podlagi izjemne, avtorefleksivne namere ali namere popolne eksplicitnosti (Miščević, op. cit., str. 89). Drugače rečeno, kar konstituira pogoje možnosti komunikacije, pogodba med udeležencema komunikacije, ni preprosto intenca, pač pa *cirkularnost* intence, kot pokaže Searle v knjigi, posvečeni ravno intencionalnosti kot univerzalni lastnosti človeškega uma.¹²

Temeljna značilnost intencionalnosti je po Searlu suireferencialnost:

»Nobenega nevtralnega gledališča ni, od koder bi lahko opazovali razmerja med intencionalnimi stanji in svetom in jih nato opisali s pomočjo neintencionalističnih izrazov. Vsaka pojasnitev intencionalnosti je potemtakem v okviru intencionalnih konceptov.« (*Intentionality*, str. 26.)

Intencionalni akt, denimo, poljubni ilokucijski akt, tvorijo sami pogoji za zadovoljitev oz. realizacijo govorceve intence. Vse namere se nanašajo same nase, zato so govorna dejanja (obljube, ukazi ipd.) avtorefleksivna, ker pogoji za njihovo zadovoljitev referirajo nazaj na sama ta govorna dejanja. Searle celo pravi, da so pogoji za zadovoljitev pomenske intence čisto preprosto tавтоloški (op. cit., str. 174). Nelegitimni korak, ki ga po našem mnenju naredi Searle, pa je zahteva, da morajo biti pogoji za zadovoljitev govornega dejanja — resnega govornega dejanja, ki se podreja »direktion of fit« — *identični* s pogoji za zadovoljitev iskrenostnega pravila. To poistovetenje pogojev za zadovoljitev govornega dejanja in iskrenostnega pravila se pri Searlu opira na predpostavko, da je »poglavitna funkcija govorce, ki jo izpelje iz intencionalnosti, njena *reprezentacijska zmožnost*« (op. cit., str. 175). Ker pa realnosti, s katero bi se intencionalni akti, denimo, zatrdjevanja, opisovanja ipd. ujemali v fikciji, ni, ne morejo biti »resni« ilokucijski akti, pravzaprav ilokucijski akti sploh ne morejo biti, pač pa so zgolj simulacija takih aktov. Piscu fiksijskih del ne moremo pripisovati »resnih« oz. »iskrenih« namer, kot jih lahko pripisujemo govorcju, ki izvršuje »resne« ilokucijske akte. Ti dve predpostavki, ujemanje ilokucijskega dejanja z realnostjo, na katero referira ali pa jo zgolj implicira (PP, str. 237), in govorceva iskrenost, ostaneta v filozofiji navadne govorce neeksplicirani, kot da bi bili tako očitni in samoumevni, da ju je treba kar vnaprej sprejeti. V resnici pa je realnost, na katero govorno dejanje referira, realnost, ki jo samo govorno dejanje vzpostavlja. Derrida ima potemtakem prav, ko v Austinovi izključitvi — parazitskega diskurza — tudi če je ta izključitev le začasna — vidi »strukturno nemogočo in nelegitimno idealizacijo« navadne govorce, tudi če je le metodološka in pogojna.¹³ Austin je resda ovrigel eno metafizično hierarhično opozicijo trditev/psevdotrditev, zato pa je vpeljal drugo, namreč ravno tako nelegitimno opozicijo resnosti/neresnosti. Ta Austinova napaka je še očitnejša

¹² Isti, *Intentionality* (An Essay in the Philosophy of Mind), CUP 1983.

¹³ J. Derrida, »Limited Inc«, Baltimore 1977, dodatek za *Glyph* 2, str. 39.

pri Searlu, ki govori celo o logični odvisnosti neresnega diskurza od resnega, saj je za Searla obljuba, ki jo izreka igralec na odru, odvisna od obstoja resne obljube. Dejansko pa možnost neresnega, ilokucijskega akta ni odvisna od obstoja resnih, pač pa sta oba možna zato, ker obstaja neka konvencionalna procedura ali formula, ki se lahko ponavlja, in to konvencionalno proceduro najbolj jasno pokaže ravno »parazitska« raba, ki ni nič drugega kot (prazno) ponavljanje določene procedure.¹⁴

Intenca pa je — kot je pokazal sam Searle — po definiciji avtoreferenčna in funkcionira kot iskrena govorčeva intenca, ne glede na to, ali je govorec zares iskren ali ne. Drugače rečeno, ni naloga konvencij, ki konstituirajo ilokucijski akt, da naredijo govorčevo intenco eksplicitno, prepoznavno za naslovnika, pač pa je avtoreferenčnost intence pogoj, da se skoz govorčevo izjavljanje eksplicira konvencija: »Govorec je tu zgolj zato, da skoz f (ilokucijsko formulo) ,aktualizira' proceduro . . . skoz govorčeva usta govori procedura.« (Močnik, op. cit., str. 139.)

Na vprašanje, ali je teorija performativov mogoča, lahko odgovorimo takole: mogoča je, vendar ne v okviru filozofije navadne govornice, vsaj ne na podlagi tistih predpostavk, ki smo jih kritizirali. Če je teorijo performativov spodbudilo prizadevanje, kako konceptualizirati tisto, čemur smo rekli subjektov vpis v izjavo, in če je ta poskus spodletel, potem je pred teorijo naloga, da v avtoreferenčnosti performativne izjave in v avtoreferenčnosti intencionalnosti artikulira dvoumnost subjektovega vpisa, hkratnost njegove aphanisis in strditve v reflektivnem označevalcu.

¹⁴ Ponavljanje ni nekaj, kar bi ogrožalo pristnost in izvirnost, pač pa je pogoj njune možnosti. Tu vsekakor trčimo na problem *klasič* v umetnostni produkciji. Nekdo je lahko klasik le, če ga je mogoče posnemati, parodirati, »citirati«, to se pravi, da mora imeti prepoznavne značilnosti, ki proizvajajo distinktivne učinke. Prepoznavno pa je lahko le tisto, kar je mogoče izločiti kot element, ki se ponavlja. Razmerje med izvirnikom in posnetkom se torej paradokсно obrne, ni neavtentično odvisno od avtentičnega, pač pa ravno narobe.

OKROGLA MIZA

VPRAŠANJE RAZLAGE PROCESA OBLIKOVANJA ZNANSTVENIH TEORIJ IN KONCEPTOV V EPISTEMOLOGIJI IN FILOZOFIJI ZNANOSTI

Inštitut za marksistične študije ZRC SAZU je 14. novembra 1984 v prostorih SAZU pripravil okroglo mizo o sodobnih teorijah znanosti, katere namen je bil predstaviti različne usmeritve teh teorij, jih soočiti z marksistično teoretizacijo procesov oblikovanja znanstvenih teorij in konceptov, ugotoviti njihov teoretski domet ter načeti tudi vprašanje o znanstvenem statusu marksistične teorije same.

Tu objavljamo uvodni oris izhodišča za razpravo, prispevke, ki so jih sodelujoči pripravili pred okroglo mizo in skrajšan avtoriziran zapis razgovora.

ORIS IZHODIŠČA ZA OKROGLO MIZO

Inštitut za marksistične študije se že dalj časa v okviru svojih raziskav ukvarja z aktualnimi vprašanji teorije znanosti in marksizma. Osrednji predmet preučevanja je tradicija francoske epistemologije in njen prispevek k formiranju marksistične teorije znanosti in znanstvenega razvoja. V svetu obstaja seveda cela vrsta teorij in filozofij znanosti (če tu pustimo ob strani enako široko paleto socioloških preučevanj razvoja znanosti), ki z različnih izhodišč in teoretskih temeljev obravnavajo in pojasnjujejo različne vidike znanstvene dejavnosti. Glavnina teh preučevanj se suče na eni strani okoli logično-metodološke strukture znanosti, na drugi strani pa se vse bolj krepi obravnavanje odprtih vprašanj zgodovine znanosti. Pri tem gre tako za konkretna zgodovinska raziskovanja kot za teoretska osvetljevanja (teoretizacijo) razvojno zgodovinskih procesov znanosti.

Ker menimo, da se oba vidika preučevanja znanstvene dejavnosti srečujeta in stikata predvsem ob problemu pojasnitve in razlage zgodovinskega procesa formiranja znanstvenih teorij in konceptov, smo za temo okrogle mize in kot iztočnico za diskusijo izbrali vprašanje, pri katerem je mogoče dokaj jasno izpostaviti in osvetliti razlike v pristopih posameznih teorij k navedenemu problemu:

Kako različne teorije znanosti zaznavajo učinkovanje zunaj-znanstvenih, ne-teoretskih dejavnikov v samem procesu oblikovanja in konstituiranja znanstvenih teorij in kako lahko to učinkovanje teoretsko pojasnijo in osvetlijo?

I.

mag. Aleš Erjavec

ESTETIKA — ZNANOST, FILOZOFIJA

Ko je estetika v zadnjih dvajsetih letih ponovno pridobila status znanosti in si spet prilastila svoj predmet, je to dejstvo kazalo na določeno transformacijo našega védenja ter na globlje transformacije v mišljenju tega obdobja. Kot vemo, je estetika veljala v glavnem za filozofsko disciplino, oziroma za specifično področje znanja, ki je v glavnem spekulativne ali empiristične narave. V prvem primeru je vezana predvsem na nemško klasično filozofijo in njeno tradicijo, v drugem pa predvsem na filozofije lockeovske, humeovske ali v novejšem času munrojevske tradicije. Francoska estetika, katere segment nas bo tu najbolj zanimal, se pridružuje slednji, a s to razliko, da ostaja zanjo ravno epistemološko proučevanje umetnosti ter epistemološki problemi tega proučevanja (ki ni nujno le estetično) izredno relevantno, kar pri drugih estetikah ni. Tu smo priče podobnemu primeru kot v teoriji naravoslovnih znanosti: njihov predmet so formalizirane in eksaktne znanosti, mejna področja ali bolj aplikativne stroke pa niso več deležne njihove pozornosti.

Če je tako v francoski estetiki prišlo do epistemoloških obravnav, se je to zgodilo zaradi vloge, ki jo epistemologija igra v francoski filozofiji in filozofiji znanosti, ter zaradi osredotočenosti na *predmet proučevanja*, namreč na različne umetnosti ter njihove raznovrstne gradacije (že pri E. Souriauju), ki so postavljene pač glede na osnovna izhodišča osvetlitve. Pomembno pri tem je, da ta estetika pristopa k umetnosti »pozitivno«: jemlje jo kot danost, ki jo ocenjuje v skladu z umetnosti inherentnimi in intrinzičnimi merili, ki niso nujno podrejena vrhovnemu teleološkemu estetskemu ali drugemu načelu. Tu najdemo stično točko med predmetom estetike in predmetom epistemologije v pomenu teorije znanosti: estetika in epistemologija obravnavata svoja predmeta kot »dejstvi«, na kateri ne moreta vplivati neposredno in sta tako postavljeni v položaj »kontemplacije« ali »refleksije« in obe zanima predvsem postopek »proizvodnje«, ki se v drugem primeru, v primeru epistemologije, imenuje produkcija nove teorije oziroma v njej tisto onkraj epistemološkega praga, predvsem pa seveda znanstveno spoznanje (v pravkar omenjeni povezavi in korelaciji do drugih znanstvenih, predznanstvenih in neznanstvenih spoznanj in praks).

Pri estetiki gre nasprotno za proučevanje procesa produkcije umetniškega dela. Tu se takoj jasno pokažejo razlike med obema področjema: v drugem

primeru je (znanstveno) spoznanje kvalitativno utemeljeno v okviru znanstvene teorije in dobiva svojo veljavo in »vrednost« kot sestavni del nekega relativno homogenega korpusa spoznanj, čeprav se nenehno spreminjajo, saj tvorijo le začasno paradigmo. V primeru estetsko-poetološke analize so težave dosti bolj vidne: kateri so kriteriji, ki sploh morejo utemeljiti kriterije, po katerih izbiramo predmet proučevanja? Tudi tu deluje teorija *post festum*, a tu so kriteriji kaj lahko arbitrarni, saj gre za umetnost v vseh njenih različnih in nasprotujočih si funkcijah, ki privzemajo v različnih obdobjih in v različnih kontekstih različni pomen in imajo različne odzive. Ti kriteriji so nedvomno kriteriji ukusa, najsibo estetskega ali družbenega in to prek zadnjega neposredneje, prek prvega pa posredneje, kriteriji zgodovinskega, družbenega oziroma razrednega interesa.

Tako epistemološko poetološko raziskovanje nujno pristaja na predmet, ki mu je že vnaprej takorekoč vsiljen in vrinjen od zunaj. Podobno kot filozof znanosti je tudi tu raziskovalec sicer lahko selektiven in se ne sprijazni z uveljavljenimi izbirami, a to so izjeme, ki nimajo večjega pomena, tudi zato ne, ker je njihov pomen odvisen tudi od pomena njihovega predmeta.

Vendar pa je vprašanje, če je zadnja hipoteza, namreč o arbitrarnem izboru predmeta proučevanja, dejansko točna. Gre namreč za to, da izhaja iz mnenja o enotni, sicer deljivi, a vseeno celoto sestavljajoči umetnosti, od katere, kot norme, posamezni primeri odstopajo ali se prikrivajo kot nekaj drugega (in so naknadno spoznani za to, kar so, namreč za umetnost) ali se maskirajo kot umetnost (in so kasneje spoznani za nekaj drugega, to je za ne-umetnost). Nedvomno je takšno stališče napačno in je s tem napačno tudi navedena ocena razlike med področjema epistemološkega raziskovanja, namreč med estetiko in (naravoslovnimi in humanističnimi) znanostmi. To ne pomeni, da sta znanost, znanstveno spoznanje, oziroma proces njegovega nastajanja, ter umetnost, umetniška vrednost, oziroma proces umetniškega akta, identična, sta pa deloma analogna.

Mar iz povedanega sledi, da je estetika znanost, oziroma da to lahko postane? Sámó vprašanje je zastavljeno neustrezno, kajti estetika nikdar ne more pretrgati svoje vezi s filozofijo, ali vsaj ne v tolikšni meri kot lahko to počnejo omenjene znanosti. Zdi se, da estetika stalno niha v razponu med eksplicite filozofsko fundirano stroko ali že kar »filozofijo« in med znanostjo kot »eksaktno« vedo. V francoski estetiki, ki izhaja iz E. Sauriauja in Ch. Laloja, o kateri tu največ govorimo, se to nasprotje kaže na specifičen način, ki izhaja že iz samega spremljajočega pojmovanja filozofije in znanosti ter njunega odnosa, ki seveda ni odnos izključevanja. Nasprotno pa se nam zdi, da klasična filozofska pozicija, ki jo v estetiki predstavlja npr. fenomenološka estetika dvajsetega stoletja, razume znanost na povsem drugačen način, ki znanosti o umetnosti strogo loči od filozofije umetnosti. Avantgardistična umetnost šestdesetih let je bila naslednik te stroge ločitve. Konceptualna umetnost in večina tedanjih umetniških oblik je dobesedno gradila na umetniški izrabi znanosti in znanstvenih spoznanj (npr. lingvistike, psihoanalize, fiziologije), ki pa jo je uporabljala kot svojevrstno filozofijo umetnosti. Posledica tega postopka je bila ukinitvev jasnih — tudi ideoloških — meja med različnimi področji različnih družbenih praks. Ta ukinitvev pa je bila tudi posledica napada na filozofske kategorije estetike kot so umetnost, ustvarjalnost, avtor itd. Ta napad je tako te pojme dejansko ukinitel ali vsaj bistveno relativiziral, pa tudi — upošteva je vede, ki so zanikovale umetnosti njeno specifičnost — povzročil delno ukinitvev

tradicionalne umetnosti, oziroma njeno odrinjenje na obrobje, ter afirmacijo novih proizvodov in procesov, ki so vedno manj del umetnosti in vedno bolj del »kulture«.

To očiščenje terena in odstranitev ali omajanje najrazličnejših nepremakljivih in na videz večnih pojmov, je zahtevalo in povzročilo tudi zavrnitev estetike kot filozofije lepega (kar je estetika dotlej še vedno uspevala biti) ali tudi kot filozofije umetnosti. Zaradi tega je dandanes možno, da se estetika ponovno konstituira ali afirmira kot znanost, pri čemer pa nosi ta termin poseben pomen, ki ne postavlja znanosti v nasprotje do filozofije, marveč vzpostavlja med obema zvezo, ki je nujna za obe in za njun predmet, v tem primeru umetnost.

Ob tem velja, da se je estetika tudi odrekla temu, da bi oblikovala in usmerjala svoj predmet. Ukvarja se predvsem s tem, da spoznava njegovo funkcioniranje in to od nastanka in pogojev nastanka do njegovih družbenih in estetskih učinkov in funkcij. Pri tem uporaba različnih metodologij in celo različnih znanosti ne povzroča, kolikor lahko presodimo, večjih težav; težave pri dojemanju in komunikaciji so povzročale razlike v filozofskih pristopih, ne pa v znanstvenih. (Pri čemer gre večinoma za eksaktne znanosti in sicer tako za družboslovne kot za naravoslovne.) Meje družbene in tudi biološke pogojenosti le-teh lahko ilustriramo z vprašljivostjo Jakobsonovih argumentov pri konstituiranju poetske funkcije.

Omenjeno povezavo in sodelovanje različnih znanosti lahko razumemo na več načinov: kot eklektično in nekritično porabo različnih ved; kot uporabljanje rezultatov in metodologij teh ved za argumentiranje ali »oznanstvenje« drugače nepodkrepljivih ali spekulativnih postavk; kot njihovo filozofsko transformacijo, ki pa, ker ne teži k skupnemu poenotenemu rezultatu, tudi ne povzroča sicer nenehno navzočih problemov medsebojnega preformuliranja znanstvenih paradigem v paradigmo, ki bi bila »višja« ali skupna tj., poenotena ali združena.

ANALITIČNA TEORIJA ZNANOSTI KOT RACIONALNA REKONSTRUKCIJA ZNANOSTI IN NJENIH PREOBRAZB

Za naslov tega kratkega sestavka smo povzeli naslovno temo ene od knjig sodobnega teoretika znanosti Wolfganga Stegmüllerja, kjer poskuša v nekoliko bolj poljudni obliki razložiti svoje poglobitve zamisli v teoriji znanosti.¹ Obenem ta naslov zelo dobro povzema bistveno usmeritev večjega dela sodobne zahodne teorije znanosti, še posebno tiste, ki se tesneje veže na tradicijo analitične filozofije. V teorijah, ki se lotevajo znanosti, najdemo danes nedvomno sila različne zastavitve in miselne smeri, tako da se sprva zdi, da se lotevamo povsem različnih stvari. Med fenomenološko, npr. fundamentalno ontološko filozofijo znanosti in med emistemološko analizo znanosti (v Franciji), marksističnimi teorijami znanosti in med analitično rekonstrukcijo znanosti se zdi, da skoraj ni skupnih točk in še manj skupnih izhodišč ali metodoloških pristopov, še manj skupnih rezultatov. Po drugi strani pa je danes teoretiziranje o znanosti nedvomno ena od »konjunkturnih« teorijskih dejavnosti, tako da lahko glede na disparatnost osnovnih zastavitev, metodologij raziskovanja, oblik pojasnitev in različnosti rezultatov (pri enakih predmetih obravnave) sklepamo, da tu znanost nastopa predvsem kot »ideološki objekt«, medtem ko je treba tisto »znanstveno« ali »racionalno jedro« teoretskih pristopov k znanosti šele odkriti s posebno analizo. Ti pristopi se predvsem ločijo v dve glavni struji: v tisto, ki se oklepa različnih filozofij in od tod prehaja k znanosti kot »objektu« analize, in drugo, ki poskuša čim bolj zvesto izhajati iz samih znanosti in poskuša odkriti odtod njihovo notranjo konstitucijo in forme njihovih preobrazb, da bi tako dosegla takšen nivo svoje lastne racionalnosti in znanstvenosti, ki bi ustrezal racionalnosti samih znanosti oziroma bi samim znanostim pomagala korak dlje v lastnih raziskovanjih in teoretiziranju.

Seveda ne smemo vnaprej pozitivno ali negativno ocenjevati teh poglobitvenih usmeritev, saj imata deloma različne cilje. Medtem, ko se bolj filozofsko razmišljujoče in celo spekulativne teorije znanosti gibljejo predvsem v polju osmišljanja fenomena znanosti (in tehnike) v sodobnem svetu ali jemljejo iz določenih znanosti kakšne posebne teze, ki jih potem filozofsko pretolmačijo in je treba njihovo uspešnost ocenjevati predvsem s filozofskega stališča, se teorije drugega tipa gibljejo na terenu samih znanosti in skušajo tudi v sebi sami vgraditi najvišji doseg racionalnosti sodobne znanosti. Ne smemo misliti, da

¹ W. Stegmüller: *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihrem Wandel*; Stuttgart 1979.

so prve »višje« in »daljnosežnejše« (zato, ker se »splošnejše« ali »globlje«) kot druge ali obratno, tj., da so prve spekulativne in neuporabne, druge pa edino pomembne, ker so to neupravičene problemske skrajšave, pač pa je za oceno vrednosti določene teorije znanosti pomembno, koliko se v njej dejansko prepozna kreativni znanstvenik in njegovo delo.

Prav ta kriterij je bistvenega pomena tudi za marksistično teorijo znanosti, kajti zanjo je bistvenega pomena ravno analiza znanosti kot specifične oblike proizvodnje, ki se kot taka vključuje v obseg splošne družbene proizvodnje. Toda ravno tukaj, pri nalogi, da se osvetli specifičnost znanstvene proizvodnje in to z njenimi imanentnimi zakonitostmi in da se od tod išče tudi globljo družbeno posredovanost znanosti s splošnim stanjem proizvajalnih sil in proizvajalnih odnosov, je bil marksizem šibak in se je večinoma gibal na ravni analogij materialne in znanstvene proizvodnje ali na ravni eksternih družbenih učinkovanj na razvoj znanstvenih teorij in paradigem. S tem je seveda ostalo nepojasnjeno glavno: v čem in zakaj je znanost sama »neposredna proizvajalna sila« in kar je bistveno loči od ideologije (ki je sicer oblika družbene prakse, toda ideologije niso nikoli samostojne proizvajalne sile). Ravno v tem, ker je znanost sama proizvajalna sila z lastnim relativno samostojnim proizvajalnim jedrom in »pogonom«, tudi pozna *svojo* dejansko zgodovino, *svoj* razvoj in torej nista zgolj odseva dejanske zgodovine in družbenega razvoja. Če naj torej marksizem obrani tezo o znanosti kot neposredni proizvajalni sili, mora imeti na razpolago nek koncept znanstvene proizvodnje in znanstvene zgodovine (kot procesa relativnega samorazvoja znanosti, ki izhaja iz zgodovinskih temeljev sodobne znanosti). Tudi novejši marksistični poskus teorije »finalizacije« znanosti kot so jo razvili teoretiki iz Max Planckovega Inštituta v Starnbergu in primer takšne teorije, ker še vedno ostaja pri hipotezah, ki jih niso mogli dokazati z imamentno analizo strukture in geneze znanstvene proizvodnje.² Potrebno bi bilo poprej najti strogo teorijsko formulacijo »znanosti kot dela«, enostavnih sestavin znanstvenega dela in njihovega sinhronega in diahronega povezovanja v večje celote, pri čemer bi se razkrila mesta, kjer »vdira« parcialni družbeni interes v notranjo genezo in strukturo znanstvenih teorij, tako da se zdi povezava z določenimi načini tehnološke in druge uporabe odkritij in teorij vedno bolj naravna. Tudi sicer obetavni poskusi izgradnje teorije znanosti na osnovi nerazvitega Marxovega pojma »splošnega dela« (Ruben, Bayertz) še niso prišli do tiste faze, ki bi obljubljala tako izdelano teorijo znanosti kot smo jo (kot nalogo) očrtali zgoraj.³

V tem položaju se nujno postavlja vprašanje, ali so nemara kakšne druge sodobne teorije znanosti vede ali nevede prišle kaj dlje oziroma ali so se dejansko približale tako tistim normam racionalne in znanstvene utemeljitve teorije, kot jih poznajo najvišje razvite znanosti (predvsem ekzaktne znanosti), kot tudi prikazu imanentnega »dela znanosti«? Kajti če so kakšne podobne teorije, potem so nedvomno izrednega pomena za vsako, še posebej za marksistično teorijo znanosti.

Na tem mestu bi bilo treba ločiti tiste teoretične zastavitve, ki ostajajo na splošnih opredeljevanjih in osmišljevanjih znanosti kot celote, vendar se ne približujejo imanentni strukturi in imanentnemu delu znanosti (v grobem

² G. Böhme in drugi: *Die gesellschaftliche Orientierung wissenschaftlichen Fortschritts*; Frankfurt/M 1978.
Primerjaj tudi: G. Böhme in drugi: *Finalizacija znanosti*, Tribuna, št. 3/4, 1981/82.

³ P. Ruben: *Wissenschaft als allgemeine Arbeit*, Köln 1978.
K. Bayertz: *Wissenschaft als historischer Prozess*, München 1980.

so to »filozofske« zastavitve), od zastavitvev, ki to počnejo, ali si za tem vsaj resno prizadevajo. Prve imenujemo »filozofije znanosti«, druge »teorije znanosti«. Mislimo, da so danes izredno pomembne ravno »teorije znanosti«, kajti danes se nasploh zahteva, da ima določena teorija vsaj podoben nivo racionalnosti, vsebinske in formalne izdelanosti kot njen predmet oziroma model, po drugi strani pa se vse bolj zastavlja problem »načrtovanja in usmerjanja« znanstvenega dela (in podobno tehničnih raziskovanj) ne le za reševanje vsakodnevnih ugank (Kuhn), temveč k novim »paradigmam« (Kuhn). To pomeni, da bi morale teorije znanosti biti vsaj potencialno sposobne prispevati k sami znanstveni produkciji in se ne več zaustavljati zgolj pri opisovanju teorij in njihovi naknadni rekonstrukciji. Vendar danes večina filozofij niha še vedno med splošno filozofsko refleksijo znanosti in med metodologijami posebnih ved. Na eni strani se obračajo h golemu osmišljanju celote, na drugi h golemu opisu metodologij posebnih ved ali k logični rekonstrukciji njihovih sedanjih postopkov brez kritične refleksije. Kljub vsemu se vse bolj izčiščuje mnenje, da je potrebno doseči teorijo znanosti, ki bo onkraj teh dveh ekstremov, ki bo *znanstveni raziskovalni program* (v smislu Lakatosa), toda obenem se ne boji »tveganih« splošnih hipotez in refleksij, ki naj zajamejo celoto znanstvene produkcije. Na tem mestu pustimo spregovoriti Stegmüllerju o tem, kaj predstavlja (oz. ne predstavlja) dejanske teorije znanosti. Citat bi lahko spadal tudi k poglobljenemu radikalizmu marksistične teorije:

»V zgoščeni obliki lahko izrazim svoje stališče do tako imenovanega filozofskega raziskovanja temeljev v opisanem smislu najbolje z nekoliko moderniziranim parafraziranjem zadnjega odstavka Humovih »Raziskav o človeškem razumu«: Privzemimo, da naletiš na knjigo, katere avtor namerava podati temelje za eno ali več znanosti. Potem vprašaj: ‚Ali vsebina knjige zboljša razumevanje nam danih matematičnih znanosti,‘ Ne. ‚Ali povečuje naše razumevanje danih nam naravoslovnih znanosti, zgodovinskih ali družbenih ved,‘ Ne. ‚Ali vsaj izboljša naše poznavanje simbolne reprezentacije dejanskosti v formi jezika, ki jo je iznašel in uporablja človek?‘ Tudi ne. ‚Tedaj knjigo vzemi in jo vrzi v ogenj, kajti vsebuje lahko le slepilo in prevaro.«⁴

Ta vrsta teorije znanosti se torej odpoveduje »poslednjim utemeljitvam« te ali one znanosti ali celo znanosti v celoti, temveč želi doseči »boljše razumevanje« znanosti oziroma njihovega postopka reprezentacije dejanskosti v podobah teorij. Eksplicitno torej tudi tu še ne nastopa proučevanje znanosti kot dela, vendar nekateri prispevki »teorije znanosti« vseeno pomenijo prispevek k temu vprašanju.

Med »teorijami znanosti« kot smo jih prej skicirali, so gotovo najrazvitejše tiste, ki so izšle iz različnih šol »logične analize« t. i. »analitične teorije znanosti«. Pri tem moramo takoj dodati, da sem danes ne sodijo zgolj ožje logično formalistične rekonstrukcije znanstvenih jezikov, kar je bila prvenstvena naloga »logičnih pozitivistov« (Carnap, Schlick, Neurath, Hempel, Nagel, Pap idr.), temveč tudi različne smeri teoretične rekonstrukcije razvoja in menjav znanosti. Preobrat je povzročilo predvsem izzivalno delo Thomasa Kuhna, »Struktura znanstvenih revolucij« (1962) in njegova teorija radikalnih prelomov, ki jih v toku znanosti povzročajo »znanstvene revolucije«. Kuhnove teze so sprva prisilile analitične filozofe v obrambo »racionalnosti znanosti«, saj se je zdelo, da jim Kuhn podira temelje zaupanja v znanost kot racionalno početje. Za-

⁴ W. Stegmüller: *Rationale Rekonstruktion...*, str. 13.

nimivo je, da so se v tem branjenju posebno angažirali Popper in njegovi učenci, čeprav so pred Kuhnom prav oni predstavljali izziv za logični pozitivizem, s tem ko so negirali indukcijo in ko so za predmet vzeli »znanstveni napredek«. Že s tem se je pred »Kuhnovsko revolucijo« kazala tendenca analitičnih teorij znanosti, da se pomaknejo od gole rekonstrukcije teorijskih jezikov znanosti k teorijski rekonstrukciji »poti znanosti«. Vendar so poperjanci v toliko zvesti analitični tradiciji, da jih ne zanima dejanska zgodovina znanosti in dejanski razvoj, temveč le logični ali idealni kriteriji znanstvenega napredka (kriteriji podkrepjenosti hipotez in teorij), ker so menili, da je za racionalno analizo znanosti vse psihološko, sociološko in zgodovinsko znanje nekoristno.⁵

Toda ravno tukaj je bil Kuhn izzivalen, ko je z metodo zgodovinske rekonstrukcije dejanskega toka odkritij in dogajanj pokazal v obdobje znanstvenih revolucij; kako se nikakor niso upoštevali pozitivistični ali poperjanski napotki glede verifikacije ali podkrepljevanja hipotez, da obstaja med posameznimi paradigami tako empirična kot logična neprimerljivost, ki je po Kuhn u more preseči noben eksperiment ali formalni kriterij. Seveda je tu tudi Kuhnova slabost, kajti dejansko ni mogel svoje teze *dokazati*, kolikor je zgolj opisoval faksično vedenje znanstvenikov v obdobjih revolucij, saj faksično še ni logično. Tu so videli kritiki Kuhna sprva tudi najmočnejše »orožje« proti njemu. Vendar je kuhnovska pozicija dvostranska; ne skriva le izredno izdelano zgodovinsko analizo poti znanosti, temveč tudi neizdelano logično tezo o razvoju znanosti, ki je ravno teza o empirični in logični neprimerljivosti paradigem, kar je načelno ukinjalo možnost tradicionalne predstave o linearnem napredovanju znanosti. Nadaljnja teoretsko-logična teza Kuhna je bila teza o nujni notranji povezanosti »priznanih dejstev« in teorij, ki se nanje nanašajo, s čemer je odpadla tako možnost od teorije neodvisne verifikacije kot tudi falsifikacije hipotez (prvo so terjali pozitivisti, drugo poperjanci). Nekako nepričakovano je Kuhn dobil »pomoč« od nekaterih »analitičnih filozofov«, ki so ravno z logičnimi sredstvi dokazovali »holistično« (celostno) zaprtost znanstvenih teorij in nemožnost teorijsko neodvisne verifikacije in falsifikacije hipotez, ker se v principu ne da načelno ločiti »empiričnega« od »teorijskega« (in temu ustrezno »sintetično« od »analitičnega«). K tem zagovornikom holizma se prištevava posebno ameriškega filozofa W. v. O. Quinea, ki je sicer radikalni naslednik Russellove »analitične metode« in je o mnogočem imel podobna mnenja kot neopozitivisti.⁶ Predhodniki modernega holizma so »konvencionalisti« (Duhem, Poincare, Dingler idr.), proti katerim so se vneto borili že neopozitivisti in Popper. Vendar se je med učenci in nasledniki Popperjevega »falsifikacionizma« prav ob soočenju s Kuhnom razvila smer, ki je akceptirala vedno več holističnih argumentov in tez, predvsem pa tezo o »teorijski obloženosti dejstev s teorijo« (ta izraz izvira od N. R. Hansona) in razlikovanje običajnih znanstvenih teorij (in hipotez), ki nastajajo v okviru neke globalne teorije (paradigme), od globalnih in celostnih znanstvenih teorij, ki nastanejo v obdobjih znanstvenih revolucij. Tu je treba omeniti predvsem Imre Lakatosa (nekdanjega Lukáčsevega učenca) in Paula Feyerabenda. Feyerabend je razvil še daleč bolj presenetljive in radikalne teze kot pa sam Kuhn (npr. tezo o principielnem metodološkem anarhizmu znanosti).⁷

⁵ K. Popper: *Logika naučnog otkrića*, Beograd 1973, str. 65.

⁶ Glej W. v. O. Quine: *Two Dogmas of Empiricism*, v: *From a logical Point of View*, New York 1963.

⁷ I. Lakatos: *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge 1978, vol. 1. P. Feyerabend: *Widernden Methodenzwang*, Frankfurt/M, 1981.

Kritika je tem teoretikom očitala implicitni in eksplicitni »normativizem«, saj poskušajo dajati znanosti nekakšne norme za to, da ostane racionalna dejavnost in da napreduje. Zato se je postavljalo vprašanje, ali je mogoča še kakšna drugačna oblika racionalne rekonstrukcije znanosti in njenih spreminjanj, ki bi bila sicer več kot formaliziran prepis faktičnih teorij, vendar tudi ne aprioristični normativizem, in ki bi uspela logično rekonstruirati »racionalni koren« Kuhnovega »pragmatskega obrata« v teoriji znanosti.

V to smer je prvi krenil Patrick Suppes, ko je zavrnil dotakrat edino verzijo logične rekonstrukcije znanosti, namreč tisto, ki je izhajala iz teorij kot sistemov stavkov. Znanost oz. znanstvene teorije je skušal reprezentirati kot svojske izraze, posnemajoče matematično »teorijo množic«. Aksiomi, hipoteze, stavki, ki opisujejo dejstva, pojasnitve itd. bi se lahko dali pokazati kot množičnoteorijski predikati oz. elementi množic, teorija pa bi predstavljala množico tako pojmovanih elementov (ki bi bili lahko za sebe spet množice). Suppes te svoje intuicije ni dalje razvil, ostala pa je kot možnost.

To zasnovno je uspešno razvil ameriški logik in fizik J. D. Sneed s svojim delom »Logična struktura matematične fizike« (Dordrecht 1971), ki je pokazala obenem na presenetljivo možnost povsem logičnega oz. matematičnega upravičenja nekaterih Kuhnovih konceptov (npr. pojma paradigme, neprimerljivosti paradigem, poteka znanstvene revolucije in revolucij teorijske obloženosti dejstev itd.). Ravno to primerjavo s Kuhnom je dalje razvil Wolfgang Stegmüller, ki je delno poenostavil in predvsem razširil Sneedove koncepte (Stegmüllerjevi učenci so dosedaj uspeli aplicirati te koncepte tudi na nenaravoslovne znanosti).⁸ Stegmüller je sicer nato kmalu odkril, da te analogije s Kuhnom ne sme gnati predaleč, ker gre le za delno prekrivanje, toda vendarle je bila s tem ponujena možnost racionalne rekonstrukcije vrste navidezno iracionalnih odnosov in procesov v znanosti in njenem napredovanju. S tem je bila obenem izbita ost kritike proti »pragmatskemu obratu« v teoriji znanosti ter dosežena nova podoba »racionalne rekonstrukcije« znanosti in njenih spreminjanj, ki se je izvila iz klasičnih pozitivističnih vzorcev in je prvokrat uspela formalno zajeti vsaj nekatere momente »znanosti kot oblike proizvodnje«. ⁹ Temeljno stališče teh avtorjev ni bil več klasični »statement view« (stališče stavkov), po katerem so znanstvene teorije le sistemi stavkov in je racionalna rekonstrukcija predstavljala sicer neskončno težavno delo logične aksiomatizacije in formalnega izčiščenja teorij, temveč stališče, po katerem so znanosti *sistemi dejavnosti*, oz. še natančneje sistemi dela, pri katerih so teorije in teorijski zakoni momenti delov in ne celote znanosti (so delovno sredstvo, delno material in cilj dela). Avtorji zgoraj opisane smeri tega sicer niso jasno izrekli, pogosto govorijo zgolj o »pragmatskem obravnavanju« znanosti, kjer so znanosti predvsem sistemi dejavnosti, ne pa zgolj sistemi stavkov. Navidezno nepregledna množičnoteorijska interpretacija znanosti tukaj nastopa kot nujno formalno adekvatno orodje reprezentacije znanosti kot sistema dejavnosti. Pri tem se npr. Stegmüller sklicuje na poznega Wittgensteina in na njegov koncept jezika kot sistema dejavnosti (iger), ne pa na koncept jezika kot sistema stavkov, kot na filozofsko pobudo svojega »pragmatskega preobrata«, menimo pa, da se enako in morda še plodneje ponuja navezava na marksistični pojem znanosti

⁸ W. Stegmüller: *Logische Analyse der Struktur ausgereifter physikalischer Theorie*, v: *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. II, del D, Berlin 1973.

⁹ W. Stegmüller: *The Structuralist View of Theories*, Berlin 1970.

kot »splošnega dela«. ¹⁰ Zaradi tega so sodobne analitične teorije znanosti postale bolj kot kdajkoli prej relevantne za marksistične teoretike, čeprav je seveda še daleč od kakšne tesnejše teoretske sinteze teh zastavitev (neposredna zveza verjetno ni mogoča zaradi nekaterih izhodiščnih razlik v obeh teorijah kot sta razviti do danes).

Prav tako je še v zametkih prenos teh teorij na področja izven ožjega naravoslovja in koncept početja znanosti kot dela družbene proizvodnje, kajti za to bi bilo verjetno treba izdelati tudi nov, podrobneje razdelan koncept dela in proizvodnje, ker bi pri sedanjem stanju pretežno filozofske ali pa ekonomistične in psihologistične interpretacije pojma dela (proizvodnje, prakse) ostali pri plitvih analogijah. Tako ponuja sodobna teorija znanosti provokacijo marksistom ne le zato, ker je uspeła pred njimi poseči po imanentni, čeprav formalni analizi nekaterih momentov znanstvenoteorijske produkcije, temveč tudi zato, ker zahteva novo teorijo dela, ki bi bila tako natančna in formalno razdelana, da bi se v njo dejansko moglo vključiti tudi pojem znanosti kot splošnega dela (in od tod izhajajoče možne navezave na probleme družbene in zgodovinske posredovanosti ter na problem planiranja in usmerjanja razvoja znanosti ter njene tehnološke uporabe). Ne smemo se slepiti, da smo doslej kaj daleč prišli po poti razdelave teh konceptov in tudi »strukturalistična teorija znanosti«, kot jo je razvil prvi Sneed in njegovi nadaljevalci po svetu, ¹¹ je samo začetni element te razdelave, čeprav po našem mnenju neizogiben. Analitična teorija znanosti je ta »uspeh« prav tako plačala z znatnim odstopanjem od svojih prvotnih absolutizmov in pričakovanj, spreminja se v dejanski znanstveni prispevek k teorijam znanosti in že dolgo ni le scientistično zakrinkana »antimetafizika« (empiricizem). Zaključimo ta naš uvod tedaj s Stegmüllerjevimi določitvami značilnosti, ki naj bi jih imela bodoča »filozofija znanosti«:

»bo realistična, ne da bi bila metafizična (kajtu metafizični realizem se podira in sicer ne šele zaradi svoje nevzdržnosti, temveč že zaradi svoje nerazumljivosti);

bo precizna, vendar ne formalistična (Suppes-Sneedov postopek namesto Carnapove metode);

bo pragmatična in zgodovinsko orientirana, vendar ne relativistična (kot sem to poskušal pokazati ob interpretacijah Kuhna in Lakatosa);

bo znanstvena, tj. skrbela bo za jasno rekonstrukcijo, ne da bi posnemala strokovne znanosti, vključno z matematiko.« ¹²

¹⁰ W. Stegmüller: *Neue Wege der Wissenschaftsphilosophie*, Berlin 1980, str. 87-102.

¹¹ Med različnimi posegi te teorije izven ožjega naravoslovja naštejmo npr. uporabo T. Hermannna v psihologiji (T. Hermann: *Die Psychologie und ihre Forschungsprogramme*, Göttingen 1976), W. Balzerja o psihoanalizi, mikroekonomiki in empiričnih teorijah na sploh (W. Balzer: *Empirische Theorien: Modelle, Strukturen, Beispiele*, Braunschweig/Wiesbaden 1982) in celo v interpretaciji Marxovega Kapitala (W. Diederich/H. F. Fulda: *Sneed'sche Strukturen in Marx' Kapital*, Neue Hefte für Philosophie, zv. 13, 1978).

¹² W. Stegmüller: *Rationale Rekonstruktion von Wissenschaft und ihren Wandel*, str. 25.

K VPRAŠANJU ODNOSA FILOZOFIJE IN ZNANOSTI V EPISTEMOLOGIJI

Vprašanja razlage in pojasnitve različnih vidikov znanstvene dejavnosti, predvsem njenih spoznavnih postopkov, znanstvene argumentacije, tvorbe znanstvenih konceptov in teorij, so postala brez dvoma izborna tema sodobne filozofije, oziroma, da smo natančnejši, takorekoč vseh sodobnih filozofskih usmeritev in tokov. V nekem smislu bi lahko rekli, da to pravzaprav ni nič novega, saj celotno tradicijo zahodne filozofije na ta ali oni način obvladuje odnos do znanosti. Ta odnos do znanosti, to razmerje z znanostjo, je bilo za filozofijo vedno odločilno in konstitutivno, čeprav seveda ni bilo vedno jasno tematizirano, marveč prav narobe večinoma na neki poseben način v filozofiji zabrisano in zakrito. To seveda ne pomeni, da filozofija v svojih zgodovinskih oblikah o znanosti ni govorila, nasprotno, v večini primerov (kar velja predvsem za novoveško filozofijo in naprej) je samo sebe ne samo percipirala kot avtentično znanost, temveč se je celo postavljala kot tista znanost, ki šele postavlja na eni strani kriterije, po katerih je mogoče presojati o znanstvenosti (tj. resničnosti, objektivnosti) znanstvenih spoznanj, na drugi strani pa se tudi ni hotela vselej odreči svoji vlogi prve in najvišje znanosti, ki izreka najsplošnejše trditve o svetu in hkrati postavlja kategorialni okvir, v katerem znanosti sploh šele lahko razvijajo svoje lastne znanstvene koncepte, oziroma v katerem ti koncepti šele dobijo svoj pravi pomen in smisel. Odnos filozofije do znanosti je dobival v zgodovini filozofije toliko ostrejši pomen, kolikor bolj se je širilo predmetno področje posameznih znanosti, kolikor bolj so se posamezne znanstvene discipline cepile in nastajale nove samostojne znanosti. Posledica tega zgodovinskega razvoja in rasti posameznih znanosti je bila za filozofijo čedalje očitnejša nuja, da postavi svoj odnos do znanosti v ospredje svojega zanimanja, da tisto, kar je bilo prej prikrito, ali kar sploh ni moglo priti v obzorje njenega dožemanja in v zavest njene refleksije, zavestno tematizira in si skuša skozi razmejevanje lastne teoretske dejavnosti od dejavnosti posameznih znanosti zagotoviti svoj *raison d'être*. Najbolj očitno so prišla ta prizadevanja prvič do izraza v Kantovi filozofiji, ki je jasno in eksplicitno postavila v središče svoje filozofske refleksije prav premislek o lastnih filozofskih predpostavkah. Končni rezultat tega premisleka pa je bil tako imenovani kopernikanski obrat v filozofiji, to je radikalna kritika vse predhodne metafizike in vzpostavitev trdne Arhimedove točke kot apodiktičnega temelja »za vsako prihodnjo meta-

fiziko, ki bi mogla veljati za znanost« v transcendentalnem subjektu in nje-govih apriornih formah zaznavanja in mišljenja. Po Kantovem prepričanju namreč »... morajo biti trditve filozofov znanost ali pa sploh nič niso«. ¹ V tem kratkem Kantovem stavku potemtakem lahko razberemo, da vse trditve filo-zofov pred njim niso znanost, torej niso nič, da pa obstaja nekaj, kar nosi oznako znanost in kar mora biti po svoji vsebini vse in k čemur mora torej težiti, oz. priti tudi sama filozofija, če noče biti nič, oz. če noče ostati zgolj pri tem, da govori »... skromen jezik pametnega verovanja«, kot pravi Kant na navedenem mestu.

Pustimo ob strani analizo Kantove tematizacije odnosa filozofije (beri metafizike) do znanosti. Za nas je pomembnejše to, da filozofija s Kantom hočeš nočeš de facto prizna obstoj znanosti kot tiste zunaj filozofije obstoječe racio-nalne dejavnosti, katere model mora torej njej sami, namreč filozofiji, služiti za paradigmo in zgled, po katerem se mora sama ravnati, če hoče obdržati svoj *raison d'être*, če noče zgubiti svojega statusa prve znanosti, skratka, če noče opravljati samo posla »koristnega in splošnemu človeškemu razumu ustreznega prepričevanje«, kot pravi Kant. Seveda pa filozofija s Kantom tudi naj-bolj to »interiorizacijo znanosti«² navsezadnje obrne nazven — proti znanosti — kolikor se skozi spoznavno teorijo ravno postulira kot edina instanca, ki je zmožna zagotavljati znanstvenemu spoznanju kriterij resničnosti in objektivnosti s tem, ko mu vnaprej predpisuje pogoje možnosti objektivnosti spoznanja, katere mora znanost izpolniti. Tu smo shematično orisali nek filozofski po-stoppek, neko filozofsko gesto, ki se potem v filozofiji z nekaterimi izjemami vleče takorekoč vse do naše sodobnosti, kjer se v podobi Husserlove fenome-nologije v bistvu in v osnovnih potezah ves proces ponovi, le da tokrat s še večjim, da ne rečemo dokončnim »porazom« za neki modus filozofije, oz. za neki modus odnosa filozofije do znanosti, o čemer tudi jasno priča sama uvida fenomenologije kot posebne filozofske smeri. V fenomenologiji se namreč znova ponovi poskus utemeljitve filozofije kot stroge znanosti s pomočjo znanih mehanizmov fenomenološke metode, ki naj bi filozofijo očistili empirizma, psihologizma itd., in ji tako zagotovili evidenco in apodiktično gotovost njenih temeljev in njenih spoznanj. Husserlova fenomenologija pa se ni zaustavila samo na točki apodiktične gotovosti in evidence absolutnih temeljev, ki naj bi jih s fenomenološkimi postopki izpostavila in s tem utemeljila filozofijo kot univerzalno znanost, kot *mathesis universalis*, njene pretenzije so bile širše. Husserl je zasnoval tudi enciklopedični projekt t. i. regionalnih fenomenologij, katerih namen in smoter naj bi bila fenomenološko očiščenje posameznih regij bivajočega, kar naj bi vnaprej zagotovilo posebnim vedam apodiktično gotovost in torej absolutno objektivnost njihovih parcialnih znanstvenih spoznanj.

Fenomenologija predstavlja nedvomno zadnji zgodovinsko možni poskus utemeljitve znanstvenosti, apodiktične objektivnosti znanstvenega spoznanja na podlagi posebnega modusa filozofske refleksije, ki ga je J. Cavallès zelo nazorno imenoval »filozofija zavesti«³ in kateremu je postavil nasproti program »filozofije koncepta«, ki predpostavlja spremembo v epistemološkem dojetju narave (znanstvenega) spoznanja. Do tega zaključka je prišel Cavallès prav skozi natančno analizo Husserlovih tekstov »Formalna in transcendentalna lo-gika« ter »Križa evropskih znanosti in transcendentalna fenomenologija«. Ana-

¹ I. Kant: *Prolegomena*, CZ, Ljubljana 1963, str. 84.

² Izraz je Desantijev. Prim. njegovo študijo »O tradicionalnem odnosu znanosti in filozofije« v: *La philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Seuil, Paris 1975.

³ Jean Cavallès: *Sur la logique et la théorie de la science*, Vrin, Paris 1976¹, str. 78.

liza spoznavnega akta v »filozofiji zavesti« se vedno začne in zaključi z analizo spoznavnega aparata subjekta spoznanja. Zavest je, gledano skozi epistemološko optiko, v samem sebi utemeljen, izoliran operativni akt. Korelat takega akta je *bistvo*, ki ga kvalitativno opredeljuje *evidenca*. Zavesti odgovarja zato poseben način izkustva, ki je integrirano in koncentrirano v egu. V nasprotju s tem je mogoče koncept epistemološko dojeti kot sistematizacijo operativnih aktov, katerih korelat je *eksplicitna struktura*, njeno kvalitativno določilo pa *koherenca*. Tudi konceptu je prirejen poseben modus izkustva, to izkustvo pa je razsređiščeno, vendar urejeno in odprto za možno hierarhijo evidenc.⁴

Idejo za svoj program »filozofije koncepta«, ki ga je Cavaillès poskušal realizirati na področju filozofije matematike, je gotovo dobil iz epistemološkega opusa tistega misleca, ki ga nedvomno lahko štejemo za utemeljitelja francoske epistemologije v strogem pomenu besede — Gastona Bachelarda. Pomen njegovega dela je jasno viden ne samo na ožjem področju epistemologije naravoslovnih znanosti, s katerimi se je v glavnem ukvarjal, temveč mnogo širše. Danes vsaj v francoskem prostoru ni mogoče najti epistemologa ali zgodovinarja znanosti, ki ne bi svojih lastnih teoretskih pogledov na neki način povezoval z Bachelardovo epistemologijo in tudi tisti, ki so nastopali ali še nastopajo z različnimi kritikami zoper njegovo teorijo ali določene aspekte te teorije znanosti, je vendar ne zavračajo v celoti, kar pa je mogoče pojasniti tudi s samo naravo Bachelardove epistemologije. Bachelard namreč ni izoblikoval nikakršne enovite pozicije, na kateri naj bi slonela njegova epistemološka teorija ali bolje, njegovi epistemološki koncepti. Neunitaristična pozicija je ravno osnovna predpostavka oz. predpogoj Bachelardove epistemologije in je kot taka tudi osnovna diferencialna poteza, ki Bachelardovo epistemologijo ločuje in razmejuje od filozofije znanosti nasploh, pa tudi od vsake posamezne konkretne forme filozofije znanosti. Unitarna, unitaristična pozicija tradicionalnih filozofij znanosti je bila namreč vselej povod za univerzalistično teorijo, ki je poskušala izpostaviti in pojasniti neko občo strukturo znanosti, za katero so različne, konkretne spreminjajoče se metodologije posameznih znanosti vedno slonele na neki začetni, obči metodi, ki naj bi organizirala celotno spoznavno polje in omogočala na isti način obravnavati vse objekte, ki so v njem dani. Bachelard je v takih filozofskih teorijah, njihovih empirističnih, realističnih ali klasičnih racionalističnih inačicah, videl anahronistične pristope do znanosti, ker polagajo na znanost, na znanstvene teorije, vnaprej formirane in notranje zaprte pojmovne mreže in poskušajo vanje zajeti in z njimi eksplicirati konkretno znanstveno dejavnost, konkretno znanstveno prakso na konkretni zgodovinski stopnji razvoja.

Bachelard je najbolj eksplicitno, čeprav zelo na kratko in strnjeno razgrnil svoj epistemološki program v predgovori k svojemu delu »La Philosophie du non« (izšlo 1940), kjer jasno piše,⁵ da se drži filozofija zunaj znanstvenega mišljenja, v prepričanju, da se lahko omeji na principe znanosti, na obče teme in da je njeno poslanstvo povezati te principe znanosti s principi čistega (filozofskega) mišljenja, pri čemer ostanejo problemi dejanske aplikacije zunaj obzorja filozofske refleksije. Filozofija znanosti ostaja, po Bachelardovem mnenju, vse prebogosto ujeta v valorizacijo zdaj ene, zdaj druge epistemološke skrajnosti, *a priori* dviga nad *a posteriori* in obratno. Če bi filozofija dejansko raziskala sodobno znanstveno dejavnost — in tu ima Bachelard v mislih v prvi vrsti so-

⁴ Več o tem glej v: G. G. Granger: *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

⁵ G. Bachelard, *La Philosophie du non*, P. U. F., Paris 1975⁷, str. 3 sq.

dobno fiziko in naravoslovne vede nasploh — bi lahko ugotovila, da je za sodobno znanstveno mišljenje značilna specifična epistemološka polarnost, ki je ne more ustrezno in v celoti zapopasti nobena obstoječa filozofska doktrina ali usmeritev, ne da bi ipso facto zreducirala ta ali oni aspekt znanstvenega mišljenja in dejavnosti. V znanstvenem mišljenju deluje komplementarna dialektika empirizma in racionalizma.

Tu je seveda treba opozoriti na Bachelardovo specifično rabo filozofskih pojmov in kategorij, kakršna sta prav empirizem in racionalizem. Bachelard se namreč zaveda, da sta oba pojma, kot vsi filozofski pojmi, obremenjena z zgodovinsko tradicijo, ki je v veliki meri »zacementirala« njuno vsebino oziroma pomen, da torej njuna raba že nosi s sabo natančno ugotovljivo nevarnost vnaprejšnjega dojetja narave znanstvenega spoznavanja, oziroma, da že filozofsko (neznatstveno, ideološko) vkaluplja in uokvirja samo možnost razumevanja narave znanstvene dejavnosti in mišljenja. Na to opozarja že v letu 1934⁶ izdani knjigi »Le nouvel esprit scientifique«, kjer poudarja, da je treba o sodobnem znanstvenem mišljenju presojeti brez vnaprejšnjih idej in apriornih shem in se tudi pri uporabi filozofskih pojmov otresti preprostih obligacij in norm filozofskega besednjaka in terminologije. To misel je pozneje razvil v znano geslo, da je mogoče filozofski unitarizem in univerzalizem razbiti z eklekticismom sredstev (tj. s transgresivno rabo filozofskega slovarja), ne pa z eklekticismom ciljev (tj. s spajanjem heterogenih filozofskih doktrin, kjer različnost izhodišč privede do protislovij v eksplikaciji). Ko namreč Bachelard ugotavlja, da lahko sodobno znanstveno dejavnost in znanstveno mišljenje ustrezno dojame samo neka dualistična, ali kot pravi pozneje dialoška filozofija, pri tem ne misli na mehanično sklapanje empirizma in racionalizma, dveh vsebinsko fiksiiranih in zaprtih filozofskih kategorij, ki sta s filozofskega vidika celo nezdržljivi, temveč na komplementarno dialektično vez, ki obe kategoriji prav skozi to dialektiko notranje razpira in diverzificira, ter s tem iztrga tradicionalnemu filozofskemu branju in razumevanju.

Znanstveno misliti pomeni torej postaviti se v vmesni epistemološki prostor, med teorijo in prakso, med matematiko in izkustvo, ali, kot slikovito pravi Bachelard: »empirizem mora biti razumljen; racionalizem mora biti apliciran.«⁷ Če filozofija utemeljuje svojo eksplikacijo znanstvenega spoznavanja zgolj na enem od obeh epistemoloških polov, zgubi z vida perspektivo komplementarnega pola in ne more zadovoljivo pojasniti procesa znanstvenega spoznavanja, oz. znanstvenega spoznavanja sploh ne more dojeti kot proces, ki je podvržen preobrazbam, ki jih determinira dejanski progres znanstvenega mišljenja. Da obstaja dejanski, zgodovinski empirično ugotovljiv napredek znanstvenega mišljenja, da se znanstvene teorije in koncepti spreminjajo, je dejstvo, ki ga tudi filozofija ne zanika. Da pa to napredovanje znanosti ni premočrtno evolutivno, temveč diskontinuirano, da ga sekajo in prečijo različne perturbacije, tega tradicionalna filozofija ni pripravljena enako hitro priznati. Temu, da bi to priznala, se poskuša filozofija izogniti na dva načina: ali perturbacije, ki spremljajo proces znanstvenega spoznavanja, preprosto zanemari kot nepomembne podrobnosti, ki spadajo bolj v področje npr. empirične psihologije (zmote, napake, blokade itd.), ali pa jih »spozna« kot momente temeljne iracionalnosti danega. Bachelard je temu problemu posvetil samostojno knjigo z

⁶ Zanimivo je sovpadanje z istega leta izdanim Popprovim delom *Logik der Forschung*, ki pa ni zgolj časovno, saj gre pri obeh delih za kritiko pozitivističnih in neopozitivističnih interpretacij znanosti, čeprav z različnih teoretskih izhodišč.

⁷ G. Bachelard: *La Philosophie du non*, P. U. F., Paris 1975⁷, str. 5.

naslovom »La formation de l'ésprit scientifique«, ki ima za podnaslov »Prispevek k psihoanalizi objektivnega spoznanja«, kjer je vpeljal koncept tako imenovane epistemološke ovire.

Koncept epistemološke ovire je dvodimenzionalen, pač glede na perspektivo ali gledišče, s katerega oviro preučujemo. Če nas zanima njena zgodovinska razsežnost, jo skušamo locirati in določiti v zgodovinskem razvoju znanosti, če pa jo preučujemo s stališča epistemologije, nas zanimajo učinki epistemoloških ovir v sodobnem znanstvenem mišljenju, kjer so najjasneje vidni v pedagoških procesih, tj. v procesih oblikovanja znanstvenega mišljenja. Če bi Bachelardovo misel nekoliko poenostavili oz. zožili, bi lahko rekli, da je znanost oz. znanstveno mišljenje tako v svoji zgodovini kot v aktualnem stanju proces nenehnega premagovanja epistemoloških ovir, ali, če bi uporabili biologično metaforo, da se filogeneza znanstvenega razvoja ponovi oz. pokaže tudi v ontogenezi znanstvenega mišljenja. Tako kot mora znanstvenik v procesu svojega individualnega formiranja po Bachelardu preiti tri stanja: 1. konkretno stanje, ki bi nekako odgovarjalo stanju naivne filozofije narave, 2. konkretno-abstraktno stanje, ko znanstvena misel teži k abstrakciji, kjer pa je ta abstrakcija še vedno notranje povezana s čutno intuicijo in 3. abstraktno stanje, ko so informacije odtegnjene intuiciji realnega prostora in odrezane od neposrednega izkustva, je mogoče po Bachelardovem mnenju tudi dosedanji zgodovinski razvoj znanosti podobno periodizirati na tri razdobja, ki ustrezajo trem epoham znanstvenega mišljenja. Prvo razdobje odgovarja *predznanstvenemu stanju* in zajema zgodovinski čas od klasične antike prek renesanse pa vse do konca 18. stoletja, drugo razdobje označuje *znanstveno stanje* in se začne s koncem 18. stoletja, doseže svojo polno veljavo v 19. stoletju in se definitivno zaključi z začetkom 20. stoletja, natančneje z letnico 1905 (relativnostna teorija), ki predstavlja globoko zgodovinsko in epistemološko prelomnico in ki Bachelardu pomeni začetek dobe *novega znanstvenega duha*.

Ta Bachelardova periodizacija zgodovinskega razvoja znanosti je videti na prvi pogled dokaj neobičajna, saj se precej odmika od uveljavljene periodizacije, ki postavlja nastop tistega stadija znanosti, ki ga Bachelard označi z znanstvenim stanjem, v 17. stoletje, tj. v čas začetkov in uveljavitev novoveškega mišljenja, ki ga v filozofiji označujejo predvsem imena velikih racionalistov in empiristov, v zgodovini znanosti pa uveljavitev eksperimentalne metode kot nujne in bistvene komponente sleherne znanstvene teoretske dejavnosti. Vendar postane Bachelardova periodizacija razumljiva, brž ko ugotovimo, da je nastala na podlagi epistemološke analize znanstvene racionalnosti, katere narava se izpričuje v procesih znanstvenega spoznavanja. Če je namreč bistveno določilo znanstvenega mišljenja znanstvena racionalnost in procesi znanstvene racionalizacije, je bistvena značilnost te racionalnosti, z epistemološkega vidika, abstrakcija, abstraktno mišljenje. Vektor abstrakcije, kot ga posrečeno imenuje Bachelard, je temeljna določnica epistemološke osi izkustvo — um oz. realno — racionalno. Smer tega vektorja pa je razpoznavni znak, ki kaže, v katerem stanju znanstvenosti se nahaja znanstveno mišljenje. Obrat vektorja abstrakcije v sodobnem znanstvenem mišljenju, tj. natančneje po letu 1905, je namreč po Bachelardovem prepričanju dosegel smer racionalno — realno in tako eksplisitno izpostavil moment diskontinuitete ne samo v sinhronem epistemološkem prerezu procesa znanstvenega spoznavanja, temveč tudi v zgodovini znanosti, torej z normativnega vidika historične rekurence. Moment diskontinuitete v spoznavnem procesu pa še ne pomeni, da se je znanstveno mišljenje izmaknilo

učinkom epistemoloških ovir. Te delujejo namreč ravno v epistemološkem polju sodobnega znanstvenega mišljenja kot »tkivo pozitivnih, trdovratnih, povezanih zmot«, ki učinkujejo v procesih znanstvenega spoznavanja, ki pa nimajo subjektivnega značaja (ne gre za nezanesljivost čutov ali nemoč človeškega duha), temveč kažejo objektivne učinke »spontane filozofije znanstvenikov« (Althusser), ki tvori jedro znanstvenikovega imaginarnega (ideološkega) odnosa do njegove znanstvene dejavnosti. Filozofija filozofov je tista, ki učinkuje v spontani filozofiji znanstvenikov v tem, ko jim predlaga v branje pod znanstvenimi koncepti (npr. prostora, časa itd.) filozofske pojme in kategorije. Toda, v tem ko se vsebina znanstvenih konceptov radikalno spreminja (npr. koncept mase v klasični mehaniki se po svoji vsebini razlikuje od koncepta mase v relativnostni teoriji), filozofske pojme in kategorije na poseben način določa njihova zgodovinska tradicija (progresivnega razvoja znanosti in znanstvenih teorij ni mogoče primerjati z »razvojem« filozofije in filozofskih teorij).

Če hoče torej filozofija ustrezno pojasniti znanstveno dejavnost sodobnih znanosti, njihove spoznavne procese in formiranje teorij in konceptov, se mora odpreti navzven, proti znanostim, mora analizirati konkretne znanstvene prakse in posamezne znanstvene koncepte, pri tem pa mora opustiti ambicijo, da bo našla eno samo trdno gledišče, eno samo oporno točko, iz katere bo lahko nato pojasnila celotno zgradbo neke znanosti. Proti ambiciji integralne filozofije je treba postaviti zahtevo po diferencialni filozofiji, filozofiji epistemološke podrobnosti, kot je to imenoval Bachelard. Da bi filozofija znanosti postala epistemološka, mora potemtakem podvreči epistemološki analizi najprej svoje lastne teoretske predpostavke in izhodišča.

POTI V ZNANSTVENOST

Od utopije do znanosti — in nazaj

Obračun ob pravkar slavljени Marxovi stoletnici je pokazal, da je njegova misel doživela nesluten praktični sloves in uspeh, da pa je povzročila in povzročala dvome, sume in odpore interpretativne vrste. Toda te interpretativne inačice so skoraj vedno izšle iz političnih gibanj ali vsaj iz političnih razlogov ne iz analitične refleksije. Tako bi lahko rekli, da je bil znanstveni razmislek žrtvovan politični akciji, za kar se tako razlogi kot krivda začnejo že pri Marxu. Seveda so za tak razvoj tudi čisto historični, a pozabljeni razlogi; prav se mi zdi, da vsaj enega povemo: tako imenovani marksizem, se pravi interpretativna tradicija, ki je nastala brez poznavanja nekaterih temeljnih del, ki pa so obvezna za vsakršno presojo znanstvenosti Marxove misli. Tisto, kar je v prvih 50. letih po Marxovi smrti veljalo za marksizem je veljalo in zdi se, da marsikje in marsikdaj še velja, za klasični ortodokсни marksizem, s katerim se še marsikdaj meri druge marksizme (slovenska praznovanja 100-letnice so npr. ta moment prezrla, ali ga ne spoznala?). Prav ta dela pa so tista, zaradi katerih se je sploh šele zares moglo postaviti vprašanje Marxovega odnosa do znanosti (Althusser, Veyne, itn.): *Kritika heglavske pravne filozofije* je splošna in celovita anti-spekulativna kritika, *Rokopisi iz l. 1844* so pravzaprav program »pozitivne znanosti«, ki naj prekine s kantovsko antinomijo med znanostjo narave in metafiziko (nepreseženo v Heglovi logiciistično-monistični postavitvi); *Nemška ideologija* je kritika spekulativne filozofije in pragmatičnega relativizma »stališč«, »občih mest«, ene in druge strani.

Marx je torej prodiral (ni preprosto šel) od filozofije k znanosti, da bi utemeljil svojo socialno videnje (vizijo?), marksizem pa je šel obratno: od znanosti k filozofiji. In zato je v obdobju II. internacionale in še dolgo pozneje veljalo, da sta »znanstveni socializem« in »marksizem« takorekoč sinonima.

Vsa Marxova miselna pot je šla ravno nasprotno kot zgodovina marksistične teorije po njem. Tako teoretska stališča poznega Marxa prevladujejo v zgodovini zgodnjega marksizma, v poznejšem (novejšem) pa so uveljavljene ideje zgodnjih Marxovih del.

Marx je sicer razmeroma zgodaj prišel do teze, da je izvor nepravčnosti in nečlovečnosti kapitalističnega sistema v območju ekonomskih odnosov, vendar ni bil zadovoljen z utemeljitvijo svojih argumentov (zato je nastal »*Kapital*«) — zato je pravzaprav ves razvoj Marxove misli potekal v iskanju poti (za svojo

utopijo) z nezanesljivega in netrdnega filozofskega ozemlja na tla znanstveno in empirično veljavnih zakonitosti, kjer da ni več prostora za dvome.

Zagovarjanje nasprotja med utopijo in znanostjo je ena tistih lastnosti, ki, med drugimi, veljajo za dokaz vernosti in zvestobe »marksističnemu« dogmatizmu. Ne mislim le na najbolj skrajne oblike, denimo na to, da je bilo v stalinskem času prepovedano navajati Fouriera in Saint-Simona med predhodniki marksizma. Th. More, R. Campanella, R. Owen, W. Morris, so bili vir posomeha, če so se že morali kje znajti. Tu nas ne zanimajo pragmatični razlogi za te prepovedi, ampak teoretski nespোরazumi, ki še vedno obstajajo in zamenjujejo utopično zavest z imaginacijo in fantazijo, čeprav je po našem mnenju upravičeno postaviti tudi vprašanje, če sta ti dve v znanosti res prepovedani oz. neobstoječi. Seveda utopija lahko ima podobo imaginarnega — ne samo v literarnih oz. samo umetniških formah — kadar pa v utopijah ne prevladuje element imaginarnega, takrat si nadenejo formo znanosti.

Marxov epistemološki okvir zastavlja znanstveno spoznavnost družbe kot postopnega in integralnega zgodovinskega sklopa: ekonomije, (prava), morale itn. Zato je treba zastaviti vprašanje o marksovskem epistemološkem modelu in o tem, kako se je ta oblikoval, kar ni vprašanje o nastanku marksizma, ampak vprašanje o nastajanju in avtonomnosti družbenih ved. Tudi iz Danielsovega pisma Marxu, ki smo ga dodali k našemu prispevku, je mogoče ugotoviti, da je Marx mnogo bolj kot Feuerbach poudarjal težnjo po »nadomestitvi« starega monolitnega, izključno filozofskega *znanja* s pozitivnimi artikulacijami znanstvenega *spoznavanja*, katerega je resda videl razdeljenega po specifičnih značilnostih naravoslovnih in družbenih ved. Prav v okviru te temeljne epistemološke predpostavke je mogoče in celo potrebno preveriti, če so te Marxove konkretne izpeljave točne, katere in tudi zakaj.

Dejstva so npr. takšna: nekatere Marxove analize so se obrnile zoper njegov *revolucionarni projekt* (poudarek je na projektu in ne na revolucionarnem) — to pa je, denimo, planificirano gospostvo ekonomije; produktivizem, ki ga je Marx formuliral, pa tudi kritiziral, je postal etabilirana ideologija tako razvitega kapitalizma kot sedanje faze socializma, ideologija rasti, ki se sklicuje na Marxa, je skoraj brez pridržkov sprejeta v kapitalističnih in socialističnih sistemih.

V 20. letih 20. stoletja so se razkrile velike metodološke in empirične težave prav ekonomske teorije marksizma: zagovorniki tez iz *Kapitala* niso mogli na noben način opraviti z njihovimi kritiki in morala je nastati dilema: ali sprejeti poraz na teoretskem polju (in zapustiti marksizem) ali pa prenesti težišče marksizma iz ekonomije na neko področje, kamor kritika težje seže — in jasno je, da je to prav točka, ki jo je Marx zapustil, kot ne dovolj utemeljujočo — na točko utemeljevanja vizije (utopije) družbenega videnja, v filozofijo. Rodno mesto opravičevanja utopij je filozofija, ker ničesar boljšega ni. Torej je že pri Marxu filozofsko zasnovanje prihodnosti in tudi razumevanja utopij *pred* ekonomskim.

Morda je pri tem potrebno opozoriti predvsem na dva vidika oziroma načina, ki ju je Marx štel kot najustreznejša za analitično premišljanje o prihodnosti (ne za čisto predvidevanje). Eden je tako rekoč filozofični: Marx si prizadeva konstituirati prihodno emancipacijo človeka oziroma človeštva s preučevanjem in uporabo zgodovinske dialektike. Efektivno družbeno nemoč, romantično determiniranost z boljšim prihodnjim svetom in refleksijsko poljubnost utopičnega mišljenja Marx zavrača in poskuša teoretsko preseči —

ne odstopa pa od radikalnih političnih pobud, torej na militantni ravni ostaja v okviru utopičnih zahtev. Če v tem primeru pravzaprav ni nujno zagledati in proglasiti Marxa za protislovnega, pa v drugem načinu, bolj družbeno-ekonomskem, Marxovega prodiranja v utemeljevanje prihodnje družbe, določeno protislovje obstaja že na ravni metode: konkretni predmet Marxove konkretne analize je bil sistem razrednega gospodstva, iz nje pa je dovolj abstraktno proizvedena postkapitalistična družba, družbena formacija, ki je svobodna asociacija. Toda zasuk v utopično mišljenje je na primer koncepcija *planskega* gospodarstva kot cilja v tej svobodni asociaciji; medtem ko je v realni oziroma realistični predpostavki plansko gospodarstvo sploh šele pogoj za nastajanje novega položaja družbenih individuov glede na njihov materialni produkcijski proces.

Glede na predmet pričujočega razmišljanja ni potrebno, da naprej vztrajamo pri iskanju ne-uresničenosti Marxovih predvidevanj. Pozornost poskušam obrniti na izgubljeno besedico *mogoče*, iz katere je mogoče izpeljati t. i. Marxov posibilizem, ki bi, teoretsko utemeljen, mogel odpomoči dogmatskim vulgarizacijam »ortodoksnega marksizma«. Če naj misel ohrani koncept možnega, ga mora »dialektizirati« — v najboljši pomenski tradiciji te sintagme. Zato se Marxova osvobodena družba, asociacija svobodnih ljudi, začena že v dinamiki, krizi in logiki razvoja kapitalistične družbe in na njeni podlagi utemeljuje koncept razumevanja zgodovinskih možnosti. Osrednji raziskovalni koncept postane par »mogoče — nemogoče« in ne »mogoče, verjetno, nemogoče« — vsako zase. Raziskovati je torej treba pogoje možnega in razloge ne-možnega znotraj Marxove refleksije — (npr. *pogoje za možnost kapitalizma in pogoje za možnost preseganja kapitalizma*; ali *razloge nemožnega za komunizem itn.*), bolj kot »realnost« kapitalistične družbe. Misel se ne ustavlja na realnosti, ampak se premešča v polje potencialnosti, kar zahteva novo konceptualno zastavitev (rehabilitacijo) *utopistične* misli, kar je potrebno tudi glede na to, da se je zlasti v »marksistični« tradiciji oprijemajo pretežno negativne in peyorativne konotacije. *Grundrisse* danes veljajo za epistemološki temelj vsake artikulacije družbenega spoznavanja kot znanosti. Poleg tega naj, z nedopustno ohlapnostjo, omenim še to, da se je prvih 50 let razprava o znanstvenosti marksizma prevesila na Engelsa (zaradi del »Od utopije do znanosti« in »Dialektike narave«) in na *metodo kapitala*.

Z vidika refleksije, ki se z njo tu ubadam, bi zdaj morali razkriti in afirmirati interpretativni nesporazum, če ne rečem zmoto, večine Marxovih razlagalcev, ki je nato, kot je to običajno, pogojila druge zmote. Poudarjali so, do paroksizma, njegov »realizem« in ga spremenili v teorijo »realnega«, kar naj bi bil smisel materializma. Ne samo, da je togo vztrajanje na kategoriji realnega produktivno le za še hitrejši in doslednejši proces dogmatizacije — saj realno, navsezadnje, pomeni opravljeno, končano, definitivno — ampak je tudi ne-resnično, je zastranitev v teoretski interpretaciji. Če to povežemo še s povečevanjem določenega determinizma oz. historicizma pri Marxu, ki mu je pripisoval vrednotenje in genezo sedanjega izključno na podlagi preteklih izvorov, dobimo pozitivizem, ki je na politični in ideološki ravni obarvan voluntaristično, v aplikativni teoriji, v izobraževalnem procesu, na primer, pa kantoniziran. Če oponašam prevladujočim ali vsaj zelo številnim interpretiranjem Marxa nemarne vulgarizme, to nikakor ni pretiran očitek: navsezadnje ne bi mogli razložiti njegove teorije in ne politike revolucije, če bi v Marxu res bilo to, kar ti interpreti najdejo.

Če ob »realno« umestimo in damo pravo težo *potencialnemu*, možnemu, se izognemo nadalje tudi surovi, grobi ločitvi na utopični in znanstveni socializmu, ki je doživel pri Marxovih nadaljevalcih podlo obsodbo, ki je sterilizirala imaginacijo in s tem vso misel. Marx sam je, kot vemo, zavračal vsak očitek o utopizmu. Pazil je, da ni predvideval prihodnje družbe oz. družbe prihodnosti, razen per negationem — se pravi z raznimi nehanji, odmiranji, »konci« — kapitalističnega produkcijskega načina, države, prava, represivnih institucij itn. ne pa s kataklizmami (razen, če za to štejemo totalno revolucijo), ki so značilne za negativne utopije in utopije tipa science-fiction. Če je utopizem pri Marxu vsebovan v pričakovanju prihodnjega (bližnjega)* propada premaganega kapitalističnega produkcijskega načina, ali v predvidevanjih o koncu dela, trga, denarja, pa je hkrati utopizem presežen s tem, da pričakovanje ni čakanje, ampak je iskanje oz. ugotavljanje možnosti (pogojev možnosti). Nekaj, kar je mogoče, pa se realizira ali pa ne. Kar se realizira je bilo pač mogoče, toda možnosti nastajajo, jih produciramo. Teorija možnosti, ki vključuje zgolj resnično/pravo/in napačno, ter vzpostavlja možno, rehabilitira tudi vprašanje dialektike »mogoče — nemogoče«, potencialnega, in le-to zamenjuje z nujnostjo, ki se izteče v premočrtni determinizmu. Sodobna marksistična teorija na veliko uporablja pojma »težnja« in »možnost« in poskuša z njima utemeljevati utopije. E. Bloch piše: »... Kar najbolj temeljito moramo razlikovati abstraktne utopije od tistih, ki postanejo konkretne. Predvsem družbene utopije so lahko bile abstraktne, ker njihovo projektiranje ni bilo posredovano z obstoječo težnjo in možnostjo...« (Tübingenski uvod u filozofiju, Nolit, Beograd 1966, str. 116). Izraz »možnost« je nedvomno zelo prikladen, ker je dvosmiseln (npr. nekdo je »uresničil vse svoje možnosti« ali »ima pred seboj — velike možnosti«); prehod od tega, kar izraz možnost objektivno pomeni do njenega vrednostnega — zgolj pozitivnega — pomena je skoraj neopazen. Zato je treba na tem mestu uvesti tudi Blochov pojem »objektivno-realne možnosti« in ga — glede na naše zgornje razmišljanje — razumeti v perspektivi uresničitve; se pravi: če je objektivno-realno mogoče, da se nekaj zgodi, to še ne pomeni, da je dobro, da se to zgodi in da si je treba prizadevati, da se zgodi.

(Naj si na tem mestu dovolim literarni preskok: znano je, da so utopije v 20. stoletju nastopile predvsem kot antiutopije, kot literarna zvrst, zlasti družbeno-politični roman. Nemara ni boljšega načina za pojasnitev razlogov in izhodišč antiutopije kot je motto Berdjajeva iz A. Huxleya *Brave New World* (1932): »Utopije se danes zdijo mnogo bolj uresničljive kot se je včasih mislilo. In danes smo pred mnogo bolj tesnobnim vprašanjem: »Kako preprečiti, da bi se zares ne uresničile?«)

Bloch si je zelo prizadeval, da bi marksistični viziji prihodnosti ne bilo mogoče očitati, da je abstraktna in neizdelana utopija, ampak, da je konkretna. Po mojem mnenju je Blochov (in nekaterih drugih marksistov) napor odveč in pravzaprav napačen, ker Marxovo vizijo prihodnosti loči od utopije zgodnjih socialistov-utopistov tudi to, da so le-ti zelo dlakocepsko, natančno in predvsem avtoritarno posegali in urejali vse posameznikovo življenje in celoto družbenih odnosov; prav zato tudi nikoli niso bile politični vzor.

Če se vrnemo k razmerju marksizma in utopizma, potem moramo ugotoviti, da ortodoksna marksizma nikakor ne skrbijo Marxova napačna pred-

* V pismu, ki ga je Marx pisal Engelsu (8. 12. 1857) potem, ko je končal *Grundrisse*, je rečeno: »Delam kot nor cele noči na povzemanju svojih ekonomskih študij, da bi bile končane vsaj osnove preden nastopi *délué*.« (MEW 29, str. 22.) (Podčrtala N. P.)

videvanja, ker se njihova ortodoksija nanaša samo na metodo — veruje v metodo. (Lukács, Povijest i klasna svijest, Naprijed, Zagreb 1970, str. 51—52.) To je stališče ortodoksnih neomarksistov: trdna odločenost, da se Marxova vizija prihodnosti ohranja kot ideal, kljub temu, da opažajo problematičnost posamičnih predvidevanj. Zato Marxove vizije ne predstavljajo kot ideal, ki bi ga večina ljudi štela za najboljšo možno družbeno ureditev, temveč kot vizijo prihodnosti, ki je sprejemljiva zato, ker je filozofsko utemeljena (v Marxovih tekstih!). In tako moramo ugotoviti, da (in tu lahko navežemo na Danielsovo pismo) iz antropologije mladega Marxa ne izhaja njegova vizija prihodnosti v smislu ugotavljanja, kaj človek je, ampak v smislu prepričevanja, celo zahteve, kaj mora biti.

V teoretski analizi konceptov in vsebine marksizma in utopizma je potrebno interpretacijo obeh (na praktični ravni pa »prehod« od utopizma do znanstvenega socializma) prenesti iz zgolj metodoloških okvirov v kontekst epistemološke utemeljenosti utopične zavesti v družbeni teoriji nasploh. Z opustitvijo samo metodološke razlage, razpade tudi očitek o nezadostnosti utopistov, ki da je posledica (samo) nerazvitih zgodovinskih okoliščin, v katerih se je njihova misel pojavila. Zgodovinske utopije s svojimi konkretnimi in do kraja izdelanimi družbami prihodnosti so sicer res že same zgodovinsko presežene in njih ideali danes nesprejemljivi, toda utopiji imanentna ideja je bolj odločna: namreč, da so interesi ljudi glede prihodnosti ne samo različni, ampak celo nasprotni. Nauk, ki iz tega sledi bi torej lahko bil: vizija prihodnosti, ki se obdrži, mora biti in ostati abstraktna in v pozitivnih vrednostnih konotacijah. Kot taka je obče sprejemljiva. Zato je bil tudi konec utopij proglašen iz zgodovinsko-družbenih razlogov, ne iz teoretske nezadostnosti utopičnih vsebin in predlogov; torej vedno je iz zunajmiselnih, zunajteoretskih okoliščin priveden nazaj na teorijo, ne iz nje: v enih razlagah je konec utopij nastopil, ker se je pojavila socialistična družba, v drugih zaradi znanstvenega značaja zgodovinskega materializma, v tretjih zaradi empiričnega preboja industrijske družbe. Kakor moramo biti pozorni na to, da po nepotrebnem ne istovetimo utopije z določenimi vsebinami in temami družbene imaginacije, pa tudi ne smemo zanemariti nekaterih njenih formalnih in strukturalnih značilnosti. Družbena imaginacija dobi utopično funkcijo, kadar hoče konkretizirati svoje predstave tako, da se izrecno in organsko sklicuje na vsakdanjost, pri čemer si nadene kot kriterij in vodilo »znanje« oziroma znanstvene in racionalne kriterije za uveljavitev svojega okvira. Ta diskurz pa si lahko nadene eno od obeh pglavitnih oblik klasične utopije — imaginarno potovanje ali idealni politični projekt in se izraža na videz v množici jezikov (političnem, filozofskem, pedagoškem, urbanističnem itn.) ter v kontekstu in v smislu, ki jih spreminja in usposablja na drugačen način od izvirnega.

DODATEK

PISMO R. DANIELSA K. MARXU

5. april 1851

Pričujoče doslej neznano pismo R. Danielsa smo prevedli iz MEGA² III. 4. Gre za skupino dokaj zanimivih pisem iz leta 1851, ki skozi Danielsove besede rekonstruirajo nekatere vidike Marxove misli, kakor jo je bil predočil v pismih prijatelju, ki pa so se izgubila.

Pismo je značilno zato, ker, zavračajoč Marxovo mnenje o Feuerbachu, izraženo v nekem njegovem prejšnjem, izgubljenem pismu, dopušča utemeljeno sodbo, da je bilo to mnenje zelo pozitivno do spekulativne filozofije, ki ji je Feuerbach odločilno prispeval in do vzpostavljanja znanstvenega spoznavanja človeka in družbe. Skupaj z drugimi že znanimi pozitivnimi ocenami Feuerbacha je Danielsovo pismo dokument, ki je še dodatni prispevek k nujnemu ponovnemu premišljanju o Marxovi znanstveni rasti, pogosto shematično arhivirani v sentenčne povzetke.

Dragi Marx,

včeraj sem prejel tvoje pismo¹ in takoj storil potrebno, da bi do 24. poslal to, kar želiš. Ne skrbi torej in za ta dies fatalis bo vse v redu. Hitim ti pisati, tako da bi te o zadevi čimprej obvestil in ti ne bi bilo treba več ničesar podvzeti. Glede dveh uporabljivih oseb mi stvari niso jasne. V kakšnih odnosih si s Schleicherjem in Jungom?² Upam, da se nam ne bo treba obrniti nanju. Vsekakor pa je koristno, da vemo, kako je z njima.

Ne strinjam se s tem, kar praviš o Feuerbachu. Seveda je prehod od B. Bauera in Stirnerja k znanosti lažji, saj je prvi postal zgodovinar, drugi pa je skonstruiral družbeni sistem.³ Toda v ta znanstvena dela sta vnesla svojo ideologijo. Feuerbach pa nasprotno vztraja pri stvari, pri filozofiji in religiji in bo to počel do smrti, čeprav ne more, kakor sam priznava, nikoli preseči spekulacije (Gl. Tod und Unsterblichkeit). Kot je Heine (poslednji) veliki romantik in kritik romantike, tako je Feuerbach zadnji spekulativni filozof, ki bo do smrti jezdil svojega konja. Ali Heine morda ni zaključek? Je Herwegh⁴ večji pesnik zato, ker je prvi in najodločneje opeval politiko? Herwegh je samo romantično obravnaval realnejše razmerje, tako kot je B. Bauer spekulativno obravnaval zgodovino in Stirner družbo. Dobro vem, da Feuerbach⁵ s svojo »antropologijo« mirno izreče veliko besedo, s katero si predstavlja nekaj povsem drugega od dejanske antropologije, in prav zato mora postati reakcionaren, brž ko mu stopi nasproti dejanska antropologija. Feuerbach pelje do znanosti, ne vanjo, kar mi je ljubše od tistega, ki pride v znanost s spekulativno umazanijo, ne da bi prej odvrigel staro perje. Zate je vse to, seveda, nekaj drugega. Zgodovinar si, sprašuješ po vsebini pojmov različnih zgodovinskih obdobji in mirno lahko čakaš, da bosta gospoda Bauer in Stirner vdrli na tvoje ozemlje, kjer ju boš toliko bolj gotovo zgrabil in pobil. Pri meni gre za nastanek pojmov nasploh, gledano zgolj fiziološko, trudim se osvoboditi

znanost filozofije in tu se mi ponuja ena sama prehodna točka: Feuerbach. Namerno jemljem resno njegovo »antropologijo« in sem globoko prepričan, da bo za prihodnost F. veljal za reakcionarja.

Ko ti zdaj pošiljam F. dela, te hkrati tudi nekaj prosim. Knjige so last državljana Eupena,⁶ ki je pikolovec. Takšen je z vsem v svoji hiši in le nerad je privolil, da se pošiljajo knjige tako daleč. Sam jih bo zavil, da se ja ne bi kaj zgodilo. Jamčim za knjige in če mi nočeš povzročiti pretiranih stroškov pazi, da se zunaj in znotraj niti najmanj ne zamažejo. Glede na to, kako sicer ravnaš s knjigami, ti bo to težko, toda tokrat se moraš prisiliti.⁷

Nisi mi povedal, ali se ti je rodil deček ali deklica.⁸ Prejel sem presunljiv portret tvojega umrlega otroka,⁹ rokopis tudi.¹⁰

Pozdravi ženo v mojem imenu in v imenu moje žene.

Tvoj Daniels.

Köln, 5. aprila 1851

ROLAND DANIELS (1819—1855)

je bil zdravnik v Kölnu, član Zveze komunistov, ki je študiral filozofijo na bonnski univerzi in je spoznal Marxa v Parizu med koncem l. 1844 in začetkom l. 1845. Njegovi prijateljski odnosi z Marxom so postali še tesnejši med leti 1848 in 1849, ko je Marx v Kölnu urejal *Neue Rheinische Zeitung*. Daniels je bil l. 1851 aretiran zaradi svoje revolucionarne dejavnosti v Zvezi komunistov in eden obtožencev na slavnem kölnskem procesu. Bil je oproščen zaradi pomanjkanja dokazov in je prežgodaj umrl, star 36 let. O njem je Marx zapisal v pismu ženi Amalie Danielsovi (6. september 1855): »Bil je občutljiva, tenkočutna narava, absolutno žlahtna: značaj nardarjenost in estetski videz v redkem skladju. Sredi ljudi v Kölnu se mi je Daniels zdel kot grški bog, ki ga je čudno naključje vrglo med množico hotentotov. Njegova prezgodnja smrt je nenadomestljiva izguba, ne samo za družino in prijatelje, ampak tudi za znanost, kjer je obetal najlepše uspehe, in za veliko trpečo množico človeštva, ki je v njem imela zvestega zaveznika.« (MEW, 28, str. 618—619.)

Z namenom, da bi mu napisal predgovor, je dal Daniels Marxu svoj rokopis, v katerem je poskušal začrtati materialistično antropologijo. Marx je izrazil svoje kritične pripombe v nekaj pismih Danielsu in Engelsu. Danielsu je tudi zapustil svojo knjižnico, ko je moral oditi iz Kölna in Daniels je, na Marxovo željo, naredil katalog te knjižnice, v katerem je bilo okrog 400 naslovov.

OPOMBE

- ¹ Marxovo pismo Danielsu, napisano med 25. marcem in 4. aprilom 1851, ni ohranjeno.
- ² Znan je samo Georg Gottlob Jung (1814—1886), nemški novinar, mladoheglovec; eden ustanoviteljev *Rheinische Zeitung*.
- ³ Sklicevanje na Feuerbachovo delo *Gedenken über Tod und Unsterblichkeit*.
- ⁴ Georg Herwegh (1817—1875), pesnik in revolucionar, sodelavec *Rheinische Zeitung*.
- ⁵ Feuerbachova dela so Marxu poslali pozneje, 23. aprila 1851. Sio je za sedem delov od osmih neizdanih.
- ⁶ Ni natančnejših informacij o tem Danielsovem znancu.
- ⁷ Kot poroča Paul Lafargue, je imel Marx navado reči »Moje knjige so moji sužnji«.
- ⁸ Opomba se naša na portret Marxovega sina Heinricha Guida, ki je umrl 19. novembra 1850, star eno leto.
- ⁹ Gre za Danielsov rokopis z naslovom: *Mikrokosmos. Entwurf einer physiologischen Anthropologie*.

DRUŽBOSLOVNA METODOLOGIJA

Ko se dotaknemo vprašanja metodologije družboslovnih znanosti z zornega kota udeležbe zunaj-znanstvenih, ne-teoretskih dejavnikov v samem procesu oblikovanja in konstituiranja znanstvenih teorij, se znajdemo pred določenim paradoksom, kajti kot je znano, je družboslovje v razliko z eksaktnimi znanostmi prav definirano s tem, da ga v temelju tvorijo po običajnem razumevanju znanosti zunaj- ali ne-znanstvene paradigme. Zato zadeva prvo vprašanje predmet družboslovnih znanosti, ki je nekaj ne-eksaktnega, nekaj ne dokončno merljivega. Oziroma, če naj bi o paradoksu že govorili, bo ta bržkone v tem, da predmet družboslovnih znanosti ni v temelju različen od metodologije, ki jo družboslovne znanosti uporabljajo, kar na hitro pogledano pomeni, da konec koncev obe bitnosti tvorita del enega in istega področja. Družboslovna dejstva in dejstva metodologije družboslovja sta oba del iste realnosti, ter za to med njima ni potrebne distance, razlike, da bi utemeljeno obravnavali eno s pomočjo drugega.

Predmet tukajšnje razprave pa ne bo kar trditev splošnega tipa, da se je na primer zmanjšala razlika med predmetom družboslovnih in naravoslovnih, eksaktnih znanosti. S tem v nasprotju bomo pogledali nekatera načelna metodološka vprašanja družboslovnih znanosti, kot se ta pojavljajo danes, s posebnim poudarkom na vprašanju, kje bi bilo pravzaprav mesto stika družboslovnih znanosti z izvenznanstveno realnostjo, če je tak stik sploh mogoč.

Najprej bo zanimivo, da danes običajni pristop v družboslovju ne poteka več abstraktno, ter da lahko v tej smeri navedemo dve metodološki izhodišči:

— metodologijo je mogoče razviti ob posamičnem materialu družboslovnih znanosti, tako da ne izhajamo več »od zgoraj navzdol«, ampak da se nam izkristalizira v samem postopku soočenja z obravnavanim predmetom,

— kot rečeno lahko metodologijo izdelamo na ploden način le ob upoštevanju določenega družboslovnega področja, in upošteva je čim več možnih pristopov, pri katerih ne smemo ostati v vlogi nevtralnega opazovalca, ampak smo dolžni prevzeti stališče in ga obraniti pred drugimi teoretskimi alternativami na posameznih točkah prešitja, seveda glede na njegovo razlagalno moč.

Glede na zastavljeno izhodiščno vprašanje po prisotnosti ne-znanstvenih elementov v znanstvenem podjetju, je najbolje, če postopamo radikalno ter izberemo mejni primer. Mejni primer družboslovne znanosti glede na to ali ta znanost ima ali pa nima stika z izven-znanstvenimi elementi, je zgodovino-

pisje. Kljub poskusom eminentno znanstvene razlage zgodovinskih dejstev s pomočjo in ob upoštevanju vzročnega niza, se namreč zgodovino pisje ne more docela izogniti očitku, da je njegova metodologija prikrojena času in zornemu kotu znanstvenika, pač glede na različne interese in zahteve časa in družbenega prostora. Izbor je metodološko imperativen za zgodovino pisje, saj bi nam objektivna podoba zgodovinskih dejstev že glede na prvi premislek podala celoto dejstev, stanj in dejanj, ki se poleg vsega odmika v času, tako da bi končno že hip pozneje morali upoštevati tudi lastno dejavnost . . .

Če želimo naše izhodišče zaostri, bo sedaj najbolje, da prevzamemo radikalno metodo realizma, ki trdi ravno, da je mogoče spoznanje dejstev ali resnic ob izključitvi udeleženega, subjektivnega zornega kota . . . Pogledali bomo torej nekatere argumente za in proti realistični interpretaciji zgodovino pisja. Naš izbor bo torej tak, da bo posebna izbirna družboslovna znanost zgodovino pisje, in da bo odločitev metodološke narave realistično stališče.

V naslednjih vrsticah bomo v nekaj potezah zlagoma pogledali domet realistične metodološke razlage (zgodovino pisja), katerega bomo najlaže prikazali tako, da ga bomo soočili z nasprotnim anti-realističnim pristopom, nato pa na tej podlagi še nekaj splošnejših sklepov o družboslovni metodologiji oziroma o temeljnih dilemah družboslovja, ter način, kako se vanje vključuje predmet zgodovino pisja.

Empiristična tradicija je uvedla razliko, ki je pomembna za metodologijo znanosti, še posebej družboslovnih (npr. Hume): med tem, kako je s stvarmi kot takimi v naravi, ter med tem, kar mi pridamo k dojetanju teh istih stvari, torej med, če naj tako rečemo, objektivno realnostjo, ter med subjektivnim prispevkom k dojetanju te realnosti. Tudi posledica tega razlikovanja je, da naj bi predmet družboslovnih znanosti po sami svoji naravi izrecno spodbujal k temu, da ne moremo dokončno odkriti njegove resnice, ampak jo moramo na določen nezvedljiv način vselej iznajti. Tudi in prav zato se zdi še zlasti dvomljivo podjetje, če skušamo uporabiti pri družboslovnih znanostih stališče, da lahko resnico njihovih trditev načeloma dokončno odkrijemo in verificiramo, torej da se njihovi stavki ujemajo z objektivno realnostjo, brez odločilne udeležbe našega vedenja pri tem.

Takšno pa je prav stališče realizma, katerega posledice bomo, kot rečeno, skušali premeriti na področju zgodovino pisja. Znanstveni realizem namreč v prvem približku trdi, da je podoba, katero lahko znanost oskrbi o svetu, resnična in verna, da bitnosti, ki jih znanost predpostavi, obstajajo, ter da imamo pri njej opravka z odkrivanjem resnice in ne zgolj z našo iznajdbo. (Bas C. Van Fraassen, 1980; 7.) Če takšen nazor velja, potem ne more več obstajati tako stroga načelna razlika med postopki eksaktnih in družboslovnih znanosti kot je to bilo predpostavljeno v tradiciji. Z drugo besedo, empirična spoznanja eksaktnih znanosti je na določen način mogoče uporabiti tudi pri družboslovnih znanostih, ob predpostavki, da so teoretske postavke slednjih podobno kot teoretske postavke prvih metaforični približki (R. Boyd, 1982, 356—408) — podoba, ki jo lahko povežemo z znanim načelom asimptotičnega približevanja resnici, katerega povzema marksistična epistemologija. Realist torej meni, da so stavki njegove teorije, oziroma teorije, katero se je odločil obravnavati, resnični ali neresnični, ter da je tisto, kar jih stori za take, zunanja realnost sveta, in ne subjektivna, notranja realnost teoretikove konstrukcije: teorija je resnična po meri ujemanja z realnostjo in zlagoma dograjuje celoto vedenja o njej. Pri tem moramo predpostaviti, da se termini teorije tipično nanašajo na zunanjo

realnost, da tipično referirajo, kar pomeni, da je relativizem, vgrajen v smeri približevanja terminov resnici, drugoten, ter da moramo izhajati, če naj sploh gradimo teorijo, od temeljnih predpostavk racionalnosti, pristajanja na okvir z zunanjo realnostjo ujemajoče se interpretacije teoretskih, k resničnosti usmerjenih trditvev.

Znanost torej lahko obravnavamo kot sistem stavkov, ki jih uporabimo za opis določene realnosti. Ob tem smo pozorni na resničnostno vrednost stavkov, namreč ali se ti ujemajo ali pa tudi ne s stanjem stvari, katerega opisujejo oziroma se nanje nanašajo. Vidimo, kako sedaj ne more več biti bistvena razlika v samem področju, na katerega sistem stavkov apliciramo, ampak v tem, ali menimo, da stavkom lahko pripišemo resničnostno vrednost ne glede oziroma glede na naše vedenje o pogojih, pod katerimi so stavki resnični. Stališču, kjer je pripis resničnostne vrednosti stavkom neodvisen od našega vedenja, lahko sedaj rečemo realizem, stališču, ko naše vedenje upoštevamo, pa anti-realizem.

Če se želimo odločiti za eno izmed opisanih alternativ, je najbolje, da si ogledamo splošno strategijo, v katero se vpisujejo pristanki na enega izmed opisanih pristopov. Na ta način bomo porazlikovali stališči realizma in anti-realizma, sledeč njunim različnim strategijam. Temeljni metodološki problem se nam sedaj kaže v obliki odločitve na kaj v teoriji bomo in na kaj ne bomo pristali. Zgoraj opisano realistično stališče lahko opišemo tudi kot postopek, ki končno pripelje do tega — in tod je iskani stik teoretskega z izventeoretskim — da opazujemo naše odločitve za določeno področje ter eventuelne pristanke nanj v obliki stavkov z resničnostnimi pogoji, ki so neodvisni od našega duha.

Potemtakem odločitev za realistično ali anti-realistično izhodišče ni enoznačna, tako da imamo več podvrst vsake izmed obeh rodovnih smeri, ki se nam kažejo v docela dialektičnem bogastvu glede na različne zveze, katere sklepata. Predhodna celotnemu nizu, ki v grobem vodi k stališču realizma je odločitev, da se bomo soočili z določenim področjem. To področje nato sprejmemo, in sicer ga sprejmemo v njegovih lastnih terminih, tistemu pa, za kar smo se odločili, pripišemo pristne pogoje resničnosti. Niz postopnih odločitev, ki vodijo k stališču realizma, končno dopolnimo tako, da obravnavamo resničnostne pogoje kot nekaj od duha neodvisnega. Na vsaki izmed omenjenih točk pa je mogoča tudi drugačna odločitev, ki vodi k anti-realističnemu položaju teorije. Najprej ni treba, da področje, s katerim smo se soočili, sprejmemo, ampak ga lahko zavrnemo. Tudi če ga sprejmemo, nadalje ni treba, da bi ga sprejeli v njegovih lastnih terminih, ampak slednje skušamo reducirati. Področju naše odločitve nadalje lahko ne pripišemo pristnih resničnostnih pogojev, ampak ga lahko obravnavamo na drugačne načine. In končno, če teoriji že pripišemo v njenih stavkih resničnostne vrednosti, pa ni nujno, da slednje obravnavamo kot nekaj od duha neodvisnega, ampak jih lahko obravnavamo kot nekaj od duha odvisnega. Položaj bi lahko predstavili tudi grafično, na način nekakšne platonske diareze, členitve pojmov, kjer je navpični niz usmerjen k realnim objektivnim resničnostnim pogojem, na vsaki postaji členitve pa so možna pravkar navedena anti-realistična odstopanja oziroma pozicije.

Če naj premerimo prispevek realizma, bo kot že rečeno najbolje, da najprej pogledamo stališče anti-realizma, torej alternativo, kjer vsakokrat odstopajo kraki od navpične linije. Poskus naše aplikacije bo meril na trditve o preteklih dogodkih ali stanjih, torej na trditve zgodovinopisja.

Na področje, glede katerega se odločamo, lahko pristanemo, lahko pa ga tudi zavrnemo. Pri tem pa ni treba, da bi bila zavrnitev popolna. Tako ne pri-

stanemo na to, da $2 + 2 = 5$, vendar pa kljub temu obdržimo mnoga prepričanja o številih. Če je trditev o določenem področju, na primer trditev o preteklosti, smiselna, običajno menimo, da ima določeno vsebino, in če ji je lastna določena vsebina je bodisi resnična ali pa neresnična. Večkrat pa ni mogoče izpeljati stroge ločnice med določeno neresnično vsebino in med drugačnimi načini njene zavrnitve. Opravka imamo z opisi in atributi, ki jih — naj bo tako — apliciramo na zgodovinske dogodke. Vzemimo kot primer trditev, da je D'Annunzio osvobodil Reko, za katero bomo predpostavili, da je bila napisana v zgodovinski sodobnem (objektivnost dogodka kot takega seveda ni kar že po sebi enoznačna) in italijanskim fašistom naklonjenemu dnevnemu tisku. Kljub temu, da trditev z mojega stališča ne more biti nekaj takega, na kar bi pristal, na drugi strani gotovo ni nesmiselna, saj jo sploh lahko zavrnem ravno na podlagi tega, da jo razumem. Običajno prevzamemo ekvivalenco med »ni res, da p« in »res je, da ne-p«. Takšno sklepanje pa spodleti, če imamo opravka z nekom, ki hoče dokazati, da ni res, kako je D'Annunzio osvobodil Reko, npr. fašistom naklonjeni zgodovinar, ki interpretira dogodka na tak način, da je Reko osvobodil Mussolini, D'Annunzio pa je v tistem času živel mirno življenje pesnika, ter je v »osvobojenem« mestu le iskal patriotskega poetskega navdiha. To vse še vedno pomeni, da je bila v obdobju med obema vojnama Reka osvobojena (s čimer pa se pod navedenim opisom ne morem strinjati). Imamo torej trditev o določenem zgodovinskem dogodku, ki jo sam zavračam, s tem pa še ni rečeno, da zavračam kot docela nesmiselne vse možne trditve in opise, ki jih je proizvedlo fašistično zgodovinarstvo, oziroma da teh trditev ne bi mogel sam uporabiti v svoji lastni interpretaciji zgodovinskih dogodkov. Teorija, ki jo zavrnem, ni nujno enoznačna glede vseh svojih stavkov, in lahko ostane nedoločno, na kakšen način bom vpeljal zavrnitev.

Splošnejši problem od tod je, da ni takšnega konvencionalnega postopka, ki bi nam v sami teoriji pomagal že spočetka za priori začrtati, katere njene trditve bomo sprejeli in katere bomo zavrnili. Položaj je jasnejši na bolj nevtralnem področju zgodovine znanosti: kako naj bi teoretični flogistonske teorije sami določili, katere konkretne trditve njihove teorije so pravilne, če imamo v časovnem nizu opravka z nepredvidljivimi spremembami prepričanj, naravnosti in običajev? Z drugo besedo, ne obstaja tak meta-jezik, ki bi bil vgrajen v določeno teorijo na tak način, da bi lahko slednja dokončno odločala o sprejetju ali zavrnitvi njej lastnih terminov: odločitev za določen jezik ali opisno teorijo še ne pomeni avtomatične odločitve za pristanek na njene posamične trditve ali njihovo zavračanje na enoznačni način. Vprašanje se pojavi v zaostreni obliki, če skušamo stališča svoje teorije soočiti s stališči drugih teorij ali interpretacij. Pogosto ni mogoče reči, kako izražajo naše teze dokončne resnice ali neresnice o posamičnih trditvah drugih teorij ali interpretacij. Uporabiti moramo slovar stare teorije, kar pa ni vedno zaželeno (D'Annunzio ni *osvobodil* Reke). Poleg tega, če imamo posamične trditve določene teorije ali interpretacije zgodovinarstva, običajno ne moremo zavreči ali sprejeti posamičnih trditev, ampak moramo uvesti svojo teorijo ali interpretacijo v celoti, in prav tako v celoti zavrniti prejšnjo teorijo.

Opisano stališče nas vodi v določeno anti-realistično relativizacijo, ki se ji lahko izognemo na tak način, da pristanemo na trditve določenega področja v njegovi celoti, ne glede na možne dvoumnosti v interpretacijah. Imamo torej eno samo teorijo, edini medij, katerega obvladamo, in za katerega predpostavljamo, da je zmožen oskrbeti odločljive interpretacije vseh možnih trditev, ki

sodijo v obravnavano področje. Pristanemo na celoto področja in obenem na interpretacije vseh posamičnih trditvev, ki v njem nastopajo: »D'Annunzio Reke ni osvobodil, ampak jo je okupiral.«

Vprašanje, ki se zastavlja sedaj, meri na ustreznost prevoda vseh trditvev, s katerimi se teorija sooči, v njene lastne termine, oziroma v prevzem teh terminov kot takih. Druga stran, ki slednje postavi pod vprašaj, se ukvarja s problemi, ki vzniknejo pri postopku *redukcije*. Dobimo naslednjo stopnjo anti-realističnega stališča, ki na področju, glede katerega se odločamo, pristane na v njem formulirane teze, vendar pa se trudi te teze oziroma trditve prevesti v slovar lastne teorije. Tod smo zadelo ob enega temeljnih metodoloških problemov pri interpretaciji. Če se na primer trditve določene interpretacije zgodovinisja zde še zlasti dvomljive, jih skušamo znova interpretirati v drugih, bolj objektivnih terminih. Takšno stališče je na določen način blizu »pozitivističnemu« motrenju. Če ostanemo pri našem motrenju, bomo skušali odstraniti poudarke, ki opis usmerjajo v prav določeno interpretacijo. »D'Annunzio je osvobodil Reko« postane na primer »D'Annunzio je vkorakal v Reko«. Prevod zajema obe zgornji različni interpretaciji: zgodovinsko vrednostno opredeljeno sodbo smo reinterpretirali v objektivno sodbo (v čim večji meri) fizičnega opisa dejstev kot takih. Slovar prejšnjih interpretacij se nam pokaže kot drugačno zapopadenje običajnih resnic. Slovar znanosti, in zlasti družboslovnih znanosti kot je zgodovinisja je vodil v nepotrebne dileme, ker ni upošteval našega »objektivnega« jezika izven interpretacij. S prevodom trditve starega jezika na enotni znanstveni jezik odpadejo stare dileme. Tako odpadejo specifični problemi metodologije zgodovinisja, kot na primer vprašanje verodostojnosti zgodovinskega dejstva kot takega, vprašanje kako to dejstvo spoznamo, v kakšnem odnosu je zgodovinsko dejstvo z naravnimi dejstvi. Vsa ta vprašanja so nastopila s pristankom na zgodovinisjo teorijo, ko slednjo obravnavamo v njenih lastnih terminih. V filozofiji poznamo več smeri, ki slonijo na trditvi, da so možne redukcije ter analize, med katerimi lahko navedemo fenomenalizem, pozitivizem, behaviorizem in logicizem. Prvi analizira trditve o zunanji realnosti v trditve o dejanskih in možnih izkustvih, drugi trditve o teoretskih bitnosti v trditve o pravilnosti v izkustvu, tretji trditve o duševnih stanjih v trditve o pripravljenosti za določen tip obnašanja, in četrti analizira trditve o številih v resnice elementarne logike. Obstajajo pa še mnoge druge lokalne analize, na primer analize trditvev o vzročnem nizu v trditve, ki zgolj opisujejo dogodkovni niz. Shema vseh teh naporov, ki so jim bili vzdeli rodovno ime analitične filozofije, je enostavna: trditve, na katere pristanemo v okviru določenega osnovnega slovarja A, in katere imajo za posledico določene nejasnosti, teh nejasnosti ali ugank ne porajajo več v slovarju analize z jezikom B. Neprijetno pri tem je le to, da smo se morali odločiti tudi za slovar B, z vsemi s to odločitvijo povezanimi posledicami. Za slovar B smo se odločili, da bi se izognili posledicam formulacije v slovarju A, vednar pa je problem sedaj v tem, da redukcija ne more biti resnična, če je dobro utemeljena, kajti pomen izraza v obeh slovarjih se načeloma ne sme razlikovati. Če analiziram stavek »D'Annunzio je osvobodil Reko« v stavek »D'Annunzio je vkorakal v Reko«, ali kakšen še bolj objektivni opis stanja, lahko še vedno pride do vprašanja, ali pomeni objektivnejši opis kaj drugega, in ali ne moremo navesti tudi kakšnega drugačnega objektivnega opisa. Na podlagi takih razmišljanj je prišlo do formulacije takozvanega paradoksa analize, ki ni nič drugega kot posledica dveh nezdržljivih smeri: hkratne predpostavke o sinonimnosti in asimetriji

A-resnic in B-resnic. Obe vrsti resnic morata imeti isti pomen, vendar pa, če lahko s slovarjem B pojasnimo slovar A, njun pomen zopet ne more biti identičen. Na ta način se vprašanje vrne k položaju A-trditev, in sicer bodisi da slednje skušamo prevzeti in upravičiti kot take, ali pa jih obravnavamo previdno, z dvomom, zaradi prej omenjenega motečega elementa v njihovem pomenu; pogosti rezultat je, da filozofi na nelagoden način hkrati prevzamejo obe stališči.

Eden izmed možnih položajev je, da pristanemo na realistično interpretacijo zgodovinskih stavkov. V tem primeru se nam bo anti-realistična redukcija zdel nepotrebna, ker naj bi zgrešila vsebino naših trditev, in bi vodila k njihovi zamenjavi, ne pa k njihovi redukciji. Problem je zopet v tem, da ne obstaja takšen konvencionalni postopek, ki bi nam omogočil enoznačno določiti izbiro redukcije.

Zato je morda bolje, če opazujemo področje, v našem primeru zgodovino-pisja, na katerega smo pristali, v njegovih lastnih terminih, in opazujemo resnice zgodovino-pisja kot resnice o dejanskem svetu zgodovine, ter pri njih čim bolj odmislimo od elementa spoznanja, katerega jim pridamo v naših analizah. Naše trditve o zgodovinskih dejstvih so z določenim vzročnim mehanizmom povezane s temi dejstvi. Na koncu te razprave bom skušal vsaj nakazati smer, kako lahko razumemo vpeljavo vzročnega elementa v družboslovju.

Analiza trditev določenega področja s pomočjo redukcije v drugi slovar se mora soočiti tudi s položajem, ko redukcija ni popolna, in torej še vedno obstajajo stavki, ki jih nismo mogli zajeti v predlagani slovar. V tem primeru običajno bodisi uvedemo še eno redukcijo, ali pa razširimo našo ontologijo z dodatnimi dejstvi, katera lahko spoznamo. Kar bi z vsem tem radi dosegli pa ni nič drugega kot razlaga začetnega nezanesljivega slovarja s pomočjo temeljnih resnic, ki se nanašajo na dejstva. Da bi se iz teh dilem izvili, se nam ponuja še en način razmišljanja: podvomimo lahko v upravičenost analize posamičnih trditev in prevzamemo *holistično* stališče, ki trdi, da so naša prepričanja povezana s celim sistemom stavkov. Takšno stališče je nevarno redukcionističnim in empirističnim podmenam, saj sedaj ne moremo več opazovati stavkov sprejete teorije na tak način, da jih posamič soočamo z izkustvom — velja le njihov celoten preplet, teorijo sprejmemo ali zavrnemo v njenem celotnem bloku. Trditev, kakor je »Prva slovenska knjiga je bila natisnjena v Nemčiji in pretihotapljena v Slovenijo v sodih« na primer dobi svoj pravi pomen šele v okviru celotne sprejete teorije zgodovino-pisja, in nima pomena kar že enostavno kot taka. Vendar pa obstajajo težave, kako sploh zagotoviti ujemanje naše teorije z od teorije neodvisno realnostjo na holistični osnovi. Ravno zato je znani zagovornik holizma Quine obdržal tudi še verifikacijsko teorijo pomena, in tako združil dve sicer izključujoči se stališči. Zato ni tako presenetljivo, da so razlage pogosto še uvedene lokalno, na primer zgodovinske pojme in dogodke obravnavamo s pomočjo ekonomskih kategorij ali socioloških kategorij. Te razlage obenem ostajajo med seboj relativno neodvisne: analiza uvajanja matematičnega postopka v XVIII. stoletju običajno ostaja relativno samostojna glede na ekonomsko analizo družbenih gibanj v istem obdobju. Ko se soočimo s korpusom vedenja o zgodovini, lahko predpostavimo realnost zgodovinskih dejstev, jih poskušamo prevesti v drug slovar, ali pa jih enostavno opazujemo kot pripomočke razlage sveta, ne da bi vpeljali prejšnje alternative. Z drugo besedo, holistično stališče še vedno pušča odprt problem odnosa teorije, ki smo jo prevzeli, z zunanjetoretsko realnostjo, saj ne odgovarja na ne-

odvisen način na vprašanje povezave veljavnosti celote teorije z resničnostnimi pogoji vpeljave njenih posamičnih trditvev.

Od tod se znova zastavlja problem položaja redukcij, oziroma pogojev resničnosti za posamične trditve teorije. Odpira pa se še vprašanje *položaja* resnic o trditvah, kot je »Prihod partizanov v Ljubljano pomeni (ali: je) osvoboditev Ljubljane«. Očividno moramo posedovati načelo, po katerem sta oba opisa, ki ju vsebuje omenjena trditev, opisa istega stanja stvari, in to načelo pomeni, da nimamo opravka zgolj s pojmovno enakostjo obeh opisov, ampak prej z ujemanjem obeh opisov z resničnostnimi pogoji oziroma s stanjem stvari. Ko pa skušamo pojasniti to ujemanje, imamo na voljo več možnosti, in sicer, da pojasnimo problem položaja ujemanja resničnostnih vrednosti bodisi na način konvencije, bodisi kot naključno, ali pa kot nujno resnico. Tod zopet nastopa način prehoda od anti-realizma k realizmu. Če je ujemanje obeh opisov konvencionalno, to predpostavlja naš prispevek oziroma rešitev problema, položaj obeh resnic je vpeljan glede na našo odločitev oziroma interpretacije. Če imamo opravka z naključno resnico, bi bil lahko položaj drugačen: prihod partizanov v Ljubljano še ne bi nujno pomenil osvoboditve Ljubljane, če bi se tok dogajanja morda zaobrnil tako, da bi jih sovražnik zgolj zvalil v past itd. Obe navedeni rešitvi še ne pojasnita celotnega zgodovinskega dejstva. Tretja rešitev, pri kateri predpostavimo nujno resnico kot podlago ujemanja obeh trditvev, pa predpostavlja, da oba dogodka nujno sovpadata v isti realnosti, in se med seboj ne moreta razlikovati glede na to, kaj mi o njih mislimo, v kateri okvir ju klasificiramo, ali glede na možni drugačni iztek dogodka. Rešitev sedaj predpostavlja, da zgodovinskega dogodka nismo mogli opisati na drugačen način. Problem položaja je odločilen pri tem, ko odbiramo analizo dejstev v določen izbrani slovar.

Pogledali smo način pripisa resničnostnih vrednosti določeni teoriji, na katero smo bili pristali. Pri tem smo v realistični smeri morali predpostaviti določeno vzorčno podlago dogodkov, da bi lahko na znanstveni način uvedli njihove resničnostne pogoje. Anti-realist ima sedaj na razpolago drugačno strategijo, in sicer lahko ugovarja pripisu pristnih resničnostnih pogojev sprejete teorije, tako da na primer obravnava naše odločitve kot izrazne in ne kot opisne. Tako imamo pri interpretaciji zgodovinskih dejstev na voljo odločitve, ki ne upoštevajo pogojev resničnosti. Tod ne gre več za naše prepričanje o določenem stanju stvari ali dogodkov, ampak za našo naravnost do tega stanja stvari, ki je obravnavano kot sorazmerno neodvisno. Analiza je sedaj vpeljana s pomočjo razlike med tem kar je rečeno in med tem, kar je izrečeno, pokazano. Seveda tukaj tudi nimamo več opravka z redukcijo, ampak z nereducijsko naravnostjo analize. Če po tej teoriji rečem »Neznosno zatiranje fevdalcev je pobudilo kmečke upore«, sem s tem povedal preveč, in bi prav lahko dejal namesto tega »Kmečki upori so nastopili«, dodatek pa bi obravnaval kot emotivni okrask, ki ne prispeva k trditvi ničesar bistvenega. Različne interpretacije osnovne trditve sedaj opazujemo kot dodatke trditve, ki ne velja kot nekaj takega, kar bi imelo kar samo po sebi resničnostne pogoje, ampak dobi svoj pomen šele v odnosu tistega, ki jo interpretira, do nje. Vidimo, da skušajo emotivne teorije razločiti obe sestavini, ki sta nas zanimali na začetku, in sicer na eni strani naš prispevek k interpretaciji, in na drugi strani opis dejstev ne glede na interpretacijo. Vendar pa strategija tod ni popolna, saj ostajajo dejstva kot taka še vedno v odvisnosti od naše interpretacije. Zato še nismo pojasnili vsega potrebnega v zvezi z motivacijo za interpretacijo ter

v zvezi z njenimi temelji, in zopet bo verjetno najboljše povzeti realistično pogojeno ujemanje med teoretskim področjem, za katerega se odločamo ter med resničnostnimi pogoji, kot so jih sposobni oskrbeti termini tega področja. Tako prevzamemo stališče, da interpretacija zgodovinskih dejstev ni odvisna od naše interpretacije in naših naravnosti do posamičnih dogodkov, ampak da obstajajo od naše zavesti neodvisna zgodovinska dejstva, katera lahko uporabimo kot jedro razlage.

Ko imamo opravka z jedri razlage pri zgodovinopisju, katerega obravnavamo, pa se nam na samem koncu vsiljuje še problem dejanskega stika naših trditev o zgodovinski realnosti s to realnostjo, z resničnostnimi pogoji, ki so v podlago naši interpretaciji. Ali ni prav zgodovinopisje izrecno tisto področje, kjer imamo, tudi kot dejstvom v realnosti določimo resničnostne pogoje, še vedno opravka z dokaj neoprijemljivo realnostjo, ki je docela različna od fizikalno merljive realnosti, ali imamo konec koncev opravka zgolj z metaforami? Tod se odpira vprašanje, ki bo tudi sklenilo ta naš kratki pregled stika resnic družboslovja s teoretsko neodvisnimi, zunanji resnicami realnosti. Zato je bistveno, da pogledamo še dosežaj *metafore* pri metodologiji družboslovja. Metaforo lahko vključimo v obravnavo metodologije družboslovnih znanosti oziroma zgodovinopisja na več načinov. Najprej se nam ponuja tradicionalni opis, da je metafora zgolj nepotrebno podvajanje dobesedne resnice, in to bi se ujemalo s potrebo po redukciji njene odvečne vsebine na dejansko vsebino. Vendar pa smo na ta način prav lahko zaobšli specifiko zgodovinskih dejstev kot tako, in sicer dejstvo, da običajno k njim nimamo neposrednega pristopa. Zato lahko na naslednji način metaforo opazujemo kot kreativno podlago naše interpretacije: metaforične zgodovinske resnice nam v tem primeru pomenijo nov element, ki ga mora znanost upoštevati, metafora nam kaže na dejstva, katerih sicer ne bi uspeli zapopasti, za katera pa prav tako ni mogoče, da bi jih dojeli na drugačen način, na način dobesednosti. To nas vodi k tretjemu obravnavanju metafore, ki nas usmerja k nezvedljivosti metaforičnega načina razumevanja, na primer k obćim spoznanjem zakonov zgodovinskega dogajanja. Če opazujemo zgodovinsko dogajanje kot dogajanje, ki poteka v skladu s pravilnostmi splošnejšega tipa, smo na ta način gotovo pridobili nova spoznanja, ki so ravno značilna za družboslovno metodologijo. Pri četrtem obravnavanju metafore nadalje razvijemo stališče, da imajo metafore določen dobesedni pomen. Spomnimo se Nietzschejeve argumentacije, po kateri so dobesedne resnice strdki metaforičnega bogastva. Če je ta ugotovitev pomembna za metodologijo družboslovnih znanosti, se naš začetni krog, oziroma paradoks, kot smo ga za pokušnjo poimenovali, na svoj način spne. Sedaj ni več pomembno vprašanje, na kakšen način sodelujejo ne-znanstveni ali zunaj-znanstveni elementi pri konstituciji samih znanstvenih teorij, ampak so same znanstvene teorije, na primer teorije zgodovinopisja in njihove trditve, ki imajo od zavesti neodvisne resničnostne pogoje, obravnane kot nekaj, kar je odvisno od strdkov spoznanj in izbire generacij, kot so se te oblikovale v zgodovinskem izkustvu.

Mar naj to sedaj pomeni, da smo na točki skrajnega realističnega stališča po drugi poti znova padli v anti-realizem? Mislim, da ne, kajti metaforična resnica, ki smo do nje prišli na samem »dnu« stika teorije in realnosti je vendarle znanstvena resnica. Z drugo besedo, mogoče je zagovarjati realistično stališče, ki legitimno uporablja metafore, in obenem tudi z njihovo pomočjo pojasnjuje spremembe teorij, med drugim spremembe teorij eksaktnih zna-

nosti. Zastavlja se vprašanje, ali niso tudi resničnostni pogoji in vsakokratna referenca eksaktnih znanosti uvedeni na način metaforike, ali ni tudi sama vzročnost, ta najtrši stik z realnostjo, uvedena na metaforični osnovi? Z realističnega stališča lahko zatrdimo, da metafore, ki so konstitutivne za posamične znanosti, predstavljajo predpostavko obstoja pojavov in s tem možnosti njihove od duha ali zavesti neodvisne resničnostne vrednosti.

Ostaja še dosti odprtih vprašanj glede specifične metodologije družboslovnih znanosti in še posebej metodologije zgodovinpisja, saj vse zgoraj povedano pravzaprav ni več kot le bežna skica predpostavk take metodologije. Eno zanimivo vprašanje bi na primer bilo, kako je združljiva razlaga trditev zgodovinpisja kot opisov dejanj oziroma akcij z resničnostnimi pogoji teh trditev ali stavkov. V nadaljevanju pa bom skušal navesti le še eno skico argumenta za realizem, tako da bom izhajal od naslednjega anti-realističnega stališča:

Pristop k določenemu razredu izjav, kakršne so na primer izjave o preteklosti, ni nekaj objektivnega, ampak je relativen glede na izbor teorije, kakršnega bomo prevzeli na podlagi našega vsakokratnega kulturnega prostora, naš izbor dejstev je torej teoretsko relativen. Z drugimi besedami, ne obstaja nikakršna nujnost, po kateri lahko izberemo prav ta določen razred izjav kot ustrezen, v zunaj-teoretski realnosti ni nikakršne nujnosti, saj nujnost izbora dejstev vnaša kulturno opredeljena odločitev za, pristanek na določeno teorijo. Poznana je miselnost, ki ji tukaj pogojno lahko odmerimo vzdevek hermenevitična, po kateri je naše dožemanje zunaj-teoretske realnosti in s tem tudi preteklosti opredeljeno z zgodovinskim medijem epohe: s pomočjo našega jezika kot medija, v katerem se prenaša horizont te epohe, torej kulturno-zgodovinsko dožemanje, lahko opazimo in upoštevamo prav določene izjave in sklop problematike, nujno pa izključimo vse tisto, kar nam ni dano na takšen način zgodovinskega zora.

Ugovor takšnemu anti-realističnemu izhodišču je najprej mogoč v očitku samovoljnosti relativizacije: kakšno zagotovilo imamo, da bi naknadno upoštevali kot nekaj zavezujočega sam izbor, oziroma danost zornega kota, stališča epohe? Poudarek smo docela premestili na vedenje o veljavnosti izjav, samo njihovo resničnostno vrednost kot tako pa smo pravzaprav docela izločili iz ustreznih pogojev za naš govor. Naše stališče je na ta način brez prave podlage, ki jo lahko uvedemo šele z nasprotno predpostavko. Relativizacije se rešimo s tem, da predpostavimo trdno ontološko jedro realnosti: naše trditve o njej bodo sedaj podgrajene z ontološkim »cementom univerza«, utemeljene bodo vzročno.

Ena izmed zanimivih posledic anti-realističnega stališča je relativnost vsakršnega teoretskega spoznanja. Kaj nam na primer zagotavlja, da so spoznanja, ki so vsiljena našemu stališču s pomočjo predpostavk epohe, v kateri se pač nahajamo, pravilna, ter da nam jih ni, če se poslužimo kartezijanske prisodobe, vsilil sistematično varljivi zgodovinski demon, ki izkorišča v svoj prid časovni niz, v katerega vgrajuje docela različne zorne kote? Ali ob tem sploh še obstaja kakšno zavezujoče jedro, ki bi omogočilo zagovarjanje in s tem vzdržnost izjav? Katera je pravzaprav stična točka primerljivosti časovno razlikujočih se teorij?

Prednost predpostavke trdnega ontološkega jedra realnosti o kateri izrekamo sodbe ne glede na spremembo teorij je v tem, da lahko spremembe v

našem vedenju, spoznanju, razložimo kot kontinuirano približevanje objektivni resnici, kot akumulacijo znanja, za katerega seveda ni nujno potrebno, da bi potekalo docela premočrtno, ampak pri njem prav lahko dopustimo dialektične oblike približevanja, ovinke, ki nam ravno omogočijo napredovanje k razlagi identičnega v realnosti. Seveda nas pri tem zanima sklop stavkov teorije, in ravno kot taka dobi teorija zagotovilo, upravičenost, s strani strukture realnosti kot njene vzročne strukture. Kolikor naj se že realnost spreminja — pomembno je, da pri njej predpostavimo logično jedro, ki omogoča izjave teoretske narave o njej.

LITERATURA

- Elackburn, S.: *Spreading the Word*, Groundings in the Philosophy of Language, Clarendon Press, Oxford 1984.
- Van Fraassen, Bas C.: *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford 1980.
- Boyd Richard: *Metaphor and the Theory Change*: What is a 'Metaphor' a Methapor for?, v Ortony A. (izd.): *Metaphor and Thought*, Cambridge U. P., 1982.

II.

Vojo Likar

Za temo te okrogle mize smo izbrali vprašanje razlage in pojasnitve oblikovanja znanstvenih teorij v epistemologiji in filozofiji znanosti. Dejstvo je namreč, da je postalo dandanes obravnavanje teh vprašanj in še mnogih drugih, ki zadevajo položaj sodobnih znanosti v družbi in njihovo vpetost v ekonomska, socialna in politična razmerja in odnose, izborna tema mnogih filozofskih teorij in različnih filozofskih tokov, marksističnih in nemarksističnih. Pri tem je mogoče reči, da bolj izstopata zlasti francoska epistemologija na eni in analitična filozofija na drugi strani, vendar tudi tu, v obeh primerih, ne gre za kako enotno teorijo znanosti, temveč moramo govoriti v množini — o teorijah znanosti. Posebej bi rad poudaril, da nam pri izbiri teme, ki je verjetno še vedno preširoka, nikakor ni šlo za to, da bi kakorkoli konfrontirali ali poskušali zblížati ta dva, recimo izrazitejša pristopa do teorije znanosti, epistemološkega in analitičnega. To je že samo po sebi nemogoče, saj gre v obeh primerih za vrsto med seboj zelo različnih zastavitev, ki jih ni mogoče enoznačno subsumirati v neko globalno doktrino, kljub temu, da imajo nekatere skupne poteze. Naša želja je bila, da bi poskušali skozi ugotavljanje razlik in specifičnosti v pristopih posameznih teorij znanosti, odkriti na eni strani, kaj lahko te teorije prispevajo k marksistično utemeljenim pristopom k znanosti in na drugi strani ugotoviti, kar se mi zdi pomembnejše, ali vsebujejo teoretsko plodne nastavke in izhodišča, in katere, za osvetlitev vprašanja o znanstvenem statusu same Marxove teorije, to je kritike politične ekonomije. Vsa ta vprašanja so seveda tesno povezana s še enim vprašanjem, ki bi ga morda tudi lahko načeli, namreč, kaj pomenijo analize odnosa znanosti in filozofije za tako imenovano marksistično filozofijo, ali, če vprašanje nekoliko obrnemo, kako se znotraj marksistične teorije reflektira odnos znanosti in filozofije. Sodobna filozofija je namreč prav iz svojega intenzivnega ukvarjanja s problemi pojasnitve razvoja znanstvenih teorij povlekla nekatera spoznanja, ki kot nekakšen feedback delujejo na njeno lastno teoretsko utemeljitev, hkrati pa zahtevajo radikalno transformacijo filozofske prakse.

dr. Andrej Ule

Strinjam se s trditvijo, ki je bila izrečena, da se danes teoriji znanosti zastavljata dve osnovni nalogi. Prva je radikalizacija dosedanjega »pragmatičnega« oz. »historičnega« obrata v teoriji znanosti, ki ga je med prvimi napravil Thomas Kuhn, namreč radikalizacija v tem smislu, da se pokaže inherentnost trdne logične strukture v razvoju in prelomih znanstvenih teorij, tj. da se v jedru zgodovinskega odkrije logično strukturo. Torej na neki način »povratek« izgnane analitične teorije znanosti v pragmatično-historičen kontekst.

Druga naloga je po mojem v tem, da izdelamo koncepcijo znanstvene produkcije in sicer ne le analize mesta znanosti v celotni družbeni proizvodnji, temveč »delovno bistvo« znanosti v vseh njenih dejavnostih od raziskovanja, eksperimentiranja do gradnje hipotez in teorij. To je delo posebne vrste, ki mu, sledeč Marxu, pravim »splošno delo« in je inherentno znanostim. Posebno ta naloga čaka marksistične teoretike, čeprav je prva tudi zanje zavezujoča. Kajti ravno obstoj logičnega jedra v razvoju teoretičnih struktur, pa tudi v razvoju raziskovalnih metod, je pogoj za omenjeno specifično delo znanosti, ki predstavlja kontinuiteto v razvoju znanosti kljub paradigmatiskim prelomom.

Na žalost je Marx napisal le nekaj segmentov, boljše nekaj stavkov o temi znanost kot splošno delo, vendar v takšnih središčnih kontekstih njegove teorije, da so zelo pomembni oz. celo ključni za marksistično teorijo znanosti.

V uvodnem tekstu, ki sva ga napisala skupaj s Hozjanom, sem navedel le tiste tendence v sedanjem razvoju teorije znanosti, ki na neki način potrjuje obe zgornji usmeritvi, predvsem pa prvo od njih. Posebno s Sneed-Stegmüllerjevo logično rekonstrukcijo nekaterih Kuhnovih konceptov se je namreč izvršila sinteza »pragmatičnega« in »logično-strukturalnega« pristopa k razvoju in nastanku znanstvenih odkritij in teorij. Njuna »modelna rekonstrukcija«, ki sloni na »bourbakijevskem« modelu aksiomatizacije v teoriji množic in matematike, je vsaj na nivoju opisa, če že ne razlage, pokazala, da navidezno zunanji dejavniki v razvoju znanosti, kot je npr. psihološko in socialno ozadje paradigmatiskih sprememb, moč retorike namesto dokazovanja (ki velikokrat sploh ni mogoče) ipd., niso le tujki v znanosti, temveč jih takorekoč nujno terja logična struktura paradigem, njihova zaključenost in nesorazmerljivost. Znanstvena teorija tedaj ni več le celota stavkov, ki bi jih lahko stavek za stavkom primerjali s stavki drugih, npr. alternativnih teorij, temveč je abstraktno orodje sila kopleksne vrste, ki v občem vsebuje t. i. »teorijski del« (izražen s t. i. Ramseyevim glavnim stavkom teorije) ter »empirični« oz. boljše »pragmatični del«, namreč množico različnih modelov uporabe teorije (t. i. »potencialnih« modelov, ki še vsebujejo teorijske termine in t. i. »potencialno potencialnih« modelov, ki so brez teorijskih terminov, značilnih za dano teorijo).

Za opis neke znanstvene teorije zato ni dovolj le to, da podamo pogloblitve teorijske zakone in predmetno področje teorije (in tudi ne, če temu dodamo še t. i. korespondenčna pravila, ki posredujejo med teorijo in ustreznimi empiričnimi trditvami, ki so relevantne za dano teorijo), temveč moramo vedeti tudi za način uporabe tega zakona v različnih vodilnih modelih uporabe. S tem namreč šele vemo, kako dalje širiti osnovno teorijsko jedro na nova področja, ali kako uporabiti že spoznano na posebne ožje primere uporabe teorije. Ali boljše, teorija je pravzaprav vse to skupaj, torej zakoni + pravila uporabe na modelih. Je torej neka dejavnost, ne zgolj celota stavkov.

Zakon je zakon teorije šele tedaj, če pokažemo, kako je vgrajen v modele uporabe. Sneed in Stegmüller sta dokazala, da se to da opisati v dokaj strogem matematičnem jeziku. Z njim se da opisati dobro tudi razlike med paradigmat-skimi teorijami in razloge njihove nesorazmerljivosti, vendar se pokažejo tudi možnosti progresivnega ali regresivnega prehoda od ene k drugim teorijam (to je bilo npr. področje Lakatoseve teorije t. i. »znanstvenih programov«, progresivnih in regresivnih poti v razvoju teh programov). Po Stegmüllerju se lahko zgodi celo neke vrste razkroj prvotne teorije v znanstveni revoluciji, namreč ko nastane več disparatnih novih teorij, vsaka s svojo linijo razvoja, ki se ne srečajo več v neki novi skupni teoriji. Toda v nobenem primeru znanstvene revolucije ni kontinuiteta v prehodu med paradigmi, vedno imamo opraviti s skokom, s nesorazmerljivostjo teorij, ki preprečujejo linearno logično ali empirično povezavo teorij. V tem smislu sta Sneed in Stegmüller potrdila glavno Kuhnovo tezo o nesorazmerljivosti paradigem v znanstveni revoluciji.

Možne so le delne primerjave, npr. če primerjamo modele uporabe ene in druge teorije, saj so največkrat vsaj potencialno potencialni modeli prve teorije zajeti v potencialno potencialnih modelih druge teorije. S pomočjo strukturnih analogij je mogoče podati neko primerjavo dveh paradigmat-skih teorij in tako je mogoče v nekaterih primerih vendarle govoriti tudi o napredku v razvoju znanosti, možno ga je celo natančno precizirati. Po mojem mnenju gre v tej teoriji znanosti za prvi poizkus, da bi logično strogo opredelili dialektični pojem ukinjanja/preseganja (Aufhebung), tj. kvalitetnega skoka skozi negacijo negacije. Seveda niti Sneed niti Stegmüller nista hotela doseči kaj takšnega, vendar se naravnost vsiljuje ta misel vsem, ki skušajo logično precizneje podati racionalno bistvo dialektičnega skoka.

Ta teorija ponuja deloma tudi pojmovno orodje za drugo nalogo, za opredelitev »splošnega dela« kot idealnega, vendar delujočega dejavnika vsake znanstvene prakse. Znanstvena teorija namreč sedaj ni več le stavčna zgradba, temveč neko »orodje«, ki se ga uporablja v konkretnih primerih modelov oz. znanstvenih pojasnitev, napovedi, raziskovanj ipd. Je torej bistven del neke »delovne prakse«, če tako rečemo, znanosti. Resda Sneed in Stegmüller to zamisel razvijata pretežno na matematično-formalen način, ko prikazujeta teorijo kot »urejeno 5-terico« (M_p, M_{pp}, M, C, I), pri čemer M_p predstavlja množico »potencialnih modelov« teorije (ki se lahko opišejo s pomočjo teorijskih in empiričnih terminov dane teorije), M_{pp} množico »potencialno potencialnih« modelov teorije, ki so čista empirična baza za gradnjo modelov teorije, tj. modeli brez teorijskih terminov, M množica dejanskih modelov teorije, C množica t. i. »constrainsov«, lahko bi rekli križno povezujočih skupnih značilnosti več dejanskih modelov teorije in I množica t. i. »intendiranih aplikacij« teorije, ki predstavljajo specializacijo jedra teorijskih zakonov na določena omejena področja (npr. nove, posebne zakone, dodane k centralnim teorijskim zakonom) ter ustrezno specializacijo modelov.

Ta zelo formalni pristop pa je vendarle že dosedaj pomagal razjasniti mnoge težave v teoriji znanosti (npr. analiza različnih tipov znanstvenih revolucij, ločevanja razširitve od redukcije teorij, analiza raznih tipov idealizacij, analiza nekaterih pragmatičnih trditvev, npr. trditve o »uporabljanju« in »uporabnosti« teorij), Stegmüllerjevi učenci, zlasti Balzer, pa so jo razširili tudi izven področja

naravoslovnih teorij (npr. na ekonomijo, lingvistiko, psihoanalizo, celo na analizo *Kapitala*).

Tu bi želel povedati še, kaj je po mojem mnenju še treba narediti v tej teoriji. Predvsem bi bilo treba dalje razviti začeto analizo znanosti kot »delovne« dejavnosti, kar je sedaj ostalo zabeleženo le na nivoju drugačnega opisa teorije z množicami modelov uporabe. Mislim namreč na znanost kot specifičen proces predelave informacij v »znanje« od izhodnih empiričnih ugotovitev do izgradnje hipotez in teorij. Gotovo je ta proces trajna sestavina znanosti in obenem očitno neko delo, posebne vrste. Če bi uspelo tudi ta proces eksaktno opisati s pomočjo logike in matematike, podobno kot je uspelo to na nivoju opisa delujoče teorije v celoti, bi dobili dokaj kompletno in obenem natančno teorijo znanosti, ki bi jo lahko res uporabili vsebinsko pri analizi preteklega, sedanjega in morda tudi bodočega razvoja znanosti in znanstvenih revolucij. Seveda pa bi moral biti tu uporabljen drug pojem informacije, kot je običajen v t. i. »teoriji informacij«, namreč pojem »vsebinske informacije«, če tako rečem, ki ni le negentropija. Toda tudi ob tej vsebinski informaciji predstavlja znanstvena dejavnost neke vrste avtomat, ki skače iz stanja v stanje in pretvarja »vhodno informacijo« (podatke, preteklo znanje, odzadno znanje) v novo znanje, v teorijo.

Kakorkoli že, tudi sedanja stopnja v razvoju analitične teorije znanosti, ki je bila dosežena s Sneed-Stegmüllerjevo teorijo je med najbolj zanimivimi v teorijah znanosti, posebno zato, ker se poskuša z natančnimi miselnimi aparati približati dejanskemu početu znanstvenikov v njihovem delu. Ne skuša analizirati znanosti le v njenih rezultatih, tj. v že zgrajenih teorijah, npr. da analizira njihovo logično in jezikovno strukturo, temveč skuša zajeti tudi način delovanja teorije v rokah znanstvenikov, takrat ko jo uporabljajo v različnih modelih, ko širijo teorijo na nova področja, ali ko jo uporabljajo v posebnih primerih in končno, želi potegniti maksimum racionalnosti tudi iz situacij znanstvenih revolucij oz. prelomov. Seveda je to le začetek v izgradnji morebitne bolj kompletne teorije znanosti, ki bi razkrila »logiko« znanstvene produkcije. Šele tedaj, ko bi ugotovili to logiko, bi se dokončno premaknil iz različnih opisov že storjenega, iz historizma ali iz naknadne normativistične logične rekonstrukcije doseženega znanja.

Slavko Hozjan

Na kratko bi poskušal osvetliti območje, ki ga je v svoji eksplicaciji Ule ves čas predpostavljal, namreč primernost široke aplikacije logike — logičnega instrumentarija in logičnih metod — za analizo znanosti. Preden bom navedel nekatere razloge za upravičenost tovrstne uporabe logike, bom skiciral odnos do tega problema v marksistični filozofiji, kar je za našo diskusijo še posebej aktualno.

Poenostavljeno vzeto lahko razlikujemo rešitve dialektičnega in rešitve historičnega materializma. Po sporih v 50. letih in po vrsti neuspešnih poskusov konstruiranja dialektične logike — ki naj bi v razdelani obliki imela vlogo hevristične metode, dejansko pa nikoli ni bila razvita niti do stopnje uporabnosti za preciznejšo deskripcijo — dialektični materializem tolerira (ko)ekzistenco formalne logike in njeno uporabo za analizo znanosti z omejitvijo, da je formalna logika posebna znanstvena disciplina in se zato njenemu instru-

mentariju lahko prizna samo status posebnih metod. In posebne metode so zmožne zajeti le del statičnega, drugače zelo kompliciranega in mnogostranskega spoznavnega procesa v znanosti, ki ga v celoti lahko zajame dialektično-materialistični kategorialni aparat. Zaradi takšnega metodološkega redukcionizma — saj se segmente znanosti, ki jih lahko zajame logika, načelno lahko enako dobro razišče z dialektično-materialističnimi kategorijami, ki so višjega tipa — izgine potreba po natančni določitvi razmerja med dialektičnim in logičnim pristopom in logični pristop služi le kot potrditev rezultatov, dobljenih z dialektično-materialistično analizo. Na drugi strani pa je pragmatični vidik, tj. posebni položaj (naravoslovnih) znanosti v družbenem kontekstu, tisti dejavnik, ki kljub metodološkemu sporu logično analizo znanosti zahteva in jo omogoča. Do tega prihaja, ker se vloga in pomen (naravoslovnih) znanosti v deželah realnega socializma določata prek njihovih pozitivnih rezultatov in uspehov pri družbenem razvoju in napredku. Znotraj dialektičnega materializma, ki igra na družbenem planu vlogo legitimacijske teorije, je nasproti (naravoslovni) znanosti nemogoče nastopati s pozicije kritike, ker »science« nima negativnega predznaka, kot je to primer v pretežnem delu zahodnoevropske marksistične tradicije. Uporaba logike za analizo znanosti torej ni dopustna zgolj zaradi njene nevtralnosti, tj. nenevarnosti za obstoječa družbena razmerja; ravno nasprotno, prav zaradi vrednotenja rezultatov logične analize znanosti je omogočeno pozitivno legitimiranje vloge (naravoslovnih) znanosti in s tem posredno tudi legitimiranje obstoječih razmerij.

Vendar je ob legitimacijski funkciji pomembnejša uporaba logične analize v sklopu znanosti o znanosti, ki predstavlja združitev in poskus povezave različnih znanosti in njihovih metod. Logična analiza znanosti naj bi odkrila notranje mehanizme razvoja znanosti, raziskala bi naj torej strukturo in dinamiko (naravoslovnih) znanstvenih teorij, saj je pred znanost o znanosti kot glavna naloga postavljeno omogočanje planiranja znanstvenega razvoja. In ker se dajo rezultati logične analize vsaj načelno operacionalizirati do te stopnje, da se jih v obliki algoritemskih postopkov lahko praktično uporabi, je podpora logičnim analizam še dodatno zagotovljena.

Dialektični materializem seveda ni tako enoten tok, kot si običajno predstavljamo. Je pa nesporno, da je prav ob analizi znanosti nastopil najbolj programsko in z najopaznejšimi rezultati. To poudarjam zato, ker je situacija v historičnem materializmu bistveno drugačna. V kolikor se je naravoslovje sploh tematiziralo kot problem, ki zasluži natančnejšo analizo, so se z njim v glavnem ukvarjali posamezni teoretiki in o kontinuiranem proučevanju kot tudi o teoretsko enotnem toku ne moremo govoriti.

K temu, da naravoslovje ni v središču pozornosti, odločilno prispeva dejstvo, da so zastavitve kot tudi rešitve v historičnem materializmu vezane na celoto teoretskega polja, ki se vzpostavlja kot nasprotje in kritika obstoječih teoretskih tradicij, kot družbena kritika in s tem kritika obstoječega načina produkcije. Ukvarjanje z notranjo strukturo naravoslovja je za historični materializem — v primerjavi s proučevanjem njegove družbene funkcije — povsem sporadičen problem. Navezava na takšno tematizacijo prinaša s sabo tudi nevarnost, da se sprejmejo zastavitve, ki predstavljajo pristajanje na okvire meščanskega pojmovanja racionalnosti, za katerega je prav naravoslovna znanost najbolj eklatanten primer in model. Historično-materialistična kritika znanosti je lahko le kritika naravoslovja v celoti, kritika njegove družbene vloge in družbeno

pogojenih korenin, kritika naravoslovne paradigme mišljenja in njenih metod. Toda nikakor ne sme ustvarjati pozitivitete z analiziranjem notranjih vsebin posameznih naravoslovnih znanosti, z iskanjem njihovih strukturnih lastnosti, s preverjanjem raziskovalnih in pojasnitvenih metod, ker je to področje, ki ohranja obstoječa razmerja.

Če je dialektičen materializem ob nujnosti navezave na to pozitiviteto moral dopustiti primernost uporabe logike, v historičnem materializmu takšno stališče ni mogoče. Logične metode so konstitutivni del naravoslovnega opredeljevanja racionalnosti in logično-scientistični miselni sistem preprosto ni združljiv z zgodovinskim dialektičnim pristopom, kajti dialektična metoda, za razliko od postularjanja neodvisnosti logičnih metod in vsebine, determinira možne vsebine in uporabe teorije. Tako v historičnem materializmu postane problem uporabe logike za analizo (naravoslovne) znanosti problem kritike analitične teorije znanosti v celoti, tj. problem uporabe logičnih metod je lahko le kritika logike kot posebne discipline in s tem posredno kritika temeljev matematične naravoslovne paradigme.

Pomembno pri tem je dejstvo, da za historični materializem nezdružljivosti ahistoričnih logičnih metod s historično materialističnimi dialektičnimi metodami ne pogojujejo le različni kriteriji racionolnosti; ni toliko bistveno poudarjanje razločka med zaobjetjem statičnih stanj z logičnimi metodami in zajetjem procesualnosti z dialektično metodo, kjer dialektični pojem celote prekorači meje formalne logike, vendar se pri tem razloček med sistemom in totaliteto ne da označiti direktno, kajti v jeziku formalne logike bi se ga razrešilo, v jeziku dialektike bi se ga moralo odpraviti. Temeljna razlika je pravzaprav v spoznavno-teoretskih podmenah o mestu in vlogi subjekta v procesu analize. Habermas pravi, da se prav preko te vloge začrtujejo tudi meje logike, saj je enoznačnost jezikov calcula odkupljena z njihovo monološko zgradbo, tj. s konstrukcijo, ki izključuje dialog. Strogo deduktivne povezave sicer dopuščajo izpeljevanja, ne pa komunikacij in dialoge nadomesti prenos informacij.

Po tej kratki skici seveda ne moremo soditi o pravilnosti ali nepravilnosti rešitev ene ali druge smeri marksistične filozofije, vendar pa nam ta dva primera zelo dobro ilustrirata tipičnost pristopa, ki ni značilen samo za marksistično tradicijo, temveč skorajda za vse teoretske tradicije (razen konstruktivizma), ki poskušajo tematizirati fenomen znanosti in ki se eksplicitno lotevajo vprašanja o primernosti logike za takšno raziskovanje. Vse te pristope bi lahko označili kot neimanentno, zunajlogično ocenjevanje primernosti logičnih metod. Toda treba je povedati, da neimanentna kritika logike in njenih metod v tej zvezi ni možna iz naslednjega razloga: ker nastopa logika pri analizi znanosti kot aplicirana logika, dobi s tem poseben status, status meta-teorije.

Kritika, ki dvomi o primernosti uporabe logike za analizo znanosti, hkrati dvomi o primernosti same metateorije. Implikacija je daljnosežna. Če postavimo pod vprašaj metateorijo, je s tem postavljena pod vprašaj sama »objektna teorija«, tj. njena deskriptivna, konstrukcijsko-konstitutivna in pojasnitvena primernost. Če se vztraja pri neimanentni kritiki uporabe logike za analizo znanosti, je takoj prisotna tudi nevarnost, da se tak pristop ponovi tudi na ravni objektne teorije. S tem pa od analize dejanske znanosti preidemo v »znanstveno fantastiko«.

Rado Riha

Navezal bom na Uletov in Hozjanov prispevek — mislim, da lahko kljub različnostim našega pristopa k problematiki znanstvenih praks opredelim nekaj stičnih točk, čeprav morda nekoliko polemično. Ko že govorim o različnosti, bi rad nekaj povedal še o diskusijskih iztočnici, ki jo je izbral Likar, o vprašanju, kako različne teorije znanosti dojemajo učinkovanje zunajznanstvenih dejavnikov v »notranjosti« procesa znanstvenega spozanja. Če se srečujejo zastopniki različnih znanstvenoteoretskih zastavitev, ki govorijo radikalno različen teoretski jezik, je namreč na dlani, da je minimalni in zadostni pogoj za njihovo kolikor toliko uspešno srečanje, da vsaka od zastavitev opredeli, kako se znotraj svoje lastne teoretske mreže sooča z momentom drugačnosti, različnosti, kako reflektira tisto, kar je zunanje, kar vanjo ni umestljivo. Mislim, da nam izhodiščno vprašanje omogoča, da lahko iz notranjosti svoje lastne teoretske pozicije legitimno govorimo o »drugem«. Hkrati je z njim že vnaprej spodbita možnost sicer priljubljenega jadikovanja nad specializacijo in izoliranostjo znanstvenih disciplin, jadikovanja, ki ni toliko stvar vsakdanje zdrave pameti, ampak se za njim vselej že skriva kak »specialist občega«, se pravi, gospodstvena zahteva, ki hoče z neko občo teorijo zaobjeti partikularno bogastvo in z bolj ali manj nasilno homogenizacijo »preseči« njegovo »enostranost«.

Vprašanje, kako znanstvena teorija konceptualizira specifično zunanost vsakokratne znanstvene prakse, torej ni le neko prigodno vprašanje, ampak je še kako temeljno, če priznamo dejstvo razhajajočih se znanstvenih teorij. Zares produktivno pa lahko to vprašanje deluje le — to je moja teza — če se ovemo tega, da je po svojem izviru filozofsko. Sicer pa priča o tem izvuru že njegova, gledano z znanstvenega stališča, abstraktnost, znanstvena neoperativnost. Vprašanje je torej filozofsko, vendar pa po svoji zastavitvi meri na transformacijo tradicionalnega filozofskega odnosa do znanosti. Dovolj izčrpno je ta tradicionalni odnos, kakor se vleče od Kanta naprej, prebil pa ga je šele Bachelard, opredelil Likar v svojem prispevku za našo okroglo mizo — sam bi za njim povzel, da je za ta odnos značilno, da izhaja iz neke vnaprej sprejete trdne oporne točke, na podlagi katere naj bi se pojasnila in upravičila struktura in razvoj znanstvenega spoznanja. In če se z Likarjem strinjam tudi glede tega, da se mora filozofija, če hoče ustrezno pojasniti znanstveno dejavnost sodobnih znanosti, njihove spoznavne procese in formiranje teorij in konceptov, *odpreti navzven*, proti znanostim, bi k temu dodal samo še to, da je konkretna oblika in preizkus uspešnosti tega »odpiranja filozofije« prav v tem, ali in kako je teorija znanosti zmožna odgovoriti na vprašanje zunajznanstvenega oz. neznanstvenega, ali in kako je takšno vprašanje zmožna postaviti kot imanentni del lastne znanstvenoteoretske refleksije.

S tem nočem reči, da je tako zgrajena znanstvenoteoretska refleksija po svojem značaju filozofska, da priča o nekakšnem neodpravljivem jedru filozofskega uma sredi znanstvenega razuma — filozofije, tudi marksistične, ki pričakujejo in zahtevajo od znanstvenika, da se ove filozofa ali pa kar dialektika v sebi, se mi zdijo še vedno ujete v tradicionalni odnos filozofije do znanosti. Mislim pa, da ne smemo izgubiti nikoli spred oči, da premislek sodobnih znanstvenih praks ne začnemo iz nič, kot tudi znanstvenoteoretska refleksija ne začne neposredno na podlagi samih znanstvenih praks, pač pa je sodobna refleksija znanosti vselej že filozofsko določena, ne glede na vse dobre ima-

nentno-znanstvene namene smo vselej soočeni najprej z vprašanjem razmerja filozofija-znanost. Takšno dejstveno stanje se kaže, denimo, že v na prvi pogled zgolj biografski podrobnosti, da smo vsi, ki danes tu razpravljamo o znanosti, po svoji izobrazbi filozofi. Pomembnejši indic za spontano filozofske obeleženo znanstvenoteoretske diskusije pa je nedvomno dejstvo, da imamo ob vsem množtvu sodobnih teorij znanosti še neko dodatno ločnico, ki to množstvo preči, ločnico, ki jo lahko srečujemo v različnih zastavitvah. Bachelard govori npr. o integralni filozofiji filozofov in jo zoperstavlja filozofiji epistemološke nadrobnosti, Ule in Hozjan operirata z dvojico »filozofija znanosti« (ki ostaja pri občih opredelitvah znanosti kot celote) in »teorija znanosti« (ki poskuša »čim bolj zvesto izhajati iz samih znanosti in poskuša odkriti odtod njihovo notranjo konstitucijo in forme njihovih preobrazb, da bi tako dosegla takšen nivo svoje lastne racionalnosti in znanstvenosti, ki bi ustrezal racionalnosti samih znanosti« . . . spomniti pa se je treba tudi na Althusserja, ki pravi, da vsa tradicionalna filozofija izkorišča znanstvene prakse, medtem ko mora marksistična filozofija znanstveni praksi, prav nasprotno, služiti. Bistveno pri tem razmejevanju je po mojem mnenju, da se zavemo, da je še filozofsko, da sicer *naznačuje* nujno transformacijo filozofske prakse — proces, v katerem mora filozofija znanosti, če znova uporabim Likarjev izraz, »podvreči epistemološki analizi svoje lastne teoretske predpostavke« — da pa je takšno transformacijo šele trebi razdelati. Če ta eksplicitna razdelava izostane, smo res šele na pol poti, ne naredimo več, kot da filozofiji obrnemo hrbet, mrmrajoč nekaj abstraktnih fraz o nujnosti imanentnega znanstvenega pristopa.

Od tod naprej bi nadaljeval nekoliko polemično. Kriterij, ki ga predlagata Ule in Hozjan za ločevanje med bolj filozofsko-spekulativno in bolj znanstvenoracionalno naravno teoretizacijo znanosti — ». . . za oceno vrednosti določene teorije znanosti (je) pomembno, koliko se v njej dejansko prepozna kreativni znanstvenik in njegovo delo« — se mi zdi še vse preveč neeksakten, filozofska splošen. Drugače rečeno, samo na videz se postavljamo tu na neko, če smem tako reči, »interno« znanstveno stališče, dejansko pa smo s kategorijo »prepoznanja« uvedli in sprejeli vse tisto, o čemer si lahko res veliko preberemo, denimo pri Althusserju, kadar govori bodisi o spontani teoretski ideologiji znanstvenikov in vlogi izobraževalnega sistema pri njenem oblikovanju, bodisi kadar na temeljni teoretski ravni opozarja na vselejšnji materialni značaj t. i. »ideologije«, na materialne aparate in institucije, preko katerih eksistira. S tem hočem reči, da se bo znanost, vsaj »normalna«, prepoznala v tistem, v čemer se bo v konkretnem družbenem trenutku pač lahko prepoznala. Pripravljenost, da vstopimo v imanentno strukturo znanosti, nas torej še nikakor ne varuje pred materialno težo takšne ali drugačne spontane filozofije znanosti.

Na to lahko zdaj navežem nekaj bolj ali manj načelnih sklepov, do katerih me je pripeljalo ukvarjanje s francosko epistemologijo. K Bachelardu in njegovim nadaljevalcem sem se obrnil, izhajajoč iz raziskovanja problemov Marxove kritike politične ekonomije. Od vsega začetka sem bil torej pred dilemo, ali lahko kot filozof, brez ustrezne znanstvene izobrazbe, sploh vstopim v epistemološko problematiko, ne da bi njena spoznanja že vnaprej podredil filozofskim glediščem. Branje Bachelarda pa je bilo pravo presenečenje: namesto »klasične« filozofske dileme, kako se je mogoče čim bolj približati in priličiti znanstvenemu spoznanju, sem odkril, da me lahko Bachelardova

teoretizacija, njegova imanentna in zelo specialistična analiza dogajanj v sodobni fiziki in kemiji nauči nekaj novega o filozofiji, da ima torej za filozofa pravi potujitveni učinek. Če ta potujitveni učinek, preko katerega deluje Bachelardova epistemologija na filozofijo, reflektiramo, pridemo seveda do tega, da mora biti filozofija vanjo že na specifičen način vpisana, še več, da kot njen sestavni del deluje neki ne-znanstveni moment. In zdi se mi, da je produktivno jedro Bachelardove epistemologije prav v njenem konceptu notranje meje znanstvenega spoznanja: vse to, kar je v tradicionalnem, filozofsko obeleženem samorazumevanju znanosti predstavljalo enostavno zunanost koherentnega sistema znanstvenih stavkov — od predmeta znanosti do zunajznanstvenih teoretskih in ideoloških praks — je prav v tej nezvedljivi zunanosti, drugosti vpotegnjeno v notranost znanstvenega sistema. Zunanost je konceptualizirana kot notranji konstitutivni moment, kot notranja zunanost: znanstveni diskurz vpiše samo distanco med notranjim in zunanjim v svoj tekst. Kot pravi nekje Bachelard: edino znanost je usposobljena, da potegne svoje lastne meje, pri čemer bi lahko opozorili tudi na znano Marxovo misel, da je dialektična tista misel, ki je zmožna misliti svojo lastno mejo. Tako morda tudi ne bomo presenečeni, da ima francoska epistemologija veliko bolj pretanjeno zastavitev — če sploh ne omenimo konkretnih analiz — na področju refleksije znanosti, kakor slej ko prej najboljša, to je, heglowska tradicija marksizma. Bachelardu se posreči pokazati, da deluje znanstveno spoznanje kot refleksija lastnih predpostavk, da torej deluje na ravni naravoslovnega znanstvenega spoznanja nekaj, kar je homologno filozofski samorefleksiji. Če pa delujejo mehanizmi samorefleksije na področju znanosti enako večje kot na področju filozofske refleksije, je filozofija s tem hkrati izgubila prav tisto, kar je vselej razumela kot svoj privilegirani položaj nasproti znanosti. Drugače rečeno, epistemološko vključevanje filozofske refleksije v delo znanosti nujno vodi s seboj radikalno preobrazbo te refleksije.

Če danes govorimo o marksističnih pristopih do problema sodobnih znanstvenih praks — zelo zanimivo je o teh pristopih spregovoril Hozjan — ne moremo mimo Althusserja, ki se v svoji theoretizaciji znanosti močno opira na tradicijo francoske epistemologije. Althusserjanski znanstveni teoriji je namreč po mojem mnenju uspelo tisto, kar heglovski-marksističnemu pristopu — o ontologizirajoči verziji marksizma tu sploh ne govorim — ni uspelo niti v zastavitvi: prebiti tradicionalno filozofsko držo, za katero je znanost samo surovina za delo filozofske refleksije. Kritična teorija družbe ohranja precej dvoumen odnos do znanosti, v njej deluje še kako »zainteresirana«, vendar v tej »zainteresiranosti« neopredeljena refleksija znanstvene prakse: po eni strani ohranja znanstveno spoznanje vseskozi na ravni zgolj razumske dejavnosti, zgolj objektnega spoznanja, po drugi pa dokazuje, da je takšno čisto objektno spoznanje nemogoče, da je vedno že vpeto v neki pragmatični, zainteresirani kontekst. Tako pride do rezultata, da je znanstveno objektno spoznanje nemogoče, prav zato pa je potrebna še filozofska refleksija, ki ga bo kot takega prepovedala, oz., v bolj afirmativni obliki, osmišljevala in usmerjala.

Althusserjanska znanstvenoteoretska zastavitev pa, nasprotno, sprejema Bachelardovo izhodišče, da znanstvena praksa ne pripada hierarhično-klasifikatoričnemu, razumsko-formalnemu redu, ki sam še rabi umno utemeljitev, marveč je hkrati področje umne dejavnosti, področje delovanja mehanizmov samorefleksije. V ospredju Althusserjevega razmišljanja je s tem seveda vprašanje,

kako lahko npr. marksistična filozofija dojame znanstveno prakso, ne da bi se vzpostavila kot splošni nadzornik teoretske produkcije, kot praktična ideologija, ki se podreja politični ideologiji partije in služi kot njena transmisija. Drugače rečeno, pri Althusserju lahko zasledimo misel o, če smem tako reči, radikalni avtonomiji znanstvene prakse: izraža se v spoznanju, da je še tako dognana filozofska analiza in rekonstrukcija znanstvene dejavnosti za znanost pomembna prav kolikor je zanjo brez pomena, kolikor se torej filozofska analiza zaveda, da poteka njen obrat k znanosti v njenem lastnem interesu, da ji gre v prvi vrsti za določitev lastnega znanstvenega statusa. Drugače rečeno, soočeni smo s tem, da je za filozofijo njen odnos do znanosti konstitutiven, da premislek tega odnosa napoti filozofsko refleksijo nazaj nase, a ne zato, ker bi v znanstvenem spoznanju spoznala svoje drugo, sebe-v-drugem: dejali smo, da deluje filozofska refleksija za znanstveno prakso produktivno le, kolikor je zanjo brez pomena, poenostavljeno rečeno, kolikor se vanjo ne meša in je ne izkorišča za svoje smotre. Brezpomenskost filozofije za znanost torej nikakor ni preprosta irelevantnost, nasprotno, izkustvo te brezpomenskosti zahteva od filozofije radikalno transformacijo njenih temeljnih pojmov. Kaj pomeni, denimo, za krožni proces filozofske refleksije, da je zanj konstitutiven neki »brezpomenski«, vanjo samo neumestljivi moment? Mislim, da ni potrebno posebej poudarjati, da nas znanstvenoteoretska razglabljanja tako vodijo v jedro tiste problematike, ki jo je razdelala Lacanova psihoanaliza — denimo, problem realnega kot nemogočega. Če v Sloveniji v družboslovju še prevladuje posmehljiv odnos do tega avtorja, je to sicer majhna škoda za samo psihoanalizo, zato pa toliko večja za znanstvenoteoretsko diskusijo. Sicer pa bi nam kaj več o tem lahko povedal tudi Potrč, saj je, kot vem, njegovo ukvarjanje s problemi sodobne logike izšlo prav iz polja psihoanalize.

Na koncu bi rad pripomnil še nekaj v zvezi z Uletovim in Hozjanovim mnenjem, da je za marksistično teorijo znanosti bistvenega pomena ravno analiza znanosti kot specifične oblike proizvodnje, pojem znanosti kot splošnega dela. Prvič, upoštevati je treba, da je tematizacija znanosti kot občega dela *ena* od obstoječih zastavitev znotraj sodobnih marksističnih teoretizacij znanosti, ne pa že kar marksistični pristop *par excellence*: problematiki, ki jo odpira, denimo, vprašanje, kako je mogoča nefalzikabilna teorija denarja in kapitala kot znanost, se bomo danes pri obravnavi znanstvenoteoretskih vprašanj marksovske teorije le težko izognili. In drugič, kar je s tem povezano, če že govorimo o potrebi po retematizaciji pojma »dela« v marksizmu, potem moramo izhajati tudi iz imanentne analize marksovske teorije. Prepričan sem, da nudi Althusserjeva tematizacija teorije kot teoretske prakse zanimive teoretske spodbude za tiste zastavitve analitične teorije znanosti, ki skušajo znanost dojeti kot »sistem dejavnosti«.

dr. Andrej Ule

Želim dodati nekaj k temu, kar je dejal Hozjan, oz. rad bi vprašal, ali je tisti del t. i. »dialektičnega materializma«, ki je znatno bolj kot zahodni marksizem vključil in razvil sodobno logiko v svojo teorijo, sploh pravi »diamat«, tj. dogmatska verzija marksizma? Problem je namreč v tem, koliko za tiste avtorje, ki se tu sklicujejo na dialektični materializem, le ta sploh velja za teorijo, koliko

pa le za nujno potrebno ideološko kritje, ki je potrebno zato, da sploh lahko predstavijo svoje misli. Ali ni npr. v Sovjetski zvezi to le sovjetska analitična šola, ki se zaradi samoohranitve posluhuje diamata.

Vendar stvari po mojem mnenju niso tako preproste. Zakaj npr. pri nas, ko diamat ni obvezen za teoretično pokritje, ni niti razvite logike, niti teorije znanosti, in sicer niti marksistične, niti kake druge variante teorije znanosti. To pomeni, da morda dialektični materializem le vsebuje kaj več kot zgolj ideološko pokritje drugih teorij, namreč plodno vspodobja nastanek določenih znanstvenih programov, npr. ravno logike in teorije znanosti. Pri tem navajam izkušnjo, ki sem jo doživel na Poljskem. Tam sem se pogovarjal z vidnimi poljskimi teoretiki znanosti. Praviloma so vsi po vrsti ne- ali celo anti-marksisti, ker so marksisti v večini primerov apologeti režima ipd. Toda vendarle imajo tudi zanimivega in resnega teoretika znanosti, Krajevskega, ki pa je marksist, in ki ga poleg tega resno upoštevajo in navajajo tako na Vzhodu kot Zahodu, spoštovan pa je tudi doma, med poljskimi kolegi.

Tudi z njim sem se pogovarjal. Pri tem sem seveda pričakoval, da ni kaj prida navdušen nad dialektičnim materializmom in da zagovarja splošno znane teze »zahodnega marksizma«, kot je npr. kritika dialektike narave, teorije odraza itd. Vendar me je ostro zavrnil, ko sem ga povprašal o tem, namreč da zanj sklicevanje na dialektični materializem ni nikakršna ideološka krinka, temveč resna teoretska teza in to zato, ker ima edini med marksističnimi filozofijami dobro razvito in logično razdelano ontologijo in gnoseologijo. Torej omogoča postavitev stroge teorije znanosti, saj brez ontologije in gnoseologije to po njegovem mnenju ni mogoče storiti. V zahodnem marksizmu sta sicer tudi prisotna ontologija in gnoseologija, vendar je to vse zelo implicitno, prav skri-valnica, poleg tega pa je po njegovem nevzdržen antropološki subjektivizem teh teorij, ki onemogoča konstituiranje znanstvene objektivnosti.

Tu ni raziskovalnega programa in zato tudi ne logičnih raziskav kot resnih teoretskih storitev, medtem ko je v dialektičnem materializmu ontologija in gnoseologija vsaj eksplicitno tematizirana, zato se lahko tudi plodno spremo o različnih ontoloških in gnoseoloških hipotezah in modelih. To pa je tudi osnova teorije znanosti, vsaj po mnenju Krajevskega. Dialektični materializem je po njegovem glede ontoloških in gnoseoloških hipotez tudi na boljšem kot zahodni pozitivizem, ki je preveč redukcionističen.

Zato pravim, da je treba biti previden pri ocenjevanju različnih marksističnih filozofij in jih ne dogmatično deliti na dobre in slabe, prave in ideološke. Pri tem razmišljanju se zastavlja neko drugo temeljno vprašanje, namreč vprašanje o razmerju znanosti in filozofiji sploh. Na kaj naj se omeji teorija znanosti? Ali naj le povzema dosežke posamičnih teorij in jih morda logično bolj artikulirano izraža, ali pa si lahko dovoli odmik, zaradi nujne refleksije, ki ima v sebi vedno element spekulativnega? Mislim, da velja drugo, kajti sicer bi bilo že delo znanosti čisto dovolj, da si pojasni lastne rezultate. Toda očitno tega ne more storiti in prav tu prihaja nasproti delo filozofa, a ne od zunaj, temveč kot artikulacija potrebe za refleksijo znanstvenega dela in rezultatov, ki jo čutijo že sami znanstveniki. Odmik analitične teorije znanosti od pozitivistične redukcije na »osmišljevanje« znanstvenih stavkov jasno priča o tem, da terja teorija ali filozofija znanosti lastno filozofsko stališče.

S potrebo po refleksiji lastne dejavnosti mislim predvsem analizo logike dela znanosti in procesa razvoja znanosti in ne metafizična razmišljanja, ki jih

nemara izzivajo posamezne znanstvene teorije, čeprav mislim, da tudi takšna razmišljanja lahko igrajo pozitivno vlogo pri nastanku novih hipotez in teorij. Takšna refleksija pomeni »notranjo filozofičnost« znanosti, toda isto je obenem tudi izhodišče za »znanstvenost filozofije«, saj se filozofija ne more konstituirati v znanost zgolj sama iz sebe, nekako poleg ali nad drugimi znanostmi (če kaj, je zgodovina filozofije dokazala to resnico). Znanosti so se z odcepom od filozofije predvsem osvobajale metafizičnih iluzij, da je mogoče spekulativno doseči empirično resnico. Z vsakim odcepom nove znanosti od filozofije je zato nastalo novo empirično vedenje. Toda filozofija kot taka s tem ni bila ukinjena, izgubila je le še eno iluzijo več. Če je hotela filozofija še slediti toku razvoja raznih znanosti, je morala tudi sama na nov način razumeti samo sebe, predvsem svojo znanstvenost in metode razlage.

Če so filozofi v tem uspeli, so zmogli postavljati vprašanja, ki so provocirala tudi druge znanstvenike k novim iskanjem (tako je veljalo vsaj do Kanta). Danes je takšen provocirajoči filozofski problem vprašanje, kaj vzdržuje enotnost v celokupni znanstveni produkciji, kaj resnično povezuje spraševanje različnih znanosti, kaj jih teoretsko provocira k najradikalnejšim podjetjem, če jih sploh kaj, v kolikor se niso spremenile v golo tehniko raziskav in aplikacij doseženih teorij. Sedanja analitična teorija znanosti že omogoča točnejšo formulacijo tega vprašanja in odgovorov nanj. Zato je to tudi filozofski napredek. Sicer pa analitična filozofija danes zelo na široko in intenzivno odkriva relevantnost različnih filozofskih vprašanj, ki jih je še pred nedavnim zavračala kot »metafizično brez-smiselna«.

Že sama logika je polna filozofske problematike, vsaj tedaj, če jo apliciramo in nam ne pomeni zgolj formalni kalkul. Naj omenim le vprašanje logičnega koncepta predikatov, imen, univerzalij in raznih t. i. »filozofskih logik«. Osveščanje o filozofski problematiki znanosti, ki jo vsebuje predvsem samo raziskovalno in teoretično delo je po mojem bistven korak naprej tako za znanosti kot za filozofijo. Potrebna je vsaj tematizacija tega osveščanja. Analiza logike in formalnih struktur razvoja teorij ni eksterni formalizem, temveč bistven del filozofskega osveščanja znanosti in znanstvenosti sedanjih filozofij. Le tista filozofija, ki se bo znala vključiti v ta proces osveščanja, in ki bo vključevala tudi navidezno eksterni formalizem, ima po mojem mnenju možnost, da se razvije v »progresiven raziskovalni program« v smislu Lakatos'a). V tem primeru lahko spet prispeva k napredku znanosti in ni več le zunanje obrobje znanosti, od kateréga se je znanost do sedaj večinoma le trgala proč, temveč lahko poseže kot notranja filozofičnost znanosti v sam proces razvoja znanosti.

Vojo Likar

Zdi se mi, da je tu ključno vprašanje tole: ali ni logika pravzaprav že postala samostojna znanost in je s tem na neki način že zunaj filozofije? V tem primeru je sicer mogoče govoriti o logični analizi in rekonstrukciji znanstvenih teorij, vendar to potem ni več filozofska interpretacija v strogem pomenu. Spet se postavi vprašanje, kaj je potem s filozofijo, ali, če hočete, kaj potem filozofija še lahko počne, oz. kako lahko utemeljuje svojo teoretsko dejavnost.

dr. Andrej Ule

Mislim, da se je z formiranjem logike kot samostojne znanosti zgodil nek preobrat v odnosu znanosti in filozofij. Spočetka je filozofija na nek način »izgubljala« polje vpliva v vsako novo znanostjo, ki se je odcepila od nje. Najprej se je odcepila matematika, nato kozmologija in astronomija, nato fizika, biologija itd. in kot zadnja logika. Toda ravno pri logiki se po mojem mnenju začena obrat, kajti logika se nikoli ni mogla »osvoboditi« filozofije in postati čisto pozitivna znanost. Povezanost s filozofijo ostaja v vrsti temeljnih konceptov, ki vsak za sebe odpira kup problemov, ki jih ni mogoče rešiti enkrat za vselej, temveč terjajo več načelnih opredelitev, pač v skladu z nekimi filozofskimi premisami, bodisi da so implicitne ali eksplicitne.

Wittgenstein zaznamuje v svojem Traktatu točko, ko se je logika po eni strani osamosvojila kot znanost, ko je začela sama govoriti o sebi, toda po drugi strani sama logična analiza stavkov, jezika odpira »neizrekljive« transcendentne dimenzije logike kot »bistva sveta«, kot »zrcalne podobe sveta« ipd. To dvoje je še danes pertinentno v logiki, je tisto, kar je živo. Kar pogledjmo tekoče diskusije v logiki. To je lepo pokazal tudi zadnji logični simpozij v Ljubljani o intenzionalni logiki in teoriji znanosti. Vprašanje, katera logika je najprimernejša za analizo znanstvenih teorij, je izrazito netehnično, je konceptualno vprašanje, o katerem zgolj formalno-logično ne moremo razpravljati.

Mislim, da se ravno pri vprašanju filozofičnosti teorije znanosti in znanstvenosti filozofije lahko vzpostavi ploden stik analitične, marksistične in epistemološke teorije znanosti. Res pa je, da nisem preštudiral francoske epistemologije, poznam le nekatere odlomke. Zato se mi zdi bolj pošteno, da o tem molčim. Zdi pa se mi, da po vsem, kar je povedal Likar in drugi, obstajajo pomembne sorodnosti med francosko epistemologijo in analitično teorijo znanosti. Vendar se pri tem bojim prehitrih posplošitev. Morda je zato bolje, da drug drugega opozarjamo na težave, ki jih imamo pri izvedbi svojega programa. Zdi se mi, da bi vendar morala epistemologija posvetiti več pozornosti logiki, ker to ni le organon ali material za raziskavo, temveč ključni aparat tudi za filozofsko analizo znanstvenih spoznanj. Neproduktivno je, če ostanemo le pri opisu in različnih zanimivih analogijah, če ne vzpostavimo zametek »raziskovalnega programa«.

V Dubrovniku sem se pogovarjal z teoretiki znanosti iz več držav, med drugim tudi s francoskimi. Na nekem večeru je vsakdo prezentiral situacijo pri sebi doma. Francozi so tožili, da pri njih skorajda ni prave teorije znanosti, predvsem zato, ker so zanemarili logiko. Ta naj bi bila v Franciji najmanj razvita v primerjavi z drugimi razvitimi deželami. Dejal je tudi, da imajo sicer svojo epistemologijo, toda program raziskav teorije znanosti kljub temu do danes ni stekel. To naj bi bila tudi »zasluga« prejšnje idealistične filozofije v Franciji, ki da je izrinjala logiko.

dr. Matjaž Potrč

Rad bi povedal nekaj svojih *ad hoc* razmišljanj, ki so se mi zbudila ob tem, ko vse tole poslušam. In sicer imam v mislih razmerje manj eksaktnih znanosti, če naj tako rečem, kot je psihoanaliza, ter bolj eksaktnih znanosti, kot je na primer logika. No, v to smer zastavitve vprašanja pa sem bil izzvan,

saj sem si sam prej določil kot os vprašanja razmerje med zgodovinoepisjem kot manj eksaktno znanostjo ter med logiko kot malo bolj eksaktno znanostjo. Ker pa sem že izzvan, bi skušal na malce biografski način povedati, kako se je pri meni artikuliralo razmerje med psihoanalizo in logiko.

Če se ukvarjaš s psihoanalizo, imaš možnost, da se ukvarjaš z določenim področjem, in pri tem lahko gre za ravno tak program kot so tisti malo bolj eksaktni, znanstveni programi. Področje, s katerim se ukvarjamo tako, da nam je pri tem v podlago psihoanaliza, lahko sicer privede do sinteze, vendar pa to ni sinteza v onem smislu kot je je sposobna znanstvena teorija, na primer na logični podlagi. Prej gre za sintezo, ki jo tvorijo drobci, posamični elementi v svoji relativni avtonomnosti. In pri tem teh drobcov ne vozljamo tako kot Inki, ki so svoje vozle uporabili za statistiko, za to, da bi administrativno obvladali kar precejšen teritorij — kajneda? —, ampak storimo bolje, če vozljamo na način boromejskega vozla: torej, vse krožnice morajo držati, in vsaka izmed njih, da bi držal tudi vozle v celoti, pa kolikor naj že bo elementov, čeprav je najbolje, če začnemo s tremi. Imamo torej sintezo, ki jo tvorijo drobci, zbirko. Takšen sistem sem uporabil tudi pri urejanju svoje knjige, ki je pred nedavnim izšla, in kjer sem zbral zadeve, katere sem bil zapisoval, drobce, eseje, torej poskuse, preizkuse, kaj se nam lahko na primer z realnega zapisuje, in zato sem knjigi dal naslov »Zbirka«. Če spomnim na v psihoanalizi dobro znano definicijo označevalca, potem lahko rečem, da ni enega označevalca brez drugega, poleg tega pa rabiš še subjekt, in na koncu še nekaj izpade, predmet. To je že algoritem psihoanalize, matrica matema družbene vezi, in to matrico lahko permutiram. Ker pa se algoritmi v psihoanalizi podajajo bolj kot kristalne točke kot pa kak deduktivistično ali induktivistično izpeljiv program, sem šel iskati resnico psihoanalize na različne strani. Tako sem se ukvarjal z različnimi filozofskimi problemi — seveda je bila v tem že nekakšna odločitev. Nato sem malo bolj od blizu, vendar zgolj na nekaj straneh pogledal razpravo o ikonografiji mrtvaškega plesa, in zopet je bilo mogoče iz tega nekaj izvleči, formalizirati. No, in naslednji problem zadeva žensko v naši tradiciji. Vse to, kar sem sedaj navedel, pa še kaj drugega, naknadno tvori niz, racionalni skupek, zbirko, in slednja drži ali pa tudi ne.

Ko sem se začel ukvarjati z logiko, je to seveda imelo določene posledice. Pravzaprav je v tem, kar sem doslej povedal, že zajet odgovor na vprašanje, zakaj sem se začel ukvarjati z logiko. Seveda nisem bil za to nikakršen specialist, kot tudi ne za psihoanalizo, katero pa sem vendarle še najbolj resno, z matemom, in prvi uvedel v naš prostor. Ukvarjati sem se pričel s filozofijo jezika, ker mi psihoanaliza kot taka ni nudila dovolj širše opore, da delaš na eni temi, če si pač filozof. Pravzaprav ni bilo nikakršne dileme, poiskati je bilo treba neko drugo področje, ki ni psihoanaliza, da bi nanj apliciral mateme psihoanalize, nauka označevalca. To področje, na katerem lahko delaš cele kilometre, pa zopet ni bilo treba drugega kot najti, če si pač filozof. Kot psihiatra te seveda zanima nekaj drugega, in sicer opisi, klasifikacije določenih kliničnih fenomenov.

Na navedeni poti se je izoblikovalo moje prvo stališče, in sicer, da bi bilo koristno uvesti zarezo, na katere eno stran postavimo logiko, na drugo stran pa postavimo vse tisto, kar ni logika, in s čimer se ukvarja psihoanaliza, tod gre za dejstva, kakršna so vsem znani spodrsaljaji, sanje itd. Nekaj podobnega bi se lahko zdela razlika med naravoslovnimi in družboslovnimi znanostmi.

No, sedaj pa sledi naslednja stopnja v tem mojem sumaričnem razvoju. Ko sem se nekaj časa ukvarjal s filozofijo jezika, kolikor sem se pač mogel, sem videl, da ta moja prva alternativa ne vzdrži kritike, ker tisto, kar bi za njo veljalo, ne moremo aplicirati na nobeno od konkretnih logik. Tod je treba navesti vsaj dva zapleta, in sicer prvič, da imamo v sami logiki prisotne elemente nestrogosti, ter da je na drugi strani sama definicija resnice filozofsko precej obtežena. To, da na primer rečem, da sneg je bel, če sneg je bel, za tem na pogled trivialnim stavkom so se razvijale debate precejšnjih filozofskih razsežnosti. In kaj naj pomenijo te razprave, če naj jih pogledamo na hitro? Nič drugega kot to, kar je bilo tod že povedano, pa ne docela artikulirano, namreč staro pričkanje med nominalizmom in realizmom. Z drugo besedo, spoznal sem vsaj to, da logika ni tako docela enostavno in enoznačno orodje, ter da dobimo, če o logiki govorimo, natanko tiste probleme, ki smo jih prej zavrgli, ko smo jo strpali v opozicijo s psihoanalizo.

Naj sedaj nekaj besed posvetim svojemu prispevku, ki sem ga sicer izdelal že prej in sem ga priložil. Naj začnem kar pri problemih, ki sem jih ravnokar navedel, in sicer pri problemih nominalizma ter realizma: mislim s tema dvema šolama ali smerema povezano ontološko ali gnoseološko, spoznavno problematiko. Vsa ta razprava velja tudi za teorijo znanosti kot tako, tudi za teorijo kot sistem stavkov, kajti v zadnjih letih se zopet bije razprava o tem, kako interpretirati tak sistem stavkov. Kar sem napisal, je poskus določene osvetlitve tega problema, oziroma njegovih predpogojev. Ali lahko na primer teorijo kot sistem stavkov (Stegmüller na to verjetno ne pristaja več) interpretiramo, kot da je nekaj neodvisnega od naše zavesti, ali na primer kot nekaj, na kar naše subjektivno spoznanje nujno vpliva. Mislim, da je produktivna smer razmišljanja, če sprejmemo takšno izhodišče, kajti privede nas do tega, da se moramo končno za nekaj odločiti: položaj je podoben kot pri tem, ko je Ule razlagal poljska stališča o produktivnosti diamata. Sam sem se odločil za zgodovinopisje kot predmet obravnave, kot za eno izmed družboslovnih znanosti. O tem bom še pisal, priloženo je zgolj prvi približek tistega, kar sem nameraval izdelati v tej smeri. In, še več, za zgodovinopisje sem se odločil docela naključno, tako da vede nisem niti preučil, da bi lahko o njej kaj temeljitega povedal. Vendar sem si mislil, na podlagi svojih izkušenj, da bi lahko povedal nekaj vsaj tako temeljitega, kot so to sposobni storiti zgodovinoslovci. Naj povem, njihova teorija me je zintrigirala, ko sem kvazi-sodeloval pri Slovenski matici na Speransovih dnevih. Prideš tako lepo tja, pripraviš referat, potem pa vidiš, da zgodovinarji ne morejo ali nočejo povedati temeljnih metodoloških izhodišč, na podlagi katerih delajo. Tako so pustili nam, filozofom, da govorimo, in so zavzeto gledali, kaj bomo mi povedali. Potem pa so se med seboj mrmrajoč pogovarjali, ali pa so kaj kontingentnega ugovarjali. Zato me je seveda osebno zintrigirala ta znanost, kot metodološki problem. Ali je to sploh znanost? Morda lahko nekaj podobnega vprašamo za vse tiste znanosti brez predmeta, kot jih poimenuje Althusser, med katere sodi tudi filozofija, če je ta sploh znanost.

No, pa vzemimo to mejno znanost zgodovinopisja: mislim, da Marx trdi, kako je to znanost, na drugi strani pa je z danes že presežene pozicije logičnega empirizma ne moremo sprejeti. Na eni strani imamo možnost, da jo interpretiramo v antirealističnem smislu, to je primer, ko imamo opravka s subjektivnim prispevkom, ali pa zopet pristanemo na resničnostne pogoje, ki so neodvisni od naše zavesti. Tod pa je šele začetek problema, ki ga moramo nadaljevati

v takšni smeri, da svoje stališče, katerega smo bili prevzeli, ubranimo. V procesu zagovarjanja svojega stališča moramo obravnavati čim bolj konkretne probleme, in ob njih problem statusa, položaja stavkov znanosti zgodovino pisja, morda v tem smislu kot je dejal Likar, da je treba Marxovo tezo filozofsko čim bolj konkretno potrditi. Znajdemo se soočeni z nizom trivialnih odločitev, katere pa moramo preiti, da končno pridobimo utemeljenost onega stališča, na katerega smo pač pristali. V opoziciji realizem-antirealizem vzemimo na primer realistično izhodišče in ga poskušajmo podpreti. Naj povem kar prvo trivialnost, in sicer imamo področje odločanja za teorijo, v našem primeru za zgodovino pisje. Že samo tale trivialnost se mi zdi problem, ki je danes pri nas filozofsko še kako živ, če naj filozofija sploh preživi: namreč da prevzamemo določeno stališče, in da nato navedemo filozofske argumente, zakaj smo to storili. Tega ne stori skoraj nihče. Tako imamo v slovenski filozofiji dovolj splošno zastavljena pristajanja na sistem metafizičnih ter podobnih prepričanj, tudi gnoseoloških, nimamo pa temeljnih začetnih utemeljenih odločitev, tega da bi se odločali na predpostavki nekakšne filozofske tabule rasae. Torej, prva odločitev je, da na teorijo pristanemo ali ne. Na primer, če pristanemo, da je $2 + 2 = 4$, ni nujno, da pristanemo tudi na to, da je $2 + 2 = 5$, vsaj ne v okviru tega dovolj elementarnega računstva.

Rado Riha

Mislim, da je že prej prisotna odločitev, da sploh pristaneš na odločitev.

dr. Matjaž Potrč

Oproščam se, rad bi nadaljeval vsaj do določene mere sistematično. Vsaj toliko, kot je sistematična na tej točki Blackburnova knjiga, katero sem bil prevzel, on pa je zopet prevzel tisto, kar je bilo v zgodovini filozofije glede tega pač napravljeno. Tako imamo možnost, da pristanemo na nastavke zgodovino pisja v terminih, ki so lastni samemu zgodovino pisju, ali pa da njegove izjave poskušamo zvesti na terminologijo kakšne druge znanosti. Tod imamo na primer znani projekt fizikalizma, kakor ga v svoji knjigi z natanko tem naslovom pojasnjuje radikalni materialist Sesardić. Nato je vprašanje, ali bomo trditvam teorije pripisali resničnostne pogoje, in končno ali bomo te resničnostne pogoje obravnavali kot nekaj sorazmerno neodvisnega od našega duha ali kot nekaj od njega odvisnega.

Končno naj povem še nekaj o glavnem vprašanju, ki se zastavlja danes in tukaj, na temle našem razgovoru. Mislim, da gre za vprašanje dveh tradicij. Če se tod soočamo s francosko epistemologijo ter z analitično teorijo znanosti ali s filozofijo logike, potem sta ti dve teoriji — to je zopet naslednja trivialnost — posledici dveh kulturnih prostorov, ki nista nič drugega kot prostor racionalizma ter prostor empirizma.

dr. Valentin Kalan

Želel sem govoriti o temi Vprašanje percepcije v filozofiji znanosti. Naslov je zastarel, kajti edino smiselno vprašanje bi bilo vprašanje empirije v formiranju znanstvenih teorij ali v teorijah znanosti, toda zanj sem se odločil, ker bi rad dal zgodovinski pogled na vlogo percepcije v formiranju teorije.

Znano je, da je v Platonovem dialogu »Teaitetos«, kjer se prvič eksplicitno razpravlja o teoriji znanosti, prva definicija znanosti ta, da je znanost zaznava zaznavanje (*ἐπιστήμη = αἴσθησις*). Ta koncepcija je izdelana v aristotelški koncepciji zaznave, zlasti v tem aristotelovskem aksiomu, da če umanjka ena zaznava, umanjka ena specialna znanost. Pri Aristotelu je čutno zaznavna forma, *aisthētōn eidos*, ki ga posreduje zaznava ali čutna percepcija, neka meglena podoba realnosti, ki jo sicer abstraktivni proces pusti za seboj, ko pride do čistega realnega, ki je eidos, ki pa je nujna etapa, namreč *aisthētōn eidos*, v formiranju teorije. Tako dobimo teorijo znanosti, ki ji rečemo kvalitativna, ki temelji na predpostavki, da so percepcije bolj realne kot mnenja, sodbe itn. Aristoteles je na tem stališču, da so primarne kvalitete bolj realne: to stvar sta Galilei in Locke obrnila. Sekundarne kvalitete, tiste, ki jih dobimo s kombinacijo več čutov, s pomočjo domišljije in spomina, so bolj realne in edine racionalno razložljive: relacija, gibanje, tudi število spadajo med te sekundarne kvantitete. Treba je reči, da tako aristotelovska koncepcija percepcije kot tudi galilejsko-lockovska, temeljita na nekem pojmu, ki je nepojasnen, to je pojem stika med subjektom in realnostjo. Se pravi, da tisto, kar Aristoteles predvsem v spisu »O duši« imenuje *ἀφή* (*haphé*), ali lat. *tactus*, tip, ta stik z realnostjo, o čemer govori še eksplicitno Galilei, nikoli ni tematiziran. Rečeno je, da te čutne kvalitete ne dajo znanja, ampak te realno spoznane, in v tem smislu »primarne« kvalitete zdaj postanejo tiste kvalitete stvari, ki so bile prej, oziroma za aristotelizem sekundarne: se pravi gibanje, oblika, mera ipd. Vendar je za konstituiranje galilejske znanosti zelo pomembno, da ji je, kakor pravi Kuhn, aristotelška znanost veljala za paradigmo. Vprašam se, ali moremo množiti paradigme v filozofiji znanosti? Kajti, kako se aristotelška znanost konstituira? Konstituira se samo z racionalizacijo naravnega jezika, kot se to zelo dobro vidi v srednjeveškem nominalizmu. Za vzpostavitev galilejske ali newtonovske znanosti lahko rečemo, da je to nova paradigma glede na aristotelško in morda se da tudi za Kantovo filozofijo reči, da je konstituirana ob Newtonovi fiziki, ki Kantu velja za strogo in s tem za paradigmatsko znanost. A tu se postavi vprašanje, koliko lahko množimo paradigme znanosti. Koncept paradigme je tak, da zamegljuje heterogenost znanstvenih postopkov posameznih znanosti, saj denimo racionalnost fizike ne more biti norma racionalnosti biologije itn. Menim, da je nedopustno množiti paradigme znanosti, da pa je hkrati tudi taka situacija, da nobena znanost ne velja več ipso facto za paradigmatsko. Z drugimi besedami: ni znanosti, ki bi bila sama zadostna za definicijo »znanstvenega uma«, ni mogoče a priori odločiti, katera konkretna znanost ima večji status znanstvenosti. Morda bi edino za matematiko lahko rekli, da je paradigma znanosti. S tem pa preidemo v truizem, ker so *μαθήματα* tako ali tako tisto, kar lahko učimo, tisto, kar znamo, tisto, česar se lahko učimo. Kar sem hotel povedati je, da je v tradicionalni filozofiji z novoveško filozofijo prišlo do obrata v pojmu percepcije. Percepcija je zdaj relevantna le, kadar se nanaša na primarne lastnosti stvari, ki so zdaj ravno tiste, ki so za Aristotela sekundarne. Za sodobno znanost vprašanje percepcije kot take ne nastopa kot vprašanje, ampak je to zajeto v

vprašanju empirije: mesto percepcije v znanosti se postavi kot vprašanje razmerja teorije in izkustva. Nastopi problem empiričnih znanosti. Jasno je, da je izkustvo vedno neka čutna percepcija, ta pa je vedno že, kakor to razlaga vsaka psihologija, na nek način strukturirana z naravnim izkustvom, in to je s svojo celovitostjo ali pa s svojo nedorečenostjo tista podlaga znanosti, ki je nekdanj bila stara teorija. Če je tako ali drugače strukturirano vsakdanje izkustvo podlaga znanosti, potem je jasno, da naša percepcija sveta, ta kvalitativna, ni nikoli več za znanost relevantna. Kajti v ta naš vsakdanji svet znanstvena realnost pride šele po svojih rezultatih. Če ima znanost kakšno kvaliteto, ki jo neposredno percipiramo, to ni tista kvaliteta, ki je na delu, zato da je znanost dejansko znanost in da proizvede določene učinke. Če kdo zna ravnati z računalnikom, ni potrebno, da pozna vso logiko, ki je v tisti napravi vzpostavljena. Zato post-znanstveno, vsakdanje izkustvo, v katerega spada tudi znanost po svojih učinkih, za formiranje znanstvene teorije po sebi ni odločilno, lahko vzbuja interes, je pa le predfaza formiranja znanstvene teorije.

dr. Valter Motzn

Svojo misel bi navezal na Likarjev prispevek, ki je dobro odprl problem. Zdi se mi, da je bil odnos med filozofijo in znanostjo za filozofijo vseskozi aktualen, saj imamo že v antiki pitagorejsko matematično šolo kot najmočnejšo šolo, ki vpliva na filozofijo, matematiki in filozofi so eni in isti ljudje, in problemi, ki so bili v znanosti, so nenehno vplivali na filozofske probleme oz. na način njihovega reševanja. Tak primer je bil Descartes, Leibniz, v zadnjem času je Frege s svojim dojemanjem, s svojim pojmom funkcije, odprl čisto novo problematiko, ki so jo povzeli filozofi. Vso logiko oz. analitično filozofijo lahko razumemo povezano s temi problemi, ki so jih načeli Frege, Russell, Cantor. Znanost je vznemirjala filozofijo in ji dala tudi pojmovni aparat, ki ga je filozofija po svoje predelala, hkrati pa je tudi filozofija vplivala na znanost. Razlika bi bila v glavnem v tem, da je filozofija sistem pojmov, ki je refleksiven, kjer je važen subjekt, kjer se pojmi reflektirajo, vedno se hoče videti relacija do subjekta, ki te pojme konstituira. V znanosti ni tako. Samo — vprašanje je, kako hitro se ta refleksivnost zaključí. V Fichtejevi filozofiji, če bi banalizirali, bi se zaključila s tezo: jaz sem jaz. Refleksivnosti, mišljenja je tako že konec. V znanosti, ki je samo delno reflektivna, se tisto, kar ji do tega manjka, večkrat kar mimogrede odpravi in se reče, da je to bila spekulacija. Prej je bila ob Marxovi tezi glede dialektike in znanosti omenjena tudi Heglova teza, da dialektika spoznava svoje meje, znanost pa ne. Če bi to vprašanje drugače obrnili, bi rekli, da Marx odpravi filozofijo, ker dialektika ni več potrebna. Obstaja samo še znanost, ki sama postaja reflektirana. Zaradi tega je filozofija nepotrebna in s tega stališča bi lahko razumeli odpravo filozofije. Zdi pa se mi, da se je podobno zgodilo že z mitom, kjer je bilo mišljenje predfilozofsko in predznanstveno, zato ker ni bilo reflektivno, se ni zavedalo svojih lastnih postavk, hkrati pa tudi ni bilo dovolj racionalno (vzročno-posledično).

Slavko Hozjan

Nekoliko bom že skušal precizirati problem uporabe logike za analizo znanosti. Refleksije o znanosti (v slabem pomenu) imajo zanimivo lastnost. Če v določenem tekstu, ki govori o znanosti, povsod nadomestimo izraz »znanost«

z izrazom »naravoslovje«, bodo trditve v tako obdelanem tekstu še naprej veljale ali pa v nekaterih zvezah ne bodo veljale. Če s postopkom nadomeščanja nadaljujemo in izraz »naravoslovje« nadomestimo še z ožjim izrazom »fizika«, trditve v večini primerov ne bodo veljale. Pričakovali pa bi, da kar velja za celoto, velja tudi za del. Če pa izraz »znanost« nadomestimo npr. z izrazom »organiziran kriminal«, ki s pojmom znanosti nima iste pomenske ekstenzije, bodo v večini primerov trditve zopet veljale. Zato moramo biti pozorni na možnost tovrstnih substitucij, ker z njimi takoj odkrijemo teorije o znanosti, ki hočejo biti refleksije o znanosti nasploh, ne zajamejo pa specifičnosti znanstvene dejavnosti. V analitični tradiciji pa se nasprotno nikoli ne operira s pojmom znanosti nasploh. Kadar se omenja znanost ali naravoslovje, se misli s tem naravoslovne znanosti, ki kot svoj temelj uporabljajo matematično paradigmo, če se že teh znanosti ali posameznih znanstvenih teorij direktno ne omenja. In prav tu se pokaže pomen logične analize, ki nam omogoča določitev enoznačne veljavnosti uporabljenega izraza in onemogoča njegovo substitucijo s poljubnim izrazom.

Navezal bi na trditev v Potrčevem tekstu, da »ne obstaja tak meta-jezik, ki bi bil vgrajen v določeno teorijo na tak način, da bi lahko slednja dokončno odločila o sprejetju ali zavrnitvi njenih lastnih terminov«. Ta trditev je veljavna, če teorijo pojmuje kot sistem enakovrednih stavkov, kot jezik, ki se ga s prvo stopnjo formalizacije lahko formalizira, in formalizacija tega jezika nam nadalje omogoča, da kodificiramo logični sistem, ki ga teorija predpostavlja. Vendar nimajo vse teorije tako enoplastno zgrajenega jezika. Če analiziramo matematizirane fizikalne teorije, vidimo, da že sama objektna teorija določa, kateri stavki so sprejemljivi in kateri niso, ker jih (kot npr. II. Newtonov zakon) med seboj na določen način hierarhizira, kar pa ni zasluga vgrajenega meta-jezika, temveč uporabljenih matematičnih struktur.

Opozoril bi na problematičnost še ene trditve, namreč da »odločitev za določen jezik ali opisno teorijo še ne pomeni avtomatično odločitve za pristanek na njene posamične trditve ali na njeno zavračanje«. Uporabim lahko podoben argument kot prej. V matematiziranih teorijah matematične strukture ne predstavljajo samo določenega jezika, ki bi se ga dalo enostavno prevesti na drug jezik ali po formalizaciji nad njim celo izvesti množico interpretacij kot nad katerimkoli formaliziranim jezikom. Zgornja trditev sicer lahko velja za nematematizirane teorije, pri matematiziranih teorijah pa je pristajanje na določen jezik tudi pristajanje na posamezne trditve, tj. na posamezne izpeljane stavke. Prav zaradi tega se matematiziranih teorij ne moremo lotiti drugače kot z instrumentarijem, ki je vsaj tako natančen kot so teorije same in to je logični instrumentarij.

Vojo Likar

Če govorimo o natančnosti, se mi takoj postavi vprašanje, ali je potemtakem npr. sodobna geologija s svojo, kolikor vem občo sprejeto teorijo o tektonskih premikih (tektonika plošč) nenatančna znanost. To vprašanje se mi postavlja v zvezi z nekim problemom, ki ga vse prevečkrat ne reflektiramo, da namreč povežemo vprašanje natančnosti oz. natančnosti z vprašanjem o matematizaciji in potem znanosti, ki so dosegle stopnjo matematiziranosti, štejemo za »najvišjo« stopnjo znanosti. To se mi zdi zelo vprašljivo. Mislim, da so tako epistemološki

pristopi kot tudi nekatere teorije iz analitične tradicije tako stališče že presegli, sicer pa ga je ovrgel že sam razvoj sodobnih naravoslovnih znanosti (lep primer je vsekakor silovit napredek v mikrobiologiji, genetiki itd.). Rad bi opozoril na to, da bi morali vedno govoriti o konkretni znanosti ali znanstveni teoriji, o formiranju posameznih znanstvenih konceptov. To je Bachelardovo stališče, ki ga je razvil prav ob kritiki tradicionalnega filozofskega pristopa do znanosti, ko pravi, da moramo integralni filozofiji filozofov postaviti nasproti diferencialno filozofijo, filozofijo epistemološkega detajla. Vprašanja znanstvenosti, kdaj neki korpus vednosti doseže prag znanstvenosti, ni mogoče presojati ali določati glede na stopnjo matematiziranosti, ki je lahko eden od kriterijev za določeno znanost ali teorijo, vendar nikakor ne edini ali izključni.

Slavko Hozjan

Verjetno gre za nesporazum. Vprašanje natančnosti ni bilo mišljeno v smislu večje in manjše natančnosti posameznih znanosti, ki bi bila osnova za klasifikacijo in hierarhizacijo znanstvenih disciplin. Prvič sem trdil, da se v veliko primerih, ko se v nekem tekstu omenja znanost, lahko vstavi namesto znanosti kakšen drug izraz in stavek ostane kot celota prav tako smiselna kot je bil prej. Skratka, poskušal sem opozoriti o problematičnosti govorjenja o znanosti nasploh. Toda ko logično analiziramo matematizirane teorije se v dobljenem rezultatu ključni izrazi ne dajo zamenjati tako, da bi stavki še naprej ostali smiselni.

Glede problema matematičnih struktur v fizikalnih teorijah, oz. širše rečeno vloge matematične paradigme v naravoslovnih teorijah, sem dejal, da se ga ne da reševati tako, kot da gre za problem posebnega jezika. Zato ne, ker vloga matematične paradigme v naravoslovju ni samo določanje kvantitativnih razmerij med nekimi že danimi entitetami ali samo izpeljevanje enih stavkov iz drugih stavkov, temveč je tudi metoda konstituiranja temeljev (predvsem fizikalnih) teorij. Kako torej jezik, ki je bistveni konstitutivni element celotne objektne teorije, in kako tudi sam zapis matematičnih struktur opisati in analizirati z manj natančno metodo in manj natančnim instrumentarijem kot je matematičen. Načelno sicer to lahko naredimo, in to na veliko tudi počnejo, toda kaj s tem pridobimo in kaj pri tem izgubimo?

dr. Matjaž Potrč

Rad bi odgovoril na vprašanje, ki mi je bilo zastavljeno. Prvič je že Likar rekel, da vprašanja v zvezi s tem, ali je matematizirana fizika res paradigma znanosti, niso docela razčiščena. Verjetno je paradigma, ampak možne so različne interpretacije.

Sedaj pa odgovor: Prvič nisem govoril o znanosti kot znanosti, ampak o teorijah. Drugič, ko sem članek pisal, sem ga pisal v tisti strategiji, ki sem jo nakazal na koncu svojega posega, in sicer, da se lahko odločimo za eno ali drugo stališče. Karikiram antirealistično stališče določenih pristopov k teoriji in nato skušam interpretirati. Če že govorimo o marksizmu, imamo na razpolago drug primer, ki sem ga zasledil v literaturi, namreč ali v svojem sistemu marksist na primer lahko govori racionalno o človeških pravicah. Po vsej

verjetnosti lahko govori z metapozicije. Glede znanstvenih teorij in paradigme znanosti, torej glede temeljnega vprašanja, o katerem danes govorimo, pa sem pripravil še cel sklop povezave metafore ter spremembe znanstvenih paradigem. Vendar o tem na tem mestu ne bom govoril, pač zaradi pomanjkanja časa.

Vojo Likar

Večkrat je bila tu že omenjena spoznavna teorija, gnoseologija. Ule je na primer govoril o tem, kako nekateri poljski filozofi, ki se ukvarjajo s teorijo znanosti, še vedno vztrajajo pri nujnosti spoznavne teorije, kar ima seveda za posledico določene ontološke pozicije v filozofiji. Rekel bi, da je morda za filozofe, ki izhajajo iz vzhodnoevropskih držav, to še toliko manj razumljivo, če vemo, da je že Lenin v svoji radikalni kritiki gnoseologije razkril njene idealistične predpostavke in čisto določene filozofske pozicije, na katerih temeljijo. Kolikor gre pri tej spoznavni teoriji samo za obnovljeni podaljšek tradicionalne filozofske discipline, ki je v zgodovini filozofije služila v bistvu za to, da je lahko filozofija samo sebe postavljala v funkcijo razsodnika o objektivnosti znanstvenih spoznanj, potem je treba reči, da je tako početje vsaj anahronistično. Izjema je pri tem morda lahko le tista gnoseološka problematika, ki jo odpirajo sodobne teorije jezika, oz. semantika, ki pa ta vprašanja seveda postavlja in rešuje bistveno drugače, in kjer pravzaprav ni več mogoče govoriti o gnoseologiji v klasičnem pomenu besede.

dr. Andrej Ule

Rečeno je bilo, da je opisana gnoseološka pozicija filozofsko zastarela oz. da pomeni navidezno filozofiranje, namreč iskanje gnoseoloških utemeljitev objektivnosti spoznanja in znanstvene ontologije, kot jo srečamo na Vzhodu. Moram pa dodati, da se podobno pozicijo, kjer se vzame resnico znanosti nekako za zagotovljeno in se potem povratno sklepa na obča filozofska, npr. gnoseološka vprašanja, sreča tudi na Zahodu. Imamo npr. novo gnoseologijo, pod imenom »evolucijska spoznavna teorija«, ki se je začela razvijati pod vplivom Popperja, Ecclesa in drugih avtorjev in ki nekako izhaja iz biološke paradigme.

Po tej teoriji je človeško spoznavanje bistvena in naravno nujna sestavina njegovega adaptacijskega procesa oz. produkt evolucije. Prav zato, ker je človek »dobro prilagojen« okolju in ga lahko spreminja s svojim ravnanjem sebi v prid, lahko tudi objektivno spozna svoje okolje. To je po tej teoriji rezultat evolucije, ki zajame tudi proces predelave informacij.

Vendar je možen takojšen ugovor, podoben kot pri diamatu, namreč da tako le navidezno rešimo problem realizma v spoznanju, ker pač že v naprej predpostavimo realen obstoj sveta in človeško sposobnost adekvatnega spoznanja realnosti, tako da potem preostane le še čisto znanstven problem, kako čim bolje spoznati ali »odražati« realnost. To filozofsko pomeni vpregati voz pred konja, saj napravimo problem za rešljiv, še preden se ga lotimo. Podobno bi kak marksist lahko dejal, da tu ni nobenega problema, ker je pa človek produkcijska sila in znanost prav tako in če je to, potem mora biti človek sposoben resničnega spoznanja, saj njegovo delo ni produkcija, če ni realno. Podobno znanost ne more biti produkcijska sila, če ne producira resničnih

spoznanj, ali če je svet zunaj zavesti le »transcendentalni« videz. Tako se npr. lahko enostavno pozitivno »reši« vprašanje, ali znanost v znanstvenih revolucijah načelno napreduje, ali kljub prelomom med paradigmi obstaja kontinuiteta med njimi itd.

Zanimivo je, da so danes tako podobne spoznavnoteoretske pozicije popularne enako na Vzhodu in Zahodu. Ali je to težnja po varni scientistični gotovosti v znanost, ki zaobide vse resnično filozofsko spraševanje. Vera v nujni napredek znanosti je verjetno poslednja utrdba razsvetljenske vere v obči napredek človeka. Ali pa se nemara motim in gre pri teh in drugih »realističnih doktrinah« spoznanja in ontologije za artikulacijo imanentnega realizma znanosti, ki ga danes mnogo resneje od teh teorij odkrivajo moderni semantiki in teoretiki znanosti, npr. Kripke in Putnam.

Vojo Likar

Očitno je, da je spoznavna teorija še vedno v obzorju zanimanja filozofije, čeprav ne vse, pač zato, ker je eden od načinov ali ena od poti, prek katerih skuša filozofija navezati svoj stik z znanostmi z bolj ali manj prikrito pretenzijo nadeti si podobo znanstvene teorije. Še enkrat bi rad poudaril, da so spoznavnoteoretska vprašanja *filozofska* vprašanja, da se radikalno ločijo od znanstvenega postopka zastavljanja problemov in so kot taka, četudi lahko celo imajo zunanjo formo znanstvenega problema, za znanost samo irelevantna. Najprej je treba reči, da se vprašanje objektivnosti v znanosti ne postavlja tako, kot ga postavlja filozofija, vsekakor pa ne vnaprej — kot vprašanje pogojev objektivnosti. Tisto, kar filozofska vprašanja in zastavitve bistveno loči od vprašanj znanosti, je to, da so filozofska vprašanja vedno podgrajena z ontološkimi pozicijami, kar je znanostim tuje in zanje irelevantno. Zdi se mi, da je Bachelardova kritika filozofije najmočnejša ravno v tej točki. Ves čas namreč izpostavlja bistveno in ireduktibilno razliko med filozofskimi pojmi in kategorijami ter znanstvenimi koncepti. Čeprav je ta razloček dejstvo, za katerega se ni treba posebej truditi, da bi ga odkrili, je dejstvo tudi to (in v tem je bistvo Bachelardovega poudarka), da filozofi ta razloček v svojih diskurzih (o znanosti) brišejo in znanstvene koncepte zamenjujejo s filozofskimi pojmi. Vzemimo npr. pojem predmeta, objekta. Med filozofskim pojmom objekta in znanstvenim pojmom objekta, oz. pojmom znanstvenega objekta, je bistvena razlika. V znanostih je objekt pravzaprav šele *rezultat* procesa objektivacije, postane objekt šele v luči določene teoretske priprave in obdelave, za razliko od filozofije, ki govori o neposrednem, na sebi danem, že pred nami navzočem realnem ali izkustvenem objektu. Da bi poudaril ta bistveni razloček, je Bachelard za znanstveni objekt skoval izraz *nadobjekt* (surobjekt), ki naj bi že na označevalni ravni zaznamoval to različnost. Nekaj podobnega bi bilo mogoče reči tudi za tako »običajni« pojem, kot je izkustvo. Tudi tu je razloček bistven in morda še bolj očiten. Za filozofijo vemo, kaj izkustvo zanjo je in kakšnega pomena je bilo v njeni zgodovini. Takorekoč vsa filozofija je začenjala s pojmom izkustva in večinoma je bil to pojem t. i. »neposrednega izkustva«. Četudi se morda sliši nenavadno, vendar za znanost preprosto ni nobenega neposrednega izkustva. Če hoče znanost izolirati in identificirati kak objekt, ki se nahaja v določenem izkustvenem polju, mora biti to polje samo že urejeno, organizirano, s pravi táko, da je nanj že mogoče položiti določeno konceptualno

mrežo. Skratka, filozofsko ukvarjanje z znanostjo, z znanstvenimi problemi, je vedno podvrženo nevarnosti filozofskih pojmovnih premestitev in substitucij. S tem seveda znanost sama na sebi ne zgubi dosti, vendar pa filozofija, ki tako postopa, o znanostih nič (novega) ne pove (in ne more povedati), izdaja pa prikrito resnico o sami sebi. In če je Bachelardova epistemološka kritika naperjena proti tradicionalnim filozofskim pristopom do znanosti in proti — s stališča znanosti — nepretinentnim postopkom, potem le zato, ker je Bachelard (morda naivno) prepričan, da mora filozofija v temelju spremeniti svojo prakso, jo približati odprti, razčlenjeni, razpršeni praksi znanosti, da bo obdržala svoj teoretski status v polju sodobnega vedenja.

mag. Aleš Erjavec

Govoriti bi bilo treba tudi o sami filozofiji, o kateri npr. govori Likar v svojem prispevku: v zgodovini filozofije, vsaj novejši, se je filozofija pogosto predstavljala kot znanost. Zdi se kot da naj bi ta paradigma znanstvenosti sami filozofiji omogočala objektivnost, ji nudila lastno garancijo za objektivnost njenega spoznanja in relevance njenega predmeta. K temu bi tudi pripomnil, da bi bilo potrebno nekoliko razlikovati pojem znanosti, kot ga najdemo pri Kantu, ali kot ga najdemo nato kasneje pri Bachelardu. Govorim seveda o razliki med terminom in konceptom.

Kalanov prispevek pa mi postavlja neko drugo vprašanje: namreč vprašanje o današnjem faktičnem obstoju več paradigem znanosti. (Mimogrede, v naši razpravi prihaja do nejasnosti, ki je morda tudi historično zanimiva, tudi zaradi problemov v slovenščini pri sklanjanju znanosti v ednini in množini: ustvarja se občutek, da vedno govorimo o znanosti v ednini, čeprav jo kot tako praviloma tudi res pojmuje.) V tem pogledu so nekateri drugi jeziki ali kulture (npr. francoska) bistveno bolj »pluralistično« usmerjeni.

Torej: do vključno 19. stoletja vlada predvsem ena sama osnovna paradigma znanosti in znanstvenosti. To do neke mere velja celo za začetek tega stoletja, namreč vse do obdobja kvantne mehanike, ki zrelativizira to temeljno — v pomenu enega samega temelja — predstavo o znanosti, predstavo iz katere nedvomno izhaja že tudi Kant in izhaja večina filozofije v nadaljnjem razvoju. Danes pa moramo morda nasprotno govoriti o več paradigmah, ki so relativno specifične, pri čemer jih navkljub monizmu, ki ga nakazuje ta »relativnost«, ne moremo subsumirati pod eno samo »znanost«. Najbrž je pojem znanosti danes dosti bolj disperzen in nezanesljiv. Vprašanje je — sam nanj ne morem odgovoriti — v kolikšni meri lahko matematika oziroma fizikalno-matematične znanosti še nadalje igrajo to vlogo limite ali ideala.

dr. Andrej Ule

Mislím, da stvar ni tako enostavna, da bi lahko kar odpisali filozofijo zaradi napredka znanosti. Filozofija vendarle v vsaki dobi znova zastavlja temeljna vprašanja človekove eksistence in obče narave sveta. Mislím, da to niso le spekulacije, temveč si jih zastavljajo tudi znanstveniki, posebno v dobi znanstvenih kriz in revolucij. Ni slučajno, da skoraj vsi vodilni znanstveniki, ki se v določenem času bavijo s formulacijo nove paradigme izhajajo iz določenih

filozofskih zastavitev ali vsaj analiz, ki so jih uporabljali sami zase. Mislim, da ima tu Popper zelo prav, ko pravi, da se znanstvena teorija običajno najprej začne kot spekulacija, kot filozofska teza in so zato celo metafizične teorije smiselne in znanstveno koristne. Seveda pa filozofija še ni empirična znanost, da bi dobili znanost, moramo priti do empirično testibilnih hipotez, ki jih ponuja neka teorija.

Spekulacije, ki predstavljajo pogost začetek hipotez ne nastanejo iz nič, iz zraka, temveč iz določenih filozofskih tradicij, iz tradicij spekulacije. Zato poznavanje zgodovine filozofije ni historizem in neplodno znanje, temveč kot je dejal že Engels, prva šola teoretskega mišljenja.

Če se ustavimo pri sodobni znanosti, lahko ugotovimo, da npr. nekatere fizikalne teorije kot je kvantna teorija samim znanstvenikom zastavljajo čisto obča konceptualna vprašanja, med drugim tudi vprašanja, kaj pravzaprav spoznavamo skozi aparat merjenj in matematičnih formalizmov. Tu se na nov način in zastavlja problem odnosa subjekt-objekt, kajti v kvantni teoriji se ju niti pojmovno, niti realno ne da ločiti, res realna je le interakcija med delnim sistemom opazovalca in fizikalnega fenomena, ki ga sprovcira eksperiment. Ravno zadnja leta so se takšna in podobna vprašanja še poglobila, ker se je pokazalo, da dejansko ni t. i. »prostorske separabilnosti«, da lahko najdemo objekte, ki ostanejo medsebojno v trenutni interakciji ne glede na prostorsko oddaljenost drug od drugega, pa četudi sta vsak na svojem koncu kozmosa.

Zdi se torej, da je ves kozmos celota posebne vrste, da v njem ni medsebojno neodvisnih dogodkov in objektov, ker obstaja določena sočasna interakcija vseh objektov v kozmosu. Pravzaprav to niti ni interakcija, ker je ne posreduje nobena sila, pač pa neka svojstvena celotna povezanost dogodkov, ki jo Böhm npr. primerja s holografsko sliko. Zdi se, da je ta povezanost tudi nadčasovna oz. sega od »točke nič« v času do katerekoli druge točke v prostorčasu. Za zdaj je v teh sklepanjih in hipotezah še veliko ugank in še nepreverenih spekulacij, toda nekaj presenetljivih eksperimentov je bilo že narejenih. Za sedaj je tudi vse to predvsem zadeva matematičnih modelov, toda že ti izzivajo fizike tudi k filozofskim vprašanjem, vrstijo se silovite debate in polemike tako med fiziki kot nekaterimi filozofi.

dr. Valentin Kalan

Gilles Granger je napisal v neki razpravi, da je dobra znanstvena teorija tista, ki sama generira nove probleme. Kolega Motaln je lepo ilustriral napredek teorije, ki je ustrezno umestila pred leti še nerešljiv problem. Opozoril je še na truizem, da je tradicionalna filozofska misel vedno refleksija. Še sem prej govoril o percepciji; toda filozofija ni nikoli govorila o percepciji, ampak vedno o apercipiji.

Zdaj pridem na vprašanje razmerja subjekt-objekt. Mislim, da nas to vprašanje vedno vrže nazaj na aristotelsko pozicijo »stika z realnostjo«, na vprašanje, ki ga je tradicija imenovala *haphé, tactus*. Ampak to je mistika ontologije. Mislim, da je ta stik z realnostjo vedno že obstajal, tako da ga ni vzpostavila šele filozofija (aristotelska) ali pa šele eksaktne znanosti, ki ga obratno — vsaj metodično — na nek način nevtralizirajo. Ne vem, če je to rekel Lacan ali ne, ampak filozofija to vseskozi dokazuje, da aristotelska pozicija ne more več biti vzdržna. Če pa se v znanosti pojavi problem, da se zdi,

da ni realnosti, ne moremo priti nazaj in aristotelsko dokazovati, da je realnost, da so objektivne zakonitosti, ampak moramo pustiti znanosti, da ta paradoks, ki ga je proizvedla — kajti ta današnja znanost je taka, da ga proizvede in tudi zna reševati, da ji ga torej pustimo tudi reševati... Brž ko pa pridemo do takega vprašanja, kakor je npr. odnos med subjektom-objektom, se bojim, da nas filozofija po svoji zahrbtni logiki, ker filozofija je zvijača uma, da nas vedno vrže nazaj v filozofijo refleksije, čeprav je res, da filozof kaj dosti več instrumentarija kot refleksije nima. Vendarle pa se nam vprašanje refleksije postopno malo drugače zastavlja. Ne moremo prehitro znova aristotelsko vpraševati, kaj je z realnostjo, ker tedaj vedno znova zaidemo bistveno v filozofijo refleksije. In v neke vrste realizem, ki ga znanost v svojih učinkih še ni vzpostavila, in ki ga hočemo naknadno valorizirati. To je en vidik problema, ki se mi tu zastavlja.

Slavko Hozjan

V tej zvezi je ilustrativno funkcioniranje modelov v vlogi teorije dokaza v zgodovini znanosti. Prvi modeli v grškem naravoslovju so imeli za osnovo isto naravno interpretacijo kot je bila običajna v vsakdanjem izkustvu, saj je mehanični model predstavljal samo pomanjšavo obsežnejših dogajanj v fizisu znotraj istih »naravnih zakonov«; drugi, temu vzporeden tok, ki je izviral iz središčne vloge geometrije v grški matematiki, se je kazal v izključni uveljavitvi geometrijskih modelov v astronomiji, vendar je še vedno nekako ostajal na čutno nazorni ravni. Od Newtona naprej sta bila mehanski in geometrijski model več ali manj ponazoritvi osnovnega matematičnega modela, ki se je uveljavil z infinitezimalnim računom — postala sta takorekoč model modela. Pri Marxwellovi elektrodinamiki je mehanski model postal le zelo približen pripomoček za lažjo predstavo (čeprav ga je Maxwell na začetku še vedno uporabljal). Kvantna mehanika pa je mehanske modele dokončno opustila in je njen matematični model hkrati model za predstavitev njenega modela samega (interferenca je npr. z drugim modelom nepredstavljiva). Ta različnost modelov in njihove vloge v zgodovinskem razvoju verjetno sovпада z različnim določevanjem izkustva in vloge zmote v izkustvu. Iz teh grobih primerjav pa bi lahko vsaj kot hipotezo postavili trditev, da gre zgodovinski razvoj znanosti v tej smeri, da postajajo teorije svoji lastni modeli.

Vojo Likar

Prej je bilo omejeno, da se npr. s kvantno teorijo na novo zastavlja problem odnosa subjekt-objekt. Gotovo, vendar bi pri tem rad opozoril na to, da vprašanje zastavlja filozofija, ali, če hočete, ga postavljajo znanstveniki, ko se nehajo ukvarjati z znanstvenimi problemi, ko zapustijo laboratorij in se predajo filozofskim razmišljanjem. Zakaj je to opozorilo pomembno? Predvsem zato, da jasno ločimo znanstveno dejavnost od filozofije. Res je, da znanost ne visi v praznem prostoru in da je »moment spekulacije«, ki ga je omenil kolega Ule, bolj ali manj navzoč pri postavljanju znanstvenih hipotez. Toda tu se problem šele prav začne. Brž ko namreč postavimo vprašanje odnosa subjekt-objekt v kvantni teoriji in sodobni mikrofiziki sploh, brž ko v tem

zagledamo filozofski problem, smo s tem v prvi vrsti povedali nekaj o filozofiji, kar pa je za znanost kot tako drugotnega pomena. Če dopuščamo moment spekulacije pri tvorbi hipotez, pa je moment spekulacije, torej filozofske refleksije, pri razlagi in pojasnjevanju znanstvene teorije ravno tisto, kar je nadvse problematično in nikakor ne samoumevno, in kar je Bachelard označil z izrazom *epistemološka ovira*, ki preprečuje, ovira in zavira znanosti adekvatno dojetje znanstvene teorije ali znanstvenega koncepta. Za kaj tu gre? Filozof ne more pristopiti k vprašanju S-O odnosa v kvantni teoriji (ali katerikoli drugi) drugače, kot »obremenjen« ravno s tradicijo spekulacije kot zgodovino filozofije. V njegovi refleksijski naravnosti deluje filozofska *zgodovina* tega S-O odnosa, ki se mu hočeš nočeš vsiljuje in filozofsko gledanje vnaprej strukturira, in prav skozi to optiko S-O odnos v kvantni teoriji za filozofa sploh postane problematičen. *Problematičen* pa postane, če zdaj stvar obrnemo, tudi za znanstvenika, brž ko se to filozofsko vprašanje prenese v sredo znanstvene dejavnosti, si tu nadene vnanjo podobo znanstvenega problema in od znotraj deluje kot epistemološka ovira. Spomnimo se samo kontroverz, ki so jih še ne tako davno povzročile filozofske interpretacije kvantne teorije, ki so bolj ali manj prikrito izhajale iz predeinsteinovskega, mehanicistično determinističnega pogleda na svet. Ali, če se vrnemo še nekaj desetletij nazaj, na sloviti »znanstveni« koncept etra, itn. Takih primerov zgodovinsko pokazljivih epistemoloških ovir v zgodovini znanosti ni tako malo, kot se nam zdi. Res pa je, da prav zaradi specifične narave zgodovine znanosti, kjer pač predstavljajo tisto plat te zgodovine, za katero Bachelard pravi, da je *perimée*, potekla ali zapadla, ti psevd znanstveni koncepti niso in ne morejo biti več navzoči v naši zavesti. Po vsem tem je seveda jasno, da filozofija ne more producirati spoznanj v znanstvenem smislu, da je vsaka zahteva po znanstvenosti filozofije v sebi protislovna in da je zato tudi status filozofije vedno na določen način vprašljiv ali negotov. Seveda to še ne pomeni, da je filozofija nepotrebna, da jo je treba in da se jo tudi more odpraviti. Kaže pa vendar na to, da je potrebna sprememba v njeni praksi in mislim, da je ta vsaj že nakazana v epistemološki tradiciji, ki je ne bo mogoče zanemariti ali se ji izogniti.

dr. Andrej Ule

Vprašanje, ali bi znanost lahko shajala brez filozofije nikakor ni nesmiselno. To pa zato, ker kot sem že dejal, znanost sama oz. znanstveniki potrebujejo tudi »zgodovino spekulacije«, tj. zgodovino filozofije zato, da tu dobijo svoje prvotne, še neempirične, spekulativne hipoteze, iz katerih se nato dalje izčistijo prave znanstvene hipoteze. Če bi se prekinila ta »zgodovina spekulacij«, če bi postala »večna minulosť«, bi po mojem kmalu nato izginila tudi znanost, saj znanost, ki bi bila le »normalna znanost«, nesposobna za nove paradigme, ni znanost. Seveda ni neposredne pospešujoče zveze znanosti in filozofije, da bi npr. filozofija dajala napotke znanostim ali generalno posplošitev vseh dognanj neke dobe. Brez filozofije bi verjetno izginilo teoretsko mišljenje, ker se ga ne moremo naučiti le iz dejstev in iz računov, temveč le s študijem »zgodovine misli«, kjer je filozofsko mišljenje osredni del te zgodovine. Zato mislim, da je filozofija generična sposobnost ljudi in v tem neukinljiva.

Rado Riha

Tudi sam mislim, podobno kot Ule, da namen naše okrogle mize nikakor ni poudarjanje istosti naših pozicij, saj s tem ne bi dosegli več kakor slab elekticizem — za razliko od tistega dobrega, za katerega se zavzema Bachelard, namreč eklekticizma sredstev, ne pa rezultatov. Prej bi rekel, da bi moral naš namen ravno biti, da se jasno pokaže, da ne govorimo istega jezika, čeprav govorimo vsi o istem predmetu, znanosti. Iz tega dejstvenega stanja, da obstaja več enako legitimnih konceptov o istem referentu, bi morali nato potegniti vse teoretske konsekvence — ena izmed njih je nedvomno ta, da teoretizacija dokončno izgubi vsako trdno oporno točko. O tem, kako je mogoče misliti izgubo trdne oporne točke, »stvari same«, ne da bi padli v relativizem, pa je bilo v slovenski recepciji teoretskih dognanj Lacanove psihoanalize res že veliko povedanega.

Slavko Hozjan

Prej sem poudaril prednostno vlogo uporabe logike za analizo matemati-ziranih teorij. Vendar je sama možnost te uporabe dana šele po tem, ko se v znanstveni dejavnosti ločuje med kontekstom raziskovanja (odkritja) in kontekstom utemeljitve (pojasnitve). Formalna teorija znanosti se ukvarja predvsem s tem drugim kontekstom, kar predstavlja seveda veliko (samo)omejitev. Zajame lahko samo obstoječe, že formirane teorije. Ne more pa zajeti — ker so teorije hkrati orodje dela in rezultat znanstvene dejavnosti — konkretnega procesa nastajanja teh teorij. Delno je sicer to možno z uporabo Sneed-Stegmüllerjevega instrumentarija, vendar se »raziskovalna fronta«, ki gradi nove teorije in nove paradigme, še vedno izmika natančni analizi. Samoomejitev na določen aspekt je v osnovi podobna postopku, ki ga postulira naravoslovna paradigma, kar je še en razlog več, da se formalno teorijo znanosti opredeli kot posebno disciplino.

dr. Andrej Ule

Morda je razlika med epistemologijo in analitično teorijo znanosti v tem, da se epistemologija zanima predvsem za vse tisto, kar se ne da formalizirati v gradnji in uporabi znanstvenih pojmov in teorij. Vendar po mojem mnenju obstaja skupno polje dela, in to so po mojem paradigme, paradigmatski prelomi v znanostih, sistem diferenciacij med znanostmi in v njih, preučevanje zakonitosti v procesu nastajanja znanstvenih odkritij. Morda je bila ravno zasluga analitičnih teorij in logike, da smo danes sposobni točneje in bolj celostno analizirati te zakonitosti.

V procesu nastajanja znanstvenih spoznanj je važen postopek pridobivanja hipotez iz podatkov. Temu se je včasih reklo indukcija, danes pa oblikovanje hipotez. Na začetku so mnogi analitiki trdili, da jih ta proces ne zanima, ker je stvar psihologije, sociologije in drugih zunanjih dejavnikov znanosti. Toda danes se splošno priznava, da imamo tudi tu neki »logos«, če že ne logike, da si na podlagi danih dejstev, predznanja in apriornih pričakovanj, ki nujno

spremljajo vsako postavitev hipotez, ne moremo izmisliti česarkoli. Ravno nadaljnje odkrivanje tega logosa bi bila naslednja stopnja v razvoju analitičnih teorij znanosti, pa tudi drugih teorij, npr. epistemoloških. Ta primer lepo kaže, kako se prepletata formalni in vsebinski pristop, kako lahko napredek v logiki pripelje do prodora v t. i. »kontekst odkritja« in obratno, vsebinski pristop pripelje do prodora v »kontekst razlage«.

Lahko se učimo drug od drugega, analitičen pristop mora npr. šele osvojiti polje, ki ga pokriva tudi epistemologija, kot se mora na neki način epistemologija »naučiti logike«. Morda je to naloga za prihodnost, naloga postaviti »raziskovalni program«, ki bi smiselno povezoval različne teorije znanosti. Pri tem pa se moramo lotiti projekta tako, da bo privedel do rezultatov, ne pa da se bo razširil v neobveznih razpravah.

dr. Matjaž Potrč

Nekaj pripomb glede filozofije. Pred nekaj leti je prišlo v Franciji do posvetovanja z naslovom Čemu še filozofija?, ali nekaj podobnega. Glede na tisto, kar sem imel priliko slišati tukaj, bi bil možni odgovor, da je filozofija tista slepa pega znanosti, ki na določen način še ohranja napredovanje znanosti. Na drugi strani pa se tudi resno sprašujem, čemu še filozofija pri nas. Očitno obstaja družbena potreba, ki pa je precej pičla in čedalje manjša, in verjetno je to povezano s tistim, kar si na začetku govoril o marksizmu. Stegmüllerjev model naj bi bilo mogoče aplicirati na marksizem, to je bila nekako teza, na drugi strani pa so znana stališča tega filozofa, da ima marksizem v svoji praksi sorazmerno omejene možnosti za inventivnost.

Rado Riha

Če skušamo opredeliti razmerje med analitično teorijo znanosti in francosko epistemologijo, se moramo predvsem izogniti temu, da bi ju neposredno primerjali: češ, epistemologija je premalo formalno-logično razvita, analitična teorija pa je, denimo, premalo razlagalna: s tem namreč na tihem vpeljujemo predstavo, da obe teoriji znanosti, vsaka s svoje strani, nekaj prispevata k celoti resnice o znanosti, gibljemo se torej na ravni neke splošne teorije znanosti. Prav epistemologija pa nas opozarja, da so teoretsko produktivna samo tista vprašanja, ki so zastavljena v konkretni obliki — kar seveda ne izključuje, da ne bi bila dvignjena na raven znanstvene abstrakcije. Izhajati je treba torej iz tega, da sta tako epistemologija kot analitična teorija produktivni ravno v svoji *enostranosti*, zmožnosti eksaktne opredelitve problemov in protislovij, ki jih sami generirata.

Neda Pagon Brglez

Ukvarjam se z nemara nekoliko marginalnim problemom, z utopijami, pa se mi vseeno zdi, da tema sodi v ta kontekst. V svojem razmišljanju sem izhajala iz naslova tega posveta, ki se vprašuje po oblikovanju teorij. Zato se

vprašujem po razmerju med oblikovanjem utopične zavesti in vprašanjem znanstvenosti.

Ugotoviti je mogoče, da zgodovine marksizma vselej obravnavajo utopije in celo druge (to ne velja za obdobje stalinizma) ne samo utopij svojih izrazitih »socialističnih predhodnikov«, zgodovina znanosti pa jih ne upošteva. Lahko se torej znova zastavi vprašanje, ali je marksizem znanost ali ne. V svojem prispevku bi se zato vprašala o poteh v znanost. Vpraševati bi se bilo treba o tem, ali je v utopični zavesti in v utopizmu (ne v utopičnih sistemih, ki imajo pejorativno konotacijo) mogoče odkriti znanstvene elemente, in drugič, kako znanstveno preučevati utopije v okviru marksizma oziroma z materialistično analizo. Marksizem, namreč vulgarni ortodoksni marksizem, je vedno zavračal utopije, še zlasti po Marxu in Engelsu, in sicer vedno iz zunajteoretskih, zunajznanstvenih razlogov. Vedno je štel, da je treba utopije zavriniti, ker niso uresničljive — to je prvi paradoks, ob banalni ugotovitvi, da se mnogo stvari, ki jih je Marx programatsko zapisal, ni uresničilo, ali pa so drugačne, so se spredile (v realsocializmu na primer). To navezujem na vprašanje realizma, oziroma na vprašanja, ki so bila tu že načeta, spekulacije itn., ki jih ne zameujem, jemljem jih, kot Marx, v pretres.

Danielsovo pismo* Marxu, ki o njem govorim, oziroma ga predstavljamo na tem razgovoru, se mi zdi dosti plodno za nadaljnje razprave v okviru marksizma, čeprav je bilo napisano l. 1851. Prosim, da si zapomnite, da je bilo prvič prezentirano v okviru Inštituta za marksistične študije!

Ko se ukvarjamo z utopijami in utopisti ugotavljamo, da so bili utopiki nekakšni »specialisti obče prakse«, profil, ki se zanj danes pravi, da je potreben. Po drugi strani pa so bili v svojih teoretskih analizah in inherentni logiki, ki je je v njihovih sistemih velikokrat več kot v družbi, ki jo pojasnjujejo, načrtujejo ali v kateri živijo, do kraja rigorozni in konsistentni. Torej so bili na drugi strani zelo diferencirani, zelo natančni in prav lahko bi se reklo, nekako v bachelardovskem smislu, diferencirani specialisti, zlasti mislim na Fouriera, ki je imel večji vpliv na Marxa sploh kot na Engelsa, in večjega kot mi mislimo. To je vprašanje občega oziroma splošnega znanja in znanosti in posamičnih. Ali pa, v doslednejših in bolj poglobljenih razpravah, vprašanje o zdravorazumskih in znanstvenih spoznanjih in tudi o spekulaciji in predvidevanju.

Zavrnitev utopije, ki je bila značilna za vulgarni marksizem, je izhajala iz ene trdne oporne točke (in že to je moteče), namreč iz teze o neuresničljivosti, o čemer sem pisala v svojem prispevku. Morali pa bi tematizirati koncept *realnega* in redefinirati koncept spekulacije, saj ne nastane teorija zgolj in izključno iz dejstev, ampak tudi iz predhodnih spekulacij. S tem, da so Marxa razglasili za silnega realista, je to škodovalo refleksiji, ki je znotraj marksizma, ker je zgubljal svojo pomembno in, drznimo si reči, ustvarjalno dialektično razsežnost in se je praktično iztekel v realpolitiko. Marxov realizem je bil zgolj realistično obravnavan, realistični misli ni bilo dopuščeno, da bi mislila transrealistično — ne utopično, imaginarno, ampak vsaj samo s prestavitvijo realnega tudi v zunaj obstoječe.

Opozorila bi še na nekaj: po letu 1968 se bolj ali manj iznenada pojavi novo zanimanje za utopije in sicer na praktični ravni prej in bolj kot na teoretski. Razlog je konkreten: potreba po možnosti skupnega bivanja. L. '68

* Pismo je objavljeno v pričujoči številki, str. 78.

poudari potrebo po komunitarni skupnosti kot revolucionarni politični projekt, ki seveda ne uspe. Tudi v tem primeru teoretska refleksija zaostaja.

K vprašanju o potencialno potencialnih modelih, ki o njih govori predvsem analitična filozofija, velja morda dodati, da znajo prav utopizmi operirati z modeli par excellence. Njihovo racionalno jedro, racionalna postavka pa je v tem, da ves čas vedo, da so potencialno potencirali, in da so modeli; od tod bi mogoče celo lahko tvegali tezo o tem, da je v utopizmi manj filozofske spekulacije (v klasičnem smislu), kar je sploh značilno za precizne filozofije (družbene teorije v tem primeru) detajla. Materialistično ubadanje z vprašanjem utopij in utopizma pravzaprav postavlja tisto, čemur se reče marksizem, na zelo spolzka tla. Možnost teoretizacije utopične zavesti in refleksije je sploh mogoča šele potem, ko so preseženi nekateri etabrirani ideološki nesporazumi, oziroma pomote, večinoma veljavni kot dogme in sem jih nekaj navedla. Denimo: prepričanje, da je pri Marxu prisoten zgolj realizem, verjetje v ne-dialektičnost utopičnih sistemov, v ne-logičnost (češ samo sanjarjenje) utopizmov (čeprav je obratno, logika mišljenjske produkcije pri utopistih je večinoma zelo prepričljiva). Prizadevam si torej za priznavanje utopije in utopizma kot pozitivne imanentne refleksijske dimenzije historičnega materializma. Že zato, ker se pač ve, da ne gre predvsem za analiziranje rezultatov, ampak znanstvene produkcije. Kdo, navsezadnje, pa zdrži uresničitev svojih idealov?!

dr. Matjaž Potrč

Ko smo že govorili o logiki, lahko nekaj povem o njeni povezanosti z utopično mislijo. Tu ne mislim na kakšnega Moora, kajti njegova Utopija me je vsaj pri zadnjem branju dolgočasila, če naj to odkrito povem. Vendar pa je to zgolj moj osebni okus. Nekaj bi želel reči o novoveških, sodobnih projektih logike, in sicer ne o najnovejših. Na primer, vzemimo Leibniza, pa še nazaj Raymonda Lullusa, tega borca proti nevernikom. Ne samo, da so se ti ljudje, vzemimo Milla, ukvarjali z ekonomijo in tako naprej, ampak so bili utopični po dveh tirih, ki nas tukaj zanimata. Naj malo preskočim in naj navedem še Benthama. Na eni strani vemo, da so iz te družine izšli tudi logiki, tako že omenjeni Mill, in da so se v tem okolju porajale zadeve, ki so danes spet aktualne, tudi teorija jezika in pomena, vse do Russella. Na drugi strani pa imamo pri Benthamu znano zadevo, katero analizira Foucault v sedaj prevedeni knjigi, namreč poskus ureditve, racionalne organizacije družbe. Sam vidim določen paralelizem med ureditvijo družbe ter med ureditvijo jezika. Pojavlja se problem, kako to aplicirati, in tod se mi zdi posrečena tvoja definicija potencialne potencialnosti, ki nam kaže nekaj podobnega kot imamo tudi v intenzionalnih logikah: namreč, ali bo jutri prišlo do znane pomorske bitke, ali bo prišlo do komunistične družbe. Tod me niti ne zanima, kako naj bi to formalizirali, čeprav je to seveda abeceda.

Rad bi postavil še kratko vprašanje Erjavcu v zvezi z njegovim prispevkom. Začudila me je trditev, da estetske teorije nimajo vpliva na estetsko produkcijo.

mag. Aleš Erjavec

Kot sem zapisal, razumem estetiko, o kateri govorim, kot »znanstveno« disciplino. Torej: govorim le o eni usmeritvi v estetiki, ki jo najlaže opredelim v njenem nasprotju do estetike kot filozofije umetnosti. Drugo, na kar moram

opozoriti, je vloga, ki jo v odnosu umetnost — teorija (estetika) igra kritika, vloga te je namreč — kot jo razumem jaz — »posredniška« in s tem neposrednejša od vloge estetike. (O teh vprašanih sem pisal tudi v svoji knjigi *Estetika in epistemologija*.) Tretje opozorilo velja (vsaj v našem in siceršnjem evropskem kulturnem prostoru) dediščini političnega reguliranja umetnosti, zaradi česar je estetika še nekoliko bolj previdna, kdaj je postavljena v vlogo ocenjevalca neposrednih umetniških del s ciljem, da bi nanje ali na prihodnja dela neposredno vplivala. Četrty vzrok je zgodovinski — v pomenu zgodovine umetnosti namreč: menim, da današnji predmet estetike ne omogoča tako neposredne zveze in medsebojnega vpliva med estetiko in umetnostjo kot je bilo to v nekaterih preteklih obdobjih.

Poleg tega zadnjega četrtega vzroka mi je v mojem prispevku šlo pretežno za francosko estetiko, ki je koncipirana na poseben način in ki je do neke mere tudi konceptualno notranje protislovna: imenuje se estetika, v bistvu pa se ukvarja s poetološko tematiko. In ravno to je mesto, na katerem se sreča z epistemologijo. Tu vznikata razlika, o kateri je govoril že Ule, gre namreč za razliko med kontinentalno epistemologijo ter znanostjo o znanosti ali epistemologijo, kot jo srečamo v predvsem anglosaškem svetu. Estetika, ki je povezana s francosko epistemologijo, se ukvarja s procesualnim vidikom umetniškega dela, podobno kot gre francoski epistemologiji za proučevanje procesa produkcije spoznanj: ravno v tem se razlikuje od analitične tradicije, ki ji gre predvsem za rezultate tega procesa in postopka. Estetika, o kateri sem govoril, se tako ukvarja s procesom proizvodnje umetniškega dela, ne pa s tem delom samim *per se*. Kot sem že omenil, je pomanjkljivost — ki pa ji je organsko notranje inherentna — v tem, da obravnava na precej podoben način proces *vsake* proizvodnje.

Izpeljave iz tako zastavljene estetike so po mojem mnenju lahko dovolj pomembne, saj nam, prek upoštevanja družbenega konteksta, lahko pomagajo pri analizi ideologije, namreč načina, kako se producirajo, in nato kako funkcionirajo umetniška dela na ideološki ravni.

dr. Matjaž Potrč

Vprašanje, kakor sem si ga bil zapomnil: estetika se odreka temu, da bi oblikovala in usmerjala svoj predmet.

mag. Aleš Erjavec

Gre za to, da je v 19. stoletju, pa tudi v obdobju simbolizma, futurizma, kubizma ali neoavantgard šestdesetih let estetika praviloma vedno navzoča in vključena v par teorija/praksa, ki se medsebojno dopolnjujeta. Spomnimo se samo izredne vloge, ki jo je v Rusiji odigral formalizem v spopadu s simbolizmom ter pri konstituiranju, uveljavljanju in artikuliranju futurizma! Danes ni tako. Toda to so spet posplošitve. V bistvu mi je šlo za to, da bi povedal in na kratko pokazal, kako francoska estetika, ki se je konstituirala ali poskušala konstituirati kot znanost in to skozi epistemologijo, ni imela neposrednega vpliva na umetnost, nenazadnje zato, ker ji za ta vpliv ni šlo, marveč ji je šlo ravno za *spoznanje*.

Vojo Likar

Vsem sodelujočim se zahvaljujem za sodelovanje. Menim, da je bila ta okrogla miza smiselna in koristna za vse nas, četudi ta hip ne moremo narediti nekega zaključka. Zdi se mi, da je pozitivno že to, da smo tu predstavili različne koncepcije v sodobnih teorijah znanosti v širšem smislu, da smo pokazali na njihove produktivne in manj produktivne nastavke in izhodišča, da smo načeli tudi vprašanje, kako se znotraj marksistične teorije reflektira odnos znanosti in filozofije, čeprav smo se na začetku nakazanega vprašanja o znanstvenem statusu same Marxove teorije, njegove kritike politične ekonomije, komajda dotaknili. Prepričan sem, da bodo še mnoge priložnosti, kjer bomo našo razpravo o teh in drugih odprtih znanstvenoteoretskih in filozofskih vprašanjih lahko nadaljevali.

mag. Bogomir Kovač

MARXOVO RAZUMEVANJE PRODUKCIJSKEGA NAČINA (politično ekonomski aspekt)

Uvodno pojasnilo.

Razpravo o Marxovem pojmovanju produkcijskega načina velja sprejemati blagohotnejše, kot si zaslužijo njeni teoretski poudarki. Predstavlja namreč zgolj del širše razprave (z nejasno usodo) o politično ekonomskih razsežnostih produkcijskega načina, ki naj bi obelodanila pogosto zanemarjene vsebinske in metodološke probleme sodobne politične ekonomije in njenega kriznega položaja. Naše preučevanje zato ni marksološko v pozitivnem pomenu besede, pogosto je zanemarjena prevodna grustljivost in različni pomenski odtenki, ki bi zahtevali drugačen značaj analize in v mnogočem tudi presegajo avtorjeve ambicije, vrsta tez in pomembnih Marxovih spoznanj se pojavi šele v kasnejših opredelitvah, ko obravnavamo širše predmetno področje produkcijskega načina (delovni in produkcijski proces, produktivne sile in produkcijske odnose, povezanost načina produkcije, delitve, menjave in porabe, razredno strukturo, politiko, ideologijo, artikulacijo produkcijskih načinov in podobno). Naša izhodiščna teza je, da sta predmet in metoda politične ekonomije zaobsežena v Marxovem pojmovanju produkcijskega načina (od tod tudi značilna sistematizacija nekaterih njegovih pomenov — način življenja, sistem, model, metoda . . .), ki je po svoji vsebini in pomenski različnosti ena izmed najbogatejših Marxovih kategorij, ki se že nekaj desetletij nahaja neposredno ali posredno v središču poglabitve svetovne in deloma tudi domače diskusije.

Naše preučevanje produkcijskega načina pričenjamo najprej z Marxovo analizo, vendar nas pri tem ni vodilo zgolj njegovo izvirno avtorstvo pri znanstvenem uvajanju te kategorije temveč tudi najvišja raven njene analitične uporabe, ki jo kasnejši marksizem in še posebno politična ekonomija nista nikoli dosegla. Produkcijski način predstavlja osrednjo marksistično kategorijo, ker je ob njej mogoče razviti najpomembnejše razvojne poti in teoretske probleme marksistične teorije na ekonomskem, filozofskem, sociološkem in zgodovinskem področju, hkrati pa omogoča tudi preučevanje njihove medsebojne prepletenosti in odvisnosti. Pri tem nas bo produkcijski način zanimal predvsem v politično

ekonomskem pomenu kot teoretsko polje, znotraj katerega se konstituira predmet in metoda politične ekonomije.

Na londonskem pokopališču Highgate je 17. 3. 1883, tri dni po Marxovi smrti, Engels v nenavadnem nagrobnem govoru poudaril dve Marxovi nesmrtni zaslugi v razvoju družboslovne znanosti:

a) Podobno kakor je Darwin odkril zakone organske narave, naj bi Marx odkril splošni razvojni zakon človeške zgodovine, da »produkcija neposrednih materialnih življenjskih sredstev in s tem vsakokratna ekonomska razvojna stopnja nekega ljudstva ali nekega obdobja tvori temelj, iz katerega so se razvile državne ustanove, pravni nazori, umetnost in celo verske predstave danih ljudi...«¹

b) Marx pa je hkrati odkril posebni zakon razvoja kapitalističnega produkcijskega načina, ki temelji na razumevanju presežne vrednosti.

Engelsovo prizadeto sporočilo razkriva dvojno pomembnost produkcijskega načina v Marxovi teoretski zapuščini, enkrat kot osrednji koncept razumevanja celotne zgodovine in drugič kot analizo kapitalističnega produkcijskega načina in njegovih notranjih zakonitostih. Hkrati pa je Engelsov nagrobni govor nosil v sebi tudi drugo usodno sporočilo, ki več kot simbolno govori o določenem razumevanju Marxa, o razlagi in sprejemanju Marxove teoretske misli, ki je v stoletju po njegovi smrti zagotovo doživelo toliko dramatičnih preobratov v teoriji in praksi kot malokatera druga novoveška misel. Marx je umrl, rodil se je marksizem,² ki je na eni strani želel ponavljati za njim in ga hkrati prilagajati novim teoretskim in zgodovinskim razmeram in potrebam, vendar pa je to posredovanje bilo v marksistični teoriji vedno zgodovinsko, razredno in teoretsko protislovno. Marksizem je bil namreč le redkokdaj in malokje predmet zgolj nepristranskih in razredno nevtralnih akademskih razprav, kajti vsako njegovo vprašanje, vsaka njegova obravnava, četudi najbolj abstraktna (na primer teorija vrednosti v politični ekonomiji, teorija dialektike in filozofiji...), je bila v bistvu vedno praktična, zgodovinsko in razredno utemeljena razprava. Marksizem je bil vedno teorija prakse in prav v tem tiči presenetljivo dejstvo, da se v marksistični teoriji vedno znova postavljajo navidezno že izrabljena in tolikokrat odgovorjena vprašanja (na primer kategorija produkcijski način in podobno). Iskanje drugačnih zgodovinsko ustreznih odgovorov pa je običajno povezano z vedno novim vračanjem k Marxu, k pristni marksistični analizi, kjer se kot v Dantejevi prispodobni svete reke Lete vedno znova pričinja rojevanje in polet marksističnega spoznanja.³ Toda vračanje k Marxu ne pomeni vedno obnavljanje »najboljše tradicije marksizma« (Gramsci), v njem pogosto prevladuje vulgarno dogmatski pristop, ki nekritično, ritualno patetično neguje tradicije »pravoverne teorije« in ima izrazito ideološko instrumentalno vlogo v opravičevanju obstoječe socialistične prakse (marksizem se spreminja

¹ F. Engels, Govor na Marxovem grobu, MEID V., Cankarjeva založba, Ljubljana 1976, str. 183.

² Dejstvo, da Marx zelo skopari s splošnimi teoretskimi razlagami, posebno metodološke narave, na eni strani poveča pomembnost nekaterih prikazov »splošnih rezultatov« raziskovanja (Predgovor, 1859), hkrati pa vzpodbuja druge k popularizaciji splošnih in globalnih aspektov svoje teorije in njenih temeljnih izhodišč in prav zadnjega teoretskega podjetja se je najprej lotil Engels (Anti-Dühring, 1878) z neposrednim ali posrednim pristankom samega Marxa. Vendar niti Marx niti Engels nista pristajala na pojem »marksizem« kot »celotno učenje«, nauk Marxa in Engelsa, kot ga je že 1882 v Die Neue Zeit sistematično uporabljal Kautsky s povsem določenim teoretskim in političnim namenom. Pojem »marksizem« je imel za Kautskega predvsem pragmatičen, političen pomen, ker z njim označuje določeno sledenje programskim težnjam Partije in političnim elaboracijam njenih vodij, manj pa z njim opisuje določeno teorijo (že Engels je v Anti-Dühringu uporabljal »marksizem kot sistem«).

³ Iz nektarja svete reke Lete pijemo pozabo vseh svojih grehov; prvi pogoj za to pa sta kesanje in pokora (iz Dantejevega tridesetega speva Vic v Božanski komediji).

v splošne sheme in zakonitosti zgodovinskega razvoja). Nasproti tej tradiciji pa se skozi zgodovino marksizma uveljavlja alternativna pot iskanja Marxove misli in njegove povezanosti s sodobno zgodovino — kritična teorija družbe, ki sicer ostaja na Marxovi poti, a hkrati sprejema njegov metodološki credo odprtosti, kritičnosti, stalnega preseganja lastnih teoretskih spoznanj, ki jih ne omejujejo neke apriorne ideološke meje niti v razmerju do Marxa niti do zgodovinske prakse.

Za obe temeljni usmeritvi pa je značilno, da so njeni najboljši predstavniki vedno utemeljevali svoje teoretske prispevke v takšnem ali drugačnem odnosu do Marxa in njegove analitične paradigme, različne interpretacije in smeri pa so pogovjevale v različnih okoljih in ob različnih okoliščinah različne marksizme. Fenomen pluralizma marksizma, ki ga lahko različno pojasnjujemo in notranje klasificiramo (pozitivistična, scientistična, humanistična... usmeritev), pa kljub temu ni v nasprotju z marksizmom (Marxom) kot celoto različnosti.

Marksizem je namreč koncept in ne teorija, je celota pluralizma idej, nasprotij in razločevanj, kjer nobena smer, šola ali posameznik nima izključujoče (monopolne) pravice nad znanstveno resnico in upravljanjem z zgodovinsko prakso, zato marksizem ni niti znanost niti ideologija. Predstavlja zgodovinsko gibanje (prakso) s komunistično, emancipacijsko (osvobajajočo) perspektivo in je hkrati teoretski koncept njegovega spoznanja in možnosti njenega doseganja.

Podobno kot smo opredelili marksizem v njegovi odprtosti, kritičnosti in perspektivnosti, bomo tudi njegovo osrednjo kategorijo — produkcijski način pri Marxu — preučevali kot bogato, večplastno in večpomensko kategorijo, ki nastopa v treh temeljnih analitičnih pomenih:

a) Produkcijski način je metodološko sredstvo analize, ki pomeni določen princip znanstvenega raziskovanja in razlage. Za marksizem je namreč značilno, da vzpostavlja »enoten princip« spoznanja, znotraj katerega potem razvija raznovrstne kriterije in razlikovanja, ki so značilni za »epistemološko demokratičnost« (Zanardo) marksističnega razumevanja zgodovine. Videli bomo, da je produkcijski način »enoten metodološki princip«⁴ (model) spoznanja, ki ga je Marx razvil na temelju kapitalističnega produkcijskega načina in je veljaven tudi za opredeljevanje predkapitalistične in pokapitalistične zgodovine, če razširimo in dopolnimo njegovo notranjo zgradbo in pomen (ekonomski in neekonomski odnosi, artikulacija produkcijskih načinov in podobno).

b) Produkcijski način je teoretski sistem, ki pomeni funkcionalno urejeno celoto delov, ki se medsebojno kombinirajo in prepletajo na temelju nekih regularnih zakonitih odvisnosti in aktivnosti. Marksizem je po Hobsbawmu prva strukturalno funkcionalna teorija družbe in njene zgodovine, ki se od drugih (kasnejših) teorij razlikuje v priznavanju različne hierarhije ravni (delov) sistema, pri čemer sta najpomembnejši »raven družbeno produkcijskih odnosov in raven notranjih protislovnosti (razredni boj je samo poseben primer teh protislovnosti)«.⁵ Produkcijski način je v politični ekonomiji najbližji opredelitvi ekonomskega sistema (kasneje bomo uvedli tudi kategorijo načina gospo-

⁴ Glej A. Zanardo, Marksizam kao teorija ljudske emancipacije, intervju v. Mikecin, Kulturni radnik, Zagreb 1984, št. 2, str. 68. Z vidika nove historiografije na to pogosto opozarjata tudi L. Febvre in M. Bloch pri francoskem časopisu *Annales*. Glej J. Heffer, *La nouvelle histoire économique*, Gallimard, Paris 1977, str. 17 in drugo drugod.

⁵ E. J. Hobsbawm, *Doprinos Karla Marxa istoriografiji*, Marksizam u svetu, Beograd, št. 12, 1983, str. 14.

darjenja), vendar ne v klasičnem ekonomskem pomenu, ker tudi Marxovo razumevanje sistema ni preprosto zvedljivo na običajno opredelitev sistemske teorije.

c) Produktijski način je zgodovinskokonkretna časovna geografska celota, ki vključuje raznovrstne zgodovinske situacije, institucije in mehanizme njihovega delovanja v njihovem razvoju in spreminjanju. Pri Marxu je vedno odločujoč realni obstoj družbenih struktur, njihova zgodovinskost, notranja protislovnost, dinamika spreminjanja in razvoja, pri čemer je predmetna družbena življenjska dejavnost ljudi »dejanska baza zgodovine«. Produktijski način v konkretno zgodovinskem pomenu postaja določen »način življenja«, ki sovпада z najpomembnejšo odločitvijo — produkcijo in produktijskimi odnosi, z vprašanjem, kaj, kako in za koga producirajo posamezniki, skupine, razredi in posamezne družbe kot celote.⁶

Produktijski način pri Marxu nastopa na dveh ravneh njegove analize

a) na abstraktno teoretski ravni opredeljuje produktijski način kot teoretsko abstrakcijo (teoretski sistem, model, metoda raziskovanja in razlage),

b) na konkretno zgodovinski ravni pa produktijski način opredeljuje kot empirično, procesualno kategorijo z določenimi časovnimi in geografskimi (zgodovinskimi) okviri.

Marx nikoli ni neposredno definiral kategorije produktijskega načina (vsaj ne in extenso), hkrati pa jo je zelo pogosto in svobodno uporabljal v najrazličnejših primerih in pomenih, zato so navidezno teoretsko praznino kasneje dopolnjevale najrazličnejše teoretske usmeritve, med katerimi bomo posebej omenili ortodoksni vulgarni pristop predstavnikov Druge in Tretje internacionale (»vulgarni marksizem« po Gramsciju) in kritični pristop v okviru t. i. zahodnega marksizma (posebno v ekonomskih teorijah razvoja/nerazvoja, strukturalizmu, ekonomski antropologiji...). Navidezno teoretsko praznino Marxove opredelitve produktijskega načina je mogoče razložiti na dva načina:

a) prvi tradicionalno meni, da Marx preprosto ni dokončal svojega dela, ker se analiza kapitalističnega produktijskega načina v Kapitalu konča na mestu, kjer prične pojasnjevati strukturo in delovanje celote, nedokončana pa je tudi prvotna zgradba in načrt njegove analize kapitalistične epohe;

b) druga razlaga pa nasprotno predpostavlja, da je Marx zavestno pustil izprazen prostor opredelitve (kapitalističnega) produktijskega načina, ker ga niti metodološko (spoznavno) niti zgodovinsko (vsebinsko) ni mogoče zaobseči v določen sistem.

Po našem mnenju je ustrežnejše drugo dokazovanje, njegova pojasnitev pa je povezana z nekaterimi temeljnimi metodološkimi problemi, predvsem z Marxovim razumevanjem in uporabo načina spoznanja in teoretske razlage, o čemer bomo v nadaljevanju podrobneje govorili. Na tem mestu lahko zgolj poudarimo pogosto prezrto ideološko zastavitev »problema spoznanja«, ki sega v novoveški znanosti od Descartesovega idealističnega dualizma do Marxove materialistične spreobrnitve.

Že sama zastavitev »problema spoznanja« je ideološka, ker ni opredeljena z realnimi problemi, temveč je rezultat že postavljene teorije in vnaprejšnjih raziskovalnih interesov, tako da na kraju rešitev samega problema v bistvu izhaja iz njegovih predpostavk. To pomeni, da je »problem spoznanja« postavljen v znanost kot nekakšno jamstvo možnosti spoznanja, ker je v tradicionalni zna-

⁶ K. Marx - F. Engels, Nemška ideologija, MEID II., Cankarjeva založba, Ljubljana 1971, str. 18, 19.

nosti »realen objekt« vedno dan v svoji čistosti, v pred-teoretskem stanju, od koder potem pričenjamo z empirično analizo in teoretskim abstrahiranjem, ki tudi subjekt spoznanja postavi (podobno kot prej »realnost«) na mesto popolne objektivnosti opazovalca zunaj njegovega družbenoekonomskega položaja in razrednih interesov.⁷ Tako je proces spoznanja vedno določeno posredovanje med »realnim objektom« in »objektom spoznanja« (konkretnim in miselnim konkretnim pri Marxu), ki ga določa na eni strani človekova aktivna (produktivna dejavnost) in na drugi ideološki mehanizem same teoretske prakse. Šele njuna združitev predstavlja dejanski predmet spoznanja (spoznavna praksa producira svoj objekt), ki ga v klasičnem filozofskem jeziku poimenujemo s celoto (totaliteto). Kasneje bomo podrobneje pojasnili, da je Marxova kritika filozofije, ki vpliva na njegovo določitev kritike politične ekonomije, zaobsežena v razumevanju te celote, ki vključuje protislovnosti, odprtost, razvojnost, negotovost, kritičnost in se razlikuje od sistema, ki temelji na koherentnosti, relativni zaprtosti, pozitivnosti in gotovosti.⁸ Ker celota pri Marxu ni zvedljiva na sistem (sistematičnost je vedno reduktivna) je teorija postavljena pred dejstvo, da ne more zajeti vsega, ker je ta celota vedno ne-cela, vedno je izven nje nekaj, kar jo še določa. Drugače povedano — nobena celota ne more vsebovati vseh elementov, ki bi jih opredeljevali zgolj z izrazi te celote, nobena celota ne more biti sistem. V celoti je vselej govora o pluralizmu, dejstvih in možnostih, protislovnosti, odprtosti, kritičnosti, negativnosti in tega ni mogoče zajeti v traidicionalno filozofsko polje »bit« ali sistem.⁹ Totalno zajetje realnosti je lahko samo totalitarnost teorije nad realnim, stvarnim. V jeziku znanosti bi rekli, da kolikor predstavlja kategorija (na primer produkcijski način) določen znak, abstrakcijo, z njo ni mogoče izreči vsega, vedno nekaj ostane in prav ta preostanek je pravi teoretski zapitek Marxovega razumevanja kategorije produkcijskega načina.

Produkcijski način je po Marxu celota in ne sistem, z njim ni mogoče izvajati teoretskega nasilja nad stvarnostjo, ker si jo ne želi prisvojiti in podrediti kot sistem, kot eno, univerzalno govornico stvarnosti. Produkcijski način Marxu pomeni teoretski koncept, ki gradi na odprtosti spoznanja (subjekta in objekta, celega in ne-celega), zato obstaja v razumevanju in opredeljevanju produkcijskega načina zgolj »napor k sistemizaciji« (Lefebvre), ki je nikoli ne doseže in je ne sme doseči. Koncept je torej regulativni metodološki princip raziskovanja danega pojava in ne celotnost že gotovega spoznanja o pojmu, ki pripada v spoznavnem procesu ambiciji teoretskih sistemov. S tega vidika postane razumljivi-

⁷ Sociologija spoznanje je v XX. stoletju svoje moči (Lukács, Mannheim, frankfurtska šola, Habermas ...) zastavila v analizo medsebojnega vpliva interesov v najširšem pomenu, ki z ideologizacijo spoznanja povzroča »spoznavni efekt« — hkratnost uvida in privida spoznanja, ki povzroča, da isti predmet preučevanja (na primer kapitalistični produkcijski način) vodi do različnih spoznavnih rezultatov (na primer Marxova kritika politične ekonomije in produkcijski način nasproti marginalizmu in načinu gospodarjenja).

⁸ Glej Lefebvrov opredelitev totalitete v delu Misao postala svijetom. Treba li napustiti Marxa, Globus, Zagreb 1981, str. 54. Totaliteta je v bistvu dialektična kategorija, dialektika pa pomeni obstoj protislovnosti in njihov razvoj (Zanardo), vključuje dejstva in možnosti, virtualnosti (Lefebvre), temelji na odprtosti in kritičnosti (Marković) in podobno. M. Marković, Filozofski osnovi nauke, SANU, Beograd 1981, str. 334–342.

⁹ A. Zanardo, Marksizam kao teorija ljudske emancipacije, ibid., str. 71. Takšno razumevanje celote, dvojne matrice subjekt/objekt, univerzalno/posamično povzemamo po Lefebvru, nanjo pa se nanaša tudi Lacanovo teoretsko sporočilo, ki ga je posebno z vidika filozofije logike prepričljivo podal M. Potrč v svojem delu Vsota in preostanek (Zbirka, Obzorja, Maribor 1984). Potrč si zastavi pomembno vprašanje: kako ohraniti razsežnost posamičnega primera, a vendarle obraniti oblast nad to zbirko posamičnih pojavov, ki bi jih naj ne združili pod skupni imenovalec, hkrati pa naj bi vseeno dosegli neki red, ki bi bil več kot zbirka. Izohod je v priznanju ne-celega, ki zanika vzpostavljane meta govornice, omejevanje stvarnosti na univerzalno, enotno, sistem. V bistvu se tako predmet kot tudi subjekt v bistvu podvoji in nastopata v dveh vlogah — obstajata vsak zase in drug za drugega, v obeh primerih pa sta na kraju drug za drugega nedosegljiva (primerjaj M. Potrč, Vsota in preostanek, ibid., str. 96–97, str. 133).

vejši prazni prostor, ki ga Marx pusti v opredeljevanju produkcijskega načina, kakor tudi Marxovo razumevanje sistema, o čemer bomo govorili kasneje.

Večina Marxovih razlagalcev je po našem mnenju grešila, ker ni dovolj poudarila njegovo konkretno zgodovinsko razumevanje produkcijskega načina kot »načina življenja« in abstraktno teoretsko razumevanje produkcijskega načina kot koncepta, ki zgolj določa najširše meje teoretskega polja, izbor teoretskih problemov in metod njihovega razumevanja. Pri Marxu produkcijski način enkrat nastopa kot zgodovinska institucija, drugi kot teoretski zapis (sistem), tretjič kot analiza (metoda raziskovanja in razlage), zato bi lahko v njegovem pristopu odkrili tri različne lastnosti opredeljevanja produkcijskega načina:

a) fragmentacija opredelitev produkcijskega načina (»način življenja« — Nemška ideologija, Beda filozofije, »organska celota« — Očrti kritike politične ekonomije, »sistem« — Prispevek h kritiki politične ekonomije, »metoda« — Kapital), čeprav se različne opredelitve medsebojno dopolnjujejo in prepletajo (posebno v Kapitalu);

b) homogenizacija sestavin produkcijskega načina, kjer produkcijski način velja za enoten princip, sistem, model (enotnost produktivnih sil in produkcijskih odnosov) in se najneposredneje pojavlja v Pregovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije, najdemo pa jih tudi v drugih delih;

c) hierarhičnost sestavin produkcijskega načina, kjer Marx poudarja njegove temeljne ravni kot materialna produkcija, produkcijski odnosi, razredna protislovja in razvoj, hkrati pa dopolnjuje te ravni tudi z nematerialnimi, neekonomskimi družbenimi razmerji (Očrti kritike politične ekonomije, Kapital).

Pri Marxu bomo zaman pričakovali eno samo opredelitev ali celo definiranje kategorije produkcijskega načina, saj pogosto za isto kategorijo pojmuje različne konkretno zgodovinske oblike družbenih razmerij in nasprotno, različne kategorije mu mnogokrat pojasnjujejo ista družbeno produkcijska razmerja, vendar prav takšna, navidezno celo nasprotujoča stališča, različna miselna, simbolna kombinatorika sorazmerno z različnimi vsebinskimi poudarki, največkrat potrjujejo življenjsko moč določene kategorije in ustvarjalen intelektualni napor (razvoj) samega avtorja.

Pojem produkcijski način (Weise der Produktion v začetnih delih in kasneje »Produktion Weise«) se prvič določneje pojavi v Nemški ideologiji, čeprav nosi s seboj daljšo zgodovino Marxovega spoprijema z nacionalno ekonomijo in kritiko filozofsko metodoloških principov nemške filozofije v Ekonomsko filozofskih rokopisih, Engelsovih Očrtih za kritiko nacionalne ekonomije, Kritiki Heglove pravne filozofije . . . skratka vseh t. i. zgodnjih del, kjer v še nepovezanem konceptu povezuje prve elemente produkcijskega načina: delavce, nedelavce, produkcijo, lastninske odnose, delovni proces. Začetek Marxovega ekonomskega zanimanja velja produkciji, ki jo enači z »generično dejavnostjo ljudi, zavestnim in dejanskim bivanjem«, kjer »ljudje ustvarjajo, producirajo z udejstvovanjem svojega bistva človeško skupno bistvo, družbeno bistvo,¹⁰ osnovni mehanizem potrjevanja tega družbenega bistva pa je človeško delo v delovnem procesu, ki na določeni zgodovinski stopnji namesto »uživanja življenja« vodi v »povnanjanje življenja«.¹¹ Takšen negativni in človekovemu generičnemu bistvu odtujevalni značaj dela je zgodovinski rezultat človekove odtujenosti v samem procesu produkcije — odnos delavca do svojega dela in produkcijskih sredstev in razpolaganje z rezultati svojega dela določa »nezavednost produkcije« — pri-

¹⁰ MEID I., Cankarjeva založba, Ljubljana 1969, str. 408.

¹¹ MEID I., *ibid.*, str. 419.

vatno lastnino. »Privatna lastnina je torej rezultat, nujni nasledek povnanjanja dela, delavčevega vnanjega odnosa do narave in samega sebe«, ki se na določeni zgodovinski stopnji razkriva kot dvojni odnos: »odnos delavca do dela in do proizvoda svojega dela ter do nedelavca in odnos nedelavca do delavca in proizvoda njegovega dela.«¹² Delavci, ne-delavci stopajo v produkcijskem procesu v odnose lastništva/nelastništva, sama produkcija kot materialna praksa pa na drugi strani temelji na kontinuiteti materialne osnove in njenih vsakokratnih ekonomskih oblik.¹³

Za Marxa potemtakem najprej obstaja »proces zgodovinskega razvoja« produkcije kot zgodovinske kontinuitete, ki prehaja skozi različne stopnje razvoja (»zgodovinske epohe«), kjer momenti in oblike njihovega vsakokratnega pojavljanja dejansko pomenijo kasneje jasneje izraženo kategorijo produkcijskega načina. Zgodnje in nerazvito pojmovanje produkcijskega načina kot oblike zgodovinskega razvoja produkcije opredeljuje produkcijski način kot določen zgodovinski »način življenja«, »določene eksistenčne razmere«,¹⁴ »industrijske in politične življenjske razmere«,¹⁵ »način bivanja«,¹⁶ »neposreden način proizvodnje samega življenja«,¹⁷ »način dejavnosti«¹⁸ in podobno, kjer Marx na konkretno zgodovinski ravni »z docela empirično analizo« pojasnjuje, kako se zgodovinsko producirajo določeni družbeni odnosi. Če so dosedaj ekonomisti (po Marxu nacionalni ekonomisti) samo pojasnjevali, kako se producira, gre v kritiki politične ekonomije za analitičen odgovor, kako »s pridobivanjem novih produktivnih sil spreminjajo ljudje svoj način proizvodnje in spreminjajoč način produkcije, način pridobivanja svojega življenja, spreminjajo vse svoje družbene odnose.«¹⁹ Spreminjanje oblik družbene produkcije je potemtakem samo druga stran družbeno zgodovinskega razvoja kontinuiteti družbeno zgodovinske produkcije ustrezajo vsakokratne razvojne oblike produkcijskih načinov. Marx s konkretno zgodovinskim pristopom pojmuje produkcijski način kot zgodovinsko prehodno ekonomsko kategorijo, ki zaradi vsakokratnega poudarjanja »materialne produkcije neposrednega življenja« kot »temelja celotne zgodovine« zanika svojo povezanost z metafizično opredelitvijo produkcije nasploh (produkcijskega načina vobče).

Marx v Nemški ideologiji opisuje produkcijski način kot zgodovinsko institucijo, kjer še posebno poudari:

a) osrednjo vlogo produkcije življenjskih sredstev, kajti z njo ljudje »producirajo posredno svoje življenje«;

b) da produkcija ni zgolj »reprodukcija fizične eksistence« temveč določen »način življenja«, ki očitno vključuje poleg materialnih pogojev tudi nematerialne pogoje in družbene odnose, poleg splošnih določitev tudi posamičnosti in posebnosti.²⁰

Način življenja obstaja namreč najprej v posamičnih pojavih, v razsežnostih vsakega posebnega primera, predstavlja »zapis« vsakdanjosti posameznega človeka, skupine, razreda in na kraju družbe kot celote. Produkcija sama po sebi ni čarobni ključ ustvarjanja (in razumevanja) zgodovine, pomembna je šele v

¹² MEID I., *ibid.*, str. 312.

¹³ MEID I., *ibid.*, str. 315.

¹⁴ Marxovo pismo Anenkovu, MED, 7. knjiga, Prosveta, Beograd, str. 455.

¹⁵ MEID II., *ibid.*, str. 55.

¹⁶ MEID II., *ibid.*, str. 512.

¹⁷ MEID II., *ibid.*, str. 139.

¹⁸ MEID I., *ibid.*, str. 533.

¹⁹ MEID II., *ibid.*, str. 47.

²⁰ MEID II., *ibid.*, str. 477.

²¹ MEID II., *ibid.*, str. 16, 17.

povezanosti z »dejanskim življenjskim procesom«, ki se mora »v vsakem posameznem primeru empirično in brez kakršnekoli mistifikacije pokazati za zvezo družbene in politične členitve s produkcijo.«²¹ Marxova opredelitev »načina življenja« se pojavi najbolj določno v Nemški ideologiji, kasneje se ponovi tudi v Očrtih in Kapitalu, mnogokrat pa posredno opozori nanj kot na primer v svoji poklonitvi Balzacu, ki mu govori več o Franciji kot ducat učenih zgodovinskih, ekonomskih in političnih knjig.

Marxovo pojmovanje produkcijskega načina v določitvi »načina življenja« predstavlja mnogo bogatejšo kategorijo kot jo običajno razlaga hermenevtika tradicionalnih Marxovih del, z njo Marx pojasnjuje določene »eksistenčne razmere«, »življenjske pogoje«, »objektivni eksistenčni način«, ki je hkrati povezan z osrednjimi »življenjskimi funkcijami«²² in njihovimi razrednimi nosilci. Pri Marxu pojem »način življenja« ne označuje samo fizične materialne reprodukcije življenja, temveč vključuje širša družbena razmerja, v njem neposredno deluje dialektika nujnosti in svobode, da »določene eksistenčne razmere, način življenja in dejavnosti« oblikujejo ljudi in da jih ljudje hkrati modificirajo, da so »življenjski pogoji« hkrati »pogoji gospodstva določenega družbenega razreda« in da je na drugi strani »v življenje poklican razred, ki mora nositi vsa bremena družbe, ne da bi užival njene prednosti.«²³ Produkcijski način tako že na samem začetku Marxovega pojmovanja ni deterministična ekonomska konstrukcija, temveč predstavlja izredno kompleksno, obsežno empirično abstrakcijo, ki omogoča znanstveno teoretsko nadgraditev in postavlja temelje Marxove kritike politične ekonomije.

Razumevanje produkcijskega načina kot »načina življenja« pa je hkrati pomembno tudi zaradi načela kontinuitete in celote Marxovega dela nasproti »mitu o dveh Marxih« (U. Cerroni), predznanstvenim (»predmarksističnim«) Marxom v Nemški ideologiji in znanstvenim (»marksističnim«) Marxom v Kapitalu, ki se sicer pojavlja v marksistični tradiciji skoraj petdeset let, od pozne objave nekaterih Marxovih zgodnjih del, v šestdesetih letih pa ga je s posebno gorečnostjo oznanjal L. Althusser s svojo tezo o »epistemološkem rezu« (ironičen je že Althusserjev naslov dela, Za Marxa, v katerem dokazuje svojo tezo o »dveh« Marxih).²⁴ Stališče, da je Marx šele v Predgovoru (1859) prvič znanstveno razvil »splošni rezultat« svojega nazora, da je treba »iskati anatomijo meščanske družbe v politični ekonomiji«, spregleda ne samo potek njegovega politično ekonomskega študija, temveč tudi Marxovo predhodno opozorilo, da raziskovanje »ekonomskih življenjskih razmer treh velikih razredov« opredeljuje »sistem buržoazne ekonomije«.²⁵ »Ekonomske življenjske razmere« določene razredne strukture pa niso nič drugega kot »način življenja«, ki ga Marx opredeljuje že v Nemški ideologiji in se vsebinsko, metodološko in kategorialno pojavlja kasneje tudi v zrelejših Marxovih delih.²⁶

²¹ MEID II., *ibid.*, str. 23—24.

²² MEID II., *ibid.*, str. 62.

MEID I., *ibid.*, str. 177.

²³ MEID II., *ibid.*, str. 46, 47, 55.

²⁴ L. Althusser, Za Marxa, Nolit, Beograd 1971, str. 72 in drugod.

²⁵ MEID IV., *ibid.*, str. 105, 103.

²⁶ Med teoretske predhodnike tega pojma lahko uvrščamo Montesquieua, Turgota, Fergusona, Herderja (*manière de vivre, manner of life, Lebensweise*), le da ima pri njih drugačen pomen in nastopa predvsem v etnološkem in sociološkem kontekstu. Pojem »način življenja« pa lahko najdemo tudi v Heglovi Fenomenologiji duha, kjer pomeni zgodovinski temelj ontološkega, celoto gospodarskih struktur in socialnega življenja nekega prostora in časa, vsoto individualnih, kolektivnih in nacionalnih bivanjskih oblik eksistence. Takšen sintetični pogled na fenomenologijo družbe Hegel uporabi za izpeljavo svoje metafizike (življenje obstaja, kolikor se ga zavedamo, kot samozavest, kot materializacija že predpostavljene), Marx pa nasprotno uporabi »način življenja« za svoj obračun s Heglom in za materialistični preobrat, v katerem ima kategorija produkcijski način središčno vlogo in pomen.

Kasnejša marksistična teorija je običajno podcenila in spregledala Marxovo pojmovanje »načina življenja« predvsem pa je ostala nepojasnjena njena povezanost z njegovo kategorijo produkcijski način.²⁷ Engels v pismu J. Blochu piše, da sta v »zadnji instanci odločujoča momenta v zgodovini produkcija in reprodukcija resničnega življenja«, v Izvoru družine in privatne lastnine (1894) pa to svoje pojmovanje razširi na produkcijo življenjskih sredstev (prehrana, stanovanje, obleka, orodja . . .) in produkcijo samih ljudi, razplojevanje vrste.²⁸ Zanimivo je, da je kasneje na opredelitev načina življenja prvi opozoril komisar oktobrske revolucije L. N. Trocki, s preprostim spoznanjem, da se epohalnost velikih revolucionarnih sprememb v bistvu lahko razreši samo v mikrokosmosu ruskega mužika, v spreminjanju njegovega vsakdanjega življenja.²⁹ Na način življenja so posredno opozorili predstavniki prakseološke interpretacije marksizma, ki že od Labriole dalje razlagajo Marxa skozi filozofijo prakse, praxis kot temelj (bit) človeka družbe in njenega zgodovinskega razvoja (na primer Korsch, Gramsci, frankfurtski krog, jugoslovanska korčulanska šola . . .), vendar bi med njimi še posebej opozorili na Lukásevo budimpeštansko šolo marksizma, zlasti dela A. Hellerjeve in D. Markusa. Tu mislimo predvsem na Hellerjevo kritiko vsakdanjega življenja, njeno teorijo potreb in vrednosti, kjer z vidika Marxovega »načina življenja« (Nemška ideologija) oziroma »bogastva družb« (Kapital) sklepa o razlikovanju ekonomske in družbene emancipacije zgodovinskega razvoja in revolucionarnega spreminjanja.³⁰

Na povezanost produkcijskega načina in »načina življenja« je obširno opozoril tudi francoski marksist H. Lefebvre, ki očita običajnim marksističnim razlagam produkcijskega načina, da ne sprevidijo njegove življenjskosti, zgodovine, razvojnosti, nacionalne različnosti, sposobnosti prilagoditve in podobno. Produkcijski način lahko zaživi na »planetarni ravni« (kot družbeni red, epoha . . .), ker je pred tem vzpostavljen na ravni vsakdanjosti v vseh (materialnih in nematerialnih, institucionalnih, ideoloških . . .) porah življenja družbe, zato Lefebvre uvaja v marksistično analizo produkcijskega načina dve pomembni kategoriji: pojem vsakdanjosti in pojem prostora (urbanega, svetovnega). Produkcijski način se ne more podrediti, če ne odpira določenega prostora in časa, toda ta prostor in čas pričenjata na mikro ravni (vsakdanjost) in se razširjata od tod na makro raven, ustvarjajo se lokalni in nacionalni prostori, ki se na kraju razširijo v svetovni prostor. Praxis (družbena praksa) obsega vsakdanjost kot pravi »temelj« (bazo) družbe, središčno Marxovo misel, ki »ni bila omejena na politično in ekonomsko področje.« Vsakdanjost kot način življenja presega golo materialnost (vključuje nematerialne družbene odnose), ni zgolj sedanjost

²⁷ V kasnejših marksističnih razpravah pogosto ločujejo način življenja od produkcijskega načina, kjer način življenja obravnavajo v smislu eksistencializma in fenomenologije in ne iščejo njegove povezanosti in vključitve v produkcijski način. V tem ločevanju tiči dvojna zabloda: nekateri menijo, da je vsebino življenja mogoče spremeniti, ne da bi spremenili način produkcije (takšna je na primer teorija družbe blagostanja, potrošniške družbe . . .); drugi pa zopet pozabljajo, da sprememba produkcijskega načina zahteva hkrati tudi spremembo načina življenja, povezano z zavestno, organizirano željo spreminjanja človeške prakse, njenih potreb (takšna je na primer teorija državnega socializma, kolektivizma . . .).

²⁸ Historični materializem, Izbor odlomkov iz del K. Marxa in F. Engelsa, Mladinska knjiga, Ljubljana 1977, str. 35.

²⁹ MEID V., Cankarjeva založba, Ljubljana 1976, str. 204.

³⁰ Trocki opredeljuje način življenja kot vsoto neorganiziranih izkustev posameznikov, ki se spontano spreminjajo pod vplivom tehnike in revolucionarnih bojev ter vedno odražajo v večji meri preteklost kot sedanjost. L. Trocki, Pitanja o načinu života, Razdoblje kulturnog aktivizma i njegovih zadataka, Mladost, Beograd 1981, str. 54 (prvič izdano v Moskvi 1923).

³¹ A. Heller, Individuum und Praxis, Positionen der Budapestener Schule, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1975, str. 125–130.

(vključuje tudi prihodnost kot možnost), vsakdanje ni homogeno temveč je razcepljeno, lokalno, posamično.³¹

Ne nazadnje velja omeniti tudi zadnje obsežnejše Habermasovo delo,³² v katerem obravnava vse osrednje elemente svoje splošne teorije družbe (teorijo komunikativne racionalnosti, teorijo družbenega razvoja, teorijo družbenih sistemov), in jih povezuje s središčno kategorijo *Lebenswelt*, ki v mnogočem ustreza Marxovemu pojmovanju načina življenja. Kategorijo *Lebenswelt* avtor pripisuje Husserlu in pomeni življenjski okvir, skupni svet, življenjsko okolje, temeljno življenjsko stvarnost, skratka svet, v katerem žive člani družbene skupnosti in predstavlja njihovo »neproblematizirano«³³ stvarnost. To je trojni svet, v katerem ljudje žive in delujejo ter obsega: objektivni svet dejstev, družbeni svet legitimnih odnosov in subjektivni svet lastnih doživetij. »Lebenswelt«³⁴ je način, kako ljudje v medsebojni komunikaciji oblikujejo svoje razumevanje objektivnega sveta, vzpostavljajo družbene odnose in doživljajo svojo subjektivnost. Habermasova analiza ni toliko pomembna zaradi vzporejanja njegove kategorije *Lebenswelt* z Marxovo *Lebensweise*, temveč je za našo razlago pomembnejše njegovo povezovanje sfere človeškosti, življenjskega sveta . . . s konstruiranjem formaliziranih (normativnih) družbenih sistemov, kjer njegova opredelitev sistema zahteva *Lebenswelt* kot posebno izhodišče (podobno razmerje opazimo tudi pri Marxovem povezovanju produkcijskega načina kot sistema in načina življenja). Življenjska stvarnost se po Habermasu deli na tri ravni komunikacijskega delovanja: jezik (vrednosti), denar in moč, v družbenem razvoju pa se na tem temelju oblikujeta dva sistema: država in gospodarstvo, ki sta formalno predpisana (normirana), institucionalizirana, hkrati pa sta neodvisna od neprestanega vzpostavljanja medsebojnega konsenza posameznikov in širših skupin v njihovem vsakdanjem življenju. Na tem mestu ne moremo obsežneje analizirati posebnosti Habermasove rekonstrukcije marksistične teorije, ki Marxov »način življenja«³⁵ nadomesti z »življenjskim svetom«, njegov objektivni del izčrpa v pojmu kultura namesto v materialni produkciji, razredni boj pa nadomešča z različnimi oblikami racionalne komunikacije in organizacijskih principov ter podobno, ker nas zanima zgolj povezanost sistemsko teoretskih pojmov z njihovimi zgodovinskimi predpostavkami (življenjskim okoljem, življenjsko stvarnostjo, načinom življenja . . .).

Kljub različnim pristopom, neposrednemu ali posrednemu sklicevanju na Marxov pojem načina življenja, vendarle vsi omenjeni analitiki opazijo pomemben Marxov prehod iz omejenega Feuerbachovega naturalizma (vključno s kritično analizo B. Bauerja in M. Stirnerja) na širše ontološko raziskovanje (kaj »individuumi torej so«³⁶ . . .), od ožjega ekonomističnega pojmovanja na širši druž-

³¹ H. Lefebvre velja za enega najzanimivejših in najplodovitejših marksističnih piscev in je svojo analizo načina življenja kot človeške (družbene) vsakdanjosti objavil že 1947. leta v svoji knjigi *Kritika vsakdanjega življenja* (drugi del je objavljen 1961), delno se nanj vrača tudi v obsežni študiji o Državi (analiza etastičnega produkcijskega načina) povzete pa lahko najdemo v enem izmed zadnjih del, ki ga je objavila zagrebška založba Globus — Misao postala svetom. Treba li napustiti Marxa, Globus, Zagreb 1981, posebno strani 3, 115, 143, 152—153.

Na pomembnost načina življenja pri opredeljevanju produkcijskega načina opozarjajo tudi M. Harrington, *Suton kapitalizma*, Globus, Zagreb 1979, str. 378; R. Williams, *The Long Revolution*, *New Left Review*, št. 67, str. 45—46; C. Luporini, *Shvačanje povijesti u Marxa*, v zborniku *Marx* nakon 100 godina, Globus, Zagreb 1984, str. 242—243 in podobno.

³² J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. *Handlungs Rationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Band 2 — *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main 1981, str. 32, 322—325 in drugod.

beni preplet ekonomskih, političnih in ideoloških razmerij.³³ Slabše in pomanjkljivejše je bilo na drugi strani njihovo zavedanje metodološke pomembnosti te Marxove kategorije in njene tesne povezanosti s produkcijskim načinom, posebno pa je ostalo nepojasnjeno razmerje med načinom življenja, ki ga Marx v tezah o Feuerbachu zaobseže s prevratniškim pojmom prakse in produkcijskim načinom kot sistemom, ki ga razvije kasneje v Očrtih in Kapitalu (posredno je na to opozoril J. Habermas). Če se sedaj vrnemo k Marxovemu izhodišču, potem bo opredeljevanje produkcijskega načina kot »načina življenja« v Nemški ideologiji pomebno za našo nadaljno analizo zaradi štirih poudarkov:

a) način življenja je empirična, konkretna zgodovinska celota, »empirična abstrakcija« (Lefebvre), ki predstavlja predmet politično ekonomske analize (teoretsko izhodišče);

b) način življenja vsebuje Marxov širši pojem produkcije kot produkcije družbe (ne zgolj materialne produkcije), od koder Marx izpelje kasneje svoj pojem »družbene biti«, družbene reprodukcije (reprodukcija produkcijskih pogojev in posameznikov);³⁴

c) način življenja poleg ekonomskih (materialnih) vključuje tudi neekonomске (nematerialne) družbene odnose, politične institucije, ideološke mehanizme in podobno;

d) način življenja se vedno vzpostavlja zgodovinsko konkretno, v vsakdanjih, posameznih, lokalnih razsežnostih, predstavlja del, ki vzpostavlja širšo celoto ravno zaradi tega, ker je sam celosten.

Če sta Marx in Engels v Nemški ideologiji s produkcijskim načinom kot »načinom življenja« hotela pokazati na dejanski »zgodovinski material«, če sta vseskozi opozarjala na empirične predpostavke, na »soodvisnost« prakso njenih različnih elementov,³⁵ potem Marx v Bedi filozofije postopoma pride na obravnavo strukture, hierarhične razvrstitve teh elementov produkcijskega načina. Že v Nemški ideologiji so prisotne teze o:

1. protislovju med produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi,
2. o povezanosti med produktivnimi silami, družbeno delitvijo dela in produkcijskimi odnosi (notranjim in zunanjim občevanjem),
3. o vključenosti (in odvisnosti) idej predstav v materialno produkcijo.³⁶

Prav tako Marx že v Nemški ideologiji uporablja dva kriterija razlikovanja zgodovinskih oblik produkcijskih načinov:

³³ V naši razpravi puščamo povsem ob strani »način življenja«, ki ga opredeljuje kot predmet svoje analize etnologija. Etnologijo nekateri celo označujejo kot vedo o »zgodovini načina življenja«, vendar niti etnologija niti zgodovina (na primer v obsežni agrarni zgodovini Slovencev) nista dali natančnejšega teoretskega odgovora, kaj je »način življenja«, ki vse pogosteje postaja predmet njunega skupnega preučevanja in žal tudi statusnega razmejevanja obeh ved (etnologija naj bi bila po mnenju mnogih zgodovinarjev zgolj pomožna veda). Na »način življenja« z druge strani opozarjajo tudi sociološke razprave o kvaliteti življenja, blaginji in podobno, kjer na primer »kvaliteta življenja... zrcali socialno situacijo, določen način življenja, ki je strukturno pogojen s socioekonomskim statusom posameznika, skupine ali sloja«. V. Rus, Družbeno planiranje, kvaliteta življenja in kriza državne blaginje (Teze), IB-Revija za planiranje, Ljubljana 1984, št. 8, str. 73.

³⁴ Marx pojmuje produkcijo in način življenja v dvojnem pomenu: v ožjem obsega samo materialna razmerja (materialni način življenja, materialna produkcija), v širšem pa vključuje materialna in nematerialna družbena razmerja. (Primerjaj, K. Marx, Temelji slobode (Grundrisse), Naprijed, Zagreb 1977, str. 248.) Naša teza je, da ni razlogov, zakaj bi samo materialno produkcijo razumeli kot »naravni pogoj« človekovega življenja in njegove družbene posebnosti in da lahko imajo tudi druge človeške dejavnosti (načini privzivanja) takšno vlogo (funkcijo) in jih zato politična ekonomija obravnava enakopravno z materialno produkcijo.

³⁵ To pomeni, da produkcijski način ne predstavlja samo nekaj splošnega, svetovnega (na primer produkcijski način v periodizaciji zgodovine...), temveč lahko z njim pojmuje tudi manjše, lokalne, nacionalne, posamične družbene oblike. Problematičnost »decentralizacije« kategorije produkcijski način se najneposredneje pokaže v ekonomski antropologiji, ki analizira različne lokalne družbene skupnosti (na primer produkcijski način plemena Baruya v Novi Gvineji...), sem bi lahko prišli tudi t.i. nacionalne produkcijske načine (»jugoslovanski«, »angleški« produkcijski način...), kmečki produkcijski način in podobno.

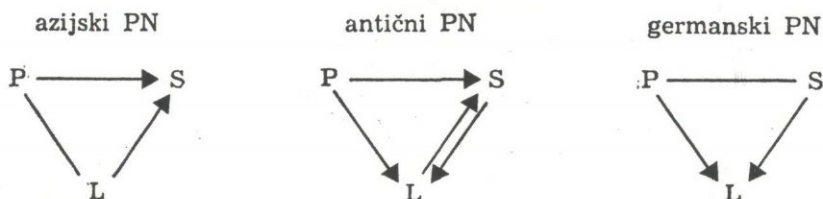
³⁶ Primerjaj MEID I., *ibid.*, str. 248, 305, ter MEID II., *ibid.*, str. 12, 26.

a) produkcijski način je najprej odvisen od kakovosti življenjskih sredstev, ... od »materialnih pogojev produkcije«;³⁷

b) produkcijski način pa je hkrati odvisen od »načina dejavnosti individuov«, produkcijskih odnosov oz. lastninskih odnosov kot njihove ekonomske podobe (»načina lastnine«).³⁸

Oba kriterija predstavljata sestavine produkcijskega načina, vendar pa Marx ni jasen v njuni določitvi, ker npr. v Bedi filozofije bolj prevladujejo produktivne sile, kasneje v Očrtih pa produkcijski odnosi (lastninski odnosi). Tako v Bedi filozofije ugotoviti, da je produkcijski način predvsem »način, kako ljudje pridobivajo svoje življenje«, sledi heretična ugotovitev, da »ročni mlin daje družbo s fevdalnim gospodom, parni mlin družbe z industrijskim kapitalistom«.³⁹ Toda produktivne sile (stroj) so same po sebi le »produktivna sila, ki postane ekonomska kategorija šele kot družbeno produkcijsko razmerje«, kajti ne nazadnje je npr. v kapitalističnem produkcijskem načinu »od vseh produkcijskih instrumentov največja produktivna moč revolucionarni razred sam.«⁴⁰ Protislovje med temi ugotovitvami je več kot očitno, vendar samo navidezno, ker Marx namesto ločevanja posameznih členov produkcijskega načina poudarja, da produkcijska razmerja sleherne družbe tvorijo celoto, v kateri obstajajo »vsa razmerja hkrati in se opirajo drug na drugega.«⁴¹ Vendar pa iz te celote pogosto izključuje produktivne sile, ki postajajo le predpostavka, temelj produkcijskega načina, ki je izven njega podobno, kot naj bi bila uporabna vrednost predpostavka vrednosti in ne njen sestavni del, tako da v produkcijskem načinu ostanejo zgolj produkcijski odnosi in njihov najpomembnejši del lastninski odnosi, ki v bistvu zaobsežajo »in razložijo vsa družbena razmerja.«⁴² Tako se kasneje v Očrtih (1857) produkcijski način v bistvu spreminja v določen »način lastnine«, kjer Marx izpelje razlikovanje antičnega, germanskega in azijskega produkcijskega načina predvsem na temelju lastninskih odnosov.

Marxovo izenačevanje produkcijskega načina z »načinom lastnine« v Očrtih sta podrobneje opredelila Tökei in Melloti.⁴³ Tako na primer madžarski sinolog F. Tökei prikazuje razmerje med lastninskimi odnosi in produkcijskim načinom s pomočjo sistematizacije treh faktorjev: posameznika — P, skupnosti — S in lastništva zemlje — L, ki se različno povezujejo v okviru treh produkcijskih načinov Marxove analize:



³⁷ MEID II., *ibid.*, str. 18, 19.

³⁸ V Nemški ideologiji Marx že pozna kategorijo produktivne sile /moči/ (Produktionskraft), produkcijske odnose pa še vedno nadomeščajo pojmi kot »oblike občevarja« (Verkersformen) ali oblike lastnine (Formen des Eigentums), ki pogosto pomenita obojestransko razmerje med ljudmi in menjalna razmerja blaga.

³⁹ MEID II., *ibid.*, str. 477.

⁴⁰ MEID II., *ibid.*, str. 500 in 539.

⁴¹ MEID II., str. 478.

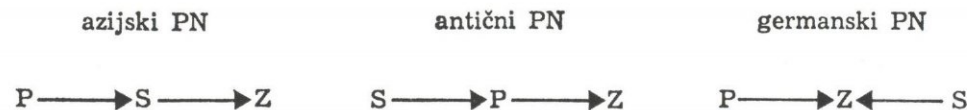
⁴² MEID II., *ibid.*, str. 519.

⁴³ F. Tökei, *Sur le mode de production asiatique*, Akademia Kiado, Budapest 1966 (pariška izdaja: Maspero, 1969).

V. Melotti, *Marx and the Third World*, Macmillan, London 1977.

V jugoslovanski politični ekonomiji to področje obravnava in nekoliko modificira A. Dražević, *Kritika političke ekonomije*, Globus, Zagreb 1984, str. 715.

Podobno delitev je opravil tudi italijanski avtor Melloti, le da na mesto lastništva postavi zemljo kot produkcijski faktor, različni načini povezovanja posameznika in skupnosti z zemljo (Z) pa posredno razkrivajo lastninske odnose danega produkcijskega načina:



»Način lastnine« postane kriterij razlikovanja treh produkcijskih načinov in poudarjanja njihovih temeljnih lastnosti.⁴⁴

a) antični produkcijski način predpostavlja skupno lastnino nad zemljo (ager publicus) kot pomemben del trajnega prisvajanja, čeprav ob njej obstaja tudi privatna lastnina nad produkcijskimi sredstvi; oba lastninska odnosa pa zahtevata določeno zaščito (politično, pravno) celotne družbene skupnosti, medsebojno povezanost vseh treh elementov;

b) germanski produkcijski način zaradi posebnosti produkcijskih pogojev in drugačnega položaja posameznika v rodovni skupnosti temelji na neposrednem posedovanju zemljišča, vaška skupnost ni več skupni varovalec prisvajanja, temveč predstavlja obliko svobodnega združevanja posameznikov (družin) zaradi opravljanja skupnih opravil (religiozni obredi, vojskovanje . . .);

c) azijski produkcijski način pa nasprotno temelji na družbeni skupnosti kot naravni, »božanski« (Marx) predpostavki družbene produkcije, kjer je družbena skupnost lastnik produkcijskih sredstev (zemlje), posameznik pa je z zemljo povezan samo preko posredovanja skupnosti.

»Način lastnine« seveda ne more biti nadomestilo opredeljevanja produkcijskega načina, čeprav ga Marx pogosto uporablja, kadar želi poenostaviti družbeno strukturo in zgodovinski razvoj zaradi analitičnih, raziskovalnih namenov.⁴⁵ Zamenjevanje produkcijskega načina z načinom lastnine je postalo pomembno predvsem za kasnejšo teorijo socializma (socialističnega produkcijskega načina) v marksizmu II. in III. internacionale, kjer so običajno spremembo produkcijskega načina izenačevali s spremembo lastnine oziroma širše s spremembo produkcijskih odnosov. Marxovo metodološko omejevanje produkcijskega načina na produkcijske odnose in lastninske odnose dobi tukaj povsem vsebinske razsežnosti — bistvo kapitala postane monopol privatne lastnine, zato socialistična revolucija uspeva že zgolj z ukinjanjem privatne lastnine in vzpostavljanjem formalne družbene (državne, narodne) lastnine.⁴⁶

Temeljno Marxovo razlikovanje notranje strukture produkcijskega načina (produktivne sile, produkcijski odnosi) vodi v njegovo dvojno opredelitev, ki vključuje tudi razlikovanje med tehnično in družbeno delitvijo dela:

a) produkcijski način pomeni, kako se določena družba reproducira na temelju tehnične delitve dela; kaj, kako, za koga producira, zato pogosto zamenjuje produkcijski način z načinom produkcijske dejavnosti, določeno »industrij-

⁴⁴ Glej MEID IV., *ibid.*, str. 49–95.

⁴⁵ Zamenjava produkcijskega načina z »načinom lastnine« pomeni hkrati uvedbo določenega »razrednega antagonizma« in razrednega boja kot notranje sestavine vsakega produkcijskega načina in temeljni vzgib njegovega dinamičnega razvoja. Glej MEID II., *ibid.*, str. 477.

⁴⁶ Podrobneje opredelitev vzrokov in posledic nerazumevanja Marxove opredelitve lastninskih in produkcijskih odnosov podajamo v B. Kovač, Družbena lastnina in emancipacija, Emancipacija v jugoslovanski družbi — protislovja in problemi (Zbornik, Zlherlovi dnevi 1984), Knjižnica FSPN, Ljubljana 1984, str. 49–52, 59–60.

sko stopnjo produkcije« ali z »industrijskimi življenjskimi pogoji« (tehnično tehnološki produkcijski način);⁴⁷

b) produkcijski način pa hkrati pomeni družbeno, zgodovinsko obliko družbe, ki nastaja na temelju družbene delitve dela, različnih »načinov lastnine« in razredne družbene strukture (družbeno razredni produkcijski način).

Produkcijski način kot »način lastnine« je potemtakem pomemben za razredno opredeljevanje produkcijskega načina, kajti za Marxa je odločujoča predvsem zgodovina kot zgodovina razrednih nasprotij in razrednih bojev, v kateri nastopajo ljudje kot »igralci in avtorji svoje lastne zgodovine«. ⁴⁸ Vendar pa moramo ločevanje tehničnega produkcijskega načina (produktivne sile) in družbenega produkcijskega načina (lastnina, produkcijski odnosi) tudi v tem primeru razumeti zgolj pogojno, metodološko, ker je vsebinsko produkcijski način za Marxa predvsem celota, ki jo je podrobneje opredelil šele v Očrtih, posebno v zelo pomembnem metodološkem poglavju o politični ekonomiji. Marx v Očrtih dokončno razvije produkcijski način v vsej njegovi širini, ker produkcijski način ni več zgolj »način življenja«, realni zgodovinski predmet politično ekonomskega raziskovanja, temveč postane hkrati način, metoda njegovega raziskovanja in razlage. Do Očrtov je produkcijski način nastopal predvsem kot empirična abstrakcija, medtem ko v Očrtih dobi predvsem teoretski značaj kot teoretska abstrakcija (idealna, razumna abstrakcija). Produkcijski način po Marxu ne predstavlja samo neke konkretne zgodovinske oblike, kjer moramo v njegovi opredelitvi »do podrobnosti preiskati, kakšni so bili ljudje . . ., kakšne njihove vsakokratne potrebe, njihove produktivne sile, njihov način produkcije (tehnične produkcije, op. B. K.), surovine za produkcijo, . . . razmerja človeka do človeka, ki so izhajala iz teh eksistenčnih pogojev (družbene produkcije, op. B. K.),⁴⁹ temveč pomeni hkrati tudi širše razvojne stopnje »velike ceste zgodovine«, ki so lahko le neko miselno, abstraktno poprečje različnih konkretno zgodovinskih produkcij »materialnega življenja družbe« kot njihova abstraktna, idealna družbena zgodovinska oblika produkcije. Očitno gre v prvem primeru za produkcijski način kot empirično abstrakcijo, ki želi predstaviti stvarna zgodovinska družbeno produkcijska razmerja kot celoto različnosti (družbeni in tehnični produkcijski način),⁵⁰ za razliko od druge opredelitve produkcijskega načina kot teoretične abstrakcije, ki jo Marx uporablja za prikazovanje dinamičnosti in različnosti iste stvarnosti v njenem »tako rekoč idealnem preseku«. ⁵¹

Produkcijski način tako ni več samo predmet raziskovanja, temveč tudi način spoznanja, zato bomo v nadaljevanju opredelili štiri postavke Marxove metodološke analize: razlikovanje dveh ravni preučevanja (abstraktno teoretska, konkretno zgodovinske) in razlikovanje načina raziskovanja in razlage.

⁴⁷ MEID II., *ibid.*, str. 34.

MEID II., *ibid.*, str. 512.

Marx uporablja izraz »materialni produkcijski način« kot posebne stopnje razvoja (industrijskih) produktivnih sil (glej K. Marx, *Temelji slobode*, *ibid.*, str. 116). Na tem mestu je hkrati tudi zanimiva Marxova pripomba, da določeni produkcijski odnosi dosežejo dejansko razvojno stopnjo (in ne le posredno, formalno) šele z materialnim razvojem družbene produkcije, »materialnim produkcijskim načinom«, čeprav ta »materialnost« ni vzpostavljena od zunaj, temveč je »postavljena v samem produkcijskem odnosu«.

⁴⁸ MEID II., *ibid.*, str. 483.

⁴⁹ MEID II., *ibid.*, str. 483.

⁵⁰ . . . določi produkcijski način, ki je istočasno medsebojni odnos individua in njihov določeni dejavni odnos do anorganske narave, določen način dela.

K. Marx, *Temelji slobode*, *ibid.*, str. 217.

⁵¹ K. Marx, *Kapital*, III. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1975, str. 926.

Vendar takšno razlikovanje ne pomeni njihovega ločevanja, ker je prav njihova medsebojna prepletanost (ob istočasni različnosti) in medsebojna notranja »napetost« temeljnega pomena za Marxovo razumevanje produkcijskega načina in njegovo teoretsko (kategorialno) uporabnost v proučevanju sodobnega kapitalizma in zgodovinskega družbenega razvoja. V Marxovi teoretski analizi imamo opraviti z dvema ravnema znanstvenega spoznanja.⁵²

a) abstraktno teoretsko raven, ki z dedukcijo pojmov reproducira »enotnost različnega« (Marx) v njegove »določujoče odnose« (Lenin);

b) konkretno zgodovinska raven, ki pomeni postopno konkretizacijo prve ravni v obliki kritične analize konkretno zgodovinskih fenomenov in predstavlja povezavo med teorijo in prakso v različnih oblikah razrednega boja.

Obe ravni znanstvenega spoznanja se medsebojno prepletata v načinu razlage in raziskovanja preko dveh spoznavnih krogov: »konkretno — abstraktno — konkretno« in »abstraktno — konkretno — abstraktno«, ki predstavljata vsakokratno spiralo znanstvenega spoznanja, njuno problematizacijo pa srečamo v znani polemiki med G. della Volpejem in C. Luporinijem v italijanski reviji *Rinascita* v šestdesetih letih in med F. Eberlejem, E. Hennigom, H. Reicheltem in J. Hirschom v nemški izdaji *Gesellschaft — Beiträge zur Marxschen Theorie* v sedemdesetih letih.

Osnovno epistemološko vprašanje, ki se je zastavilo Marxu že na samem začetku spoprijema z zgodovinsko prakso je bilo: kako doseči spoznanje o določenem zgodovinskem pojavu, a se hkrati izogniti čerem in zablodam tedanje meščanske znanosti (fenomenološki historiografiji, pozitivizmu in abstraktnosti ekonomije, spekulativnosti in metafizični filozofiji zgodovine)? Spoznavni krog: konkretno — abstraktno — konkretno, ki se ga drži meščanska znanost, je za Marxa preprosto napačen in vodi do »razblinjanja teoretske predstave«, aprioristične deduktivne miselne konstrukcije, ki nikoli ne zajamejo in pojasnijo konkretno zgodovinske realnosti, zato je lahko prvi spoznavni krog samo funkcionalni del drugega spoznavnega kroga abstraktno — konkretno — abstraktno, ki »abstraktno opredelitive pripelje k reprodukciji konkretnega po miselni poti.«⁵³ V spoznavnem gibanju konkretno — abstraktno — konkretno prvo »konkretno« pomeni »enotnost mnogovrstnosti«, konkretno stvarnost kot izhodišče raziskovanja (Anglija 1857. leta, sodobni svet leta 1985) nasproti zadnjemu »konkretno«, ki predstavlja rezultat našega procesa spoznanja, reprodukcijo »konkretnega po miselni poti«, ki v bistvu temelji na drugem krogu spoznanja: abstraktno — konkretno — abstraktno.⁵⁴

Marxova metoda raziskovanja vsebuje natančno opredeljevanje in analizo zgodovinskega, empiričnega, statističnega materiala: od poročil tovarniških inšpektorjev, statističnih služb, številnih industrijskih, bančnih in poljedelskih podatkov do lastnih empiričnih raziskovanj, ko analitično razčlenjujejo konkretno zgodovinske oblike, odkriva njihove notranje zveze, vključuje analizo pojmovnih sistemov drugih teoretikov, razvija načine miselnega eksperimenta z metodo *reductio ad absurdum*, formulira hipoteze in vključuje njihova zgodovinska pre-

⁵² Podrobnejšo opredelitev obeh ravni analize smo razvili v delu B. Kovač, *Marxov ekonomski sistem in sodobni kapitalizem*, magistrsko delo, Ekonomska fakulteta Borisa Kidriča, Ljubljana 1979.

⁵³ MEID IV., *ibid.*, str. 34.

⁵⁴ E. Mandel pravilno opozarja, da so mnogi teoretiki Marxovo metodo reducirali na prehod abstraktno—konkretno, pri čemer so spregledali, da je konkretno vendarle izhodiščna točka raziskovanja (stalna predpostavka je vedno subjekt, družba), na kar Marx vedno znova opozarja tako v svojem metodološkem poglavju v *Očrtih in v Kapitalu* kot tudi v *Glosah k Wagnerju*.

E. Mandel, *Kasni kapitalizem, CKD*, Zagreb 1980, str. 13, 15.

verjanja, da bi na kraju pojasnil abstraktne zakon gibanja konkretno zgodovinskih pojavov, kjer vedno vzporeja dejstva z njihovimi možnostmi (to je temeljna značilnost materialistične metode in kritične znanosti). Marxova metoda raziskovanja poteka po dveh poteh: ena vodi od analize konkretnega do vedno ožjih abstrakcij, druga se vrača nazaj h konkretnemu, ki je za mišljenje samo »način, da si konkretno prisvaja, ga reproducira kot duhovno konkretno«, kot »povzetek mnogih opredelitev«,⁵⁵ toda ta sestop je mogoče opraviti šele takrat, ko smo izluščili tiste odločujoče najpreprostejše, enostavne ekonomske kategorije, ki šele omogočajo nastanek »ekonomskih sistemov«. Ti dve poti pa nista vsaksebi temveč potekata vzporedno, Marxov način razlage ni preprosto posledica (rezultat) predhodnega načina raziskovanja, temveč je njegov sestavni del, zato metoda kritike politične ekonomije ni preprost historiografski zapis materiala (enačenje logičnega in zgodovinskega) temveč je hkrati tudi apriorna, spekulativna teoretska konstrukcija, ki šele omogoča »ureditev zgodovinskega materiala«, ne da bi pri tem ostala heglianska apriorna konstrukcija kot »proces nastajanja konkretnega samega«. ⁵⁶

Kako se razlikuje Marxov sistematični (sistemski) razvoj kategorij (»produkcije pojmov«), s katerim razvija svoje razumevanje produkcijskega načina kot sistema od Proudhonovih metafizičnih »logičnih formul«? Za Marxovo teoretsko metodo raziskovanja in razlage je značilno:

a) da mora najprej raziskovanje »do podrobnosti obvladati materijo, analizirati njene različne razvojne oblike in izslediti njihovo notranjo zvezo«;⁵⁷

b) da je predmet raziskovanja v svojem razvoju dosegel določeno raven zgodovinske razvitosti, ki omogoča analizo notranjih odnosov in določitev zakonitih tendenc zgodovinskega razvoja;⁵⁸

c) da razlaga pričenja s povsem preprostimi kategorijami, najenostavnejšimi oblikami družbe (na primer blagom), ker lahko »izražajo vladajoče odnose nerazvitejše celote ali podrejene odnose razvitejše celote« in se zgodovinsko izraziteje pojavljajo šele v najrazvitejših družbenih oblikah (produkcijskih načinih);⁵⁹

d) da ekonomske kategorije ne smemo konstruirati v deduktivne verige in abstraktne sisteme »po vrstnem redu, v katerem so bile zgodovinsko odločujoče«, temveč se morajo medsebojno strukturirati (sistemsko razvijati) po vrstnem redu, ki ga določajo najrazvitejše družbene oblike;⁶⁰

e) da se mora dialektični razvoj kategorij (»produkcija pojma«) na določenih ravneh analize (momentih, točkah) dopolnjevati z zgodovinskim raziskovanjem (»zgodovinskimi predpostavkami«) kot nujnim notranjim pogojem nadaljnega razvoja sistema (sistematičnega) razvoja kategorij;⁶¹

⁵⁵ MEID IV., *ibid.*, str. 33-34.

⁵⁶ Marxova analiza od konkretnega vodi do čedalje preprostejših in ožjih abstrakcij, temeljnih opredelitev, ki jih nazadnje fiksiramo kot apriorne opredelitve abstraktno teoretskega sistema in jih povratno deduktivno razvijamo nazaj do izhodiščnih empiričnih abstrakcij, vendar to gibanje ni preprosti prouhonistični niz kategorij, sistemov, ker Marx v posebnem postopku historiziranja ekonomskih kategorij vedno vključuje določene zgodovinske predpostavke.

MEID II., *ibid.*, str. 26.

⁵⁷ K. Marx, *Kapital*, I. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 25.

⁵⁸ B. Kovač, *Marxov Kapital i savremena istorija kapitala*, *ibidem* str. 1922, kjer avtor opozarja na zanimivo vzporednico s Kozo-Uonojevo analizo abstraktno teoretskih in konkretno zgodovinskih sistemov. Glej Kozo-Uono, *Principles of Political economy*, The Harvester Press, 1980.

⁵⁹ MEID IV., *ibid.*, str. 38.

⁶⁰ MEID IV., *ibid.*, str. 41.

⁶¹ »... naša metoda pokaže na točke, kjer mora nastopiti zgodovinsko raziskovanje.« K. Marx, *Temelji slobode*, *ibid.*, str. 170.

f) da sistemsko členjenje kategorij v svojem specifičnem sestopanju od abstraktnega h konkretnemu predstavlja abstraktno teoretski sistem, ki omogoča »pravilno razumevanje sedanjosti in predstavlja ključ razumevanja preteklosti«. ⁶²

Za razumevanje produkcijskega načina kot abstraktno teoretskega sistema sta v Očrtih pomembni še dve Marxovi določitvi: analiza »produkcije nasploh« in »kapitala nasploh«. ⁶³ Če govorimo o produkciji, posebno materialni produkciji kot »večnem naravnem pogoju človekovega življenja« (kapital), potem lahko v zgodovinskem razvoju izluščimo nekatere skupne opredelitve, ki veljajo za vsako produkcijo nasploh, ne glede na konkretne zgodovinske oblike v katerih se pojavlja.

Te skupne opredelitve teoretsko fiksiramo kot splošne, kot produkcije nasploh, ki vključuje »abstraktne momente, s katerimi ne pojmuje nobene dejanske zgodovinske produkcijske stopnje«. ⁶⁴ Vendar pa je produkcija nasploh »razumna abstrakcija«, kolikor opredelitve zares poudarja, potrjuje in nam s tem ohrani ponavljanje elementov, ki jih vsebuje vsaka produkcija, zato je produkcija nasploh tisto »splošno ali s primerjavo izluščeno skupno brez česar si ne moremo zamišljati nobene dejanske produkcije«. ⁶⁵ »Produkcija nasploh, posebne produkcijske veje, totalnost produkcije« — to je za Marxa gibanje spoznanja od občega do posebnega in posamičnega, od skupne, splošne teoretske opredelitve do zgodovinske celote kot »enotnost različnosti«. ⁶⁶

Analogija s kapitalom nasploh (kapitalom obče) ni težavna, vsebuje pa nekatere pomembne vsebinske dopolnitve, med katerimi omenimo predvsem sistemski pomen splošnega pojma kapitala. Na površini kapitalistične blagovne produkcije v sferi cirkulacije se pojavljajo konkretni kapitali v svojem reprodukcijskem gibanju in medsebojni konkurenci. Vrednost kot substanca kapitala se pojavlja kot menjalna vrednost, obstaja samo s pomočjo menjave za protivrednost — »kapital se nujno odbija od sebe samega«. ⁶⁷ To odbijanje kapitala med seboj (konkurenca med kapitali) je konkretni svet kapitala, je temelj opredelitve njihovega »idealnega preseka«, »univerzalnega kapitala«, ali drugače — splošnost gibanja konkretnih kapitalov je pogoj za opredelitev kapitala obče. Zato Marx pričenja svojo analizo kapitala z menjalno sfero (B-D-B) in šele kasneje preide na opredelitev produkcije vrednosti, ko pokaže, da je menjava delovne sile kot blaga (B-D-B) temelj kapitalistične oblike menjave in produkcije presežne vrednosti (D-B-D). Tako »preko samega sebe kaže ta svet blaga sebi zunanje ekonomske odnose, ki so postavljeni kot produkcijski odnosi«. ⁶⁸ Iz te-

⁶² K. Marx, Temelji slobode, *ibid.*, str. 171.

⁶³ Na analitično pomembnost kapitala nasploh je v začetku šestdesetih let opozoril R. Rosdolsky v svoji odlični analizi Marxovih Očrtov (njegovo delo imamo v srbohrvaškem prevodu — Prilog povijesti Marxovog Kapitala, Komunist, Beograd 1975), posredno ali neposredno pa se nanj nanaša vrsta metodoloških razprav o sistemsko teoretski strukturi Marxovega Kapitala. Glej na primer E. V. Iljenkov: *Dialektika abstraktnog i konkretnog u Marxovom Kapitalu*, Komunist, Beograd 1975; K. Kosik, *Dialektika konkretnega*, Slovenska matica, Ljubljana 1967; R. L. Meek, *Karl Marx Economic's Method*, v delu *Economics and Ideology and Other Essays*, Macmillan, London 1967; H. Reichelt, *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Marx*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1970; A. Schmidt, *Povijest i struktura*, Komunist, Beograd 1976; W. F. Haug, *Predavanja za uvod v Kapital*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1981 in podobno. Literatura je postala v zadnjih petnajstih letih izredno obsežna in domala nepregledna, če upoštevamo izreden razmah revialnega tiska in veliko zanimanje za marksistično teorijo. Dober pregled najpomembnejše literature lahko bralec najde v naštevaniu sekundarne literature pri T. Hribarju, *Metoda Marxovega kapitala*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1983.

⁶⁴ MEID IV., *ibid.*, str. 19.

⁶⁵ MEID IV., *ibid.*, str. 19.

⁶⁶ MEID IV., *ibid.*, str. 15, 16.

⁶⁷ K. Marx, Temelji slobode, *ibid.*, str. 156.

⁶⁸ K. Marx, Temelji slobode, *ibid.*, str. 72.

meljnega protislovja blaga (med uporabno vrednostjo in vrednostjo) se razvije novo protislovje med uporabno vrednostjo in vrednostjo delovne sile, ki opredeljuje pojem kapitala in postane temelj protislovja kapitalističnega sistema kot celote (družbeni značaj produkcije — privatno prilaščanje). Kapital obče je z ene strani »mišljena diferentia specifica« (skupna lastnost kapitala), hkrati pa je posebna realna oblika poleg posebne in posamične oblike, ker obstaja kot prevladujoča totalnost (celota), enotni družbeni kapital. Opredeljevanje kapitala nasploh in konkurence med kapitali (abstraktnega in konkretnega, zgodovinskega in logičnega) predstavlja izhodišče Marxove opredelitve kapitalističnega produkcijskega načina v njegovem »idealnem preseku« na kraju 48. poglavja III. knjige Kapitala. Produkcijski način v »idealnem preseku« (kapital) ni nič drugega kot »razumna abstrakcija« (Očrti), posebna »teoretska konstrukcija a priori« (Kapital), »prve enačbe« (Očrti), s katerimi Marx pojmuje produkcijski način kot abstraktno teoretski sistem in ob njem razvije vse posebnosti svoje metode kritike politične ekonomije.⁶⁹ Produkcijski način se torej pojavlja kot »razumna abstrakcija«, »idealni presek«, abstraktno teoretski sistem, kadar opredeljuje skupne, splošne značilnosti konkretnih zgodovinskih produkcijskih načinov (»načinov življenja«), ker z njimi lažje pokažemo na dejanski razvoj, kot na »razliko od tega splošnega in skupnega«. Vendar pa Marx pri tem na več mestih opozarja na pomembnost »bistvene različnosti v enotnosti«, na posebnosti dialektične razvojne metode »nasproti vulgarnemu empirizmu meščanske znanosti in metafizičnemu idealizmu Proudhona«, katerim se zoperstavlja s posebnim vključevanjem logičnega in zgodovinskega v abstraktno teoretskem sistemu.⁷⁰

Marxova dialektična metoda je potemtakem mnogo bogatejša kot običajna metodologija abstrakcije, idealizacije, aproksimacije, miselnega eksperimenta, sukcesivne konkretizacije, katero danes s posebno ljubeznijo neguje pozitivistična ekonomska znanost. Sistemski razvoj kategorij se namreč pri Marxu vedno dopolnjuje z zgodovinskimi predpostavkami (abstraktno teoretska raven analize se venomer zoperstavlja konkretno zgodovinski), tako da produkcijski način kot abstraktno teoretski sistem v svoji relativni osamosvojenosti vsebuje vse bistvene elemente zgodovinskega razvoja, ki na kraju omogočajo racionalno miselno prisvajanje konkretne stvarnosti z nadaljnjim konkretno zgodovinskim preučevanjem in praktično (empirično) verifikacijo abstraktno teoretskih premis.

Celotna zgodovina nastajanja Kapitala dokazuje velike metodološke in vsebinske težave, ki jih je imel Marx v svoji kritiki razlage politične ekonomije na heglovski in prouhonističen način. Marx že v pismu Engelsu (1. 2. 1858) opozarja, da bo Lassall hitro sprevidel težavnosti »dialektične metode razlage«, ⁷¹ saj dialektični razvoj kategorij v abstraktno teoretskem sistemu zahteva »popravek idealističnega načina razlage, ki daje privid, da gre za (prouhonistične, op. B. K.) pojmovne opredelitve in dialektiko teh pojmov«, ⁷² ker bi sicer pristali v Proudhonovem nerazumevanju »metode kritike politike ekonomije, ki je vsako stvar z abstrahiranjem spremenil v enostavne logične kategorije, postavljene v skupine, nize, dokler ne dobimo na kraju čiste logične formule gibanja«, eko-

⁶⁹ K. Marx, Temelji slobode, *ibid.*, str. 170.

K. Marx, Kapital, I. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1961, str. 22.

MEID IV., *ibid.*, str. 15, 33—37.

K. Marx, Kapital, III. zv., Cankarjeva založba, Ljubljana 1968.

⁷⁰ Primerjaj MEID IV., *ibid.*, str. 15; K. Marx, Temelji slobode, *ibid.*, str. 52; K. Marx, Kapital, I. zv., *ibid.*, str. 22.

⁷¹ Marx - Engels, Dela (MED), 26. zv., Prosveta, Beograd 1979, str. 255.

⁷² K. Marx, Temelji slobode, *ibid.*, str. 52.

nomskega sistema kot heglianskega gibanja »čistega uma«. ⁷³ Marxov abstraktno teoretski sistem pomeni pojmovno rekonstrukcijo meščanskega sveta, ki je relativno avtonomna, ker ustvarja »razliko med realno in idealno podobo«, ⁷⁴ ki preprečuje, da bi abstraktno teoretski sistem postal preprosta »fotografija realnosti«. Marx v kritiki Heglove metode v politični ekonomiji ne zavrača metode abstrakcije in spekulativne konstrukcije, temveč se zoperstavlja nezgodovinskemu, metafizičnemu pristopu v izgradnji abstraktno teoretskega sistema (proudhonizmu) kot iluziji o istočasnem »procesu nastajanja konkretnega samega« (hegllovstvo). Zato njegovo teoretsko mišljenje ni preprosti »odraz« (fotografija z velike višine, ki prikazuje osnovne elemente pokrajine) temveč prikazuje »zgodovino v koncentrirani obliki in ne njeno neposredno kopijo«, kot opozarja A. Schmidt. ⁷⁵

V Očrtih Marx razvija osrednja metodološka načela postavitve produkcijskega načina kot abstraktno teoretskega sistema, med njimi pa je najpomembnejši metodološki princip vključevanja zgodovinskih predpostavk v sistemski (sistematični, logični) razvoj kategorij produkcijskega načina. Zgodovina se sedaj pojavlja dvojno, kot temelj »načina raziskovanja« in sredstvo »načina razlage« in prav ta povezanost omogoča specifično prepletanje logičnega in zgodovinskega v Marxovem pojmu produkcijskega načina kot »idealnega preseka«. Marx je svoje razumevanje metode kritike politične ekonomije in produkcijskega načina kot abstraktno teoretskega sistema uresničil šele v Kapitalu, zato si v nadaljevanju oglejmo nekaj začetnih korakov njegove postavitve kapitalističnega produkcijskega načina, ki temelji na posebnih logičnih pojmovnih krogih razlage in njihovi medsebojni zgodovinski pogojenosti (povezanosti). Marx pričenja svojo analizo Kapitala z abstrakcijo blaga kot »najenostavnejše družbene oblike«, v kateri se pojavljajo produkti dela v sodobni družbi, vendar že na samem začetku to ni običajen abstraktno teoretičen razvoj kategorij, saj je blago kot najenostavnejša in (v tem primeru) najabstraktnejša ekonomska kategorija dejansko najkonkretnejši zgodovinski element meščanske družbe (na to dejstvo Marx neposredno opozarja v Glosah Wagnerju). ⁷⁶ Prvi krog pojmovne razlage abstraktno teoretičnega sistema (produkcijskega načina kot »idealer Durchschnitt«) tvori abstraktno logičen krog blagovne forme (prva štiri poglavja Kapitala), ki se razvije v drugi logični krog šele preko kvalitativne točke prehoda, ki mora biti nujno konkretno zgodovinska: zgodovinsko predpostavko predstavlja izenačenje ekvivalentne oblike blaga z denarjem kot zgodovinsko razvojno stopnjo splošnega ekvivalenta. Konkretno zgodovinska predpostavka denarja odpira vrata drugega spoznavno teoretskega kroga — kroga kapitala, kjer Marx nadaljuje s sijajnim miselnim eksperimentom logičnega razvoja blaga, denarja, vrednosti, kjer kapital (kot akumuliran denar) sam po sebi ni razumljiv, pojasni ga lahko samo njegovo nasprotje: menjalno vrednost kapitala razkriva uporabna vrednost delovne sile (delo kot pojmovna negacija kapitala ne zadoštuje in ostaja na okopih ricardijanske politične ekonomije). Sprememba denarja v kapital zopet ni zgolj logična pojmovna konstrukcija na osnovi neke apriorne dialektične triade (menjalna vrednost — uporabna vrednost — sinteza = kapital), temveč zahteva vključevanje zgodovinskih predpostavk — predzgodovino kapitala in nastajanje (pojavljanje) delovne sile kot blaga. Tretjo raven predstavlja način produkcije vrednosti kot metode produkcije kapitala, ki zopet vklju-

⁷³ MEID II., *ibid.*, str. 474, 476.

⁷⁴ K. Marx, *Temelji slobode*, *ibid.*, str. 84.

⁷⁵ A. Schmidt, *Povijest i struktura*, Komunist, Beograd 1976.

⁷⁶ K. Marx, *Glosa na marginama udžbenika A. Wagnera*, MED, 30. zv., *ibid.*, str. 309–310.

čuje zgodovinsko raziskovanje razrednega boja in ekonomskih posledic znanstveno tehnološke revolucije, v prehodu od absolutnega k relativni metodi produkcije presežne vrednosti in podobno. Dejansko bi lahko skozi celotno »izložbo citatov ad libitum« (Marx) dokazovati pojmovno (sistemsko) izgradnjo Marxovega abstraktno teoretičnega sistema kot prepleta logičnih krogov in zgodovinskih predpostavk: blago — denar — kapital — konkurenca med kapitali (Očrti), ki dokazujejo, da »produkcija blaga na določeni točki nujno postaja kapitalistična blagovna produkcija« in ta »določena točka« ostaja pri Marxovi materialistični metodi zgodovine vedno zgodovinsko opredeljena.

Če želimo torej opredeliti različne oblike (obdobja) zgodovinskega razvoja, bomo imeli najprej opraviti z različnimi konkretno zgodovinskimi produkcijskimi načini, ki imajo vedno tudi »neke skupne značilnosti, skupne opredelitve«. Te »skupne opredelitve« določajo »idealni prerez« (idealer Durschnitt) kot posebno, »razumno abstrakcijo«, kolikor skupne opredelitve zares poudarja, utrjuje, čeprav splošno ali s primerjavo različnih konkretno zgodovinskih oblik izluščeno skupno ni enostavno ali enotno temveč »močno razčlenjeno in razcepljeno v različne opredelitve«. ⁷⁷ Marxov produkcijski način kot »razumna abstrakcija« pomeni abstraktno teoretski sistem, kjer Marx svojo logično pojmovno rekonstrukcijo zgodovine gradi s pomočjo vključevanja zgodovinskih predpostavk kot notranji pogoj nadaljne sistemske izgradnje abstraktnoteoretičnega sistema, s čimer se osvobaja spekulativnosti heglovskega pojma univerzalne zgodovine (Weltgeschichte) in Proudhonovih apriornih teoretskih konstrukcij. Toda če je v Nemški ideologiji ta zasuk v empirično-dejansko življenje, »sodobnost in aktualnost« skokovit ter impresiven, v Očrtih in Kapitalu dobiva mnogo strožje oblike posebne sistemske vključenosti, ki ni zgolj ilustrativna, temveč omogoča razvoj novih pojmov in spoznavno teoretskih (logičnih) krogov v izgradnji abstraktno teoretskega sistema.

Razmerje med »realnim gibanjem ter znanstveno razlago« se je potemtakem pri Marxu razrešil v posebnem razcepu in prepletanju logičnega ter zgodovinskega, toda opredeljevanje zgodovinskih predpostavk in njihove vključitve v abstraktno teoretski sistem ni niti pri Marxu niti v kasnejši marksistični politični ekonomiji enoznačno in neprotislovno. Takšna je npr. zgodovinska predpostavka delovanja realnega trga, ponudbe in povpraševanja, ki omogoči transformacijo vrednosti v produkcijsko ceno in opredeljuje t. i. transformacijski problem, ki dobi v polemiki med Hilferdingom in Böhmbawerkom razsežnosti nasprotja med logično razlago I. knjige Kapitala in zgodovinsko predstavitevijo v III. knjigi Kapitala. Vrsta dosedanjih rešitev, ki so dosegle zavidljivo matematično raven, je namreč spregledala, da izhodiščni logični problem transformacije vrednosti v ceno potrebuje tudi zgodovinske dimenzije svoje opredelitve, da je skratka »točka preskoka« (transformacija) bolj kot logično opredeljena zgodovinsko. ⁷⁸

⁷⁷ MEID IV., *ibid.*, str. 15, 34.

⁷⁸ Tako na primer rešitve Seaton, Morishime in Catephoresa ter Shaika, če omenimo samo tri sodobne in pomembne spoprijeme s transformacijskim problemom, na različne načine dokazujejo zgolj nedorečenost in nedokončanost Marxovega modela (iterativne matematične metode), a hkrati sprevidijo Marxovo poudarjanje zgodovinske dimenzije transformacije vrednosti v cene (to je samo druga stran vprašanja pomena Marxove teorije vrednosti v analizi sodobnega kapitalizma). Morishima Marxu podatake naslednje predpostavke njegove analize, ki so dejansko izpeljane iz izhodiščne Morishimove razlage transformacije: a) neupoštevanje obstoja zastarelih trajnih kapitalnih dobrin; b) ne obstaja vezana produkcija; c) Marx ne upošteva alternativnih produkcijskih načinov. Če pustimo ob strani prvi dve predpostavki, ki presegajo vsebinsko zastavitev našega dela, lahko vsaj za zadnjo trdimo, da preprosto ne drži, ker Marx transformacijo povezuje z zgodovinsko transformacijo enostavne blagovne produkcije v kapitalistično blagovno produkcijo (na zgodovinsko prehodno obdobje in posebnosti vrednostne menjave blaga ob neenakih profitnih merah

Na splošno lahko ugotovimo, da sta Marxovo razumevanje produkcijskega načina kot abstraktno teoretskega sistema in njegova vloga v spoznavno teoretski analizi, postala po objavi Očrtov središčna os, ki je zlasti v šestdesetih letih usmerjala vračanje marksizma h kritiki politične ekonomije. Že R. Rosdolsky je v svojih komentarjih Očrtov (1967) preroško zapisal, da ne bo več mogoče pisati o Marxovem delu, ne da bi pri tem opredelili svoj odnos do njegove »dialektično razvojne metode« in tako posredno dvignili »splošno raven ekonomske literature o Marxu«. ⁷⁹ To še posebej velja za politično ekonomijo, ki je dolgo obravnavala metodo Marxove kritike politične ekonomije kot metafizično navlako, nepotreben dodatek ekonomskega proučevanja, ali pa se ji je oddolžila z nekaj preprostimi opredelitvami, ki so samo potrjevali prevladujoč pozitivizem in instrumentalni normativizem v njenem proučevanju. Če je Marxovo opredeljevanje produkcijskega načina in kasnejše razumevanje te skorajda »meta teorije« (Luporini) v Predgovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije (1859) zlovesče vplivalo na marksizem II. in III. internacionale, pa so Očrti, podobno kot pred tem objava Nemške ideologije in Ekonomsko filozofskih rokopisov odločilno vplivali na kritično marksistično teorijo, posebno v okviru t. i. »zahodnega marksizma« in njegovega razumevanja (branja) Marxa na temelju kritike politične ekonomije. V 60. letih sta se tako oblikovali dve temeljni usmeritvi: a) prva obravnava strukturo produkcijskega načina kot abstraktno teoretski sistem (Marxov Kapital) na temelju posplošitve nekaterih izhodiščnih podmen vrednostne oblike (prva štiri poglavja I. knjige Kapitala) in se zgleduje predvsem pri Heglu; b) druga pa obravnava ekonomski problem transformacije vrednosti v produkcijske cene in tržne cene na temelju modelske matematične analize in se zgleduje predvsem pri vplivnem cambridškem ekonomistu P. Sraffi. Znotraj obeh osrednjih usmeritev obstaja vrsta različnosti, npr. v prvi skupini bi lahko govorili o dveh temeljnih pristopih, za katere se je uveljavil bolj ali manj posrežen izraz zgodovinsko logične in logične (logično zgodovinske) interpretacije Marxovega produkcijskega načina kot abstraktno teoretskega sistema;⁸⁰ drugo skupino pa bi ravno tako lahko delili na dva dela — neoricardijance, ki zavračajo Marxovo teorijo vrednosti in skupino teoretikov Ricardo-Marxove tradicije (Dobb), ki Marxovo ekonomsko analizo vrednosti bistveno modificirajo.⁸¹

Za našo analizo je na tem mestu pomembnejša prva skupina, ki analizira razmerje med Marxovo dialektično metodo razlage in ekonomskimi problemi v okviru produkcijskega načina (posredovanost vsebine-forme, predmeta-metode, sinteze-analize, statičnega-dinamičnega, konkretnega-abstraktnega, zgodovinskega-logičnega) in kljub različnim pristopom prihaja do skupne ugotovitve, da Marx raziskuje predvsem z vidika strukture in funkcionalne organizacije sistema, sistematičnega razvoja kategorij in manj z vidika zgodovinskih, empiričnih predpostavk. Vendar je običajno v vseh teh interpretacijah, ki se odlikujejo s pojmovno strogostjo, razvejano in prefinjeno analizo, ostaja problema-

opozarja v svoji polemiki z Morishimo angleški politični ekonomist R. Meek).

Glej M. Morishima, G. Cathepores, Vrednost, eksploatacija, rast, Marksizem u svetu, Beograd, št. 10, 1981, str. 44.

R. Meek, Historical transformation problem. Economic Journal, London, 1976, št. 88.

M. Morishima, G. Cathepores, Is there an historical transformation problem, Economic Journal, London, 1975, št. 85.

⁷⁹ R. Rosdolsky, Prilog povijesti nastajanja Marxova Kapitala, ibid., str. 10.

⁸⁰ Zgodovinsko logična smer pod vplivom Engelsovega razumevanja logičnega in zgodovinskega (MEID IV., ibid., str. 121–123) prevladuje predvsem v sovjetskih in vzhodnonemških delih in začena že z znano polemiko med Besonovim in Rubinom v dvajsetih letih v sovjetski politični ekonomiji. »Logična šola« pa prevladuje v »zahodnem marksizmu«, posebno okrog izdaje študijskih zvezkov o Kapitalu (Gesellschaft, Beitrage zur Marxschen Theorie, Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974) in pri projektu, Projekt Klassenanalyse in Projekt Entwicklung des Marxschen Systems, kjer so dosedaj izdali šest interpretacij Kapitala (so-

tično, kaj je pravzaprav pravi predmet analize, kako se vzpostavlja materialistična, zgodovinska posredovanost teh abstraktno teoretskih sistemov, ki bi v praksi potrjevala določeno veljavnost dialektičnih kategorij (problem empiričnega-zgodovinskega nasproti teoretskemu-logičnemu, nevarnost neoidealizma, neokantovstva, neoproudhonizma in podobno). Kako v bistvu razrešiti paradoks, ki si ga je Marx zastavil že v Očrtih, da konkretno prisvaja in reproducira po miselni poti (kot »duhovno konkretno«), ne da bi vzpostavili iluzijo, da produkcija pojmov »obvladuje dejansko življenje ljudi, njihov materialni svet, njihove realne razmere«. Marxova rešitev razmejevanja logičnega in zgodovinskega je v tem, da logično vključuje tudi zgodovinsko, vendar ne v vsaki točki abstraktno teoretskega sistema, temveč v posebnih »kritičnih momentih« (»križiščih« v jeziku splošne sistemske teorije), ki posredujejo med logičnim nizanem kategorij, oziroma njihovim sistemskim razvojem. Takšen teoretski postopek je uspešen, kolikor lahko povežemo medsebojno posredovanost ekonomske predmetnosti in dialektične razvojne metode in prav tu je temeljno Marxovo sporočilo, ki ga kasnejši razlagalci obeh omenjenih temeljnih usmeritev niso dovolj upoštevali.

Kateri predmet Marx podvrže svoji metodološki obravnavi, kako predmet opredeljuje samo metodo in kako metoda posreduje svoj predmet proučevanja? Odgovor pričnimo s hegliansko opredelitvijo, da »dialektične razvojne metode« kritike politične ekonomije ne moremo dojeti zunaj samega predmeta analize (ekonomske vsebine »empiričnih reči«), ne zato, ker bi bila dialektika utemeljena v stvarih, kot je kasneje trdil Engels, temveč ker so stvari dojemljive samo po dialektični poti. Posredovanost ekonomskega predmeta in metode (ekonomskih dejstev in dialektične razvojne metode) se pri Marxu razreši v njegovi opredelitvi produkcijskega načina, čeprav njegova enotnost predpostavlja in upošteva njuno razlikovanje.

delavci so O. Negt, H. Reichelt, H. G. Backhaus, J. Bischoff in drugi). K logični razlagi (branju) Kapitala bi lahko uvrstili v šestdesetih letih in tudi kasneje vplivno študijo Althusserja in Balibarja, *Lire le Capital* (Maspero, Paris 1963, druga izdaja 1971). Naša politična ekonomija je do sedaj pokazala malo zanimanja za različne interpretacije Kapitala (izjema, vendar ne ravno uspešna, je delo V. Pilič, *Marxov metod ekonomske analize* v četiri toma Kapitala, Naučna knjiga, Beograd 1982), čeprav večina naših učbenikov politične ekonomije obravnava in sistematizira njegovo vsebino. Kratek pregled raziskovalne serije *Gesellschaft...* daje šele nedavno B. Bilič, *Nova recepcija Marxovog Kapitala*, Naše teme, Zagreb 1984.

Kritično analizo vsebine univerzitetnih učbenikov politične ekonomije z vidika Marxove dialektične metode in logike Kapitala podaja D. Djukić, *Nastavni sadržaji univerzitetских udžbenika političke ekonomije u svetlu Marksovog dijalektičkog metoda*, Kulturni radnik, Zagreb, št. 6, 1980.

- 11 Obsežno literaturo neoricardijanske analize zaznamuje najprej paradigmatično Sraffino delo *Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge University Press, 1960 (delo je izšlo v srbohrvatskem prevodu, *Proizvodnja roba pomoću roba*, CKD, Zagreb 1980), osrednja dela pa nastajajo v okviru Cambridge Political Economy Group (Steedman, Garegnani, Hodgson, Morishima, Catephores...), med katerimi je najbolj vplivno ime I. Steedman (Marx after Sraffa, *New Left Books*, London 1977) in v okviru njihove revije *Cambridge Political Economy*. Neoricardijanci menijo, da Marxova delovna teorija vrednosti ni potrebna, zato zgradijo alternativni sistem s pomočjo cenovnega in količinskega modela in z njim odgovarjajo na vse osrednje analitične probleme Marxovega produkcijskega načina. Tako naj bi ostali nespremenjeni Marxovi koncepti produkcijskega načina, družbene formacije, koncept delovnega procesa, eksploatacije, procesa akumulacije, blagovne fetišizma, denarja, vloge države in podobno, ki so v bistvu neodvisni od teorije delovne vrednosti. (I. Steedman, *Marx after Sraffa*, *ibid.*, str. 206). Drugo skupino po M. Dobbu poimenujemo z ekonomsko teorijo Ricardo-Marxove tradicije, ki jo sestavljajo sestavine neoricardijanske, Marxove in post-keynesianske ekonomske teorije, tako da ni vedno mogoče postaviti preproste ločnice med obema smerema (na primer pri Steedmanu). Prikaze teh usmeritev lahko najdemo tudi v naši literaturi v dveh tematskih številkah Marksizma v svetu (št. 10, 1979 in št. 1, 1981), v razpravah o teoriji vrednosti v Tretji program, št. I, 1983, o transformacijskem problemu pa so obsežneje pisali M. Tajnikar (pomembna je tudi njegova disertacija *Rekonstrukcija teorije delitve in cen v samouravnem socializmu na temelju ekonomske teorije Ricardo-Marxove tradicije*, Ljubljana, 1983), M. Labus, M. Crnobrnja, S. Babić in drugi.

Podrobnejši pregled tuje literature najdemo v: G. Hodgson, *Capitalism, Value and Exploitation*, Martin Robertson, Oxford 1982.

Produkcijski način je torej v Očrtih in kasneje v Kapitalu hkrati ekonomska vsebina in dialektična oblika prikaza in prav ta enotnost v različnosti je celo pogoj njune medsebojne posredovanosti, ki je bistvena za Marxovo razumevanje pomena in vloge kritike politične ekonomije. V dosedanji analizi smo pokazali, da je Marxovo opredeljevanje produkcijskega načina večpomensko (npr. način življenja, materialni način življenja, način lastnine, abstraktno teoretski sistem, dialektična razvojna metoda), vendar smo na kraju dolžni še eno opredelitev produkcijskega načina, ki je odločilno vplivala na marksistično tradicijo prvih 50 let po Marxu in ostaja v politični ekonomiji (vsaj v jugoslovanski) prevladujoča še danes. Nasproti fragmentaciji opredelitev produkcijskega načina lahko pri Marxu najdemo tudi svojevrstno homogenizacijo pojmovanja produkcijskega načina kot modela v Predgovoru k Prispevku h kritiki politične ekonomije (1859), tekstu, ki ga moramo relativizirati in ne hipostazirati, ne da bi hkrati zmanjšali njegovo pomembnost. Model običajno v teoriji predstavlja poenostavljeno, ponavljajočo se podobo realnosti, pomeni zaprt sistem in potencirano teoretsko reduktivnost. Pri konstruiranju modelov se postavlja vprašanje, v kolikšni meri dejansko zaobsežejo predmet proučevanja, ker obstoji resna nevarnost, da vsebinsko mnogovrstnost reduciramo na preprosti model in po tem sklepamo od tod nazaj ter opredeljujemo predmet raziskovanja. Apologija teoretskih modelov in modeliranja je dejansko v spreminjanju modela iz metode razlage v način spoznanja, iz instrumenta teoretskega posredovanja v dogmatizacijo absolutne racionalnosti znanja.⁸² Namesto dialektične sistematizacije kategorij v abstraktno teoretskem sistemu, ki je zaradi vključevanja spreminjajočih zgodovinskih predpostavk vedno odprt in nedokončan sistem v modelski postavitvi produkcijskega načina prevladuje relativno zaprt sistem z nekaj elementi in njihovimi medsebojnimi povezavami. Marx ga neposredno pojasnjuje v prvem stavku slovitega splošnega rezultata svojih raziskovanj v predgovoru (1859): »V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določene, nujne, od njihove volje neodvisne odnose — v produkcijske odnose, ki ustrezajo določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil.«⁸³ Produktivne sile in produkcijske odnose kot temeljna elementa produkcijskega načina lahko najdemo že v Pariških rokopisih, kasneje v Nemški ideologiji, Bedi filozofije, Komunističnem manifestu, Očrtih, Kapitalu in drugod, v drugi knjigi Kapitala pa dodaja temu še alternativno razlago drugih dveh temeljnih elementov: delavcev in produkcijskih sredstev, toda »eni in drugi so to po možnosti samo v stanju, ko so razdvojeni drug od drugega. Da bi se sploh lahko produciralo, se morajo spojiti. Po posebnem načinu, kako se ta zveza vzpostavlja, razlikujemo različna ekonomska obdobja družbene strukture« (podčrtal B. K.).⁸⁴ Ta poseben način je za Marxa produkcijski način, ki se razvija v okviru različnih zgodovinskih oblik, »zgodovinskih epoh« produkcije, kjer ljudje ustvarjajo svojo zgodovino mimo vseh apriornih konstrukcij in umišljanj, kot opisuje Marx v Nemški ideologiji in nadaljuje s sklepom, ki ga kasneje še enkrat ponovi v Očrtih, »da je mogoče takšno tezo spekulativno obrniti tako, da se kasnejša zgodovina naredi za smo-

⁸² To je povsem razvidno že v sistemski teoriji in njeni uporabi v družboslovnih znanostih, posebno še v politični ekonomiji. Med ponesrečenimi poizkusi združevanja sistemske teorije, dialektične teorije in ekonomske teorije lahko najdemo tudi R. Stojanovič, Veliki ekonomski sistemi, Problemi upravljanja velikih ekonomskih sistema, Savremena administracija, Beograd 1973 in M. Mulej, Entropija v ekonomskem sistemu na ravni delovne organizacije, doktorska disertacija, EF Zagreb, 1976.

⁸³ MEID IV., *ibid.*, str. 105.

⁸⁴ K. Marx, Kapital, II., Cankarjeva založba, Ljubljana 1964, str. 44.

ter prve⁸⁵ (modelska opredelitev produkcijskega načina ima pri Marxu strogo omejen pomen). V neposrednem odnosu lastnika produkcijskih pogojev do neposrednih producentov, ki ustreza določenemu načinu dela in družbeno produktivnim silam, na načinu izžemanja presežnega dela iz neposrednih producentov temelji celotna ekonomska zgradba družbe, skriti temelj določenega produkcijskega načina.⁸⁶ Marx je že v Očrtih opozoril, da je potrebno dialektiki pojmov produktivne sile — produkcijski odnosi določiti meje njihovega teoretskega posredovanja, zato z modelskim prikazom produkcijskega načina želi pokazati zgolj izhodiščno točko nadaljnega proučevanja, ne pa sistem dokončnega znanja o določeni družbi ali zgodovinskem obdobju. Ne nazadnje je tudi Marxov Predgovor potrebno videti najprej v notranjem pomenu splošnega rezultata Marxovega proučevanja, utrjevanju, ponavljanju že prehojene poti, njegove ekonomske, politične, zgodovinske analize, ki temu tekstu daje posebni teoretski status in ni toliko pomemben kot metodološko vodilo nadaljnje analize, kakor je sklepala kasnejša marksistična teorija. To seveda ni oviralo ortodoksni marksizem II. in III. internacionale, da ne bi naredil prav te zamenjave in Marxov produkcijski način reducirjal na preprosti model (shemo) družbe in njenega zgodovinskega razvoja in tudi v politični ekonomiji, ki se ni mnogo ukvarjala s problemi svojega predmeta in metode analize, ostaja takšna opredelitev produkcijskega načina prevladujoča še danes. Modelsko razumevanje Marxovega produkcijskega načina in njegovo posploševanje najdemo že v okviru II. internacionale, posebno v delovanju časopisa *Neue Zeit* in pomembne Kautskyjeve knjige »Karl Marx ökonomische Lehren« (1887). Pričenja se obdobje »pozitivističnega objektivizma« (S. Amin) in »ekonomskega redukcionalizma« (P. Anderson), ki je Marxovo kritiko politične ekonomije preprosto pripeljal na sholasticizem gotovih teoretskih dejstev in resnic (med njimi je najbolj trdovratna poudarjanje vseodrejujočega ekonomskega faktorja v zgodovinskem procesu) in preprosti politični aktivizem delavskega razreda. Kautsky je Marxovo materialistično razumevanje zgodovine in kritike politične ekonomije zvedel na metafizični materializem (linearni evolucionizem, politični voluntarizem in subjektivizem »partijskih pogledov na svet«), na drugi strani pa pristaja v ekonomskem pozitivizmu in objektivističnem ekonomskem fatalizmu prevladujočih ekonomskih družbenih razmerij. Čeprav je Lenin ostro kritiziral Kautskega ob njegovi negativni oceni Oktobra kot renegata marksizma, pa se je njegovo razumevanje politične ekonomije (ekonomski materializem in determinizem) presenetljivo ohranilo tudi v okvirih III. internacionale, kjer so se nekatere negativne tendence kautskijanstva samo še poglobile: če II. internacionala loči znanstveno politično ekonomijo od ideologije (kot rezultat zapuščanja filozofskih dimenzij epistemologije, kritičnosti revolucioarne prakse . . .), pa teoretska praksa III. internacionale ekonomsko znanost popolnoma podredi prevladujoči ideologiji in tako dokončno teoretično in celo praktično ukine temeljne značilnosti Marxove kritike politične ekonomije (podreditev politične ekonomije ciljem »proletarske« zavesti). Na eni strani je obstajala zabloda, da so produkcijski odnosi nove socialistične družbe po Oktobrski revoluciji enostavni in prozorni in ne potrebujejo nikakršne polit-ekonomske znanstvene razsvetlitve (Buharin), po drugi strani pa je postajala notranja kritičnost Marxove politične ekonomije praktično nepotrebna, njegova znanstvena odprtost na druga znanstvena področja pa celo razredno in ideološko

⁸⁵ MEID II., *ibid.*, str. 45.

⁸⁶ K. Marx, *Kapital*, III. zv., *ibid.*, str. 882.

nevarna.⁸⁷ Marxovo metodo kritike politične ekonomije zamenja idealizem v pojmovanju zgodovine, pozitivizem v razlagi družbe, produkcijski način kot predmet politične ekonomije pa se omejuje na protislovnost družbeno ekonomskih struktur in funkcioniranja kapitalistične družbe.

Politično ekonomijo socializma je zamenjala ekonomika in ekonomska politika tedanje sovjetske gospodarske ureditve in vladne ekonomske politike.

Nasproti ekonomizmu, etatizmu, političnemu voluntarizmu in industrijalizmu teorije in prakse III. internacionale, zapuščanju filozofskih dimenzij marksizma in na kraju tudi kritike politične ekonomije nastopi že v dvajsetih letih prvi val t. i. »zahodnega marksizma« (Marleau Ponty), ki z enako gorečnostjo nastopa proti socialdemokratskemu revizionizmu in sovjetskemu kodificiranju marksizma-leninizma. Namesto modelskega in izključno ekonomističnega razumevanja produkcijskega načina pri Marxu odkriva širše vsebinsko in metodološko bolj rafinirane pomene njegove konceptualizacije produkcijskega načina, o čemer pa smo že govorili.

V dosedanji razlagi smo omenili vrsto pomembnih pojmovnih različnosti Marxovega razumevanja produkcijskega načina, ki smo jih sistematizirali glede na vsebinske in metodološke značilnosti (način življenja, celota, abstraktno teoretski sistem, model, teoretično razvojna metoda . . .) pri čemer smo delno sledili tudi zgodovini njihovega nastajanja v Marxovih delih. S tem seveda ne trdimo, da smo izčrpali vse pomene razumevanja in uporabe koncepta produkcijskega načina, ki bi jih lahko odkrila natančna marksološka analiza, ker to tudi ni namen našega dela. Marx očitno ni razvil koncepta produkcijskega načina, ki bi dopuščal zadovoljivo analizo tistega, kar je teoretsko proizvedel, ker Marx očitno noče »definirati tam, kjer v resnici analizira, in da pri Marxu sploh ne smemo iskati popolnoma izdelane in enkrat za vselej veljavne definicije«,⁸⁸ ker očitno meni, da je potrebna teoretska in zgodovinska dodelava. Na drugi strani pa vsako vnovično branje Marxa odkriva vedno nove horizonte, daje vedno nove odgovore na navidezno stara vprašanja, tako da se nam njegova analiza odkriva vedno znova — to je biblijska lastnost vseh velikih piscev in njihovih del, ki so doživela redko zgodovinsko čast, da jim znanost po sto letih še vedno posveča toliko pozornosti. V tem tiči hkrati tudi nevarnost omejenega teoretskega razvoja, kajti dogaja se nam lahko podobno kot Marx ugotavlja pri religiji — čim več postavi človek v boga, tem manj obdrži v samem sebi. Nekateri so prepričani, da so različna razumevanja produkcijskega načina posledica nejasnosti in pomanjkljivosti pri Marxu, drugi pa vidijo osrednje pomanjkljivosti pri njegovih razlagalcih. V zadnjem primeru bi bila Marxova kritika politične ekonomije jasna in enoznačna, vse težave pa izvirajo iz nesposobnosti kasnejše teorije, ki ne zna odkriti trdnega orisa in pomena temeljnih Marxovih kategorij in pojma produkcijskega načina. Mogoča je tudi drugačna razlaga, da je nedorečen Marxov koncept produkcijskega načina, pri čemer sledi dvojno dokazovanje: Marxov produkcijski način je nezaključena toda logična celota, ki zahteva samo dodatno dograjevanje in dopolnjevanje že začetega, za druge pa je Marxov pojem produkcijskega načina heterogena, protislovnostna in večpomenska teoretska struktura, ki zahteva rekonstrukcijo njenih delov in povezav. Vprašanje je, kako sedaj znotraj teh alternativ določiti lastno razumevanje produkcijskega na-

⁸⁷ Leta 1939 je zaradi nerazrešenih (bolje nerazrešljivih) problemov pri pripravi Učbenika politične ekonomije preprosto ukinjena politična ekonomija kot univerzitetni predmet. V začetku štiridesetih let postavi Stalin temeljne napotke pisanja dokončnega berila, ki jih je dopolnil 1952 v svoji sloviti analizi metodoloških in vsebinskih problemov politične ekonomije socializma.

⁸⁸ F. Engels, Predgovor k tretji knjigi Kapitala, Kapital, 3. zv., *ibid.*, str. 19.

čina, njegovo umeščanje v politično ekonomijo, njeno metodo in predmet analize. Odgovor ni preprost, zato si pomagajmo z ilustracijo Marxovega razumevanja produkcijskega načina kot »razumne abstrakcije«, »preseka« dejanskega gibanja s specifičnim vključevanjem in delovanjem zgodovinskih predpostavk.⁸⁹ Zgodovinske predpostavke abstraktno teoretskega sistema niso dane, temveč se spreminjajo z zgodovinskim razvojem, ker pa so hkrati predpogoj nadaljnje ravni teoretske analize, se z njimi spreminja tudi teoretski sistem. Toda kljub spreminjanju zgodovinskih predpostavk in prilagajanju teoretskega sistema metodološki sistemski princip ostaja v bistvu nespremenjen, toda z nadaljnjim zgodovinskim razvojem se lahko spreminjajo tudi metodološki principi, ker se kvalitativno spremeni predmet analize, njun razkorak pa bo tem manjši, čim bogatejši bo metodološki princip (dialektična razvojna metoda produkcijskega načina) in čim počasnejši bo zgodovinski razvoj (sprememba empiričnega produkcijskega načina).

Marxovo razumevanje produkcijskega načina daje dovolj teoretskega prostora, da takšen razkorak med predmetom in metodo analize, med zgodovinskim razvojem in teoretskim posredovanjem lahko presežemo in v sodobni epohi kapitala še vedno dokažemo njegovo analitično sposobnost.

Iz analize Marxovega razumevanja produkcijskega načina izpeljemo tezo, da je produkcijski način lahko hkrati predmet, vsebina in metoda, oblika dialektičnega prikaza politične ekonomije, da je skratka osrednji določevalec njegovega teoretskega polja. Prav tako bi lahko na njegovem temelju razvili tezo, da je koncept produkcijskega načina analitično interpretativen samo, če ga razširimo od materialnih temeljev na nematerialno družbeno strukturo, od neposrednih ekonomskih razmerij na neekonomske institucije, ki prevzemajo ekonomske funkcije.

Obe tezi imata nastavek v dveh temeljnih Marxovih interpretacijah produkcijskega načina:

a) v produkcijskem načinu kot »načinu življenja«, celoti bivanjskih oblik, eksistenčnih odločitev, od koder izpeljemo širino prepletenosti ekonomskih in neekonomskih družbenih razmerij in zgodovinskih dejstev;

b) v produkcijskem načinu kot abstraktno teoretskem sistemu (»prvih enačbah«, »pravi vsebini«, »razumni abstrakciji«, »idealnem preseku«, »logični strukturi« . . .), od koder izpeljemo tezo o povezanosti predmeta in metode kritike politične ekonomije ter opredelitev artikulacije produkcijskih načinov (povezanosti politične ekonomije in zgodovinskega razvoja).

⁸⁹ Teza o prežemanju abstraktnega in konkretnega, o prepletanju logičnih ravni in zgodovinskih predpostavk ni nova, srečamo jo v različnih oblikah znotraj t. i. logične interpretacije Kapitala, vendar pa bomo to tezo združili z drugim Marxovim konceptom artikulacije produkcijskih načinov, tako da zgodovinske predpostavke v bistvu pripadajo različnim konkretno zgodovinskim produkcijskim načinom (na primer predkapitalističnim produkcijskim načinom, kapitalistični »periferiji«), kar nam omogoča povezovanje koncepta produkcijskega načina z njegovo transformacijo in razvojem kot dinamičnim prepletanjem (artikulacijo) produkcijskih načinov (predmetno in metodološko tako politično ekonomijo povezujemo z zgodovino in njenim razvojem).

PRODUKCIJSKI NAČIN*

Sintagma »produkcijski način« v delih Marxa in Engelsa figurira v dveh disparatnih pomenih: poleg teoretsko specifičnega pojma »celota dejavnosti produktivnih sil v produkcijskih razmerjih« (z njegovimi različnimi modifikacijami) še »produkcijski način« v smislu »načina produciranja«, tehnologije in organizacije; ta drugi pojem je Marx prevzel iz tradicije, kontekst pa omogoča, da razločimo, ali gre za »produkcijski način I« ali za »produkcijski način II«.

Pojem »produkcijski način I« vstopi v Marxov besednjak 1844 kot *Weise der Produktion*,¹ 1845/46 kot *Produktionsweise*² in *mode de production*.³ Ni ga še v Engelsovih *Očrtih za kritiko nacionalne ekonomije* niti v Marxovih *ekscerptih* iz ekonomov 1844. Od 1846 igra bistveno vlogo v materialističnem pojmovanju zgodovine. Istočasno se izkristalizira tudi pojem »produkcijska razmerja«, v začetku kot »občevalna razmerja (Verkehrsverhältnisse)«, »forma občevanja (Verkehrsform)« ali »občevanje (Verkehr)«, nakar čez »produkcijska in občevalna razmerja (Produktions- und Verkehrsverhältnisse)« pride do produkcijskih razmerij (Produktionsverhältnisse)«, čeprav sporadični uporabi besede *Verkehr* lahko sledimo do konca Marxovega in Engelsovega delovanja.⁴ Naslednji pojem, ki je neogiben v tem kontekstu, »družbena formacija (Gesellschaftsformation)«, dobi definitivno obliko šele 1852,⁵ toda zgodnejši sinonimni sintagmi »družbena forma« in »družbena stopnja« živita naprej v paralelni uporabi, poleg njiju pa še okoli štirideset (!) sintagem podobnega pomena.⁶

»To pojmovanje zgodovine sloni torej na tem, da obravnava dejanski produkcijski proces, in sicer izhajajoč iz materialne produkcije neposrednega življenja, in da obliko občevanja, ki je zvezana s tem produkcijskim načinom in od nje ustvarjena, torej občansko družbo v njenih različnih stopnjah, pojmuje kot temelj celotne zgodovine in jo prikaže tako v njeni akciji kot države kot

* Clanki *Produkcijski način* in *Darwin* dr. B. Debenjaka in *Strukturalizem* dr. R. Močnika so bili napisani kot gesla za *Enciklopedijski rečnik marksizma*, ki ga pripravlja Institut za mednarodni radniški pokret v Beogradu. Zahvaljujemo se redakciji slovarja, ker nam je dovolila predhodno objaviti ta besedila. — Uredništvo VIMS.

¹ *Ekonomsko-filozofski rokopisi*, MEGA³ I. 2: 418.

² *Nemška ideologija*, passim.

³ Pismo Annenkovu 28. 12. 1846, MEGA³ III. 2: 72, 73, 76.

⁴ *Kritika politične ekonomije* 1861—63, *Kapital*, *Anti-Dühring* itd.

⁵ *Der 18. Brumaire des Louis Napoleon*, gl. izd. Insel 1965, str. 10 (ponatisnjena prva izdaja); gl. *Der 18. Brumaire des Louis Bonaparte*, MEW 8: 116.

⁶ *Gl. Marksizam u svetu*, 1979/9, str. VI—IX, in *Vestnik inštituta za marksistične študije ZRC SAZU*, Ljubljana 1982/1—2, str. 51.

tudi iz nje pojasni vse različne teoretske proizvode in oblike zavesti, religijo, filozofijo, moralno itn., itn., in zasleduje proces njihovega nastajanja iz njih, pri čemer je potem tudi moči prikazati stvar v njeni totalnosti (in zato tudi vzajemno učinkovanje teh raznih strani druge na drugo).⁷ V tem nekoliko kompliciranem citatu (kar je rezultat tega, da sta oba avtorja razširjala prvotni tekst) so navedeni vsi bistveni elementi pojma »producerski način«:

1. za materialistično pojmovanje zgodovine je bistven prikaz dejanskega producerskega procesa, izhajajoč iz materialne produkcije neposrednega življenja;

2. temelj vse zgodovine je »forma občevanja, ki je zvezana s tem producerskim načinom in od njega ustvarjena« ali »občanska družba v njenih različnih stopnjah«, se pravi, da so različne stopnje (ali formacije) »občanske družbe« (die bürgerliche Gesellschaft, la société civile) zgodovinsko dane modalnosti družbenih razmerij produkcije (»forme občevanja«);

3. »forma občevanja« ima specifično dejavnost »kot država« (ali, kakor je zapisano v predhodni verziji, ki jo je Engels zamenjal z zgornjo: »v njeni praktično-idealistični zrcalni sliki, državi« — »forma občevanja« se praktično-idealistično zrcali kot država);

4. iz te »forme občevanja« je treba »pojasniti vse različne teoretske proizvode in oblike zavesti« in iz njegovih stopenj zasledovati proces nastajanja teh oblik zavesti (drugi del je Marxov vrinek);

5. tako pride »seveda« (natürlich) do prikaza totalnosti (»in zato tudi vzajemnega učinkovanja teh raznih strani«). (Marxov vrinek).

Dalje avtorja raziščeta te »stopnje« ali »forme občevanja« v njihovih različnih »periodah« in prideta do sklepa, da so »vse kolizije v zgodovini« izvirale iz »protislovja med produktivnimi silami in formo občevanja«,⁸ ki se je razreševalo v revolucijah, kjer »je hkrati privzelo različne stranske podobe, kot totaliteta kolizij, kot kolizije različnih razredov, kot protislovje zavesti, miselni boj itd., politični boj itd.«.

V polemiki zoper Proudhona dobijo ta stališča bolj pregnantno formo. »G. Proudhon-ekonom čisto dobro doume, da izdelujejo ljudje sukno, platno, svilo v določenih producerskih razmerjih. Ni pa razumel, da so ta določena producerska razmerja prav tako človekovi produkti, kot so platno, lan itd. Družbena razmerja so tesno povezana s produktivnimi silami. S pridobivanjem novih produktivnih sil spreminjajo ljudje svoj producerski način in spreminjajoč producerski način, način pridobivanja svojega življenja, spreminjajo svoja družbena razmerja. Ročni mlin daje družbo s fevdnim gospodom, parni mlin družbo z industrijskim kapitalistom.«⁹ Razvijajoč to koncepcijo Marx malo naprej doda, da gre tako pri fevdalni družbi kot pri kapitalistični družbi za »producerski način, ki temelji na antagonizmu«.¹⁰

»Družbena razmerja«, beremo 1849. leta,¹¹ »v katerih individui producirajo, družbena producerska razmerja se torej spreminjajo, preobražajo se s spremembo in razvojem materialnih producerskih sredstev, (s spremembo) producerskih sil. Producerska sredstva v svoji celokupnosti tvorijo to, kar imenujemo družbena razmerja, družbo, in sicer družbo na določeni, zgodovinski razvojni stopnji, družbo s svojstvenim, razlikujočim jo značajem. Antična druž-

⁷ Nemška ideologija I Feuerbach, DZPh 1966/10: 1120—1 in MEGA¹ I. 5: 575, prim. MEID II: 48—9.

⁸ DZPh 1966/10: 1237 in MEGA¹ I. 5: 581, prim. MEID II: 76—7.

⁹ Beda filozofije, MEGA¹ I. 6: 180, prim. MEID II: 477.

¹⁰ Beda filozofije, MEGA¹ I. 6: 188—9, prim. MEID II: 483.

¹¹ Mezdno delo in kapital, MEW 6: 408, prim. MEID II: 687.

ba, fevdalna družba, meščanska družba so takšne celokupnosti produkcijskih razmerij, ki vsaka od njih hkrati označuje posebno razvojno stopnjo v zgodovini človeštva.« S pojmom »družbena formacija«, ki ga Marx vpelje 1852¹² — ne da bi pri tem opustil paralelna poimenovanja — so v navedenih opredelitvah razviti že vsi elementi pregnantne formulacije iz 1859: »V družbeni produkciji svojega življenja stopajo ljudje v določena, nujna, od njihove volje neodvisna razmerja, ki ustrezajo neki določeni razvojni stopnji njihovih materialnih produktivnih sil. Celokupnost teh produkcijskih razmerij tvori ekonomsko strukturo družbe, realno bazo, na kateri se dviga neka pravna in politična nadzidava, in kateri ustrezajo določene družbene forme zavesti. Produksijski 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. Na neki stopnji njihovega razvoja pridejo materialne produktivne sile družbe v protislovje z obstajajočimi produkcijskimi razmerji, ali, kar je le pravniški 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. Nastopi tedaj neka epoha socialne revolucije.« In naprej: »Kaka družbena formacija nikoli ne propade, 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 v krilu stare družbe same.« In na koncu: »V velikih obrisih lahko azijski, antični, fevdalni in moderno meščanski produkcijski način označimo kot progresivne epohe ekonomske družbene formacije.« Ko Marx zatem označi »meščanska produkcijska razmerja« za »zadnjo antagonistično formo družbenega produkcijskega procesa«, sklene z besedami, da se »s to družbeno formacijo zaključuje predzgodovina človeške družbe«.¹³ Bilo bi veliko poenostavljanje, če bi — posnemajoč slabo tradicijo III. internacionalne v postvarjenju pojmov — skušali izvajati iz teh Marxovih stavkov nekakšne fiksne »zakone« družbenega razvoja, na primer »zakon ustrezanja produkcijskih razmerij značaju produktivnih sil«.¹⁴ Že samo dejstvo, da Marx ne fiksira terminov, marveč skuša zajeti družbeno gibanje s sintagmami, ki z raznih strani obravnavajo isto dejstveno stanje, opozarja, da ni prav nič nedolžno to zanemariti v želji po šolski »jasnosti« pojmov. V tem Marxovem sintetičnem prikazu namreč niso odpravljena njegova zgodnejša zatrdila na isto temo, še manj pa njihovo kasnejše izoblikovanje v drugih verzijah kritike politične ekonomije: v *Kritiki politične ekonomije 1861—1863*, v *Rezultatih neposrednega produkcijskega procesa*, v *Kapitalu*, pa tudi v *Kritiki gothskega programa* in v Engelsovih *Anti-Dühringu*, *Izvoru družine, privatne lastnine in države* ter *Ludwigu Feuerbachu*.¹⁵ Družba je za Marxa konkretna totaliteta mnogih določil,¹⁶ ki se nenehno razvija, v nenehnem medsebojnem pogojevanju elementov produkcije materialnih

¹² V 18. brumairu Ludvika Bonaparta, prim. izd. Suhrkamp (1965) str. 10 — ponatis izdaje 1852.
¹³ *Predgovor k Prispevku h kritiki politične ekonomije*.

¹⁴ *Filosofski stovar*; pod red. M. M. Rozentajla in P. F. Judina, Moskva 1963, str. 152, sub voce Zakon sootvetstvija... isto, izd. 2-oe, Moskva 1968, str. 116, isto.
Filosojskaja enciklopedija v 5 tomah, 1960—70, tom 5, Moskva 1970, str. 117, sub voce Sposob proizvodstva.

Kleines Wörterbuch der marxistisch-leninistischen Philosophie, hgg. v. Manfred Buhr u. Alfred Kosing, Berlin/DDR 1974, str. 124, sub voce Gesetz der Uebereinstimmung... itd.

¹⁵ Za *Kritiko politične ekonomije 1861—63* gl. MEGA² II. 3. 1—6, za že prej poznane dele tudi pod naslovom *Teorije o presežni vrednosti* — MEW 26. 1—3; za *Rezultate neposrednega produkcijskega procesa AME II* (VII), Moskva 1933, oziroma reprint Frankfurt 1969; ostalo v MEW.

¹⁶ Razen *Uvoda v kritiko politične ekonomije* (Uvod v Grundrisse) gl. zgoraj, citat iz *Nemške ideologije*, opomba (7).

dobrin, duhovne produkcije in medčloveških razmerij. Vendar je ta celota določena (Engels precizira: »v zadnji instanci«) prav s procesi, ki zajemajo materialno produkcijo, produkcijo življenjskih sredstev, produkcijo samega neposrednega življenja.¹⁷ Ta konkretna celota ne zajema le načina produkcije, temveč že s tem tudi način obnašanja do narave in ljudi med seboj, s tem pa tudi način in določila miselnega produkcijskega procesa (produkcije zavesti): isti ljudje, ki stopajo v materialna razmerja produkcije življenja, tvorijo tudi ideje in v njih zajemajo tudi vsebino same produkcije življenja in medčloveških razmerij.¹⁸ »Človek sam je baza svoje materialne produkcije.«¹⁹ Kapitalistična družba kot najrazvitejša (in obenem zadnja) oblika antagonistične družbe je bila ključ za razumevanje tudi zgodnejših družb: »anatomija človeka je ključ za anatomijo opice«;²⁰ ona omogoča zagledanje tistega, kar je karakteristično za anatomijo vsake antagonistične družbe. (Ta metodološki postulat izvira že iz Heglovega spoznanja o tem, da je vpričnost edini neposredno dani čas, medtem ko sta preteklost in prihodnost dani posredno skozi vpričnost — prva kot »spomin«, druga pa kot »strah in upanje«.²¹ A tudi tendence k razreševanju protislovij razredne družbe obstajajo v krilu same antagonistične družbe in prav one omogočajo tudi razumevanje smeri in poti preseganja razredne družbe.²²

Izhajajoč iz celote produktivnega zadržanja ljudi v svetu je moči razlikovati naslednje glavne produkcijske načine (ali »ureditve produkcije«)²³ znotraj antagonistične družbe: azijskega,²⁴ antičnega, fevdalnega, kapitalističnega. Razredna ali antagonistična družba nastane iz arhaične (prvobitna skupnost) in se zaključi v revolucionarni preobrazbi, ki pripelje do brezrazredne družbe; ta preobrazba je »konec predzgodovine človeštva«.²⁵ Predrazredna in brezrazredna družba imata ravno tako svoja specifična produkcijska načina. O produkcijskem načinu brezrazredne družbe Marx govori v vseh svojih kritikah politične ekonomije, začeni od ekscerptnih zvezkov 1844,²⁶ pa do zadnjega sloja *Kapitala*, in to zmerom kontrastirajoč ta novi produkcijski način s kapitalističnim in sploh z antagonističnim.²⁷ Pomembna določila tega novega produkcijskega načina navajata Marx in Engels tudi v pripombah k programskim stališčem delavskega gibanja.²⁸

Vsak od produkcijskih načinov podaja osnovno vsebino neke zgodovinske dobe, določujoč »v zadnji instanci« posebno formo, ki jo prejmejo družbena razmerja dane družbe in ideje, ki ta razmerja izražajo. Ne samo menjalne forme dobrin, pač pa tudi menjalne forme idej, forme razvijanja in zadovoljevanja

¹⁷ *Nemška ideologija I Feuerbach.*

Pismo J. Blochu.

Pismo W. Borgiusu.

Marxovo pismo Annenkovu 28. 12. 1846.

¹⁸ Pismo Annenkovu, kot zgoraj.

Predgovor k *Prispevku h kritiki.*

Nemška ideologija I.

Beda filozofije, posebej II/1.

¹⁹ *Kritika politične ekonomije 1861—63, MEGA² II. 3. 2: 606, MEW 26. 1: 260.*

²⁰ *Uvod v kritiko politične ekonomije.*

²¹ Hegel, *Enciklopedija filozofskih znanosti*, s. 259.

²² *Uvod v kritiko politične ekonomije, I, III.*

Predgovor k *Prispevku h kritiki.*

²³ Engels: *Ludwig Feuerbach*, MEW 21: 299—300.

²⁴ *V Mezdnem delu in kapitalu* še ni omenjen »azijski način«.

²⁵ Predgovor k *Prispevku h kritiki.*

²⁶ MEGA² IV: 2, posebno v zvezku o Jamesu Millu.

²⁷ Za identifikacijo razredne in antagonistične družbe gl. *Beda filozofije*, MEGA¹ I. 6: 188—9,

Predgovor k *Prispevku h kritiki* in *Kritiko politične ekonomije 1861—63, MEGA² II. 3. 1: 169.*

²⁸ Posebno *Kritika gothskega programa* (1895), pa tudi *Kritika načrta erfurtskega programa* (1891) idr.

človeških potreb in celo forme biološke in družbene reprodukcije ljudi samih²⁹ dobijo v vsaki od teh zgodovinskih dob specifično obliko. Ker vsaka doba, se pravi, določen način produkcije in vsi načini občevanja ljudi samih med seboj ter z naravo predstavljajo konkretno, sovisno, dialektično celoto (protislovno enotnost), Marx 1849-50 govori o kapitalistični družbi kot o »meščanskem kozmosu«, imenujoč Anglijo njegovega »demiurga«,³⁰ Engels pa 1892-93 o fevdalni družbi kot o »fevdalnem svetovnem redu«. ³¹ V obeh primerih gre za bolj globalen pojem od same »družbene ureditve«. Ta »ekonomsko-zgodovinski tip družbe«, ³² ta »zgodovinsko določena forma družbenega produkcijskega procesa«, ³³ »struktura ekonomskih temeljnih elementov družbe«, ³⁴ dobi ime »ekonomska formacija družbe«³⁵ oziroma »družbena formacija«³⁶ ali »formacija družbene produkcije«³⁷ — sam termin »formacija« je Marx prevzel iz geologije, kjer okameneli skeletni elementi in odtisi življenjskih form govore o življenju: ³⁸ »Kakor pri sosledju različnih geoloških formacij ni treba verjeti v nenadne, ostro razločene periode, tako tudi pri tvorbi različnih ekonomskih formacij družbe... perioda obrtništva... perioda manufakture...«; ³⁹ »kakor v geoloških formacijah, tako imamo tudi v zgodovinskih formacijah celo vrsto primarnih, sekundarnih, terciarnih itd. tipov«. ⁴⁰ »Taisto pomembnost, ki jo ima zgradba skeletnih ostankov za spoznavanje organizacije nekdanjih živalskih rodov, imajo ostanki delovnih sredstev za presojanje nekdanjih ekonomskih formacij družbe. Ne to, kaj se izdeluje, temveč kako, s katerimi delovnimi sredstvi se izdeluje, razlikuje ekonomske epohe. Delovna sredstva niso samo merilo razvojne stopnje človeške delovne sile, temveč tudi kazalec družbenih razmerij, v katerih se dela. Med samimi delovnimi sredstvi nudijo mehanska delovna sredstva, katerih celokupnost lahko imenujemo okostje in mišičje produkcije, mnogo odločilnejše karakterne poteze neke družbene produkcijske epohe, kakor tista sredstva dela, ki služijo le za posode predmeta dela in katerih celokupnost čisto na splošno lahko imenujemo ožilje produkcije, kot npr. cevi, sodi, košare, vrči itd.« ⁴¹ Za te zgodovinsko dane oblike produkcijskega procesa Marx pogosto uporablja tudi ime »družbene forme« (od 1845 do konca življenja, podobno Engels), »stopnje«, »epohe« (četudi mu ta termin lahko označuje tudi krajše obdobje nekaj desetletij, tako tudi v sintagmi »neka epoha socialne revolucije«), ⁴² »družbena stanja«, skupaj preko 40 poimenovanj in variant. Toda na njihovo bistveno vsebino opozarjajo sintagme kot »družba kapitalističnega produkcijskega načina«. ⁴³

²⁹ Teza iz *Nemške ideologije*, katere ponovitev v Engelsovem *Izvoru družine, privatne lastnine in države* (MEW 21: 27-8) je izzvala znano stalinsko fusnoto v »dvohtomniku« *Izbrana dela* Marxa in Engelsa.

³⁰ *Razredni boji v Franciji*, MEGA² I, 10: 466.

³¹ Pismo Mehringu 28. 9. 1892 in popravek 11. 4. 1893.

³² *Kapital* II, MEW 24: 61.

³³ *Kapital* III, MEW 25: 826.

³⁴ *Kapital* I, MEW 23: 279.

³⁵ Predgovor k *Prispevku h kritiki, Kapital* I passim, *Kapital* III (vsaj 3 mesta), *Kritika politične ekonomije* 1861-63 (MEGA² II. 3. 6: 1860-1).

³⁶ 18. *brumaire* (gl. opombo 5).

Grundrisse, MEGA² II. 1: 743.

Predgovor k *Prispevku h kritiki*.

Kritika politične ekonomije 1861-63: MEGA² II. 3. 6: 2152.

Kapital I MEW 23: 94-6.

Kapital I, MEW 23: 183.

Kritika politične ekonomije 1861-63; MEGA² II. 3. 6: 1972-3.

Pismo Veri Zasulič, prvi osnutek: MEA I, Frankfurt 1926, prim. MEID V: 138.

³⁹ MEGA² II. 3. 6: 1972-3.

⁴⁰ Pismo Veri Zasulič, prvi osnutek, nnm.

⁴¹ *Kapital* I, MEW 23: 194-5.

⁴² Gl. »epoha« v pomenu »kondratjevskega« ciklusa: MEGA² II. 3. 3.: 1118-9 oz. MEW 26. 2: 495;

»socialna revolucija«: Engels: *Osemnajsto stoletje*, MEW 1: 550.

⁴³ *Kapital* I in II: MEW 23: 277 in MEW 24: 431.

Sintetično rečeno: produkcijski način je konkreten način aktiviranja produktivnih sil, torej udejanjanja teh sil (moči, zmožnosti) v obstoječih produkcijskih razmerjih. Noben produkcijski način ne propade, vse dokler nudi dovolj prostora razvoju in razmahu produktivnih sil.⁴⁴ Produkcijska razmerja so način prisotnosti produktivnih sil: razmerja osebne odvisnosti, blagovno-denarna razmerja, kapital ipd.: »Kapital sestoji iz surovin, delovnih orodij in življenjskih potrebščin vseh vrst, ki se uporabljajo, da bi izdelali nove surovine, nova delovna orodja in nove življenjske potrebščine. Vse te njegove sestavine so ustvarjene od dela, produkti dela, nakopičeno delo. Nakopičeno delo, ki služi kot sredstvo za novo produkcijo, je kapital. Tako pravijo ekonomisti. Kaj je zamorski suženj? Človek črne rase. Ena razlaga je vredna druge. Zamorec je zamorec. Šele v določenih razmerjih postane suženj. Predilni stroj za bombaž je stroj za predenje bombaža. Le v določenih razmerjih postane kapital. Iztrgan iz teh razmerij je prav tako malo kapital, kakor je zlato na sebi in za sebe denar ali sladkor cena sladkorja.«⁴⁵ Produkcijska razmerja v tem globalnem smislu so torej vsa temeljna razmerja kapitalistične družbe, ki zajemajo ne le produciranje dobrin, marveč tudi vse procese distribucije in menjave, vso cirkulacijo, pa tudi vse tipe konsumpcije; to velja mutatis mutandis za druge družbe, v katerih ne dominira blagovna forma, temveč dobrine nastajajo, cirkulirajo in se trošijo na drug način. Termin produkcijska razmerja nosi kritičen naboj, zato ne preseneča, da ga Marx ni mogel prevzeti iz družboslovne tradicije. Pri prevajanju Marxovega termina »Verhältnisse« v srbohrvaščino naletimo na bariero, saj se v besedi »odnosi« prekrivata prevoda za dva nemška termina: »Beziehungen« in »Verhältnisse«. To pomebno razliko pa je v slovenščini mogoče izraziti z različnima besedama: »odnosi« in »razmerja«. Prvi termin se uporablja za tiste relacije, ki so bolj ali manj kvalitativno določene, medtem ko Verhältnisse pomenijo točno določena, včasih kvantificirana razmerja; tako so »priateljski odnosi« freundschaftliche Beziehungen, medtem ko je »delovno razmerje« Arbeitsverhältnis. Engels je od prevajalcev *Bede filozofije* v nemščino izrecno zahteval, naj upošteva razliko med francoskim »rapport« in »relation« in »rapports de production« dosledno prevajata s Produktionsverhältnisse.⁴⁶ S tem je hotel preprečiti razblinjanje Marxovih pojmov. Družbena razmerja, o katerih govori Marx, namreč niso nekakšni neobvezni »odnosi«, marveč so popolnoma določena, tako da normalno zadobijo tudi pravno formo: lastništvo, pogodbo ipd. To je zelo pomembno tudi pri določanju mesta prava v marksizmu.

Pojem »produktivnih sil« je Marx prevzel iz tradicije, čemur se da dobro slediti v njegovih ekscerptnih zvezkih iz 1844. leta.⁴⁷ Iz tradicije prihaja tudi produktivna sila v pomenu »produktivnost« (puissance productive du travail/facultés productives du travail) in »produktivne sile« (forces productives, produktive Kräfte, Produktionskraft, produktive Macht). V kasnejših delih Marx stabilizira terminologijo na dubleto Produktionskräfte/Produktivkräfte in šele pozni Engels⁴⁸ bolj ali manj dosledno opusti »Produktionskräfte«. Kar se vsebine pojma tiče, bi bilo napačno iz nekaterih mest pri Marxu izčitati, ko da se »produktivne sile« pri njem zvajajo na »produkcijska sredstva«. V že citiranih pasusih, kjer Marx produkcijska sredstva primerja z vodilnimi fosili geoloških

⁴⁴ *Prispevek h kritiki in Engels: Razvoj socializma ... III.*

⁴⁵ *Mezdno delo in kapital*, MEW 6: 407, prim. MEID II: 686.

⁴⁶ *Pismo Kautskemu* 22. 8. 1884, MEW 36: 202.

⁴⁷ MEGA¹ IV. 2.

⁴⁸ MEGA¹ Sonderband (Anti-Dühring): na nekaterih mestih šele tretja izdaja (1894) popravlja »Produktionskraft« v »Produktivkraft«.

formacij, ne pozablja dodati, da gre za ostaline (»Reliquien«) preteklega življenja, na osnovi katerih lahko to življenje rekonstruiramo, ne pa za življenje sâmo. Bistveno določilo »produktivnih sil« je, da so to celokupni stvarni in osebni vzvodi produkcije, torej tako delovna sredstva in delavci kot tisto, kar kot zunanje sredstvo omogoča produkcijo in tisto, kar delavec vnaša v produkcijski proces kot svojo sposobnost, posebno spretnost, kvalifikacijo, ustvarjalno sposobnost; produktivna sila je tudi število prebivalstva (za katerega kapital »ničesar ne plača«⁴⁹) pa organizacija dela, od katere profitira kapital in ne delo⁵⁰ pa sposobnost znanstvenikov in izumiteljev, ki odkrivajo nove možnosti človeškega spreminjanja narave in razvijajo tehnologije iz teh odkritij.⁵¹ V tvorjenju produktivnih sil in njihovem ohranjanju so udeležene tudi sfere dela, namenjene zdravju in duhovnim pogojem obstoja dela (zdravstvo, šolstvo, kultura). Vendar kapital v kapitalistični družbi na takšen način združuje vse te stvarne in osebne vzvode produkcije, da nastopajo kot odtujeni, kot zmožnosti kapitala in ne dela: ne le, da je kapital pretvoril produkcijska sredstva, stvarne pogoje dela, v svoje elemente, tako da je delavec subsumiran podnje; »razmerje postane še bolj komplicirano in na videz še bolj misteriozno, saj se z razvojem specifično kapitalističnega produkcijskega načina ne postavijo nasproti delavcu na zadnje noge in nastopijo kot kapital nasproti njemu le te neposredno materialne reči (. . .), temveč se forme družbeno razvitega dela, kooperacija, manufaktura (kot oblika delitve dela), tovarna (kot oblika družbenega dela, organiziranega na materialni bazi mašinerije) kažejo kot razvojne oblike kapitala in se zaradi tega tudi produktivne sile dela, razvite iz teh oblik družbenega dela, in zaradi tega tudi znanost in naravne sile, kažejo kot produktivne sile kapitala.«⁵² Iz takšne zastavitve problema je očitno, da se vprašanje produktivnih sil Marxu zastavlja kot vprašanje razrednega razpolaganja s produktivnimi silami, pretvarjanja produktivnih sil dela v produktivne sile kapitala.

A že v *Bedi filozofije* da Marx še en bistven poudarek: glavna produktivna sila je sam delavski razred: »Neki zatirani razred je življenjski pogoj vsake družbe, ki sloni na razrednem nasprotju. Osvoboditev zatiranega razreda torej nujno vključuje stvarjenje nove družbe. Da bi se zatirani razred lahko osvobodil, je potrebno, da se že dosežene produktivne moči (pouvoirs) in obstoječa družbena razmerja (rapports) ne morejo več eksistirati drug poleg drugega. Od vseh produkcijskih instrumentov je največja produkcijska moč revolucionarni razred sam. Organiziranje revolucionarnih elementov kot razreda predpostavlja existenco vseh produktivnih sil (forces), ki so se sploh mogle razviti v krilu stare družbe.«⁵³ Ta plat, da je namreč delavski razred sam največja produktivna moč, šele postavlja v pravo luč znano mesto v Predgovoru k *Prispevku h kritiki* o protislovju med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji, ki je bilo, kot je bilo omenjeno, prvič formulirano že v *Nemški ideologiji*. To, da je delavec sam, delavski razred, največja in glavna produktivna sila, se vidi tudi iz *Kapitala*, še posebej iz V. poglavja I. dela. Razrešitev protislovja med produktivnimi silami in produkcijskimi razmerji torej ni predvsem ovira tehnološkemu razvoju, ki jo predstavljajo družbena produkcijska razmerja, temveč nepripravljenost samega temeljnega delovnega razreda na nadaljnje sprejemanje danih razrednih razmerij.

⁴⁹ *Kritika politične ekonomije* 1861—63, MEGA² II. 3. 6: 2046—7.

⁵⁰ Isto 2161.

⁵¹ *Kritika politične ekonomije* 1861—63, *Kapital* I, II, III itd.

⁵² MEGA² II. 3. 6: 2161 oz. *Rezultati . . .* Frankfurt, str. 80.

⁵³ MEGA¹ I. 6: 227, prim. MEID II: 539.

Na mestu, namenjenem produkcijskemu načinu (Predgovor k *Prispevku h kritiki*), Marx upravičeno odpira tudi vprašanje »baze in nadzidave«. Za naš kontekst je treba ugotoviti naslednje: ne le, da je točna konstatacija, da gre tu za metaforo,⁵⁴ marveč je treba upoštevati še to, da je Marx ravno tako metaforično govoril o »anatomiji človeške družbe«, da pa »anatomija« ni »fiziologija«, se pravi, da anatomsko preparacija obdeluje mrtev material, iz katerega v študijske namene izpreparira organske sisteme: mišičje, okostje, živčevje, ožilje ipd. Nasprotno pa v živem telesu ti organski sistemi niso eden zraven drugega v svoji čisti izoblikovanosti, temveč so eden v drugem. Marx mora v anatomskem smislu govoriti o institucionalnem sistemu kot o »nadzidavi«, da bi omogočil sprevidenje, da pravne forme niso pojasnitev vsebine; toda v vsaki produkcijski celici je ta »nadzidava« prisotna: od »pravične« pogodbe o prodaji delovne sile do sankcij s strani kapitalista za neizvrševanje te pogodbe. Prav tako anatomsko izprepariranje »družbenih form zavesti« omogoča uvid v produkcijski proces; toda, prav tako, vsi udeleženci tega procesa še kako stopajo vanj s svojo zavestjo in s svojim znanjem, s svojimi vrednotami in predsodki, pa to še kako vpliva na produktivnost dela. Vse to je Marx imel v mislih, a dokler ni zbrana osnovna anatomsko vednost, nikakršna znanost o življenju ni eksaktna in prepričljiva; šele po anatomiji dobi fiziologija znanstvene konture. Vulgarizacija v času II. internacionale se izraža v grobi formalizaciji pojmov »baze in nadzidave«, kar je kasneje prevzel tudi marksizem III. internacionale.

Ob koncu tega prikaza še nekaj pripomb:

1. Marx in Engels sta v produkcijskih načinih videla osnovno karakteristiko družbenih formacij. Napačno pa bi bilo meniti, da sta pripisovala vsaki dobi in sam enoten produkcijski način in postulirala mehanično sosledje teh načinov. Pri Marxu je precej opomb,⁵⁵ da zmaga novega produkcijskega načina ne pomeni ukinitve starih načinov, marveč njihovo vključitev v novi način, postavitve v službo novega produkcijskega načina. V tem smislu je kasneje Rosa Luxemburg raziskovala prodor svetovnega kapitala v osmanski imperij in postavitve fevdalnih davščin v službo graditve bagdadske železnice.⁵⁶

2. Mnogo diskusij je vzbujal »azijski produkcijski način«, ki ga je Marx uvedel šele po *Mezdnem delu in kapitalu*. Marxovo raziskovanje kolonialnih družb razkriva družbene forme, ki se precej razlikujejo od sodobnih evropskih družb: preostanki vaše skupnosti z razmerji gospodarstva in služnosti, pa tudi s skupnim izrabljanjem nekaterih naravnih virov, nad tem pa despotska država. Ta način produkcije je Marx očitno pripisoval ne le indijski, indonezijski in kitajski družbi, temveč tudi ruski družbi; Engelsova polemika proti Tkačovu to potrjuje, saj izpeljuje carski absolutizem izrecno iz »azijske« narave ruske družbe.⁵⁶ Okrog sprejemanja ali nesprejemanja te teze so se bile velike polemike; eden od velikih pobudnikov te teme je bil Wittfogel. V času visokega stalinizma je bila teza vzeta z dnevnega reda, ker je šla navzkriž z ambicijo po primatu sovjetskega modela socializma. Pozneje so jo obnovili nekateri predstavniki »nove leve« (Dutschke, Rebehl idr.) in diskusija je bila spet odprta.

3. Predmet velikih diskusij je »socialistični produkcijski način«, predvsem, v kolikšni meri že obstaja in, kolikor obstaja, katere so njegove značilnosti. Tu, razumljivo, interferirajo vsa politična in praktična razhajanja sodobnega so-

⁵⁴ L. Silva: *Marxov književni stil* in S. Prawer: *Karl Marx in svetovna literatura*.

⁵⁵ Npr. *Rezultati neposrednega produkcijskega procesa*, Frankfurt, str. 49 in *Kritika politične ekonomije* 1861—63, MEGA² II. 3. 6: 2152.

⁵⁶ *Flüchtlingliteratur V*, MEGA² I. 24: 421 (v MEW pod naslovom *Soziales aus Russland*), prim. MEID IV: 473 (zelo svobodno prevedeno).

cializma in komunizma. Na to se navezuje vprašanje, ali je socializem »formacija« ali »prehodno obdobje«; če je »formacija«, ali je potemtakem komunizem naslednja »formacija« itn. Vrh tega, da gre za pomembna vprašanja, se prav zaradi svoje vpletenosti v aktualna razhajanja sholasticirajo, kakor da so rešljiva znotraj samega mišljenja.

4. V zgodovini marksizma je bilo veliko kontroverz o ključnih pojmih iz konteksta »produksijskega načina«. Ena najpomembnejših je bila o karakterju produktivnih sil; Buharinovo stališče, da je protislovje med produktivnimi silami in produksijskimi razmerji protislovje med tehniko in produksijskimi razmerji,⁵⁷ je doživelo kritiko Lenina,⁵⁸ Lukácsa,⁵⁹ Gramscija.⁶⁰ Voluntaristična izkrivljanja teorije pri Stalinu so doživela kritiko najprej v jugoslovanski teoriji, zatem pa tudi na zahodu in na samem vzhodu.

⁵⁷ *Theorie des historischen Materialismus.*

⁵⁸ Zamečanja na knjigo Buharina »*Ekonomika prehodnega perioda*«.

⁵⁹ Recenzija Buharinove knjige *Teorija historičnega materializma* v Grünberg-Archivu.

⁶⁰ Publicirana v knjigi *Historični materializem in filozofija Benedetta Croceja.*

DARWIN

Charles Robert DARWIN (1809—1882), angleški biolog, je ena najmarkantnejših osebnosti v naravoslovju 19. stoletja. Bil je vnuk razsvetljenskega naturfilozofa Erasmusa Darwina (*Zoonomija*) po očetovi veji, po materini pa utemeljitelja industrije fajanse Joshua Wedgwooda; iz slednje družine izvira tudi soproga Charlesa Darwina. Darwinova mladostna leta so čas industrijske revolucije; po več poskusih študija ob hkratnem ukvarjanju z biološkimi raziskavami odide mladi Darwin 1831 z raziskovalno ladjo »Beagle« na potovanje, ki traja pet let; to ključno doživetje je omajalo njegovo vero v božansko ureditev sveta in ga napeljalo k razmišljanju o izvoru raznolikosti in prilagajanja živalskih in rastlinskih vrst. Po vrnitvi 1836 Darwin obdeluje zbrano gradivo, predvsem s področja geologije (*O koralnih grebenih* 1842, razlaga nastanka teh grebenov in atolov, ki v bistvenem velja še danes, ter *Vulkanski otoki* 1844, empirično spodbitje neke zastarele teorije o vulkanih). Že tedaj pa začena snovati svoje življenjsko delo: 1842 je navrgel prvo idejo svoje teorije evolucije, ki jo je 1844 razširil v 230 strani dolg rokopis. Vendar pa je bilo potrebnih še 15 let premišljanja, preden je dokončal *Izvor vrst* (1859); prvo predhodno publikacijo njegovih idej 1858 je izzvala koincidenca, da je A. R. Wallace 1858 poslal na njegov naslov delo s podobno vsebino;¹ »prva, neznatna izdaja« (*Izvora vrst*) »1250 izvodov je bila razprodana še isti dan, ko je bila dana v prodajo«. ² Nadaljnje razvijanje temeljne ideje te knjige najdemo v *Variacijah živali in rastlin pod vplivom domestifikacije* (1868), v *Nastanku človeka* (1871) in v *Izražanju emocij pri človeku in živalih* (1872). Po teh delih se Darwin obrne k botaniki in napiše še štiri zanimiva specialistična dela s tega področja.

Centralno Darwinovo delo je *Izvor vrst*. V njem Darwin utemeljuje novo koncepcijo evolucije živih bitij, zasnovano na populacijah. Poprejšnje koncepcije evolucije so izhajale od individuov, od spreminjanja lastnosti živalskega ali rastlinskega individua v teku njegovega življenja in dedovanja teh spremenjenih lastnosti. Najrazvitejša koncepcija tega tipa pripada Lamarcku; čeprav je bila Lamarckova knjiga s to koncepcijo (*Philosophie zoologique*) natisnjena v začetku 19. stoletja, v celoti miselno spada v stoletje razsvetljenstva. Lamarck je

¹ Prim. Charles Darwin: *Moje življenje* (1876) v: *Knjiga o Darwinu*, Ljubljana 1959, str. 220.

² isto, str. 220. Gl. tudi V. Gerratana: *Darwin e il marxismo*, Contemporaneo II/20, dicembre 1959, ponatisnjeno pod naslovom: *Marxismo e darwinismo* v: Gerratana: *Ricerche di storia del marxismo*, Roma 1972, pp. 69—99.

svoje pojmovanje razvoja živih bitij zasnoval na dveh mehanicističnih principih: prvič, na uporabi oziroma neuporabi organov, kar pripelje do njihove krepitev oziroma krnitve, drugič, na občutku »želje« in »potrebe«, kar pripelje do koncentracije življenjskih sokov in substanc na ključnih mestih, to pa spreminja fiziološke procese na takšnih mestih in s tem ustvarja zasnutke novih organov, ki jih bo uporaba nato okrepila. Obe razlagi sta očitno popolnoma v duhu materializma 18. stoletja, pa tudi samo prepričanje, da so individui vir in pot evolucije, se ravno tako ujema z robinzonadami, h kakršnim je to stoletje nagnjeno. Darwinov princip, da je treba raziskati »izvor vrst« — in tu se pod imenom »vrsta« obravnavajo vse populacije te vrste — prenaša težišče z obravnavanja individua na generični proces. Smer razvoja je smer razvoja populacije, spremembe individuov pa so le material tega razvoja; spremembe individuov so, nasprotno, neusmerjene, v primerjavi z razvojem vrste, ki je zakonit, celo naključne; toda zakonitost razvoja se vzpostavlja na račun individuov skozi proces boja za obstanek, na temelju zakonov populacije. Omejitve vseh življenjskih dejavnikov, torej, limitirani viri hrane, svetlobe, prostora idr., povzročajo konkurenco znotraj populacije in med različnimi vrstami, v tej konkurenci pa zmagujejo tisti individui, ki so v neusmerjenih spremembah dosegli najboljšo prilagojenost pogojem okolja.

Darwin sam pravi, da je inspiracijo za takšno razlago dobil po naključju, ko je za zabavo bral Malthusovo knjigo o populaciji v oktobru 1838. leta.³ »Spričo dolgega in neprenehnega opazovanja živalskega in rastlinskega načina življenja sem bil pripravljen ceniti boj za obstanek, s katerim se povsod srečujemo...«

Vprašanja nastanka človeka se Darwin v tej knjigi ni lotil ter je s publiciranjem svoje koncepcije počakal še 12 let. Kot specifični faktor poleg tistih, ki so že razviti v *Izvoru vrst*, Darwin tu uvaja še spolni izbor, torej izbiro spolnega partnerja, ki je, po njegovem prepričanju, pospešila procese nastajanja novega, človeškega tipa.

Darwin sam ni stopal v polemike o svojem delu, živel je odmaknjeno na deželi; obrambo njegovih stališč so prevzeli nekateri njegovi najožji prijatelji, predvsem Thomas Huxley. Darwinov nauk je hitro prehajal iz znanstvene diskusije v občo zavest, k čemur je mnogo pripomoglo tudi to, da so se nad njim navdušili poleg nekaterih pomembnih naravoslovcev tudi številni popularizatorji, med njimi tudi dva nemška vulgarna materialista: Carl Vogt in Ludwig Büchner. Kmalu so Darwina razumeli kot privrženca ideje o boju za obstanek v človeški družbi, na osnovi česar se je razvila cela koncepcija socialdarwinizma (gl.). Nekateri znanstveni propagatorji darvinizma, npr. Ernst Haeckel, so podprli takšen način razumevanja in sploh biologično pojmovanje družbe.⁴

Friedrich Engels, ki je tedaj živel v Manchestru, že 11. ali 12. decembra piše Marxu na temelju knjige, ki je prišla v knjigarne 24. novembra v vsega 1250 izvodih: »Sicer pa je Darwin, ki ga prav zdaj beremo, zares famozen. S teologijo v eni smeri še ni bilo opravljen; to je zdaj storjeno. Ob tem še nikoli doslej ni bilo tako veličastnega poskusa, da se dokaže zgodovinski razvoj v naravi, še najmanj pa s takšnim uspehom. Z neokretno angleško metodo se je treba seveda spri-

³ Darwin: *Moje življenje*, n. n. m. str. 219, gl. tudi uvod *Izvoru vrst*: »This is the doctrine of Malthus, applied to the whole animal and vegetable kingdoms.« (*The Origin of Species & the Descent of Man*, Modern Library, New York, p. 13).

⁴ V kasnejših letih Ernst Haeckel vodi žirijo za knjižni natečaj »Narava in država«, za katerega pride denar od Kruppove fundacije. Haeckel je še v polemiki o darvinizmu in socializmu menil, da ima darvinizem — če sploh kakšno — nekolikanj aristokratsko politično tendenco: obdrži se tisto najboljše...

jazniti.«⁵ Celo leto dni kasneje Marx bere neko poznejšo izdajo te knjige in skoraj dobesedno ponavlja: »... bral sem... med drugim Darwinovo knjigo o »Natural Selection«. Četudi je predstavljeno grobo angleško, je to knjiga, ki vsebuje naravno-zgodovinski temelj za najino pojmovanje.«⁶ To misel Marx variira mesec dni kasneje v pismu Lassallu: »Zelo pomemben je Darwinov spis in ustreza mi (passt mir) kot naravoslovna podlaga zgodovinskega razrednega boja. Treba se je seveda sprijazniti z grobo angleško maniro predstavitve. Navzlic vsem pomanjkljivostim je tu prvič ne samo zadan smrtni udarec ‚teleologiji‘ v naravoslovju, temveč je njen racionalni smisel empirično razložen (auseinandergelegt).«⁷ Receptija Darwinove knjige pri Marxu in Engelsu je torej zelo navdušena. V prvem hipu celo gresta preko Darwinovega sklicevanja na Malthusa. Iz leta 1862 imamo dve Marxovi pričevanji o ponovnem branju Darwina: pismo Engelsu 18. 6. 1862 in mesto iz *Kritike politične ekonomije* 1861 do 1863. V prvem delu pisma Engelsu Marx razvija kritiko Darwinovega prepričanja, da »aplicira« Malthusovo teorijo na živali in rastline, ki je po vsebini identična z navedenim mestom iz *Kritike politične ekonomije* (doslej znanim iz t. i. *Teorij o presežni vrednosti*), katerega odločilni del se glasi: »Darwin v svojem odličnem delu ni videl, da je zrušil Malthusovo teorijo, s tem ko je v živalskem in rastlinskem kraljestvu odkril ‚geometrijsko‘ progresijo. Malthusova teorija temelji prav na tem, da Wallacejevo geometrijsko progresijo človeka zoperstavlja himerični ‚aritmetični‘ progresiji živali in rastlin. V Darwinovem delu, npr. o izumiranju vrst, je najti tudi v nadrobnosti (ne ozirajoč se na njegov temeljni princip) naravnozgodovinsko ovrženje Malthusove teorije.«⁸ Drugi del misli se v navedenem pismu glasi: »Interesantno je, kako Darwin prepozna med beštijami in rastlinami svojo angleško družbo z njeno delitvijo dela, konkurenco, odpiranjem novih tržišč, ‚iznajdbami‘ in Malthusovim ‚bojem za obstanek‘. To je Hobbesov bellum omnium contra omnes in to spominja na Hegla v ‚Fenomenologiji‘, kjer meščanska družba figurira kot ‚duhovno živalsko kraljestvo‘, medtem ko pri Darwinu živalsko kraljestvo figurira kot meščanska družba.« To misel razdeluje tudi Engels na več mestih,⁹ zelo jasno npr. v t. i. *Dialektiki narave* v tekstu *Stari uvod*: »Darwin ni vedel, kako bridko satiro na ljudi in posebno na svoje rojake je pisal, ko je pokazal, da je svobodna konkurenca, boj za obstanek, ki ga ekonomski slave kot največji dosežek zgodovine, normalno stanje živalskega kraljestva.«¹⁰ Pa tudi ideja, da v teoretskih stališčih naravoslovnih ved lahko gre za »prepoznavanje« družbenih razmerij, ni bila tuja Engelsu, prim. njegovo kritiko pojmovanja Virchowa o razmerju med organizmom in celicami.¹¹ Marxova ideja o »iznajdbah« prihaja do izraza v njegovem obravnavanju tega, da je Darwin usmeril pozornost na »naravno tehnologijo«, prim. *Kritiko politične ekonomije* 1861—1863 in dve opombi v *Kapitalu I*.¹² Po zgrešenem poskusu, da bi v obskurnem francoskem piscu Trémauxu videl »korak dlje od Darwina«, po čemer se razvije v pisnih polemika med njim in Engelsom,¹³ Marx do smrti ohrani afirmativno stališče do Darwina,

⁵ MEW 29: 524.

⁶ MEW 30: 130.

⁷ MEW 30: 578.

⁸ MEW 30: 249 in MEGA² II. 3. 3: 772—3 oz. MEW 26. 2: 114.

⁹ Pismo Langeju, MEW 31: 466, MEW 20: 324, MEW 19: 216.

¹⁰ MEW 20: 324.

¹¹ Gl. Predgovor k II. izdaji *Anti-Dühringa*, MEW 20: 14 in B. Debenjak: *Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev*, Maribor 1981, str. 188—9.

¹² MEGA² II. 3: 1431 »kopičenje naravnih tehnologij« = MEW 26. 3: 289; MEGA² II. 3: 1913 cf. *Kapital I*, MEGA² II. 5: 277 opomba 31 (verzija 1867) oz. MEW 23: 361—2 (identična opomba 23 v kasnejših izdajah) ter opomba 89 na str. 303 MEGA² oz. MEW 392.

¹³ MEW 31: 248, 252, 256, 257—8, 259—61 in pismo Kugelmannu ibid. 530, vse 1866. leta.

7. decembra 1867 pa predlaga Engelsu, naj v eni od recenzij *Kapitala* napravi paralelo med njim in Darwinom, kar je Engels tudi napravil¹⁴ in še ponovil v govoru na Marxovem pogrebu.¹⁵ Ta govor, katerega načrt je ohranjen in katerega »približna« verzija je dana v Engelsovem poročilu za list nemške socialdemokracije,¹⁶ priča o čustveni pretresenosti svojega avtorja, ki je precej brez moči iskal besede slovesa od umrlega najbližjega tovariša, in še zdaleč ni tista teoretska izjava, za katero so jo v tradiciji II. in III. internacionale razglašali. Gre le za eno od številnih izjav primerjave med obema velikima revolucionarjema znanstvene misli,¹⁷ v njej pa se posredno izraža tudi dejstvo, da se je Marx sam dvakrat skušal povezati z Darwinom.¹⁸ Iz dveh ohranjenih Darwinovih odgovorov¹⁹ je mogoče začutiti tako Darwinovo spoštovanje sogovornika kakor analogno simpatijo Marxovih (izgubljenih) pisem do Darwina. Drugo pismo je očitno merilo na to, da bi Darwin dovolil, da se Marx skliče nanj kot na tistega, ki je racionalno preobrnil problem teleologije in s tem ogrozil religiozno sliko sveta, ker Darwin odgovarja, da on v teh stvareh preferira tihi napredek znanosti, ne pa hrupne polemike. V zadnjem letu svojega življenja Marx spozna Darwinovo študijo o deževnikih (natisnjena 1881, Marxovo pismo Engelsu 5. junija 1882.²⁰ Eden od bistvenih momentov Marxovih in Engelsovih diskusij o Darwinu in darvinizmu je vprašanje, kakšne so konsekvence te teorije za preučevanje družbe. Po eni plati kritično obravnavata odnos med Malthusovimi idejami in Darwinovo teorijo.²¹ Po drugi plati se v sedemdesetih letih razgori diskusija o darvinizmu in socializmu, na katero se navezuje tudi polemika okrog svobode znanosti (ali je svobodno razširjanje znanosti nevarno družbeni ureditvi, pa je zato treba omejiti znanost — stališče Virchowa — ali pa je treba priznati svobodo znanosti, saj ni v prav nikakršni zvezi s socializmom niti s Pariško komuno — stališče Haeckla in Schmidta). Engels se pripravlja na vstop v to polemiko, katere osnovno stališče anotira v enem od planov v t. i. *Dialektiki narave* in ki jo najavi v pismu Oscarju Schmidtu in v pismu Lavrovu.²² Po drugi plati Engels ne sprejema Darwinove koncepcije nastanka človeka in razvije svoje stališče v uvodu v nenapisano brošuro o *Treh zgodovinskih formah sužnosti delavca*; temu uvodu da naslov *Vloga dela pri učlovečenju opice*.²³ Prav tako

¹⁴ MEW 31: 403—4, cf. MEW 16: 217 in 227.

¹⁵ MEW 19: 333 (načrt) in 335 (Engelsovo poročilo o pogrebu, na katerem je »rekel F. Engels približno naslednje v angleščini«. Med načrtom in poročilom je več vsebinskih in stilskih razlik.)

¹⁶ Der Sozialdemokrat, št. 13, 22. marca 1883.

¹⁷ MEW 16: 217, 227 (recenzije *Kapitala*), MEW 19: 333, 335 (govor na pogrebu), MEW 21: 3, 357 (predgovor k angleški izdaji *Komunističnega manifesta* 1888 in citat iz njega v predgovoru k tretji nemški izdaji 1890).

¹⁸ V. Gerratana: *Marxismo e darwinismo*, v: *Ricerche di storia del marxismo*, n. n. m., pp 94—6. 1. oktobra 1873 in 13. oktobra 1880. Iz nerazumljivih razlogov v MEW 35: 514 v opombi redakcije št. 374 piše, da se nič ne ve o tem, kje se ta pisma nahajajo; Gerratana (n. n. m.) je preko Gramscijevega inštituta dobil že 1959 fotokopije iz Moskve in natisnil obe pismi v italijanskem prevodu in v jeziku originala. V drugem pismu piše Darwin: »... direct arguments against christianity and theism produce hardly any effect on the public...«

¹⁹ MEW 35: 70.

²¹ Razen omenjenega, cf. opomba (9), še notice o »boju za obstanek« iz t. im. *Dialektike narave* (redakcijski naslov!) in to št. 80 iz prvega konvoluta — MEGA¹ Sonderband, 1935: 641—2 (MEW 20: 564—6), št. 34 iz četrtega konvoluta — MEGA¹: 655 (MEW 20: 563). Šele od MEGA² I. 26 (v pripravi) pričakujemo, da bo tekst prezentirala v avtentični formi; popularne izdaje od 1941 naprej so redakcijska obdelava, ki falsificira Engelsovo namero. Gl. B. Debenjak: *Friedrich Engels — Zgodovina in odtujitev*, (1970) 1981.

²² MEW 20: 308 tč. 11 se glasi: »Darvinistična politika in družboslovje — Haeckel in Schmidt«. Nanaša se na kongres nemških naravoslovcev 1878 in na posege teh dveh avtorjev, v veliki meri na brošuro prvega »Svobodna znanost in svobodno poučevanje«. Gl. Debenjak, n. n. m. (1981) str. 197—9. Oscarju Schmidtu piše Engels 19. 7. 1878, MEW 34: 334, Lavrovu 10. 8. 1878, MEW 34: 337—8; vendar se obračun napoveduje že v pismu Lavrovu sredi novembra 1875 (MEW 349: 169).

²³ MEGA¹ Sonderband oz. MEW 20; prva publikacija 1896.

opozori Kautskega (10. 2. 1883), da Darwin ni nikakršna avtoriteta, kar se tiče zgodnje družine in da je njegovo stališče o prvobitni monogamiji napačno.²⁴

Marx in Engels sta torej sprejela Darwinovo koncepcijo kot revolucionarno v biološki znanosti, kot dokaz historičnosti narave in kot »naravnozgodovinsko podlago« svoje koncepcije. Prizadevala sta si Darwinove dosežke osvoboditi »neokretne angleške forme predstavitve« in vzpostaviti most k načinu mišljenja, ki se je šolal pri Heglu.²⁵ Ker je razvoj naravnih form tudi njima samima že poprej bil teoretski problem (prim. že Marxove pariške rokopise iz 1844!), enega od ključnih problemov pa sta videla v nastanku človeka (prim. *Nemško ideologijo*: ljudje sami so se začeli razlikovati od živali, ko so začeli producirati sredstva za svoje življenje itd.), sta se takoj oklenila teorije, ki je tu prinesla nove elemente ter sta ob vseh pripombah na posamezne rešitve branila Darwinov prispevek pred napadi (npr. Dühringovimi) in izkoriščanjem v polemiki proti socializmu (npr. Haeckel, O. Schmidt). Obenem sta ohranila svoje stališče, ki sta ga bila razvila poprej, da je človeštvo nastalo v procesu produciranja, v osamosvojitvi skozi produciranje življenjskih sredstev. Toda Engelsova zgodnja kritika Kautskega (1883) kaže, da bo problem darvinizma v kasnejšem razvoju imel nove dimenzije.

Na te nove dimenzije opozarja Korsch,²⁶ ko stališče »ortodoksije II. internacionale« imenuje »darvinistično metafiziko«: Kautsky je bil do tolikšne mere pod vplivom svoje zgodnje darvinistične opredelitve, ki je bila predhodna njegovemu navdušenju za socializem, da je v svoji verziji »vulgarnega marksizma« (Gramsci) potencial darvinistično obarvane elemente materialistične metafizike, celo do znane formule, da je razredni boj nadaljevanje boja za obstanek v človeški družbi. Temu nasproti se G. V. Plehanov bolj nagiba k nekaterim lamarkističnim idejam.²⁷ Na bazi materialističnega novoheglovstva Deborinove šole nastanejo v teoriji naravoslovnih znanosti in v pooktobrski periodi nekateri pomembnejši teoretski doneski v kategorialnem modeliranju znotraj biologije (Severcov, Šmalhauzen); podobno je v nekaterih deželah zahoda (Francija, Anglija), kjer posebej v tridesetih letih med antifašistično mobilizacijo intelektualcev nekateri pomembni biologi (Prenant, Haldane, Fischer) razvijajo takšne teoretske modele. Vendar deformativni procesi v stalinistični družbi pripeljejo do onesposobitve teh modelov ter do prevlade in modela najbolj grobega možnega neolamarkizma (T. D. Lysenko): negira se sam princip »boja za obstanek«, insistira se na dedovanju s prilagajanjem pridobljenih lastnosti ter se tako spusti z ravni vrste na raven posameznih individuov. Ta koncepcija, ki je skozinskoz predznanstvena, se pojavi že v tridesetih letih, postane vplivna ob koncu tridesetih let in zmaga v izolacionizmu hladne vojne 1948. leta. Z mnogo zastoji in koraki nazaj v hruščevski destalinizaciji se destalinizira tudi biološka znanost, darvinizem pa spet dobi mesto.²⁸

V svetovni diskusiji vprašanja darvinizma danes nimajo več ranga temeljnih vprašanj marksizma kot v času II. in III. internacionale.

²⁴ MEW 35: 432.

²⁵ MEW 32: 477 Marx Engelsu o polemiki med heglovcem Stirlingom in Th. Huxleyem; Engels v t. im. *Dialektiki narave* o enotnosti naključnosti in nujnosti kot temelju Darwinove koncepcije; stališča, ki so omenjena zgoraj.

²⁶ »poskusi, pretvoriti princip ‚materialistične dialektike‘ v grobo ‚ekonomistično‘ ali pa darvinistično-biologistično metafiziko...«, Karl Korsch: *Kernpunkte der materialistischen Geschichtsauffassung*, 1922, str. 5.

²⁷ Gl. *Osnovne probleme marksizma!*

²⁸ O vzponu lisenkizma gl. *O stanju v biološki znanosti*, 1948, o njegovih negativnih rezultatih B. Debenjak: *Zadeva Lysenko*, Naša sodobnost 1960, od zdajšnjih publikacij dela Ž. Medvedeva in Dominiqueja Lecourta.

STRUKTURALIZEM

Strukturalizem je epistemološka naravnost v študiju simbolnih tvorb in procesov, torej na področju, ki ga v tradicionalni razdelitvi zasedajo humanistične vede in družbene znanosti; v svoji zgodovini je prešel številne faze in zasedel različna področja vednosti, na katerih je v kritičnem dialogu z njihovo specifično tradicijo tudi sam doživljal specifične transformacije. Zato je skrajno delikaten sleherni poskus, da bi različnim zgodovinskim fazam in področnim variantam strukturalizma določili skupni imenovalec, četudi je za strukturalistične tekste prav značilno, da se eksplicitno ukvarjajo z epistemološko problematiko. Ker je strukturalizem sprva nastopal kot kritična teorija,¹ ki se je zavedala svoje prelomnosti, se nadaljeval v obsežnih prestrukturacijah tradicionalnih področij in s produkcijo novih splošnih teorij, v drugi polovici šestdesetih let pa z dramatičnim samokritičnim obratom prešel v razne variante »post-strukturalizma«, ga je ves čas spremljala filozofska refleksija, ki se je s časom zaostrovala, poglobljala in končno pripeljala do globalnih konfrontacij z evropsko metafiziko z izrecno ambicijo post-metafizičnega mišljenja (Althusser; Derida, Deleuze; Foucault; Lacan).

Minimalni kriteriji, s katerimi lahko opredelimo strukturalistično usmeritev, so tile: 1. da izhaja iz saussurovske strukturalne lingvistike; da temu ustrezno priznava lingvistiki privilegirano mesto med družbenimi vedami; 2. da postavlja v ospredje svojega interesa koncept označevalnega sistema, katerega struktura ji velja za pravi spoznavni objekt; 3. da se ukvarja s filozofskimi predpostavkami svojega početja.

Iz teh minimalnih določitev lahko rekonstruiramo glavne smeri, vzdolž katerih se je strukturalizem razvijal.

Iz lingvistike je strukturalni pristop zelo hitro prešel na področje drugih simbolnih praks, najprej na področje sekundarnih sistemov pomenjanja v poetiki in literarni teoriji. Roman Jakobson, ki je v fonologiji prvi v popolnosti realiziral saussurovski epistemološki projekt,² je strukturalno metodo precizno

¹ Izraz povzemamo po: Nenad Mišćević, *Marxizam i post-strukturalistička kretanja*, CDUDM, biblioteka »Prometej«, Rijeka 1975, str. 7. Idem gl. tudi sumarno zgodovino francoskega strukturalizma.

² Roman Jakobson, »Observations sur le classement phonologique des consonnes«, Proc. of the Third Intern. Congress of Phonetic Sciences, Gand, 1938; ta tekst velja za prvo popolno realizacijo fonološkega programa; fonološki program (Trubeckoj) pa je prva dosledna saussurovska konkretna teorija.

prenesel v teoretsko poetiko in v analizo konkretnih literarnih tekstov.³ V direktno strukturalistično linijo lahko štejemo tudi strukturalistično estetiko, ki se je razvijala ob praški lingvistični šoli (Jan Mukařovski). Razmerja ruskega formalizma do Saussura so še zmerom predmet razprav, vsekakor pa je imel formalizem velik pomen za povojni strukturalizem v literarnih vedah. Od sredine petdesetih let so se v Franciji s strukturalnim prijemom začeli lotevati neumetnostnih sekundarnih in »parazitskih« sistemov pomenjanja,⁴ kar je kmalu pripeljalo do strukturalistične *semiologije* v ortodoksnem saussurovskem pomenu »znanosti o življenju znakov v naročju družbenega življenja«.⁵ Francoska semiotika (ta naziv, ki izhaja od Peircea, je danes splošno veljavno ime za znanost o označevalnih sistemih) je v šestdesetih in sedemdesetih letih razširila svoje zanimanje tudi na nejezikovne simbolne prakse; po usmeritvi je bila pretežno strukturalistična, deloma tudi pod vplivom saussurjanstva Hjelmslevljeve glosematike (A. J. Greimas in v splošnem »pariška šola«); četudi je pozneje sprejela nove prvine iz lacanovske psihoanalize, Althusserjevega historičnega materializma in Chomskyjeve generativne gramatike (med semiotiki npr. Julija Kristeva, med lingvisti pa zlasti Jean-Claude Milner), je še danes eden glavnih nosilcev strukturalistične dediščine.

Strukturalistična problematika simbolnih sistemov je revolucionarnega pomena za študij simbolne posredovanosti družbenih odnosov in ideološke konstitucije družbenih občestev. V neposredni navezavi na lingvistični strukturalizem je to linijo raziskovanja najprej povzela strukturalna antropologija Clauda Lévi-Straussa, pozneje pa — bolj v kontekstu povojnega francoskega strukturalizma in pod vplivom Lacanove preinterpretacije Freuda — Althusserjev strukturalistični marksizem.⁶

Althusser in njegovi učenci (Balibar, Pêcheux, Macherey, Lecourt) so imeli veliko vlogo tudi v samokritičnem izteku strukturalizma, h kateremu so pripisovali zlasti rekonceptualizacijo »strukture« v »strukturo z dominantno« (strukturalistična struktura je statična in homogena; materialistična struktura je kontradiktorna in heterogena: tako npr. ekonomska determinanta družbene strukture določa medsebojna razmerja in pozicije vseh družbenih instanc *s seboj vred* — s tem da določa dominantno instanco v vsakokratni družbeni strukturi; dominantna in determinanta koincidirata šele v kapitalizmu); v tem kontekstu je pozneje pomembna konceptualizacija ideološke posredovanosti razrednega boja v konceptih ideoloških aparatov države in diskurzivnega ideološkega mehanizma, ki z ideološko interpelacijo subjektivira individue po »meri« razrednih ideologij⁷ (ti koncepti reaktivirajo klasično marksistično problematiko v novem epistemološkem kontekstu; hkrati kritično presegajo statičnost pozne strukturalistične ortodoksije greimasovskega tipa in pa odsotnost problematike subjekta tako v marksizmu kakor v strukturalizmu).

Strukturalistične koncepcije so revolucionarne tudi za historiografska proučevanja, ker prinašajo idejo zgodovinske diskontinuitete. Teorijo zgodovine kot diskontinuirane serije sistemov vednosti je v strukturalistični perspektivi raz-

³ Roman Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Nolit, Beograd 1966.

⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris 1957 (članki iz let 1954–1956).

⁵ Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par Ch. Bally et A. Sechehaye, Payot, Lausanne et Paris 1916 (številni ponatisi; kritično izdajo priredil Tullio de Mauro, Paris 1973). *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd 1969.

⁶ Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris 1965. *Za Marksa*, Nolit, Beograd 1971. L. Althusser, E. Balibar, R. Establet, P. Macherey, J. Rancière, *Lire le Capital I–II*, Maspero, Paris 1965. *Kako čitati Kapital*, Centar za kulturnu djelatnost SSO, Zagreb 1975.

⁷ Louis Althusser, *Positions*, Ed. sociales, Paris 1976. Althusser, Balibar, Macherey, Pêcheux, *Ideologija in estetski učinek*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.

vijal Michel Foucault;⁸ pomembnejše pa so njegove konkretne analize zgodovine tistih družbenih institucij, ki so najbolj »naturalizirane« (norost, klinika, zapor, seksualnost) in pri katerih se ideološka sistemska naddoločnost prav zato v analizi najizraziteje pokaže.⁹ V navezavi na francosko materialistično epistemologijo je skupina mlajših raziskovalcev, zbranih okoli revije *Cahiers pour l'Analyse*,¹⁰ v strukturalni perspektivi razvijala materialistično zgodovinsko epistemologijo: njihovi spisi so imeli pomembno vlogo pri prehodu v »post-strukturalizem« althusserjevskega marksizma in zlasti Lacanove psihoanalize.

Koncept označevalnega sistema je odprl akutno teoretsko vrzel s tem, da ni tematiziral vprašanja govornega subjekta. V navezavi na Jakobsonovo definicijo Saussurovih dveh osi jezika — sintagmatske (metonimične) in paradigmat-ske (metaforične) — je Jacques Lacan¹¹ preinterpretiral Freudovo teorijo: željo je konceptualiziral kot metonimično veriženje označevalca, vpis subjekta v diskurz pa kot metaforično substitucijo enega označevalca z drugim označevalcem. Lacanova prestrukturacija strukturalizma je najbolj kompleksna, saj v njej konvergirajo glavni tokovi evropske filozofske in znanstvene misli, in je temeljno opredelila poststrukturalistično epoko v francoski, deloma pa tudi v evropski misli.¹²

— Tako široka disperzija strukturalizma po polju družbenih znanosti in humanističnih ved postavlja dilemo: ali je zgledovanje pri strukturalni lingvistikii ideološka gesta, in je treba njegove pozitivne rezultate pripisati regionalnim epistemičnim konjunkturam (namesto strukturalizma bi potem imeli »strukturalizme« — pa še pri teh ne bi bilo interesantno tisto, kar vsakega posebej dela za »strukturalizem«); ali pa so prenos strukturalnih postopkov ven iz polja njihove produkcije legitimni, a je potem treba pojasniti heterogenost njihovih področnih učinkov: prva heterogenost je v tem, da je strukturalizem proizvedel pomembne znanstvene in zlasti filozofske rezultate že v času, ko je v sami lingvistikii že »zastarel« (v tem primeru bi sicer rešili enotnost strukturalizma, a solucija bi bila navidezna, ker bi problem le prestavili v heterogenost učinkov: pri pojasnjevanju učinkov bi se potem lahko vsilila razlaga v smislu prve postavke v naši dilemi — in spet bi strukturalizem zgubili, samo da po daljšem ovinku in tembolj dokončno).

Legitimnost prenosa strukturalizma in lingvistike na druga področja se pokaže, če upoštevamo epistemološko konjunkturo ob njegovem nastanku; njegovo »posthumno« produktivnost na nelingvističnih področjih lahko pojasnimo s tem, da si na teh področjih strukturalizem postavlja vprašanja, ki si jih v lingvistikii *ne more* postaviti, ker jih izključuje sama konstitucija lingvističnega horizonta; heterogenost njegovih učinkov naposled lahko pojasnimo s tem, da si strukturalizem na nobenem področju ne postavlja *vseh* vprašanj, kolikor ostaja v horizontu posebnih znanosti — a kolikor te posebne horizonte v epistemološki

⁸ Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966. *Riječi i stvari*, Nolit, Beograd, 1971. *L'Archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1966.

⁹ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961. *Istorija ludila u doba klasicizma*, Nolit, Beograd 1980. *Naissance de la clinique; une archéologie du regard médical*, PUF, Paris 1962. *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris 1975. *Nadzorovanje in kaznovanje*, Delavska enotnost, Ljubljana 1984. *La volonté de savoir* (Histoire de la sexualité 1), Gallimard, Paris 1976.

¹⁰ *Cahiers pour l'Analyse* 1-10 (1966-1969), Travaux du Cercle d'épistémologie de l'École normale supérieure publiés par la société du Graphe, aux éditions du Seuil; redakcija: A. Badiou, A. Grosrichard, J.-A. Miller, J.-Cl. Milner, F. Regnault.

¹¹ Jacques Lacan, *Écrits*, Seuil, 1966. *Spisi* (izbor), *Séminaire I, II, III, XI, XX*, Seuil, Paris 1975, 1978, 1981, 1973, 1975. *Seminar XI: Stirje temeljni koncepti psihoanalize*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1980.

¹² Lapidarno in rigorozno definicijo Lacanovega razmerja do strukturalizma gl. v: J.-A. Miller, »Jacques Lacan«, *Ornicar?*, 1981; slov. prev.: *Problemi* 214-215 (1981-1982).

avtorefleksiji ali v filozofski kritični refleksiji presega, pa po svoji imanentni logiki ravno dekonstruira metafizično zahtevo po totaliteti in totalizabilnosti (opozicije »znotraj/zunaj«, »polje izvorne produkcije konceptov / sekundarna zunanja uporaba« s tem postanejo nepertinentne). Hkrati z zahtevo po totaliteti strukturalizem subvertira metafiziko izvora, v kateri vidi temeljno razsežnost zahodnega logocentrizma. Heterogenost strukturalizma potemtakem nujno izhaja iz njegove temeljne filozofske zastavitve, ki se kaže tudi v njegovem paradoksnem razmerju do posebnih znanosti: na eni strani se »strukturalistična dejavnost« (Barthes) nujno dogaja na področjih posebnih znanosti — na drugi strani je njen nujen učinek, da dekonstruira ta področja kot posebna področja.

Saussure je izdeloval svojo teorijo v času polemik o objektu družbenih znanosti: proti Tardovi redukciji socialne dimenzije na inter-individualne psihološke odnose je tedaj že prevladala Durkheimova koncepcija družbenega dejstva (*fait social*), ki je sicer rešila specifičnost sociologije, vendar za dvojno ceno objektivacije družbenega v »kolektivnih reprezentacijah« in ideološke postulatice »kolektivne zavesti«. Saussure je obravnaval jezik v skladu z Durkheimovo tezo o objektivni eksistenci družbenih dejstev, ki so neodvisna od individuov,¹³ a je v navezavi na dela ameriškega lingvистa W. D. Whitneyja¹⁴ jezik koncipiral kot institucijo, ki daje individualnemu govorniku možnost svobodne izbire. Tako je z distinkcijo jezik/govor (*langue/parole*) — v kateri je jezik objektivni družbeni sistem, govor pa je individualna »svobodna« aktualizacija sistema — pozitivno razrešil opozicijo med Tardom in Durkheimom; to pa se mu ne bi posrečilo, če ne bi vpeljal bistvenega premika v optiki: v družbenem dejstvu (jeziku) ni videl več nič substancialnega, »vsebinskega« (kakršne so Durkheimove kolektivne reprezentacije) — pač pa ga je koncipiral čisto formalno kot *mrežo razlik*. Pri tem so mu bile v oporo nekatere indikacije kazanjske lingvistične šole (Baudouin de Courtenay)¹⁵ in dihotomija med sinhronijo in zgodovino (diahronijo), ki jo je vpeljala lausanska šola politične ekonomije (L. Walras).

Privilegiranost sinhronne analize ustreza »ontološkemu« primatu sinhronije nad diahronijo — sinhroni sistem je matrica možnih diahronih variant in hkrati s svojimi imanentnimi kontradikcijami strukturalni razlog za diahrono spremembo (paralelnost z Marxovo metodo jasno izhaja iz Balibarjeve interpretacije historičnega materializma).¹⁶

Če je jezik sinhron sistem, iz tega izhajata dve posledici za koncepcijo jezikovnega znaka: 1. razmerje med znakom in tistim, kar znak pomeni, ni naturalno motivirano, pač pa je *arbitrarno*; arbitrarnost znaka glede na tisto, kar znak pomeni, pa je isto kot *sistemska motiviranost* znaka (to formulo je proizvedel šele Benveniste¹⁷): strukturalna razmerja (opozicije) med znaki so absolutno nujna; iz tega izhaja druga konsekvence: 2. jezikovni znak definirajo njegova strukturalna razmerja do vseh drugih znakov v sistemu (v Saussurovi terminologiji ta razmerja določajo znakovno vrednost); to pa pomeni, da znak kot struk-

¹³ W. Doroszewski, »Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et de la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure«, *Journal de psychologie*, numéro special, janvier-avril 1933; ponatis v: *Essais sur le langage*, Minuit, Paris 1969.

¹⁴ Podrobnosti o Whitneyevih vplivih gl. v: R. Godel, *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, Droz, Genève 1957 (1969²); dragocene informacije o genezi Saussurovih idej in o razmerju med njegovim učenjem in tekstom posthumno izdanega Kurza.

¹⁵ Opis razmerij med predstrukturalno lingvistikom in Saussurom, tez in zgodovine strukturalne lingvistike gl. v: Milka Ivič, *Pravci u lingvistici*, DZS, Ljubljana 1963 (treće, dopunjeno izdanje 1975; 1978⁴).

¹⁶ E. Balibar, »Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique«, v: L. Althusser et alii, *Lire le Capital*.

¹⁷ Emile Benveniste, »Nature du signe linguistique«, *Acta Linguistica I*, Kopenhagen 1939; ponatis v: *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966.

turna ali sistemska enota ni nič substancialnega, nič »pozitivnega«, pač pa je zgolj *diferencialen*. Jezik je torej sistem razlik. »Notranje« pa se znak členi na označevalec in označenec (signifiant, signifié); označevalec je »akustična podoba« v govorjenem jeziku, grafizem v pisavi itn., označenec pa je »koncept« ali »mentalna podoba«, ki se povezuje z določenim označevalcem. Oba člena v znaku participirata na diferencialni naravi jezikovnega sistema, vendar pa je v Saussurovem tekstu izrazita implicitna tendenca, da bi diferencialnost vezal prvenstveno na označevalec. Iz te ambivalentnosti, ki se v Saussurovem tekstu kaže predvsem kot psihologistično-mentalistični residuum v določitvi statusa označenca, izhajata dve pomembni sodobni interpretaciji, ki zlasti aktivirata splošni filozofski domet strukturalizma.

Saussure je postuliral, da sta seriji označevalcev in označencev paralelno artikulirani; nujna konsekvenca te sicer očitno metafizične zastavitve je, da je »označenec vselej že označevalec«. S to formulo je Jacques Derrida razvil filozofski potencial Saussurove konceptualizacije v kritiko metafizike smisla, prezenze in živega sedanjika (*présent vivant*) metafizičnega subjekta.¹⁸

Druga interpretacija, ki jo je razvil Jacques Lacan, gre v nasprotno smer in se opira na implicitno Saussurovo tendenco, da diferencialnost povezuje predvsem z označevalcem: ta interpretacija valorizira nesimetričnost med označevalcem in označencem in jo zaostrí do te mere, da jo konceptualizira kot primat označevalca nad označencem. Po Lacanovi konceptiji je označenec zgolj imaginarna zapolnitev ireduktibilnega manka (*manque*) v diferencialni označevalni verigi. Označenec je iluzorični učinek »smisla, pomena«, do katerega pride zaradi metaforične substitucije enega označevalca z drugim označevalcem. Ta metaforična nadomestitev je nujen produkt vpisa subjekta v označevalno verigo: subjekt nima svojega lastnega označevalca, ki bi mu pristno, »avtentično« pripadal, zato se lahko realizira le kot funkcija zastopstva enega označevalca za drugi označevalec. Učinek subjektovega vpisa v označevalno verigo je potemtakem razcep subjekta, katerega korelat je zguba objekta (želje: objekt bi bil tisto, kar bi zapolnilo razcep v subjektu, a ker je objekt ireduktibilno heterogen glede na označevalec, ostaja subjektu nedosegljiv). Označenec ima tako status v trenutku imaginarne zaslepitve, ko se za hip zapolni ireduktibilni manko v diferencialni označevalni verigi. — S to preinterpretacijo Lacan vpelje problematiko subjekta in objekta, ki je v obzorju strukturalizma ni mogoče misliti — ki pa je »po« strukturalizmu prav tako ni več mogoče misliti v terminih klasične metafizične subjekt-objekt relacije.

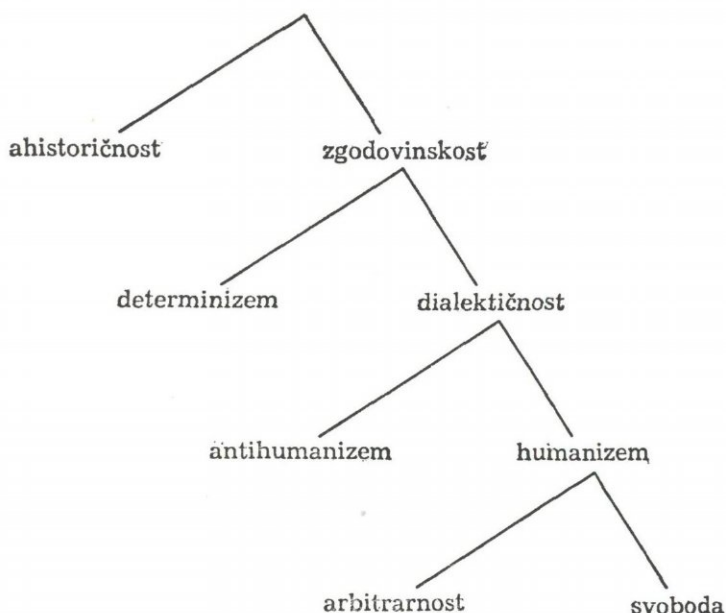
— V širši intelektualni javnosti je strukturalizem zbudil živahne polemike. Nasprotniki so mu očitali zlasti antihumanizem in ahistoričnost. Zanimivo je, da so isti ali podobni ugovori prihajali s sicer nasprotujočih si pozicij — od sartrovski eksistencializma prek ortodoksnega marksizma do marksizma frankfurtske inspiracije. Medtem ko so ti kritiki strukturalizmu očitali, da zagovarja determinizem in da likvidira človekovo svobodo, pa je s stališča, ki se je navdihovalo pri heideggrovski misli, prišel natančno nasproten ugovor: da je strukturalizem misel volje do moči, ki s svojo popolno sistematizacijo pridiga obvladljivost sveta in samovoljo metafizičnega subjekta. Obe ti potezi kritike strukturalizma: njena notranja kontradiktornost in to, da lahko združuje sicer popolnoma nespravljljive miselne orientacije, — dajeta misliti, da gre za pravo »antistrukturalistično mitologijo«.

¹⁸ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967. *La voix et le phénomène*, PUF, Paris 1967. *De la grammatologie*, Minuit, Paris 1967.

Značilnost teh kritik je, da postavljajo vprašanja, na katera strukturalizem ne more odgovoriti: zgodovinsko se je namreč vzpostavil ravno kot odgovor na lažnost teh vprašanj, kot preseganje samega horizonta teh dihotomij. V polemiki z eksistencializmom in z marksizmi o »svobodi« in »humanizmu« lahko vidimo pozen odmev stare opozicije med Tardom in Durkheimom, pri čemer kritiki potiskajo strukturalizem na durkheimovsko pozicijo, ki jo je strukturalizem že s Saussurom ravno presegel. V polemiki o nezgodovinskosti, ki v veliki meri izhaja iz nerazumevanja strukturalističnega primata sinhronije, pa lahko vidimo še bolj zapoznel predmarksovski refleks: ne smemo namreč spregledati, da je primat sinhronije in strukturalni prijem Foucaultu omogočil revolucijo v zgodovinopisju, medtem ko je Althusser reaktiviral epistemološko subverzivnost Marxovega projekta s tem, da je na strukturalnih osnovah utemeljil znanost zgodovinskega materializma.

Zgodovinski pomen strukturalizma lahko nemara najbolj nazorno prikazemo, če s strukturalno metodo rekonstruiramo relativno notranjo koherenco njegovih kritikov. Če z »X« zaznamujemo vsakokratno pozicijo kritikov, lahko predlagamo tole matrico sleherne doseganje kritike strukturalizma:

»V nasprotju z X, ki stoji na zgodovinskem stališču, strukturalizem trdi, da ni zgodovine; v nasprotju z X, ki zagovarja dialektičnost zgodovine, je strukturalizem determinističen; v nasprotju z X, ki trdi, da se dialektika zgodovine udejanja skoz delovanje ljudi, je strukturalizem antihumanističen; v nasprotju z X, ki trdi, da ljudje delajo zgodovino svobodno, strukturalizem meni, da je akcija arbitrarna.« Ali shematično:



Ta podoba strukturalizma (amalgam na levi strani sheme) je seveda notranje kontradiktorna: a prav kot taka konstituira strukturalizem v izvršek današnjih družboslovnih in filozofskih ideologizacij — v izvršek, katerega funkcija je, da tem ideologijam zagotavlja njihovo lastno iluzorično konsistenco. Ta argument »per negationem« nemara najbolje dokazuje zgodovinsko produktivnost strukturalističnih teorij.

UMETNOST IN ZNANOST: NAČINI OBSTOJA IN NEKATERE MEDSEBOJNE ZVEZE*

Danes, ko znova ocenjujemo dosedaj uveljavljene teoretske koncepte in pojme ter ponovno preverjamo njihovo upravičenost ali adekvatnost, se ne moremo izogniti temu, da ravnamo podobno tudi s pojmom umetnosti in znanosti. Nedvomno, oba pojma temeljita v zahodni in predvsem novoveški filozofski in znanstveni — in prek njiju tudi v umetniški — tradiciji, a s stališča zgodovine idej sta oba ponovno ne le relativna, marveč včasih tudi neupravičena. Vendar pa danes vsak od njiju kljub temu vsebuje toliko vsebinskih, zgodovinskih, realnih in razumskih razlogov za svoj obstoj, da ju nikakor ne moremo zavreči brez premisleka. Zato bo moj prispevek šel ravno v to drugo smer: orisal bom nekaj obratov, ki so značilni za obe, tako za znanost kot za umetnost, ter nato prek teh problemov nakazal nekatere izmed njunih specifičnosti ter medsebojnih zvez. Moje izhodišče je seveda filozofsko, kar se bo v nadaljevanju izkazalo, da ni le prednost, marveč tudi pomanjkljivost.

1. Če zelo posplošim, lahko rečem, da se danes ponovno uveljavlja tradicionalni pojem umetnosti in da se dogajanja v umetnostnih smereh ali gibanjih iz dvajsetih ali iz šestdesetih let tega stoletja kažejo kot odmiki od ustaljenih načinov funkcioniranja in uveljavljanja umetnosti, a še vedno kot odmiki, ki si jih je zgodovina umetnosti navkljub konec koncev vseeno prilastila in jih vrnila, da uporabimo ta romantični izraz, v svoj »Mutterschoss«. Tako smo danes priče umetnosti postmodernizma in transavantgarde, ki bo sicer nedvomno doživela valorizacijo in predvsem revalorizacijo, ki pa zato ni nič manj dejanska in vplivna, čeprav je brez vse tiste pogostne intelektualne teže, ki je bila značilna za večino, da ne rečem za skoraj vse vodilne umetniške smeri tega stoletja.

Ta pojav pomeni istočasno ponovno uveljavljanje včasih spregledanih, zaničevanih ali pozabljenih avtorjev in del (v slikarstvu npr. de Chirica in njegovega opusa po njegovem »metafizičnem« obdobju; v slikarstvu in arhitekturi secesije; v literaturi avantgard iz obdobja prve svetovne vojne itd.), pomeni pa tudi afirmacijo konservativnih idej, neoklasicizma mišljenja, ki smo mu priča tudi v znanostih, npr. v biologiji s spodbijanjem Darwinove teorije. Priče smo torej, če se vrnem k umetnosti, novemu bloku umetniških idej, dejanj ter del, ki poleg drugega znova uveljavljajo umetnost kot enovito entiteto. Res je

* Prispevek na znanstvenem srečanju »Umetnost i nauka — uzajamni odnosi«, ki ga je organiziralo Estetičko društvo Srbije v Beogradu 23. in 24. 11. 1984.

sicer, da je še vedno težko potegniti mejo med umetnostjo in trivialno književnostjo ali množično kulturo, a danes je ta meja vsaj jasnejša, istočasno pa tudi manj omejujoča in zavezujoča.

2. Nasprotno se zdi, da smo ob znanosti danes vedno bolj priče premeščanju osnovne paradigme ali povedano drugače, v času Galileja ali Newtona, pa tudi še celo v času Bohra in Heisenberga je obstajala ena sama temeljena paradigma naravoslovne znanosti in sploh znanosti, kvečjemu morda dve, ki pa sta bili komplementarni; ena od njiju je bila približek druge, oziroma njena sicer napačna, a vseeno uporabna varianta. Danes najbrž takšne, četudi komplementarne paradigme ni več. Znanost se zdi »razsuta« po posameznih strokah in njihovih medsebojnih kombinacijah, ki jim le stežka sledimo. Zato se danes zdi bolj upravičeno govoriti o »znanostih« v pluralu kot o »znanosti« kot taki. Če sprejmemo ta Bachelardov nasvet, to ne pomeni raztrositve konceptualnega polja znanosti med druge prakse in teorijo, a nedvomno se zdi, da danes — po izkušnjah, ki jih imamo s filozofskimi teorijami in sistemi, ki so se vsaj v zadnjih dveh stoletjih skoraj vsi razglašali za znanstvene, po izkušnjah z nekaterimi oblikami znanstvenega socializma in z dialektičnim materializmom kot znanostjo — da skratka po vseh teh izkušnjah težko priznamo status znanosti še čemu drugemu razen naravoslovnim in morda še humanističnim znanostim. Še celo pri teh zadnjih se soočimo s problemom, ki sta ga reševala — ne pa tudi rešila — Windelband in Dilthey — in ki le kaže na to, da še vedno ne moremo na isti način obravnavati fizike in biologije ter sociologije in estetike.

Estetika je seveda del filozofije, a pogosto hoče biti tudi znanost, npr. — če se opremo na Etienna Souriauja, ki je blizu Bachelardu, »znanost o formah«, kar pa je seveda v popolnem nasprotju z estetiko, kot se je izoblikovala v Nemčiji, namreč z estetiko kot nasprotjem *Kunstwissenschaft*. Nemška znanstvena in filozofska tradicija, ki jo plastično opiše Georges Gusdorf v svojem delu *Fondements du savoir romantique*,¹ ostro nasprotuje drugi, ki izhaja iz razsvetljenjskih temeljev in iz galilejevske tradicije. Da pa so tudi v tej pozitivistični tradiciji in v kartezijanstvu različna področja mišljenja povezana, kaže že primer Gastona Bachelarda: čeprav so njegova dela s področja epistemologije oziroma filozofije in zgodovine znanosti pogosto ločevana od njegovih »pesniških del«, se ta dela medsebojno nedvomno dopolnjujejo.

Še bolj očiten je primer Galileja. O njem pravi E. Panofsky: »Če menijo, da je Galilejev znanstven pogled vplival na njegovo estetsko presojo, je njegov estetski pogled ravno tako lahko vplival na njegova znanstvena prepričanja. Ali, natančneje, lahko trdimo, da je in kot znanstvenik in kot umetnostni kritik ubogal iste določujoče težnje.«² Te določujoče težnje, o katerih govori Panofsky, pa so tiste tendence, ki v novem veku ločujejo dve osnovni filozofski tradiciji, ki sta seveda istočasno tudi znanstveni tradiciji. In govorjenje o »znanosti« v ednini, je nedvomno v tradiciji nemške filozofije.

3. Vse to so znana dejstva, potrebno pa se mi jih zdi ponoviti, ker bi želel govoriti o nekaterih razlikah med znanstvenim in umetniškim spoznanjem ter med znanostjo in umetnostjo, ki pa jih ne moremo kaj prida razumeti, če govorimo kar o znanosti »nasploh«. Ta »znanost nasploh« je namreč filozofska paradigma — in tu se ponovno strinjam z Bachelardom — po katerem »... filozof preprosto zahteva od znanosti *primere*, da bi dokazal harmonično dejavnost duhovnih funkcij, vendar pa misli, da ima brez znanosti, pred znanostjo moč

¹ Payot, Paris 1982, str. 194.

² Galileo as a Critic of the Arts, M. Nijhoff, La Haye 1954, str. 20.

analizirati to harmonično dejavnost. Tako znanstvene primere vedno evocira, nikoli pa ne razvija. Včasih so znanstveni primeri celo komentirani po načelih, ki niso znanstvena načela; vzbujajo metafore, analogije, generalizacije. Tako se vse prevečkrat pod filozofovim peresom relativnostna teorija izrodi v relativizmu, hipoteza v predpostavko, aksiom v prvo resnico.«³

Vendar pa, zakaj nam je sploh treba govoriti o »filozofiji« in njenem odnosu do znanosti, če pa nam gre za umetnost in njen način spoznavanja v razliki do znanstvenega načina spoznavanja? Preprosto zato, ker umetnost o sebi ne govori na teoretski način. Zgodi se, da govorijo o tem umetniki. Tako npr. Paul Klee izredno dobro povzame bistvo umetnosti, oziroma bistvo spoznavne vrednosti umetnosti, še posebej moderne: »L'art ne reproduit pas le visible; il rend visible.«⁴ A to so izjave umetnikov, ki ne govorijo skozi umetnost z njenim diskurzom. Umetnost, najsibo slikarstvo, glasba, ali pa tudi literatura, načeloma ne more povedati o sebi, kaj je. V neki drugi zvezi pravi Etienne Balibar, da biologija ne more o sebi povedati, kaj da je, tako kot znanost zgodovine ne more povedati svoje definicije, ne da bi izstopila iz same sebe. In seveda velja isto za umetnost. Obstajajo sicer poskusi — npr. Philippa Sollersa ali Marcelina Pleyneta — združiti literaturo in teorijo, a to so manj pomembne izjeme, ki pravila ne zanikajo.

Če ugotovljamo, da je nujen poseben teoretski diskurz o umetnosti, to sicer ne pomeni, da mora biti ravno filozofski, res pa je, da je sam pojem umetnosti tudi filozofski pojem, tako da se teoriji kot filozofiji ne moremo izogniti. In brž ko smo pri filozofiji, četudi v njeni zvezi z znanostjo, se ne moremo izogniti estetiki, za katero navsezadnje ves čas gre, in ki nam, v svojih različnih oblikah in smereh, pojasnjuje tudi — pri čemer seveda nujno izhaja iz dejstva obstoja umetnosti kot posebne entitete — kako spoznavamo skozi in prek umetnosti. Ta preokupacija s spoznavnim značajem umetnosti je relevantna za obe smeri v estetiki, če estetiko tako shematsko razdelim na dva dela in ob čemer zane-marjam npr. del anglosaksonske, pa tudi večji del aksiološke estetike.

V nadaljevanju bom izhajal iz bachelardovske epistemologije, ker se mi zdi Bachelardova razlaga spoznanja še najbolj produktivna. Bachelardova filozofija znanosti vsebuje sicer tudi pomanjkljivosti, zanj namreč velja to, kar ji upravičeno očita Dominique Lecourt: »V trenutku, ko prepustimo... znanostim skrb, da same izrečejo svojo filozofijo, je čistost te filozofije že spremenjena: svoj jezik speča z jezikom psihologije.«⁵ Povedano drugače, Bachelardova filozofija znanosti se sprevača v filozofijo, ki hoče s stališča znanosti filozofiji dopovedovati, kaj naj bi bila in ne obratno, kot se je dogajalo v zgodovini zahodne filozofije, ko je filozofija osmišljevala znanost. A tu govorim za zdaj le o znanstvenem spoznavanju in spoznanju: znanstveno spoznavanje je produkcija in pomeni spoznanje, ki sledi, pri matematičnih in visoko formaliziranih znanostih, notranjim logičnim pravilom. Ta lastnost je tudi zapeljala Althusserja, da je verjel, da lahko tudi znanost zgodovine ustvarja na enak način, pri čemer se je srečal z že znanim Diltheyevim problemom. Vendar pa omenjena lastnost kaže še na nekaj drugega: njihov kriterij je logična, notranja pravilnost, ne pa neposredna učinkovitost ali verifikabilnost. Ta lastnost pride v naravoslovnih znanostih najočitneje do izraza npr. pri poskusih z monokromatsko svetlobo ali z merjenjem položaja elektrona, če vzamemo dva znana primera iz kvantne mehanike. Tako se pokaže, da tudi kriterij resničnosti in s tem

³ G. Bachelard, *La Philosophie du non*, P. U. F., Paris 1975², str. 3.

⁴ *Théorie de l'art*, Denoël/Gonthier, Paris 1982, str. 34.

⁵ *Pour une critique de l'épistémologie*, Maspero, Paris 1978, str. 63.

spoznavne vrednosti celo same fizikalne znanosti ni nujno praksa, marveč konceptualna pravilnost. Podobne probleme, ki jih je v filozofiji obravnaval predvsem C. I. Lewis v svoji filozofiji konceptualnega pragmatizma, srečamo danes najbrž na mnogih področjih moderne znanosti, čeprav to ne zmanjšuje vrednosti klasičnemu kriteriju resnice in spoznanja, ki izhaja iz skladnosti med stvarjo in mislijo o njej, ga pa seveda relativizira.

Znanost ustvarja prek produkcije spoznanj začasne paradigme, ki pa v današnjih znanostih, ravno zaradi že omenjenih problemov, ki so konceptualne narave, ne zastavljajo vprašanja o spoznavni vrednosti znanstvenega spoznanja, razen na osnovi že navedenih kriterijev: notranje veljavnosti in kriterija praktične preverljivosti. Tako se zdi, da ima vprašanje o spoznavni vrednosti znanosti filozofsko enako težo kot vprašanje o vrednosti vzročnega povezovanja religije in znanosti. Gre za vprašanja, ki niso zastavljena na isti ravni.

4. Pri vprašanju umetnosti je pomembna ravno filozofija, čeprav je neznanstvena: ob znanosti namreč filozofija edina še omogoča priznavanje umetnosti; s stališča naravoslovne znanosti umetnosti ni, s stališča humanističnih znanosti pa obstaja kot historično ali semiotično dejstvo, ki ima sicer svoje zakonitosti, ki pa so lahko kvalitativno ovrednotene le prek družbenega odziva, položaja ali vloge, ki jih umetniško dejstvo ima ali v družbi ali v svojem nizu. Le znanosti, ki so tudi filozofija kot tisto nejasno, a istočasno vseobsegajoče ali vsaj namišljeno vseobsegajoče, lahko zajamejo fenomen umetnosti: s tem mislim na raznovrstne umetnostne teorije, npr. na literarno teorijo itd. ter seveda na estetiko. Omenil sem že estetike, ki so hotele biti znanstvene. Ena izmed njih je Souriaujeva, o kateri Guido Morpurgo-Tagliabue povsem točno ugotavlja: »ne vidimo . . . kako lahko Souriau iz estetike izključi presojanje o vrednosti.«⁶ Ta pristop, namreč pristop pozitivizma, res ne more povedati, zakaj je neko delo boljše od drugega, saj ne more s svojega znanstvenega izhodišča — kar pa ne velja tudi za Souriaujevo teorijo, ki je filozofska in esejistična — aksiološko opredeliti umetniških del. Vendar pa je Souriaujeva estetika in teorija, ki je izšla predvsem iz nje, namreč poietika, zanimiva z drugega vidika: je namreč edina stroka, ki skozi koncept instavracije združuje področje umetnosti in znanosti in to, poenostavljeno rečeno, skozi proučevanje proizvodnje, ustvarjanja, najsibo umetniškega ali znanstvenega. Ravno ta skupnost predmeta, ki je velika prednost, saj omogoča metodološko enotno proučevanje različnih ustvarjalnih procesov, pa je seveda obenem pomanjkljivost, kajti povzroči pomanjkaje kriterijev, ki bi nam povedali, zakaj je nekaj estetsko in nekaj neestetsko — vsaj v umetnosti.

Tej težavi se lahko izognemo s kombinacijo poietike, ki proučuje umetniški ustvarjalni proces z estetiko, ki nato proučuje družbeno funkcioniranje umetniškega dela in tako post festum upraviči poietološko raziskovanje. (V praksi je postopek tako ali tako praviloma vedno v tem obrnjenem vrstnem redu.) Ta način je svojevrstna rešitev problema združitve *jugements de fait* in *jugements de valeur*, a za ceno strogega ločevanja obeh.

Umetnost in znanost pa sta povezani še po drugem kriteriju — in tokrat upravičeno rečemo znanost v ednini: namreč po tem, da je njuna objektivna referenčna os vedno narava, pri kateri skušata doumeti njeno bistvo. O znanosti je to najbrž jasno; o umetnosti pa pravi Plotin: »Umetnosti ne posnemajo preprosto vidnih stvari, marveč posežejo po principih, ki tvorijo izvir prirode.«⁷

⁶ *Savremena estetika*, Nolit, Beograd 1968, str. 373.

⁷ Nav. po G. Morpurgo-Tagliabue, nav. delo, str. 284.

Ta pogled je zelo blizu Kleejevemu, ki pravi: »Umetniški kredo včerajšnjega dne in študij narave, ki mu je pripadal, tvori to, kar bi prav lahko imenovali težavno in n drobno proučevanje videzov.«⁸ Za temi videzi, o katerih govori tako Plotin kot Klee — da niti ne omenjamo Aristotela — pa je bistvo, ki ga razkriva umetnost. Umetnost je tako hkrati lažna in resnična, navsezadnje zato, ker tako kot filozofija od publike zahteva sodelovanje, ki pa je povsem drugačne narave kot sodelovanje pri znanosti. V baconovski in descartovski tradiciji filozofije »filozof hoče najti enostavnost v zapletenosti bivanja realnega. Nasprotno hoče znanstvenik najti zapletenost v enostavnem, da naj bi na osnovi dejstva spoznal zakon in na osnovi primera pravilo. Filozof torej razmišlja o realnem, da bi ga poenostavil, znanstvenik pa nasprotno raziskuje realnost, da bi jo naredil mnogo bolj zapleteno kot se ona zdi običajnemu opazovalcu, tistemu opazovalcu, ki svojo vednost o realnem utemeljuje na čutnih podatkih ali na kontemplaciji realnega.«⁹

Umetnost predstavlja v tej stari shemi mesto tretjega: ne gre ji niti za iskanje zapletenega v enostavnem niti za iskanje enostavnega v zapletenem; ne gre ji namreč za iskanje objektivnega, nečesa kar bi vsi sprejeli za dejstvo, marveč za iskanje tistega subjektivnega, ki skozi svojo pojavitev ostaja subjektivno drugega.

S temi trditvami se morda nehote opredeljujem za zelo tradicionalno estetiko; a zdi se mi, da danes ni umetnost tista, ki bi sama po sebi potrebovala ali zahtevala drugačno znanost ali filozofijo. Danes je najbrž stanje znanosti tisto, ki sili znanosti v razpravo o njih samih ter o njihovi zvezi s filozofijo. Nastavki, ki jih v tej smeri sintetiziranja filozofije in znanosti predstavljajo sodobna analitična filozofija in filozofija jezika, morda lahko nudijo tudi novo paradigmo za drugačno obravnavo umetnosti.

⁸ P. Klee, nav. delo, str. 43.

⁹ B. Pavlović, Predgovor v: G. Bachelard: *Racionalni materializam*, Nolit, Beograd 1966, str. 18.

DAS SUBJEKT DER WERTFORMANALYSE VON MARX*

Ausgehend von einer Losung, die heute wirklich schon zum Gemeinplatz der marxistischen Diskussion geworden ist — der Losung vom Bruch mit dem Ökonomismus und Klassenreduktionismus — wollen wir uns im folgenden der »reartikulierenden« Seite dieser kritischen, eine gewisse marxistische Tradition »desartikulierenden« Formel zuwenden. Diese Reartikulation der marxistischen Theorisierung werden wir hier, immer noch auf der Ebene des Gemeinplätzlichen, in zwei theoretischen Leitfäden fassen, die von der Althusser-Schule und ihrer kritischen Rezeption geprägt worden sind: erstens, die Ideologie ist kein Ideengebilde, sie hat vielmehr eine materielle Existenz« (Althusser), sie ist als »äussere Anordnung« zu untersuchen; und zweitens, die grundlegende Funktion der Ideologie besteht in ihrer Subjektconstitution, wobei auch umgekehrt gilt, daß die Kategorie des Subjekts konstitutiv für die Ideologie ist.

Die neueren marxistischen Faschismusanalysen (Laclau, PIT), die auch mit diesen Leitfäden arbeiten, haben schon ihre Fruchtbarkeit bewiesen — sowohl bei der Herausbildung theoretischen Grundlage wie bei der Analyse konkreten Materials. Gerade wegen dieser Fruchtbarkeit dürfen wir aber nicht eine Evidenz aus den Augen verlieren: der Satz von der Materialität der subjektconstitutiven Ideologie ist nicht nur eine Aussage über den Status und die Wirkungsweise der Ideologie und des ideologischen Subjekts, er ist auch eine implizite (Neu)Bestimmung des Konzepts der Materialität.

Das heißt aber auch: der Bruch mit dem Reduktionismus bzw. »Aussackismus« im Marxismus wird nur dann erfolgreich verlaufen, wenn es uns gelingt, aus dem Gebrauch des Ausdruckes von der »materiellen Existenzweise« des Ideologischen, der darauf hinweist, daß die Ideologie nicht als Reflex des Ökonomischen aufzufassen ist, einen strengen theoretischen Begriff der Materialität des Ideologischen — d. h. in einem weiteren Sinne auch des Bewußtseinsmäßigen — zu konstruieren.

Das Gesagte können wir noch erweitern: da als sozusagen »paradigmatisches« Modell des ökonomistischen Reduktionismus die Warenfetischismustheo-

* Objavljamo prispevka, s katerima sta raziskovalni sodelavec Inštituta za marksistične študije ZRC SAZU Rado Riha in znanstveni svetnik Inštituta za sociologijo dr. Slavoj Žižek sodelovala na mednarodnem simpoziju »Subjekt und Ideologie«. Simpozij je bil 3. do 6. oktobra v Berlinu, organiziral ga je Institut für Philosophie, Freie Universität Berlin.

rie von Lukacs gilt, muß die Auseinandersetzung mit dem Ökonomismus letztendlich auf dem Feld der Warenanalyse und des Warenfetischismus ausgefochten werden. Die marxistische Ideologietheorie steht demnach vor der Aufgabe, den theoretischen Begriff für die Materialität des Ideologischen so auszuarbeiten, daß das unreduzierbare Äußere der Ideologie als solches unreduzierbares Äußeres in der Warenstruktur artikuliert wird. Es gilt, eine »Logik des Heterogenen« zu finden, die es erlaubt, in der Struktur der Warenform den Ort dessen zu markieren, das aus ihr nicht einfach logisch ableitbar ist.

Mit Hilfe von zwei Ansätzen — einen aus Althussers Ideologietheorie, den anderen aus den Faschismusanalysen des PIT — wollen wir hier versuchen, dieser theoretischen Konstruktion der Materialität des Ideologischen näherzukommen — dabei arbeiten wir wesentlich mit der »signifikanten Logik« der Lacanschen Psychoanalyse.

Was uns bei Althusser interessiert, ist das Fehlen einer theoretischen Verbindung zwischen zwei von seinen ideologietheoretischen Thesen: der von der »materiellen Existenzweise« der Ideologie — was nach Althusser eine nicht-ideologische, materialistische These ist — und der von der subjektkonstitutiven Funktion der Ideologie — wobei das Subjekt für Althusser sozusagen seinem Wesen nach imaginär-ideologisch ist. Die fehlende theoretische Verbindung können wir in einer ersten Annäherung mit folgender Überlegung feststellen: wenn einerseits für das Subjekt die Ideologie in ihrer Materialität konstitutiv ist, wenn andererseits diese Materialität als solche nur für einen das Ideologische durchbrechenden Blick erkennbar ist und somit wesentlich ein *Außer-Ideologisches* Moment *in* der Ideologie darstellt, dann läßt sich zwar nichts gegen Althussers Meinung einwenden, daß »Sie und ich *immer schon* Subjekte« sind (Althusser 1977, 141), es ist aber fraglich, ob der Begriff des Subjektes mit der Dimension des Imaginären schon theoretisch zureichend bestimmt ist.

Den zweiten Ansatz entnehmen wir der Faschismusanalyse des PIT: wir wollen noch einmal auf die Rolle der Performativität als Grundform der (faschistischen) ideologischen Praxis zurückgreifen. Der Begriff der Performanz erlaubt uns, zwei Phänomene der faschistischen Organisation des Ideologischen auf den Begriff zu bringen — die »Inhaltslosigkeit« der faschistischen Ideologie kann mit der Mannigfaltigkeit der ideologischen Praxen und Rituale zusammengedacht werden. Und im Effekt dieses Zusammenhanges — am Ort der scheinbaren Leere *des Inhalts* treffen wir eine Fülle von materiellen Ausführungsformen an, die somit den *wirklichen Inhalt* bilden — können wir unserer Meinung nach den spezifischen Zug der Selbstständigkeit der Ideologie erfassen. Es handelt sich um jenen Zug, der uns erlaubt zu sagen — wenn wir hier eine Formulierung von Haug modifiziert übernehmen — daß sich gerade in der richtig begriffenen Selbstständigkeit die letztliche Unselbstständigkeit des Ideologischen erweist (cf. den richtigen Wortlaut dieser Formulierung in Haug 1980, 75).

Vorerst können wir das so ausdrücken: die Ideologie ist selbstständig, insofern ihre Funktion nicht in einer Illusion/Allusion der Wirklichkeit ist (das verkennende Ausdrücken eines an sich bestehenden sozio-ökonomischen Inhalts), sie wirkt vielmehr als ein in sich selbst gegründetes tätiges Argumentieren. Und sie ist Unselbstständig, weil die Subjekte, tätig in der Ideologie und durch sie, über die materiellen Betätigungsformen des Ideologischen nicht frei verfügen, mit ihnen nicht manipulieren können, sondern auch selbst ein ihrer Effekte sind.

Nun, um aus diesem Zusammenfallen der Selbstständigkeit/Unselbstständigkeit mehr als die alte Einsicht zu bekommen, daß wir als Subjekte immer schon in objektive gesellschaftliche Gesetze, in Produktionsverhältnisse eingebunden sind, *ist es absolut notwendig*, zwischen dem performativen Akt und der (performativ vermittelten) ideologischer Praxis analytisch zu unterscheiden — auch darauf wurde schon hingewiesen:

»Wenn alle ideologische Unterstellung durch performative Akte vermittelt wird, so sind keineswegs alle performativen Akte ideologisch« (Haug 1980 a, 354).

Sehr umrißhaft würden wir den Unterschied so bestimmen: das Wesentliche der Performanz liegt in der Fähigkeit der Sprache als solchen, die Bedeutung der Aussage durch den Prozeß des Aussagens selbst zu produzieren. Insofern hat der performative (sprachliche) Akt eine Kreisform, er ist suireferentiell: der Referent sowie auch das sprechende Subjekt selbst werden erst durch den Aussageprozeß hervorgebracht, sie sind ein Effekt der kreisförmigen Struktur des Sprechaktes. Von einer idealistischen Sinnerzeugung unterscheidet sich aber diese Bedeutungs- und Subjektconstitution dadurch, daß ihre *innere Bedingung* ein Moment ist, das radikal *nicht-bedeutend, sinnlos* ist — die *Bedeutungshandlung selbst*.

Die Poante der Performativität liegt darin, daß als Bedingung der Möglichkeit des Bedeutungsaktes und des Subjektes, als ihr innerer konstitutiver Bestandteil etwas radikal Äusseres auftritt. Dieses Moment ist im wahren Sinne des Wortes Unmöglich, da nur durch sein Ausgeschlossenheit die Möglichkeit der Konstitution des konkreten Bedeutungsfeldes und des agierenden Subjektes gegeben ist. Dieses unmögliche Moment ist zugleich der Punkt, an dem in das symbolische System der Sprache die geschichtlich-gesellschaftliche Realität eintritt, besser, immer schon eingetreten ist — insofern ist es das Reale selbst.

Der performative Akt ist also primär die Paradoxie eines in sich geschlossenen Kreises, der ebenso fortwährend offen bleibt, weil zu seinen Elementen Eins gehört, das aus ihm konstitutiv herausfällt — ein reiner Performativ ist somit, streng genommen selber unmöglich, er ist immer schon eine spezifische Lösung, eine sekundäre Bearbeitung dieser Paradoxie.

Gerade aus der Analyse des Ideologischen im Faschismus können wir unserer Meinung nach lernen, daß die ideologische Praxis im Gegensatz zur zirkelhaften Struktur der Performanz als Grundform des sprachlichen Aktes ein nur scheinbarer, ein durchbrochener Zirkel ist: »Der ideologische Zirkel, demzufolge die Ideologie ihren Träger trägt, wird hier jäh durchbrochen; die fiktive Basis reduziert den moralischen Überbau momentan auf diesen seinen Status, nur Darübergebautes, getragenes zu sein, von dem basisverträgliche Rückwirkung beansprucht wird« (Haug 1980, 65).

Die faschistische Ideologie ist für die Subjekte auf der Ebene der psychischen Ökonomie anziehend, weil sie ihnen auf eine spezifische Weise ermöglicht, zu diesem Unmöglichen-Realen, ins Innere der Bedeutungs- und Subjektconstitution gehörigen Moment eine Distanz einzunehmen, es als etwas einfach Äusseres imaginär zu erleben — als Rassismus/Antisemitismus z. B. — und in mannigfaltigen Modalitäten, vom Fanatismus bis zum Nicht-ernst-Nehmen über es verfügen. In der faschistischen Organisation des Ideologischen wird gerade die Materialität des Ideologischen verdeckt — und das heißt, nicht der Sachverhalt, das die Individuen unselbstständig sind, denn das wird ja offen reklamiert, sondern die Tatsache, daß *dieses Materielle ein genaues Äquivalent des Subjekts im Augenblick seiner Konstitution ist*.

Das Ideologische ist somit ein für die Subjekte notwendiges, in konkreten geschichtlichen Formen verlaufendes Ausweichen vor der »richtig verstandenen« Unselbstständigkeit, vor der Materialität der subjektkonstitutiven Ideologie — davor also, daß das Äquivalent des Subjekts ein a-subjektives Moment ist. Dieses Moment ist keine objektive Struktur, kein »Prozeß ohne Subjekt«, sondern es durchzieht und spaltet das Innere des Subjekts selbst. Es ist also nicht etwas dem Subjekt Unerreichbares, Transzendentes, sondern *das Resultat der totalen subjektiven Vermittlung* — wie man das beim geschlossenen Zirkel des performativen Sprechaktes sehen kann.

Die Materialität der Ideologie ist jenes nicht-ideologische Moment des Ideologischen, das im selben Augenblick, in dem es hervorgebracht wird, verdeckt, verdrängt wird. Sie ist das Moment des inneren Äusseren des Subjekts, daß die Vorstellung eines autonomen Subjekts, daß »Herr in seinem Haus« ist, radikal unmöglich macht. Die Anerkennung dieses Moment ist eine Sache der materialistischen Ideologietheorie.

An diesem Punkt können wir an die Problematik der Marxschen Wertformanalyse anknüpfen. Wenn wir im weiterem mit dem Text der *Grundrisse* arbeiten, dann nicht etwa darum, weil wir in ihnen den »wahren«, »dialektischen« Marx erblicken, im Gegensatz zu einem mehr objektivistischen *Kapital*-Marx. Wir gehen vielmehr von der Voraussetzung aus, die wir hier leider nicht beweisen können, daß der *Kapital*-Anfang mit der Ware nur eine konsequente Ausführung des *Grundrisse*-Anfangs mit dem Wert als »erster Kategorie« darstellt. Unsere These dabei ist, daß sich in der Entwicklung Wert — Geld — Kapital in den *Grundrissen* die Struktur eines in sich gespaltenen Subjekts abzeichnet, die wesentlich für einen materialistischen Subjektbegriff ist — eines Subjekts, daß nur dann der »Entfremdung« entgehen kann, wenn es ihm gelingt, den Widerspruch auszuhalten und diese seine innere Spaltung anzunehmen, d. h. ein unmögliches-reales Moment als sein genaues Äquivalent zu artikulieren.

Da wir uns auf die Problematik der Geldgenese beschränken, können wir natürlich im folgenden nur versuchen, einige für unsere Absicht interessante Merkmale dieses Subjektbegriffs festzuhalten — es sind, wie wir glauben, auch jene, die uns begreifen helfen, warum die Analyse von Marx, wie das Balibar sagt, eine Reihe von Brüchen in sich trägt, die geradesoviel neue Objekte der Analyse bedeuten, warum wir es also nicht mit einem in seiner Entwicklung immer bei sich bleibenden Subjekt-Objekt zu tun haben (cf. Balibar 1979, 218).

Der Ausgangspunkt der Arbeitswerttheorie in den *Grundrissen* ist, logisch gesehen, die Werts substanz — die Arbeit sans phrase — wobei diese Substanz schon unmittelbar Subjekt ist. Was meinen wir damit? Die Antwort können wir aus dem Text der *Grundrisse* gewinnen: »Die Arbeit *allein* produziert; sie ist die einzige *Substanz* der Produkte als *Werte*. . . Bloß weil die Produkte Arbeit *sind*, können sie gemessen werden durch das Maß der Arbeit, durch die Arbeitszeit, oder das Quantum der in ihnen konsumierten Arbeit« (G 500).

Produkte in der warenproduzierenden Gesellschaft haben also alle ihre Eigenschaften verloren — bis auf eine: *ihr einziger Zug* ist, daß sie Arbeit *sind*. Weit davon entfernt, einen universalisierenden. Alles-auf-Eins reduzierenden Erklärungsanspruch einzuführen, bedeutet dieser Marxsche Ansatz unserer Meinung nach gerade eine Subversion jeglichen Universalitätsanspruchs. Im Augenblick nämlich, in dem die Arbeit (als reine Arbeitszeit) die einzige Sub-

stanz der Produkte geworden ist, gibt es nichts Äusseres mehr, woran man die »Produkte als Werte« messen könnte — die Arbeit ist auch ihr eigenes Maß. Dieses Sich-auf-sich-selbst-Beziehen (als »absoluter Wert« ist sie zugleich »relativer Wert«) trägt natürlich in die Arbeit eine Differenz hinein die für immer ihre homogene Einheit dekonstruiert. Das Universelle der Produkte als Werte trägt in sich einen Mangel, es ist inkonsistent, und diese Mangel ist genau das Subjekt inmitten der Substanz, jenes, was den Prozeß weitertreibt. Mit einer Marxschen Formulation können wir diesen Anfangssachverhalt — die Substanz ist Subjekt — so ausdrücken:

»Ihre Einheit fällt noch unmittelbar auseinander und ihr Unterschied noch unmittelbar in Eins« (G 193).

Das Phänomen der inkonsistenten Wertabstraktion — wir sind uns der Abruptheit unseres Überganges bewußt — finden wir bei der Genese der Geldware wieder. Die Eigentümlichkeit des Werts als des Abstrakt-Allgemeinen der Waren ist, wie bekannt, daß es als ein wahres Allemeine — als das was die Waren zu einem Warenuniversum zusammenschließt, ihm seine Konsistenz gibt — nur auftritt, wenn es in einer besonderen Ware verkörpert ist. Diese Geldware bildet durch ihre Verkörperung erst das Ganze des Wertuniversums, sie ermöglicht erst die reine Existenz des Werts als umfassenden Allgemeinen, dem nichts fehlt, zugleich ist sie aber aus diesem Wertuniversum ausgeschlossen. Der Wert erhält also seine ganzheitliche Gestalt erst durch jenes Moment, daß aus ihm herausfällt, was als immer schon abgesondertes, getrenntes seine innere Bedingung darstellt. Seinem Wesen ist also der Wert eine beständige Verkehrung: aus einer alle Waren umfassenden Allgemeinheit kehrt sich der Wert unmittelbar in die Geldware um, in eine Materialisierung dieser Allgemeinheit, die als solche nur etwas zählt, wenn sie im Wertuniversum selbst gerade nichts zählt.

Der Sinn dieser Materialität der Geldware ist also streng an dieses Phänomen des »innere Äusseren« des Wertes gebunden — sie ist also nicht etwas Handgreifliches, sondern vertritt primär den Ausfall, den Mangel eines der Momente der Wertbestimmung als die Bedingung der Möglichkeit ihrer Existenz. Sie ist der Repräsentant der inneren Spaltung in der Wertsubstanz.

Als solches unmittelbares Pulsieren von Alles/Nichts ist der Wert natürlich ein reiner, »vollendeter Widerspruch«, der sich als solcher aufhebt, wie Marx das etwas spekulativ ausdrückt:

»Dieser Widerspruch kann nur gelöst werden, indem er selbst vergegenständlicht wird« (G 100).

Anders gesagt, die innere Spaltung im Wert erscheint als äußerer Gegensatz Ware — Geld. Dieser Prozeß der Erscheinung des inneren Widerspruchs in Form eine äußeren Gegensatzes ist nun tatsächlich ein Prozeß mit Subjekt, es ist ja der Wert, der sich ausdrückt, der erscheint, sich zeigt usw. Diese Subjektion des Wertes schließt aber nicht nur ein, daß er ein sich selbst in Unterscheidungen/Äußerungen Entfaltendes ist, zu der Subjektfunktion des Wertes gehört auch eine radikale Asymetrie zwischen dem Wert und seinem »Ausdruck«: die »Erscheinung« des Wertes ist mit einer Verkehrung verbunden, einer Verkehrung, für die in spezifischer Weise das Bewußtsein der in die Warenproduktionverhältnisse eingebundenen Subjekte konstitutiv ist.

Im Gegensatz Ware — Geld erscheint die Ware immer schon als preisbestimmte Ware — sie ist ein ideelles Quantum einer (Geld)Materie (des Goldes

z. B.), die real außerhalb der Ware besteht. Das Verhältnis des »inneren Äußeren«, das für die Geldware bestimmend war, erscheint jetzt verkehrt, »entfremdet« als Verhältnis eines einfachen »Ausdrückens« einer äußerlichen natürlichen Materie. Schon bei der Betrachtung der ersten Geldfunktion, der preisbestimmten Ware — und dies ist überhaupt die erste Erscheinungsform der Ware, zeigt sich, daß wir mit der Formulierung, der Fetischcharakter der Ware sei darin, daß sich etwas Gesellschaftliches — der Wert als gesellschaftliche Qualität der Arbeitsprodukte — im Geld als etwas Natürliches darstellt, wesentlich zu kurz greifen. Was durch die Wertform des Arbeitsprodukts verdrängt wird, ist vielmehr das paradoxe »innere Äußere« der Geldmaterialität. Deshalb wiederholt ein Ansatz, der die versachlichte Existenz des Geldes und seine Macht über den Individuen bzw. gesellschaftlichen Verhältnissen nur als Ausdruck des noch nicht subjektiv vermitteltem, des sich selbst noch untransparenten Gesellschaftlichen auffaßt (als Erklärungsparadigma dient hier die Hegelsche Kritik des Ding-an-sich) die Logik der Entfremdung. Ein »unentfremdetes« Erscheinen des Wertes, d. h. ein solches Ausdrücken des Wertes als gesellschaftlicher Substanz der Produkte, das dieses Wesen nicht als »entfremdet« konstituiert, wäre jenes Erscheinen und Ausdrücken, in dem die Materialität des Geldes als Vertreterin des »inneren Äußeren« dieses Gesellschaftlichen erfaßt würde.

In der dritten Geldfunktion können wir schließlich in groben Umrissen andeuten, wie ein spezifisches Bewußtsein der bürgerlichen Subjekte für diese Verkehrung, für die Verdrängung der Materialität des Geldes konstitutiv ist. In dieser Form, der Form des Geldes als Geldes, in der das Geld endlich eine selbstständige, materielle Existenz hat, tritt am augenscheinlichsten die Wirkung des Warenfetischismus hervor: allgemeine Form des Reichtums zu sein scheint eine natürliche Eigenschaft des Goldes. Das Bewußtsein der in der Warenproduktion beteiligten Individuen erscheint dabei mehr oder weniger als ein Reflex, Ausdruck der basischen ökonomischen Verkehrung: in dieser Richtung scheint auch der berühmte Satz von Marx zu weisen, daß den Produzenten die Verhältnisse als das erscheinen, was sie sind: »als sachliche Verhältnisse der Personen und gesellschaftliche Verhältnisse der Sachen«. Das Verhalten der Individuen innerhalb dieser Naturalisierung des gesellschaftlichen Charakters der Sachen wir im Rahmen dieses Erklärungsansatzes meist mit dem Paradigma des Marxschen Satzes: »Sie wissen das nicht, aber sie tun es« dargestellt. So können wir z. B. in einer Analyse des Geldkapitels der *Grundrisse* lesen, daß die Produktionsagente das Verhältnis Ware — Geld als gegebene Voraussetzung annehmen:

»Für die Produktionsagenten präsentiert sich das Geld als Sache, die er handhaben kann und er muß dazu nicht wissen, warum er sie in dieser Weise handhaben kann...« (Projektgruppe 1973, 39).

Ich stütze mich hier auf die Analysen von S. Žižek: auch bei diesem Satz muß man sich erst fragen, wo eigentlich das Nicht-Wissen liegt. Wenn wir es unmittelbar im Wissen selbst suchen, wäre eine mögliche Antwort, wir können sie z. B. bei Reichelt finden, daß der Warenfetischismus als eine (objektiv bedingte) Unfähigkeit der Individuen zu erklären ist, von der blendenden Geldoberfläche zu den konstitutiven wesentlichen Verhältnissen hinter dieser Oberfläche vorzudringen. So würden wir zu einer ziemlich problematischen Auffassung gelangen, daß für die Individuen in der bürgerlichen Gesellschaft das Verhältnis Wesen/Erscheinung überhaupt nicht existiert:

»Da für sie, die bürgerliche Theorie, die Kategorien nicht »Erscheinungsformen wesentlicher Verhältnisse« sind, gibt es für sie auch nicht die Differenz von Wesen und Erscheinung« (Reichelt 1970, 94).

Unserer Meinung nach ist aber gerade an der dritten Geldfunktion ganz deutlich das Phänomen zu erkennen, daß nicht nur für die Existenz des Geldes, sondern vielmehr auch für die Existenz des bürgerlichen Subjekts ein Wissen über das »wahre Wesen« des Geldes (und seiner Goldsubstanz konstitutiv ist — ein Wissen, daß gerade ein Unterscheiden zwischen der erscheinenden Oberfläche des Geldes und seinem dahintersteckendem »Wesen« bildet. Das bürgerliche Subjekt lebt im wahren Sinne des Wortes davon, daß es genau weiß, daß das Geld *nicht* »der Gott unter den Waren« ist. Es muß ganz genau wissen, daß jedes Quantum Geld, daß es in der Hand hält, zwar als allgemeine Form des Reichtums *erscheint*, daß es aber in Wahrheit gerade nicht dieses »Wesen« des Geldes in der Hand hält. Das Subjekt kann nur praktisch richtig handeln, wenn es weiß, daß jedes erreichte Geldquantum die Eigenschaft des »Das ist es nicht« hat, es verwandelt sich in »das Nachjagen nach dem ewigen Schatz« (G 155).

Dieses Wissen, diese Reflexion ist so bedeutend, daß wir festhalten müssen, daß es unmittelbar auf der Seite des Seins steht. Sozusagen die erste Handlung des bürgerlichen Subjekts *ist* die Reflexion, eine Reflexion am Ort der Handlung. Und diese »basische« Reflexion tritt als solche nie auf, sie wird von einer zweiten überdeckt, besser, sie tritt in einer spezifischen Form auf, durch welche gerade ihre paradoxe, widersprüchliche Natur verdrängt wird. Exemplarisch können wir das mit der Formel der fetischistischen Verleugnung darstellen, in der das Subjekt sein Handeln/Reflektieren erlebt — »Ich weiß ja, daß das Geld kein allgemeiner Reichtum ist, aber dennoch . . .« handle ich so, als wäre es der allgemeine Reichtum (zur Problematik dieser fetischistischen Verleugnung cf. den Beitrag von S. Žižek), denn sonst . . . nun, hier könnten wir eine Reihe von »Argumenten« für das Geldmachen anführen.

Die Struktur der ersten Hälfte dieser Formel läßt erkennen, daß für das Wesen des Geldes — und, wie wir hinzufügen müssen, auch für das solcherart unterscheidende Subjekt (wenn es nicht als Schatzhüter verhungern will) — die Unterscheidung Wesen/Erscheinung wesentlich ist. In der zweiten Hälfte wird aber — und das ist ihre genaue Funktion — der unangenehme Punkt dieser Reflexionshandlung, des Zusammenfallens von Handeln und Reflektieren — der unmöglich — reale Punkt des »bewußten Seins« verdrängt, kaschiert wird, daß das Subjekt seine Existenz auf sein eigenes Unterscheiden stützt, die Garantie für seine Handlung und Entscheidung erscheint als etwas Äußerliches.

Wir wollen also festhalten, daß dieses »basische Bewußtsein« — im formellen Sinn — etwas Unbewusstes ist, sofern wir mit dem Unbewussten nach Lacan ein Wissen verstehen, daß sich nicht weiß. Der Warenfetischismus ist eine spezifische Weise, wie dieser Punkt des »bewußten Seins«, ein für die Subjekte traumatischer Punkt der Distanzlosigkeit, in der psychischen Ökonomie der Subjekte »amortisiert« wird. Was ihr Tun für die bürgerlichen Subjekte undurchschaubar macht, ist so zwar ihre Reflexion — aber nicht ihre Reflexion über ihr Tun (das wäre dann ein einfaches falsches Bewußtsein), sondern ihre Reflexion über die Reflexion als seinmässiges, nicht-reflexives Moment, als a-subjektives Moment im Inneren des Subjekts.

Zum Schluß wollen wir noch einmal darauf hinweisen, daß eine genaue Bestimmung des Subjektsbegriff in der Wertformanalyse von Marx verlangt,

das Verhältnis Kapital — Lohnarbeit einzubeziehen. Ebenso ist für die Bestimmung des gespaltenen Subjekts wesentlich, die Rolle und den Status des Klassenkampfes zu Theoriesieren. Deshalb kann das hier Gesagte nur als eine erste Annäherung an die im Titel des statements bezeichnete Problematik aufgefasst werden.

LITERATURVERZEICHNIS

- Balibar, Etienne: *Cinq etudes du materialisme historique*, Paris 1979.
Althusser, Louis: *Ideologie und ideologische Staatsapparate*, Berlin 1977.
Haug, W. F.: *Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen*, Berlin 1980.
Haug, W. F.: *Der Faschismus und die Organisation des Ideologischen II*, Berlin 1980.
Projektgruppe Entwicklung des Marxschen Systems: *Das Kapitel vom Geld*, Berlin 1973.
Reichelt, Helmut: *Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Frankfurt 1970.

dr. Slavoj Žižek

DER »STEPPUNKT«: DAS KONZEPT EINER FUNDAMENTALEN IDEOLOGISCHEN OPERATION

0. In folgenden geht es uns darum, durch die von Jacques Lacan in seiner Interpretation der Psychoanalyse entwickelten Konzepte eine Art Verfremdung durchzuführen, das selbstverständliche Auffassen von zwei miteinander verbundenen Gemeinplätzen der marxistischen Ideologietheorie in Frage zu stellen: Ideologie als »falsches Bewusstsein«, womit gemeint wird, dass wir »nicht wissen, was wir tun«, dass wir eine verkehrte Vorstellung von der eigenen Wirklichkeit haben; Ideologie als »imaginäre Ergänzung«, als Illusion, die uns ermöglicht, die unerträgliche Wirklichkeit zu ertragen.

I.1. Nehmen wir also als Ausgangspunkt die Marxsche Formel »sie wissen es nicht, aber sie tun es«, um an sie eine durchaus naive Frage zu stellen: wo ist hier der Ort der ideologischen Illusion, im »Wissen« oder im »Tun«, in der Wirklichkeit selbst? Auf den ersten Blick liegt die Antwort auf der Hand: Ideologie steht für ein Bewusstsein, das seine eigenen wirklichen Voraussetzungen verkennt, die Illusion steckt also im »Wissen«, die Ideologie ist ein gesellschaftlich-notwendiges falsches Bewusstsein, eine Verkennung, die als notwendige Bedingung und notwendiger Effekt der Reproduktion von entfremdeten, klassenspezifischen usw. gesellschaftlichen Verhältnissen aufzufassen ist. Nehmen wir das Beispiel des Geldfetischismus: die Geldfunktion ist eine gesellschaftliche Funktion, keine Eigenschaft des Geldes als Dinges — diese Funktion, die Funktion des allgemeinen Äquivalents aller Waren, erscheint den Individuen als Eigenschaft eines Naturdinges — so, als stellte das Geld schon an sich, als Ding, die Verkörperung von Reichtum dar. Hier beginnt das grosse Thema der »Reifikation«: hinter den Verhältnissen zwischen den Sachen ist ein Verhältnis zwischen Menschen, sind gesellschaftliche Verhältnisse zu erkennen.

Doch verliert diese Leseart so manches aus den Augen — nehmen wir das bekannte Marxsche Thema der spekulativen Umkehrung des Verhältnisses zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen: das Universelle ist bloss eine Eigenschaft von partikulären, wirklich existierenden Dingen, im Geldverhältnis schlägt aber ihr Verhältnis um, der ganze partikuläre Inhalt, der konkrete Reichtum (der Gebrauchswert) erscheint als Ausdruck, als Entäusserung des abstrakten Allgemeinen (des Tauschwertes) als der einzig wahren Substanz. Bei Marx wird dieser Sachverhalt als »Warenmetaphysik«, »Religion des alltäglichen

Lebens« bezeichnet: der philosophische Idealismus wurzelt in der Wirklichkeit des Warenuniversums, dieses Universum selbst verhält sich »idealistisch«:

»Diese *Verkehrung*, wodurch das Sinnlich-Konkrete nur als Erscheinungsform des Abstrakt-Allgemeinen, nicht das Abstrakt-Allgemeine umgekehrt als Eigenschaft des Konkreten gilt, charakterisiert den Werthausdruck. Sie macht zugleich sein Verständniss schwierig. Sage ich: Römisches Recht und deutsches Recht sind beide Rechte, so ist das selbstverständlich. Sage ich dagegen: *Das* Recht, dieses Abstraktum, *verwirklicht sich* im römischen Recht und im deutschen Recht, diesen konkreten Rechten, so wird der Zusammenhang mystisch.«¹

Wo liegt aber hier die Illusion? Wir dürfen die wesentliche Tatsache nicht vergessen, das nämlich das bürgerliche Individuum in seiner Alltagsexistenz durchaus kein Hegelianer ist, sondern vielmehr ein braver englischer Nominalist, für dessen Denken das Universelle bloss als Eigenschaft des Partikulären auftritt; das Problem liegt darin, dass es selbst *in seiner Praxis* so handelt, als wäre das Partikuläre bloss eine Erscheinungsform des Universellen. Um Marx zusammenzufassen: das bürgerliche Individuum weiss ganz genau, dass römisches und deutsches Recht beide Rechte sind — aber es handelt trotzdem in der Wirklichkeit so, als ob sich das Recht, dieses Abstraktum, im römischen und im deutschen Recht verwirklicht. In der Theorie ist es aufgeklärter Nominalist, in der Praxis spekulativer Mystiker. Wir haben es also hier mit einer Illusion zu tun, die in der sozialen Wirklichkeit, im Handeln der Individuen tätig ist, eine Illusion, die als eine Art »Postulat« ihr Tun bestimmt: für die spontane Ideologie von Individuen, die in Geldverhältnisse eingebunden sind, ist das Geld keineswegs etwas Magisches usw., sie sehen vielmehr im Geld ein einfaches konventionelles Zeichen, das ihnen ihr Recht auf einen Anteil des gesellschaftlichen Produkts zusichert; das Problem liegt darin, dass sie handeln, als stelle das Geld, dieses natürliches Ding, die unmittelbare Verkörperung des Reichtums dar. Was die Individuen »nicht wissen«, was sie verkennen, ist die fetischistische Illusion, die ihr Tun regelt, die Wirklichkeit des Tauschakts. Der Ort der Illusion ist also der wirkliche gesellschaftliche Prozess: die Illusion hat sich verdoppelt, sie besteht darin, das wir die Illusion verkennen, die unsere Wirklichkeit regelt.

I.2. Hier können wir den Marxschen und den Freudschen Fetischbegriff miteinander in Verbindung setzen, insofern die Logik des Warenfetischismus (»ich weiss ja, dass das Geld nur ein konventionelles Zeichen ist, dennoch aber...«) und die Logik des Fetischismus im analytischen Sinn der Verleugnung der Kastration (»ich weiss ja, dass die Mutter keinen Penis hat, dennoch aber...«) gewissermassen übereinstimmen — in beiden Fälle haben wir es mit einem Glauben zu tun, der in das Unbewusste verdrängt ist. Für gewöhnlich wird nur die fetischistische Verkennung als ein immanenter Konstituens der Warenverhältnisse hervorgehoben, d. h. es wird darauf verwiesen, dass die Warenverhältnisse ohne des in den Individuen festsitzenden Glaubens, das Geld als Ding sei eine Verkörperung des gesellschaftlichen Reichtums, überhaupt nicht funktionieren würden — die klassische Formulation Sohn-Rethels lautet:

»Die Vergesellschaftung kann hier nur unbemerkt erfolgen. Bewusstsein von ihr würde eine mit der Tauschhandlung unvereinbare Reflexion erfordern; die Beobachtung des Vergesellschaftungsvorgangs würde dem Vorgang selbst den Faden abschneiden. Das Nicht-Gewusstsein der Realität liegt im Wesen ihrer.«²

¹ K. Marx, *Das Kapital*, 1. Aufl., Die Werthform, Par. 3, c, B.

² A. Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1973, s. 119.

Wie wir aber gesehen haben, ist diese Formulierung noch wesentlich zu vervollständigen: es ist nicht nur notwendig, das die Individuen an den Fetisch glauben, ebenso notwendig ist es, dass sie diesen ihre Glauben in das Unbewusste verdrängen, sich auf ihn mit einem »ich weiss, dass dem nicht so ist...« beziehen. Der direkte Glaube würde die Wirklichkeit der Warenverhältnisse gleichermassen unmöglich machen wie der Unglauben: ein unmittelbarer Glaube wäre eine psychotische Position, er stellte eine direkte, das Begehren blockierende Fixierung an die materielle Gegenständlichkeit des Geldes dar — blockiert wäre jenes Begehren, das uns zu einem fortwährenden Aneignen treibt und gerade vom Wissen, »das ist es (noch) nicht«, erschlossen wird, vom Wissen, wie jedes materielle Quantum Geld, das wir in der Hand halten, noch nicht »dasjenige« ist, der »wahre« Reichtum.³

Hier können wir uns auch auf die analytische Unterscheidung zwischen dem Symptom und dem Phantasma stützen. Die traditionelle Ideologiekritik loziert den Irrtum in das Wissen: das ideologische Bewusstsein ist ein Bewusstsein, dass sich seiner eigenen Voraussetzungen nicht bewusst ist, sie verkehrt reflektiert; auf dieser Grundlage wird natürlich jenes Verfahren möglich, das von Althusser als »symptomales Lesen« des ideologischen Textes benannt wurde: durch ihre notwendigen Leerstellen, durch ihre Lapsuse usw. hindurch soll die Ideologie zu ihrem Verdrängten herangeführt werden. Nun, hierbei dürfen wir nur nicht vergessen, dass dieses »Verdrängte« neuerlich aus einer »Illusion« besteht, aus einem ideologischen Phantasma, das die soziale Wirklichkeit strukturiert: im symptomalen Funktionieren der Ideologie ist der Irrtum auf der Ebene des Wissens, während das ideologische Phantasma ein »Irrtum« ist, das unser Tun selbst determiniert.

Die Unterscheidung der symptomalen und der phantasmatischen Ebene ist nicht nur theoretisch interessant, sie ermöglicht uns auch den Bruch zu begreifen, den die sogenannten »post-liberalen«, »totalitären« Ideologien eingeführt haben: Adorno⁴ hat mit Recht hervorgehoben, dass hier das symptomale Verfahren der traditionellen Ideologiekritik versagt, hat aber daraus zu schnell auf einen völlig instrumentalen Status dieser Ideologien als eines reinen Manipulationsmittels geschlossen. Er hat verkannt, dass diese Ideologien ein Phantasma artikulieren, das in der sozialen Wirklichkeit selbst tätig ist.⁵

II. Dieser Begriff des Phantasmas als etwas, das die Realität selbst strukturiert, kann mit der Lacanschen Unterscheidung zwischen der Realität und dem Realen erklärt werden. Hier müsste die Lacansche Interpretation des berühmten Freudschen Traums hinzugezogen werden »Vater, siehst du denn nicht, dass ich verbrenne?«:⁶ während der Wache am Sarg des Sohnes schläft der Vater ein und während dieses Schlafs fängt durch eine umgestürzte Kerze das Totentuch Feuer; um den Schlaf zu verlängern, baut der Vater die Traumgestalt des Sohnes auf, der ihm verzweifelt vorhält: »Vater, siehst du denn nicht, dass ich

³ Hier knüpfe ich an die Intervention von Rado Riha »Das Subjekt der Wertformanalyse von Marx« an.

⁴ Vgl. Th. W. Adorno, »Beitrag zur Ideologienlehre«, in *Gesammelte Schriften: Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972, S. 457–477.

⁵ Von hier lässt sich auch die Formel der »zynischen Vernunft«, wie sie von P. Sloterdijk vorgeschlagen wurde, schärfer fassen: »sie wissen, was sie tun, aber sie tun es« (*Kritik der zynischen Vernunft* I, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1983, S. 37). Wenn nämlich die Illusion nur auf der Ebene des Wissens ihre Rolle spielte, würde diese Formel einfach ein unentfremdetes Bewusstsein bezeichnen, das mit seinem Gegenstand zusammenfällt, mit der Lebenspraxis der Individuen; sobald wir aber berücksichtigen, dass die Illusion in der Wirklichkeit selbst besteht, bekommt diese Formel einen vollkommen anderen Sinn: »sie wissen, dass sie in ihrem Tun der fetischistischen Illusion folgen, aber sie tun es«.

⁶ Vgl. J. Lacan, *Le séminaire XI*, Seuil, Paris 1973, S. 56 ff.

verbrenne?« — doch das, was er ihm Traum sieht, diese grausige Erscheinung des Vorwürfe machenden Sohnes, ist noch schrecklicher als die Realität selbst, und der Vater wacht auf: nicht, weil der äussere Reiz (der Rauch) zu stark geworden wäre, sondern um diesem traumatischen Realen, das sich im Traum anmeldet, zu entfliehen. Man wacht auf, um noch weiter schlafen zu können, man flieht in die Realität, um nicht ins Reale des Traums zu erwachen. Und gerade das ist die Grundlogik der Ideologie: in der Ideologie ist man nicht auf der Flucht vor der Realität in die (ideologische) Illusion, die Ideologie ist die phantasmatische konstruierte Realität selbst, in die man sich vor dem Grauen eines traumatischen Realen flüchtet. — Diese Umdrehung wurde von Lacan als der »Steppunkt (*point de capiton*)« bestimmt; im *Seminar III*⁷ entwickelte er die Logik dieses Schlüsselmoments des signifikanten Prozesses am Beispiel des Signifikanten »Gottesfurcht (*crainte de Dieu*)«, der am Anfang des Schauspiels *Athalie* von Racine auftaucht:

Abner, ein Offizier der tyranischen Königin Athalie, kommt zum Hohepriester Joad und bietet ihm als bekanntem Gegner der Königin kaschiert den Pakt gegen sie an. Er ist voller Furcht wegen der drohenden Gefahr, doch Joad antwortet ihm: »Ich fürchte Gotte, lieber Abner, und in mir gibt es keine andere Furcht (*je crains Dieu, cher Abner, et n'ai point d'autre crainte*)«. Mit dieser Antwort bekehrt er ihn, macht aus einem ungeduldigen und gerade deshalb unverlässlichen *Eiferer* einen ruhigen, überzeugten *Anhänger*. Wie kehrt diese Evokation der Gottesfurcht wie durch ein Wunder die ganze Situation um? Abner sieht einerseits eine Unmenge von drohenden Gefahren, die ihm Furcht einflössen, andererseits erwartet er vom Gegenpol, von Gott und seinen Vertretern, Unterstützung, Geborgenheit, Beruhigung, Hilfe, um allen diesen Gefahren trotzen zu können. Doch Joad beruhigt ihn keineswegs mit einer Versicherung, dass die Kräfte des Guten, die Kräfte Gottes trotz allem stark genug sind, um alle Gefahren zu überwinden, d. h. er versucht ihm nicht die entsetzlichen Gefahren, die in dieser Welt der Anhänger Gottes harren, als etwas Vorübergehendes hinzustellen, als etwas, das im unergründlichen Plan Gottes eine gewisse Rolle spielt, als untergeordnetes, vermitteltes Moment der Theodizee. Er handelt genau entgegengesetzt: er beruhigt die Vielfalt der Fürchte indem er den Gegenpol, Gott, als etwas unvergleichlich grausigeres als alle diese Fürchte darstellt, als jenes, was wirklich erst furchteinflössend ist. Damit — und das ist das »Wunder« dieser Operation — damit wurde nicht der Vielfalt der weltlichen Fürchte nur eine zusätzliche Furcht, die Furcht vor Gott hinzugefügt; diese letztere, zusätzliche Furcht hat vielmehr den Charakter aller anderen Fürchte umgekehrt, es gelingt ihr

»der Trick, dass im Handumdrehen alle anderen Fürchte zur völligen Tapferkeit verwandelt werden. Alle Fürchte — *in mir gibt es keine andere Furcht* — werden durch diese eine, sogenannte Gottesfurcht ersetzt, doch diese ist, bei aller Schmerzhaftigkeit, das genaue Gegenteil von Furchtsamkeit.«⁸

Hier muss die übliche marxistische Formulierung des religiösen Trostes als »imaginären Entschädigung« für das irdische Elend etwas komplexer aufgefasst werden: es ist die Schwäche dieser Formulierung, dass sie im Imaginären im Lacanschen Sinn bleibt — ein Dual-, Spiegelverhältnis, dem das Moment der symbolischen »Vermittlung« abgeht. Es genügt nicht, zu behaupten, dass die Re-

⁷ Vgl. J. Lacan, *Le séminaire III*, Seuil, Paris 1981, s. 293—306.

⁸ *Ibid.*, s. 303

ligion für die Vielfalt der diesseitigen Greuel und Mißstände damit entschädigt, dass sie Frieden und Seligkeit im Jenseits anbietet — alle jene berühmten Feuerbachschen Formeln über das religiöse Jenseits als entfremdete, umgekehrte Gestalt des menschlichen Wesens: wenn diese Operation erfolgreich sein soll, muss noch ein drittes, zwischen den beiden Polen vermittelndes Moment auftreten, hinter der Vielfalt der irdischen Greuel muss man das Grauen des göttlichen Zorns erblicken, so dass alle diesseitigen Bewährungsproben den Sinn der Zeugenschaft des göttlichen Zorns gewinnen und dass nur der Zorn Gottes wirklich zu fürchten ist. Das ist die Grundoperation der Ideologie: die Wirklichkeit wird nicht erträglich gemacht, indem ein imaginärer, ihre Grausamkeit erträglich machender Trost angeboten wird, indem also ein »tieferer Sinn« die Erfahrung ihrer Sinnlosigkeit annulliert; vielmehr wird ein unheimlicher, unerträglicher Punkt konstruiert, ein traumatisches »Reales«, das das Grauen der Realität tilgt. Wie verfährt Hitler im *Mein Kampf*, um den Deutschen die Vielfalt der Nöte jener Zeit zu erklären, die Wirtschaftskrise, die Kriegsniederlage, den moralischen Verfall . . . ? Hinter der Vielfalt dieser diesseitiger Unglücke konstruiert er einen einzigartigen Punkt, ein neues grauenvolles Subjekt, die »jüdische Verschwörung«, und plötzlich werden alle diesseitigen Unglücke zu einer Manifestation dieser Verschwörung, hinter ihnen steckt immer der Jude, der »alle Fäden in der Hand hat«. Der Jude ist der Steppunkt, womit Hitler seinen ideologischen Diskurs organisiert.

III.1. Hier können wir genau die Logik des Steppunktes als desjenigen Punktes erfassen, der das unendliche Gleiten des Signifikats unter dem Signifikanten aufhält, des Punktes, der das Bedeutungsfeld stabilisiert: der Auftritt dieses Punktes verwandelt das Chaos in eine sinnvolle Ordnung — das, was noch kurz davor als ökonomisches, moralisches usw. unerklärliches Chaos erlebt wurde, bekommt plötzlich, durch die Hinzufügung des Signifikanten »Jude«, Sinn als Ausdruck der jüdischen Verschwörung, so wie bei Racine das irdische Leiden als Ausdruck des Zornes Gottes sinnvoll wird. Paradox dabei ist, dass sich dieser Wendepunkt innerhalb des ideologischen Textes am bündigsten in der Form der Tautologie ausdrückt: »Gott ist Gott«, »ein Gesetz ist ein Gesetz« usw. Die Tautologie funktioniert hier genau im Hegelschen Sinn, als Selbstidentität, die den höchsten Widerspruch offenbart: in »Gott ist Gott« ist der erste Gott der Gott des Friedens, der Gnade und der Liebe, der zweite aber der grausame Gott, der eine unerträgliche Furcht einflösst; genauso zeugt der Satz »ein Gesetz ist ein Gesetz« von der unlegalen, illegitimen Herausbildung der Herrschaft des Gesetzes, von einer aus dem Gesetz herausgerückten Gewalt, auf die sich das Gesetz stützt — Pascal (wohl nicht zufällig ein jansenistischer Kollege Racines) hat wahrscheinlich als erster diese subversive Seite der Tautologie »ein Gesetz ist ein Gesetz« detektiert:

»Die Gewohnheit allein macht das ganze Recht; dass es überliefert ist, ist sein einziger Grund; sie ist das mystische Fundament seiner Autorität. Wer es auf seinen wahren Grund zurückführen will, der hebt es auf. Nichts ist so fehlerhaft als jene Gesetze, die die Mängel abstellen wollen; wer ihnen folgt, weil sie gerecht seien, folgt einer Gerechtigkeit, die nur in seiner Einbildung besteht, nicht aber in der Wirklichkeit des Gesetzes: es ist gänzlich aus sich selbst erzeugt, es ist ein Gesetz, aber nicht mehr. . . . Deshalb sagte der weiseste Gesetzgeber, dass man die Menschen zu ihrem Wohl oft betrügen müsse, und ein anderer guter Politiker: Da das Volk die Wahrheit, die es befreien kann, nicht kennt, ist es ihm zuträglich, dass es getäuscht werde. Man darf die Wahrheit der gesetzlosen Setzung nicht

merken lassen, sie wurde einmal ohne Begründung gegeben, sie ist vernünftig geworden; man muss sie als massgeblich, ewig betrachten und ihr Herkommen verbergen, wenn man nicht will, dass sie bald ende.« (*Gedanken*, 294)

Der skandalöse Charakter dieser Sätze braucht wohl nicht hervorgehoben zu werden: sie subvertieren die Autorität der Herrschaft gerade im Moment, in dem sie diese Autorität zu schützen scheinen. Die gesetzlose Gewalt als Stützpunkt des Gesetzes muss um jeden Preis verdeckt bleiben, weil dieses Verdecktsein eine positive Bedingung des Funktionierens des Gesetzes bildet: das Gesetz funktioniert nur, insofern seine Untertanen betrogen werden, insofern sie seine Autorität als »massgeblich, ewig« erleben und »ihr Herkommen verbergen«, die »Wahrheit der gesetzlosen Setzung« nicht bemerken. Diese Exteriorität, die dem Gesetz als Grundlage dient und durch die Tautologie verraten wird, ist freilich (wie das Pascal selbst sagt) die Exteriorität der »Gewohnheit«, des symbolischen Rituals, worin die Ideologie ihre materielle Existenz findet. »Ein Gesetz ist ein Gesetz« bedeutet also: das Gesetz gründet in letzter Instanz in der »Gewohnheit«, in seinem eigenen Aussagensprozess, seine Herrschaft ist ein Effekt des symbolischen Rituals:

»Denn man darf sich nicht täuschen: wir sind ebensowohl Automat wie Geist... die Gewohnheit macht unsere Beweise stärker und deutlicher, sie stimmt den Automaten, der den Geist, ohne dass er es merkt, mit sich zieht.« (*Gedanken*, 252)

Darin wäre also der Skandal Pascals: das Innerste, der Glaube, tiefer als jedes rationale Argumentieren, stützt sich auf das Aussen des toten Buchstaben, auf die Unterstellung unter eine unerfasste »Gewohnheit«. Der Glaube ist in letzter Instanz die Sache eines »Automaten, der den Geist, ohne dass er es merkt, mit sich zieht« (was die Lacansche Definition des Unbewussten als Buchstaben ansagt) — vielleicht können wir von hier aus Lacans Satz verstehen, die Theologen seien die grössten Materialisten, wenn wir sie nur buchstäblich fassen. Es genügt also nicht, aus diesen Sätzen Pascals das Motiv der Performativität des ideologischen Rituals herauszuarbeiten, was heute ja schon eine Binsenwahrheit ist; wesentlich an ihnen ist, dass diese Performativität eine notwendige Verkenning des Automatismus des »Buchstabens« im Sinn-Erleben impliziert: gerade diese Verkenning ist vielleicht die Weise, wie es zur ideologischen »Vergesellschaftung von oben« kommt — so, dass die performative Dimension des Rituals verkannt wird, das »von unten« das Oben selbst konstituiert.

Freilich handelt es sich hier um ein Problemfeld, das Althusser (der sich auch selbst auf Pascal bezieht) unter der Bezeichnung »ideologische Staatsapparate« entwickelt hat. Als Musterbeispiel einer kritischen Anwendung dieser Theorie der ISA kann gerade die Faschismustheorie des PIT gelten, die zeigte, wie die Abwesenheit von »rationalen Argumentieren« im Faschismus schon an sich eine Anwesenheit von performativen Akten ist, die die ideologische *servitude volontaire* erzeugen: es ist leicht, die faschistische Idee der Volksgemeinschaft als eine ideologische, die Klassenausbeutung verdeckende Lüge lächerlich zu machen, viel schwerer ist es, zu entwickeln, wie der faschistische Diskurs »das Schweigen über die Klassengrundlage als eine Folge performativer Akte organisiert«:⁹ durch seine ideologische Rituale, durch das Wiedereinschreiben

* W. F. Haug, »Annäherung an die faschistische Modalität des Ideologischen«, in *Faschismus und Ideologie* 1, AS 60, S. 74.

von sportlichen, karitativen usw. Praxen in sein Feld *praktiziert*, »materialisiert« er die Volksgemeinschaft . . .

III.2. Wo aber liegt in all dem der Steppunkt? Gehen wir von Laclau aus, von seiner Analyse der faschistischen Ideologie:¹⁰ die Ideologie des Faschismus ist offenbar ein *bricolage* von äusserst heterogenen Motiven und Elementen, wir werden aber zu seiner Klassengrundlage nie durch die Analyse der »Klassenbedeutung« dieser einzelnen Elemente (des nationalistischen Populismus, der Blut-und-Boden-Verwurzelung, der aristokratisch-militärischen elitistischen Ethik usw.) kommen — diese Elemente sind in sich selbst letztendlich neutral, ihren »Klassenwert« verleiht ihnen erst ihre Einordnung in das jeweils spezifische ideologische Feld. In verschiedenen ideologischen Wirkungszusammenhängen können dieselben Elemente, z. B. der Populismus, eine völlig verschiedene klassenspezifische Bestimmung bekommen: diese Bestimmung ist als Wirkung ihrer Anordnung, des Netzes ihrer gegenseitigen Verhältnisse innerhalb einer spezifischen Totalität aufzufassen, d. h. ihrer *Überdeterminierung* durch ihre jeweils spezifische Strukturrolle, sie ist keine Funktion der Bedeutung (oder der Bedeutungskombination) von einzelnen Momenten.

Hier ist aber eine entscheidende Vervollständigung dieses Sachverhaltes angebracht: diese Vereinheitlichung der Elemente eines ideologischen Baus in ein spezifisches ideologisches Feld kommt so zustande, dass ein als Ausnahme wirkendes Element (Lacan würde ihn als Herrensignifikanten [*le signifiant-maitre*] bezeichnen) das Ganze dieses Feldes »durchstept« und somit seinen Sinn stabilisiert — so wird z. B. die »Gottesfurcht« hinzugefügt, die allem irdischen Leiden Sinn gibt, die »Judenverschwörung« wird hinzugefügt, die den diesseitigen Schwierigkeiten ihren »eigentlichen Sinn« verleiht . . . Der Steppunkt ist also genau jenes Eine, jenes Ausnahms-Element, das alle anderen totalisiert, aus ihnen ein einheitliches ideologisches Feld schafft, ihre Dimension »verdoppelt«, insofern es erreicht, dass alle anderen eine Art »Transsubstantion« erleben, zum Ausdruck des vereinheitlichenden Prinzips werden.

Dieses Ausnahms-Element, das Eine, befindet sich mit Bezug auf das Verhältnis zwischen der erlebten Bedeutung eines ideologischen Feldes und der Exteriorität des symbolischen Apparates, worauf sich dieses Feld stützt, genau am Kreuzpunkt von Innen und Aussen: das Aussen ist immer im Innen vertreten, d. h. unter den Elementen eines ideologischen Feldes ist immer »zumindest Eins«, das in seinem Inneren dasjenige vertritt, dessen Verkennung für die Herausbildung dieses Feldes konstitutiv ist, »zumindest Eins«, das im Innern des Bedeutungsfeldes den Un-Sinn, den un-sinnigen Automatismus, der dieses Feld stützt, vertritt. Das ist also die fundamentale Paradoxie des Steppunktes: das Element der Kette, das ein Bedeutungsfeld totalisiert, das ihr metonymisches Gleiten aufhält, ist nicht das »sinn-vollste«, nicht jenes, das als eine Art Garant des Sinnes die volle, aus dem differentiellen Spiel der Elemente ausgeschlossene Anwesenheit verkörpert, er ist vielmehr jenes Element, das innerhalb der Aussagestruktur den Prozess des Aussagens selbst vertritt, das innerhalb des Signifikats den Automatismus des Signifikanten vertritt. Es ist also die »reine Differenz«: ein Element, das eine reine Strukturrolle spielt, dessen Charakter völlig performativ ist, d. h. dessen »Bedeutung« mit dem eigenen Akt des Aussagens zusammenfällt — lacanisch gesprochen, es ist ein »Signifikant ohne Signifikat«. Wesentlich für eine ideologiekritische Analyse ist sonach ihr Vermögen, hinter der faszinierenden Pracht des Elementes, das einen Diskurs

¹⁰ Vgl. Ernesto Laclau, *Ideology and Politics in the Marxist Theory*, NLB, London 1976.

strukturiert bzw. totalisiert, diesen performativen tautologischen, sich auf sich selbst beziehenden Inhalt zu erkennen: der »Jude« ist letztendlich derjenige, dem wir diese Bezeichnung aufkleben, er ist eine reine strukturelle Funktion, die »Gottesfurcht« ist ein reiner Produkt der signifikanten Wendung usw.

IV.1. Von hier aus können wir näher die Verkenning bestimmen bzw. lokalisieren, die konstitutiv für die ideologische Verkehrung ist: die ideologische Dimension ist die Wirkung einer strukturell-notwendigen »perspektivischen Illusion« — ein Moment, das innerhalb des Bedeutungsfeldes den unsinnigen signifikanten Automatismus vertritt, das Moment der Selbstbeziehung, der Signifikant ohne Signifikat, dieses Moment wird von der ideologischen Erfahrung als Herrensignifikant, als Garant des Sinnes perzipiert, das sein Feld schliesst; das Moment, das in der Aussagestruktur die *Immanenz* ihres eigenen Aussagensprozesses vertritt, dieses rein performative, tautologische Moment wird von der ideologischen Erfahrung als *transzendenter* Garant des Sinnes wahrgenommen. Das Moment, das nur den Mangel repräsentiert, das bloss seine Positivierung ist, wird als Punkt der höchsten Fülle erfahren. Diese »perspektivische Illusion« können wir auch als »ideologische Anamorphose« bestimmen: Lacan nimmt mehrmals Bezug auf das Holbeinsche Bildnis *Die Ambassadeure*:¹¹ der längliche Makel am unteren Rand des Bildes lässt sich dem Blick aus dem rechten Winkel als Totenkopf erkennen. Eine ähnliche Operation muss die Ideologiekritik ausführen (nur dass hier freilich der Blick von links benötigt wird): der Garant des Sinnes, dieses längliche, erigierte, »phallische« Moment zeigt sich der richtigen Perspektive als Markierung des leeren Ortes der Bedeutung.

IV.2. Von hier aus könnten wir auch das Verhältnis des Steppunktes als »reinen«, »phallischen« Signifikanten (in den Mathemen Lacans: S_1) zum Realen als traumatischen, unsymbolisierbaren Kern genauer bestimmen: jedes ideologische Feld strukturiert sich um einen realen/unmöglichen Kern, um eine unbeherrschbare Spaltung, von der die gesamte gesellschaftliche Struktur durchzogen wird, etwa um den Klassenkampf. Der Klassenkampf ist also nicht der letzte Signifikat, die letzte Bedeutungsreferenz der Interpretation der gesellschaftlichen Erscheinungen, er funktioniert vielmehr als das Unmögliche, desentwegen die ideologische Totalisierung der Gesellschaft immer fehlschlägt und ein Symptom hervorbringt. Der Klassenunterschied hätte also dieselbe Rolle wie die Geschlechtsdifferenz bei Lacan: ein »unmögliches«, nicht-totalisierbares Verhältnis — betonen wir hierbei, dass auch die Ideologisierung in beiden Beispielen, im Klassenreduktionismus wie auch im ideologisch-freudistischen »Pansexualismus«, gleich verfährt: es wird versucht, aus diesem unmöglichen Kern den letzten Signifikat, den Referenzpunkt, den Garant des Sinnes zu schaffen.

Der »Trick« des Steppunktes im Verhältnis zum realen-unmöglichen Kern besteht darin, dass das Element, das gewissermassen bloss diese Unmöglichkeit positiviert, sie bloss markiert, dass dieses Element als ihre Bewältigung wirkt: sobald wir anstatt vom Klassenkampf von der »Judenverschwörung« sprechen, ist die Sache bewältigt, die Spaltung, von der die gesamte Gesellschaft durchzogen wird, ist symbolisiert, sie bekommt Sinn, ist in einem positiven Moment lokalisiert. Der »Jude« ist im genauen Freudschen Sinn der Fetisch, der den Klassenkampf positiviert-verkörpert, der ihn zugleich verleugnet und vertritt (so wie in der Psychoanalyse der Fetisch die »Kastration« der Mutter zugleich verleugnet und vertritt). Worauf es also bei der

¹¹ Vgl. J. Lacan, *Le séminaire XI*, s. 75 ff.

ideologiekritischen Analyse wesentlich ankommt, ist, aufzuzeigen, wie das Element, das die Totalisierung des ideologischen Feldes besorgt, bloss das Unmögliche, den realen/unmöglichen Kern positiviert, der konstitutiv aus diesem Feld ausgeschlossen ist.

IV.3. An diesem Punkt können wir schliesslich versuchen, die Antwort auf das ungelöste Problem des Subjektes bei Althusser und seinen Anhängern wenigstens zu umreissen: Althusser wird zu Recht vorgeworfen, dass er das Subjekt auf die performative Wirkung der ideologischen Anrufung reduziert, auf die Erkennung/Verkennung in der Anrufung des Anderen: das Subjekt ist die imaginäre Wirkung einer asubjektiven Struktur, ihres »Prozesses ohne Subjekt«. *Wen* ruft also die Anrufung zum Subjekt an? — die »Individuen«, deren Status völlig unexpliziert bleibt. Deshalb tritt z. B. bei Pêcheux die Lacansche Problematik des nicht-imaginären Subjektes des Signifikanten, der Struktur, als ein »idealistisches« Moment auf, das kritisch zu verwerfen ist.¹² Wir meinen aber, dass sich uns gerade durch das soeben entwickelte Moment der Selbstbeziehung, des performativen Punktes des Signifikanten ohne Signifikat«, die Möglichkeit eröffnet, ein Subjekt des Signifikanten zu konzeptualisieren, das nicht auf die Wirkung einer imaginären Erkennung/Verkennung reduzierbar ist: durch dieses Moment der Selbstbeziehung ist nämlich schon die Struktur selbst subjektiviert. Etwas schematisch gesprochen: im Augenblick, wo dieses Moment der Selbstbeziehung der Struktur, der Steppunkt, als Garant des Sinnes wirkt, wo es also zum umrissenen Perspektivenwechsel kommt, haben wir es mit dem ideologischen Subjekt zu tun, von dem Althusser spricht, mit dem Subjekt, der vom grossen Anderen in der Gestalt des Herren angerufen wird; das »Subjekt des Signifikanten« entspricht aber dem Moment, wo der Steppunkt noch als Signifikant ohne Signifikat wirkt, wo es also noch nicht zu der erwähnten perspektivischen Illusion kommt: dieser Signifikant, der paradoxe Signifikant ohne Signifikat, repräsentiert das Subjekt für alle anderen, für die Bedeutungs-Elemente (wir alludieren hier natürlich auf die Lacansche Definition des Signifikanten als desjenigen, der das Subjekt für alle anderen Signifikanten repräsentiert). Dieses Subjekt ist daher nicht die Fülle des Sinnes, das imaginäre »Subjekt des Signifikats«, das sich in der Sprache »ausdrückt«, es ist gewissermassen die Leere, der leere Ort der Struktur, der vom paradoxen Moment der Selbstbeziehung positiviert wird.

¹² Vgl. M. Pêcheux, *Les vérités de la Palice*, Maspero, Paris 1975.

STUDIJE O TEORJI IDEOLOGIJE

John B. Thompson

STUDIES IN THE THEORY OF IDEOLOGY

Polity Press, Cambridge 1984, 347 str.

V zadnjih letih je predvsem na angleškem in francoskem jezikovnem področju močno razvito raziskovanje ideologije. Pri tem gre za dve obliki raziskovanj: za teoretsko, tj. predvsem filozofsko ter za empirično, ki navadno izvira iz teoretskega, včasih pa si tudi samo ustvarja provizorična teoretska izhodišča. Preučevanje ideologije se tako giblje na področju med filozofijo, sociologijo, lingvistiko in psihoanalizo ter obravnava ideologije ali na detajlni empirični ravni ali na globalni družbeni. Predvsem pri mnogih marksističnih raziskovalcih (npr. pri J. Larrainu) je pogostna abstraktna historična obravnava, ki sicer razlaga koncepte ter njihova preoblikovanja, vendar pa s tem še ne odgovarja na vprašanja o vzrokih zanje. Na drugi strani je močno razvito raziskovanje, katerega začetke so postavili npr. R. Barthes, A. J. Greimas, kasneje pa številni Althusserjevi učenci ter Garfinklovi v Veliki Britaniji: raziskovanje mehanizmov ideološkega učinkovanja in delovanja.

Knjigo Johna B. Thompsona najlaže razumemo v kontekstu njegovih predhodnih del: knjige *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (1981), v pripravi pa je njegova knjiga *The Interpretation of Ideology*. Kot pravi sam avtor, se »ta prikaz opira na ideje, ki so bile najpoprej skicirane v moji *Kritični hermenevtiki* in določa pristop, ki bo razvit v moji prihodnji knjigi, *Interpretacija ideologije*« (str. vii).

Thompsonova knjiga vsebuje predvsem članke, ki so nastajali med letom 1982 in 1984 in ki, če jih razumemo prav in upoštevaje gornjo izjavo, predstavljajo osnovo, preliminarne študije za napovedano delo. V njem bodo predstavljena »njegova« stališča in njegova razlaga ideologije. Ta razlaga ali obravnava bo najbrž, tako kot tematika knjige, ki jo obravnava, zajemala raziskovanje »odnosa med teorijo ideologije in analizo jezika« (str. 2). Eseji, ki so pred nami, pa so »uvod v razvijanje ogrodja za interpretacijo in kritiko ideologije, ogrodja, ki ga bom razvil v prihodnjem zvezku« (str. 3).

Kako torej lahko razumemo to knjigo in predvsem, zakaj in s čim nam lahko služi za predmet zanimanja? Gre namreč za to, da navkljub avtorjevimi izjavam o tem, da so tudi v tej knjigi razvite osnove za drugačno analizo ideologije, teh osnov v glavnem ne spoznamo, če pa že, pa ne zasluži večje pozornosti. Avtor razloži svoje izhodišče s katerega naj bi tudi obravnaval stališča drugih, kot preučevanje ideologije, kar pomeni »preučevanje načinov na katerega pomen (ali smisel, 'signification') služi ohranjanju odnosov dominacije« (str. 4). Po avtorjevemu mnenju je tak pristop potreben, možen pa je le v kontekstu splošnejše družbene teorije. Pri tem postavi avtor tezo, da naše družbe svoje stabilnosti ne dobivajo od neke ideologije, ki bi kot »družbeni cement« vezala njene heterogene člene: »Stabilnost naših družb morda ni odvisno toliko od soglasja glede do-

ločenih vrednot ali norm, kot od pomanjkanja soglasja na ravno tisti točki, kjer bi nasprotujoči si odnosi lahko bili prevedeni v politično akcijo.« (Str. 15.) Izhajajoč iz tega stališča, meni avtor, je potrebno preučevanje ideologije preusmeriti stran od iskanja skupnih vrednot k preučevanju načinov, na katere je pomen aktiviran, da bi ohranjal odnose dominacije.

Zdi se, da je Thompsonovo osnovno izhodišče po eni strani Ricoeurjeva hermenevtika ter Habermasova teorija komunikativne akcije, po drugi pa analiza diskurza kot jo po eni strani najdemo pri J.-P. Fayu ali M. Pécheuxu in po drugi pri C. Lefortu, P. Bourdieuju in C. Castoriadisu ter po tretji pri angleški analizi diskurza (J. Sinclair, H. Sacks, R. Fowler itd.). Tu bi na četrtem mestu lahko navedli še M. Seligerja, A. Gouldnerja ter P. Hirsta, ki pa so sicer s strani Thompsona s svojimi »splošnimi« teorijami o ideologiji deležni prej kritike kot pohvale.

Ker je Thompsonova metoda takšna, da v posameznih poglavjih najprej prikaže teorije posameznih avtorjev, nato pa doda svoj komentar in svojo kritiko, najbrž nima pravega smisla omejevati se le na njegova lastna stališča, ki so, kot že rečeno, v tej knjigi razvita le rudimentarno, poleg tega pa po našem mnenju tudi ne zaslužijo večje pozornosti. Obravnavali jih bomo tako enakovredno drugim teorijam, njegovo knjigo bomo tako torej brali predvsem kot »dvojno« knjigo: kot prikaz nekaterih manj znanih avtorjev oz. teorij o ideologiji ter kot Thompsonovo lastno teorijo ali nastavke za takšno teorijo ideologije.

Nedvomno je za Thompsona bistvenega pomena ravno njegova izkušnja s Habermasom, ki mu posveti zaključni dve poglavji; razlaga ga predvsem kot podaljšek nadaljevanja Webra ter Austina, Searla in Strawsona. Ker gre za znane avtorje, ne čutimo posebne potrebe po podrobnejši obravnavi in prikazu teh poglavij, med drugim tudi zato ne, ker sta zastavljena fragmentarno ter na področju, ki le posredno sega na področje ideologije. Thompson tudi ne potegne jasnejših zvez med Habermasovim programom komunikativne pragmatike ter lastno razlago

ideologije in teorije o njej, čeprav to sicer počne — tudi s pomočjo Habermasa — druge v knjigi.

V prvem poglavju, katerega predmet obravnave sta Cornelius Castoriadis ter Claude Lefort, je za obravnavo ideologije važnejši Lefort; Castoriadis je lahko predmet zanimanja predvsem kot kritik Marxa ter zaradi svoje razlage družbeno imaginarnega. Po Lefortu ideologija ni vezana na določen razred, marveč na temeljno potezo »družbenega ločevanja, to je, ločevanja na dominantnega in dominiranega, pa naj ta delitev privzame obliko sorodstvenih odnosov, razrednih odnosov ali odnosa med državo in občansko družbo.« (Str. 25.) Po Lefortu se ideologija pojavi kot posebna oblika diskurza, ki je podrejen specifičnemu redu imaginarnega: »Ideologija je vrsta diskurza, ki nič več ne ohranja legitimnosti s sklicevanjem na transcendentno področje, na območje bogov, duhov ali mitičnih figur. Ideološki diskurz je vpisan v samo družbeno; družbeno razdeljenost in časnost skuša zakriti brez sklicevanja na ‚drugi svet‘. Med ideologijo in ‚zgodovinsko družbo‘ je tako poseben odnos: ‚Ideologija je povezava predstav, katerih vloga je v ponovni vzpostavitvi razsežnosti družbe ‚brez zgodovine‘ v samem srcu zgodovinske družbe.« (Lefort, *Les formes de l'histoire*, Gallimard 1978, str. 296; Thompson, str. 26.)

Tu seveda ne moremo nadalje prikazovati Lefortove razlage ideologije; njegova glavna predmeta sta buržoazna ideologija ter totalitarna ideologija (ki vključuje fašistično in »komunistično«). »Medtem ko je buržoazna ideologija ohranila prepad med diskurzom in močjo (power) ter si je zato lahko nasprotovala ne da bi se uničila, se mora totalitarni diskurz identificirati z močjo in s tistimi, ki jo držijo. Od tod izhaja vzrok zakaj v njem nasprotovanja ne morejo biti tolerirana: povsem jih je treba zavreči, če pa ne, pa se mora ta diskurz umakniti terorju.«

»Birokratsko organizacijo vodi načelo nestabilnosti, ki nenehno grozi, da bo razgalilo to protislovje in s tem mehanizem dominacije. Dogajajo se vsakovrstni dogodki, ki uidejo predvidevanju vodij in ki lahko omogočijo razkritje organizacijske napake. Eden od načinov

kako odstraniti razstrelivo s teh potencialno razdiralnih dogodkov je, da jih *izključimo*, da jih obravnavamo kot predstavnike 'zunanjega' (dehors) družbe, za katero trdimo, da je homogena. Vendar pa ta izključitev ne more biti uspešna; dogodek ali nosilec dogajanja se vrne ter preganja birokratski svet z negotovostjo ter grozi da bo izdal totalitarni diskurz kot golo masko zatiranja.« (Str. 29—30.)

Lefort predlaga, da razumimo ideologijo kot gubo ali zagib družbenega diskurza nad samim seboj, kot svojevrsten »drugi« diskurz, ki sledi črtam in linijam vzpostavljujočega diskurza ter stremi za tem, da bi prikril delitve, ki so v tem prvem vzpostavljenе. »Ideologija si prisvoji znake novega in znake konflikta ter jih izoblikuje v diskurz razpršitve. Nenehno se mora diverzificirati ter premeščati svoje reference — na preteklost in prihodnost, na znanost in na etiko — da bi ohranjala svoj poskus zalepiti vsako razpoko in s tem opravičiti obstoječi red. Vendar pa ta poskus ne more uspeti; proces razpršitve je obsojen na propad, kajti ideologija ne more izpolniti svoje naloge ne da bi se razkrila kot diskurz in ne da bi s tem razkrila vrzel, ki jo ločuje od tega o čemer govori.« (Str. 26—27.)

Thompsonov osnovni očitke Lefortu, ki ga avtor utemeljuje z ugotovitvami A. Giddensa, je, da »stabilnost (kapitalističnih družb) ne temelji toliko na pod njimi ležečim soglasjem glede vrednot ter na očitnem pomanjkanju družbenih preprek — kot trdi v nadaljevanju Lefort — »marveč prej na pomanjkanju *odsotnosti* konsistentne zavezanosti na propagiranje družbenih delitev. Nista toliko poenotenje in homogenizacija tista, marveč prej fragmentacija in diferenciacija, ki sta verjetno odgovorni za družbeno kohezivnost, ki obstaja v zahodnih liberalnih demokracijah.«

»Celotni učinek . . . fragmentacije je kanalizacija razrednega konflikta v lokalizirane spopade za redistribucijo redkih gospodarskih povračil; širši problemi, ki se nanašajo na nadzor podjetja in družbe kot celote ne pridejo pred oči, ker jih zakriva ravno številčnost navidezno razhajajočih se interesov in skupin.« (Str. 33—34.) To, kar v nadaljevanju moti

Thompsona in v čemer se ne strinja z Lefortom (in Castoriadisom) je, da obravnavata ideologijo kot specifično zvrst diskurza, ki se pojavi na določeni točki v zgodovini. Po Thompsonu, ki se v tem neposredno opira na Giddensa, pomeni »preučevati ideologijo primarno preučevati ne posamezne vrste diskurza vezanega na posebno vrsto družbe, ampak prej načine, na katere pomen (smisel) služi ohranjanju odnosov deminacije.« (Str. 35.) In nadalje: »Ideologije ne bomo le ali predvsem našli v diskurzih ideologov; njen pglavitni *locus* je jezik vsakdanjega življenja, komunikacija, v kateri in skozi katero živimo svoja vsakodnevna življenja.« (Str. 36.) Pri tem referenca na onostranstvo — bogov ali idealov — ni izključena, vendar pa ni primarni predmet zanimanja. Thompsonova kritika Castoriadisa in Leforta se lovi okrog terminoloških oziroma konceptualnih nejasnosti, ki po naši oceni niso bistvene; vendar pa je ta Thompsonov pristop »irelevantnosti« razumljiv, če upoštevamo njegovo utemeljitev preučevanja ideologije, ki naj bi, kot lahko sklepamo, izhajalo iz empiričnih, čeprav ahistoričnih analiz vsakdanjosti. Tako lahko tudi najbrž razumemo njegovo delo: vzeti iz obravnavanih teorij tisto, kar je v njih »najboljšega«, kar zasluži razvijanje in seveda, kar se lahko vključi v obravnavanje ideologije kot preučevanja odnosa in ohranjanja dominacije kot se ta izraža skozi jezik.

Naslednji avtor, ki je predmet obravnave, je Pierre Bourdieu, kateremu Thompson uvodoma očita, da se preveč ukvarja z načinom, kako je kaj izrečeno, s stilom, zaradi česar naj bi zanemarjal vsebino izrečenega, s čemer pa naj bi tudi pripisal premajhen pomen vprašanju pomena. Vendar pa je Bourdieu še kako relevanten za odnose, kakršni zanimajo Thompsona: »Promocija uradnega jezika (v Franciji za časa francoske buržoazne revolucije) v status nacionalnega jezika je (buržoaziji) dejansko dalo monopol nad političnim aparatom in privilegiran dostop do stikov z osrednjo oblastjo.« (Str. 45.) »Jezik ni le orodje komunikacije ali celo znanja, marveč je tudi orodje moči. Nihče ne stremi le za tem, da bi bil razumljen, marveč tudi da bi mu

verjeli, da bi ga ubogali, spoštovali, cenili. Od tod izvira popolna definicija kompetence kot *pravice govoriti*, to je, pravice do legitimnega jezika, avtoriziranega jezika avtoritete. Kompetenca vključuje oblast vsiliti dojemanje.« (Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Fayard 1981, str. 20; Thompson, str. 47.) Po obravnavi Bourdieujevih »jezikovnih trgov« in »simbolnega nasilja« preide Thompson na obravnavo njegovega soglasja, fragmentacije in družbene reprodukcije, kjer se ponovno srečamo s tezo, da »temelji reprodukcija družbenega reda manj na soglasju glede vladajočih vrednot ali norm kot na *pomanjkanju soglasja* na ravno tisti točki, kjer bi bile opoziciionalne drže lahko prevedene v politično akcijo.« (Str. 63.)

Osrednji del knjige je posvečen angleškemu avtorjem in v okviru tega prikaza razvije Thompson v tej knjigi najboljše in najbližje prikaz lastnih stališč. Vendar pa pustimo ta poglavja za konec, ko bomo skušali prikazati Thompsonove lastne poglede. V nadaljevanju so predmet njegove obravnave še Ricoeur, J.-P. Faye, M. Pêcheux ter Habermas. Kot že rečeno je očitno, da predstavljata Ricoeur in Habermas teoretsko ozadje Thompsonove lastne teorije. Kar pri Ricoeurju Thompsona najbolj zanima, je Ricoeurjevo osredotočenje na stavek kot temeljno enoto diskurza ter na poudarjanje notranje polisemije besed, zaradi česar imajo stavki, ki jih te besede sestavljajo, presežek smisla, ki ga je zato treba določiti skozi interpretativni postopek. Thompsonu je glede na njegova stališča še posebej blizu Ricoeurjeva razlaga interpretacije kot »procesa s katerim skozi medsebojno igro vprašanja in odgovora udeleženci v pogovoru skupno določajo kontekstualne vrednote, ki strukturirajo njihov pogovor.« (Ricoeur, nav. po Thompsonu, str. 177.) Tej tezi nasprotuje druga, ki jo Thompson tudi kritizira: da je namreč treba zbir znakov s stališča jezikoslovne znanosti obravnavati kot zaprt in avtonomen sistem notranjih odvisnosti (str. 175), ravno to stališče pa po Thompsonu (str. 198) onemogoča analizo ideologije kot se realizira skozi jezik, saj ne upošteva družbenozgodovinskega konteksta. Sicer pa je Ricoeur deležen pohvale.

Thompson sicer upravičeno zavrže Ricoeurjevo razširitev hermenevtike prek meja teksta na »akcijo s pomenom«, vendar pa privzame njegovo teorijo distanciranja (»distanciancion«), ki se prične z (1) spisom diskurza, s fiksacijo na papirju, se nadaljuje (2) prek odnosa med avtorjevim namenom in pomenom teksta, med (3) tekstom in njegovimi družbenimi pogoji (iz česar izhaja neomejena možnost različnih branj) ter se nadaljuje z (4) distanciranjem, ki ga predstavlja emancipacija teksta od »razkazujoče reference«, ki je značilna za govoreči diskurz in je vezana na skupni kontekst govorečih. Iz te teorije privzame oziroma izpelje Thompson zamisel o pogoju razumevanja ideologij: ideologija, ki jo živimo, ideologija kot predstava oziroma kot predstava o samem sebi je medij družbene ingracije. Ta neposredni, doživljeni odnos je prekinjen oziroma distanca do njega je možna ravno zaradi vzpostavitve distance do ideologije in predvsem zgodovine. »Če kritiko ideologije omogoča objektivitacija, ki jo dosežemo skozi distanciranje, jo omejuje odnos pripadanja, ki je nasprotje distanciranja. Kritika ideologije je nujno delna, fragmentarna, nepopolna. Nikoli je ne moremo izvajati s položaja izven zgodovine in družbe katerima pripadamo. Kritika ideologije je le moment — čeprav pomemben moment — v neskončni hermenevtični nalogi obnavljanja in vrednotenja naše družbenozgodovinske dediščine.« (Str. 188.)

Thompsonove interpretacije in recepcije Fayeve analize totalitarističnega diskurza ne bi obnavljali. Kar Thompsona pri Fayu najbolj zanima, je Fayeve analiza »vprašanja kako sta jezik in dejavnost Hitlerja in nacistične stranke postala sprejemljiva za nemško ljudstvo« (str. 227). Fayeve kritika pripovednega uma/ekonomije (str. 230) si prisluži pri Thompsonu predvsem pohvalo, kar je tudi razumljivo, saj precej dobro — ne glede na svojo siceršnjo vrednost — potrjuje njegovo lastno izhodišče in stališča o povezanosti konteksta in pomena diskurza.

Thompson se pri obravnavi Michela Pêcheuxa opira predvsem na njegova dela, ki jih je ta opravil skupaj s Paulom Henrijem in Françoise Gadet. Kot vemo,

je Pêcheuxovo izhodišče raziskovanje povezovanja analize jezika in predpostavk historičnega materializma. Pêcheux izhaja iz jezika kot relativno avtonomnega sistema. Thompson uporabi predvsem Pêcheuxov koncept pozabe 1. in pozabe 2. (Oubli 1 in Oubli 2), ki nas vračata k omenjeni Ricoeurjevi določitvi distanciranja: »Dejstvo, da se vsaka diskurzivna formacija nahaja v strukturirani celoti diskurzivnih formacij (interdiskurz) in ta v kompleksu ideoloških formacij, ostaja izvzeto iz pogleda subjekta, ki se vedno ,znajde' v določeni diskurzivni formaciji.« (Str. 235.) *Oubli 1* predstavlja pri tem diskurzivno področje, ki ni dosegljivo subjektu, medtem ko je *Oubli 2* dosegljiv. *Oubli 1* je mesto, ki povzroča, da nastaja videz avtonomnosti subjekta ter mnenja, da ta predhodi diskurzu; analogno in v skladu z Althusserjem interpelacija »ustvari« subjekt. Thompsonova kritika Pêcheuxa se v glavnem omeji na mnenje, da ni nobene gotovosti, da ravno stališče historičnega materializma nudi stališče s katerega lahko dejansko spoznamo resnično naravo teh formacij. Podobno kritika velja tudi za analizo diskurza Pêcheuxa in Fuchsove ali za kasnejšo analizo »Mansholtovega poročila«, ki bi jo na kratko povzeli kot analizo pomenov, ki jih generira določen tekst — v tem primeru Mansholtovo ekonomsko poročilo — in ki se, glede na kontekst, spreminjajo in so lahko celo protislovni ali nasprotni. Pomeni za katere gre, so v primeru analize Pêcheuxa in sodelavcev interpretirani kot »levičarski« ali »desničarski«, pri čemer Thompson spodbija ravno jasnost, s katero Pêcheux in sodelavci postavljajo te opredelitve, ter trdi (str. 250), da njihove izhodiščne hipoteze močno določajo končne rezultate in njihovo interpretacijo. Thompson se ukvarja tudi s Pêcheuxovo razlago znanosti, ki pa je tu ne bi ponavljali. Zanimiva pa je izjava, ki jo Thompson pripisuje Pêcheuxu (str 253; »Idéologie et discursivité«, Pêcheuxovo neobjavljeno predavanje v Londonu 29. maja 1981) ter jo povzema oz. navaja takole: »Sklicevanje na ,diskurz znanosti' je bilo v političnem kontekstu srede sedemdesetih let način kako osvoboditi delavsko gibanje izpod vpliva buržoazne ideologije; bilo je ,fran-

coski način sanjarjenja o nemogočem izhodu iz ideologije«.

Ko Thompson podrobneje razvija svojo teorijo ideologije, uvodoma navede tri opredelitve ideologije: (1) opredelitev Martina Seligerja (v kontekstu debat o koncu ideologije), (2) opredelitev Alvina Gouldnerja (ki jo je ta razvil pod Habermasovim vplivom), (3) Althusserjevo (ki jo v Angliji razvija dalje npr. Paul Hirst).

Martin Seliger omejuje pojem ideologije na določene politične sisteme verovanja. Seligerjeva osnovna ugotovitev (ki jo moramo razumeti tudi v kontekstu razprav o koncu ideologij) je: »Potrebno je priznati, da buržoazna ideologija ni brez dejanskega vpogleda ali celo povsem v zmoti glede vzročnih odnosov in predikativnih ovrednotenj. Priznava se tudi, da je proletarski sistem prepričanja obarvan z napačno zavestjo. Posledica tega je, da razprava doseže točko na kateri razpadejo originalne sopolstavitve objektivne ali totalne percepcije realnosti in ideologije ter objektivne in subjektivne razredne zavesti.« (Po Thompsonu, str. 77.) Po Seligerju so ideologije v dejanja usmerjene skupine (action-oriented sets) prepričani (beliefs), ki so organizirane v koherentne sisteme. Za ideologije je vedno značilno, da se konstituirajo v nasprotovanju do drugih, da nikoli niso ločene od politike, kar ima za posledico, da se ideologija razcepi: v temeljna načela, ki določajo končne smote in ki so nadrejena drugi razsežnosti, namreč razsežnosti načel, ki dejansko utemeljujejo dejansko politično akcijo. Seliger imenuje to drugo razsežnost »operativno ideologijo«, da bi jo ločil od »temeljne razsežnosti« prve. Razcepitve ideologije povzročata stalno notranje spreminjanje. »Napetost in konflikt se porodita med načeli operativne ideologije in načeli temeljne ideologije kot tudi med načeli iste razsežnosti. Zato morajo ideologije, da bi ohranile vsaj minimum koherentnosti, stalno prilagajati svoje sestavne dele in razsežnosti ene drugim in to ali s ponovnim spajanjem operativnih načel prvotnim določbam temeljne ideologije ali s spreminjanjem teh določb glede na to, kar je dejansko izvajano ali kar je dejansko možno.« (Thompson, 79—80.) Kot

vidimo, se Seligerjeva teorija omejuje v glavnem na analizo delovanja politične ideologije in njegovega učinkovanja v političnih aparatih.

Po Alvinu Gouldnerju je rojstvo ideologije — Habermasova teza — razsvetljenstvo. Ideologija se ohranja v tistem delu zavesti, ki jo lahko izrečemo, pri čemer je osnovni nosilec ideologije pisana beseda. »Ideologija je jezikovna zakonodaja, ki določa kaj je razpoložljivo za javno razpravo in kaj ni« (str. 85). Po Gouldnerju, ki gleda na ideologijo kot na izrazito zgodovinsko entiteto, je prevlada vizuelnih medijev nad časniki in pisano besedo sploh, povzročila razcep med kulturnim aparatom, ki ga predstavlja univerza ter industrijo zavesti, ki vedno bolj oblikuje javno zavest, zaradi česar je vedno večji del prebivalstva izven dosega ideološkega diskurza.

V nadaljevanju se ukvarja Thompson z metodami diskurzivne analize, ki so bile razvite v Veliki Britaniji v zadnjih nekaj letih in ki se vse ukvarjajo z odnosom med jezikovno in nejezikovno dejavnostjo, ki presegajo okvire golega stavka. Predvsem gre za delo (1) Johna Sinclaira, Malcolma Coultharda, (2) Harveyja Sacksa, Gail Jefferson itd. in (3) Rogerja Fowlerja, Roberta Hodgea in drugih. Zadnja skupina je skušala razviti »kritično lingvistiko«, ki bi upoštevala načine, kako jezikovne oblike odražajo in reproducirajo družbeno organizacijo oblasti. Po Thompsonovem mnenju tudi te smeri, oziroma ta diskurzivna analiza ni uspela vključiti oziroma zadovoljivo razložiti nejezikovne sfere, čeprav se zdi, da je na svoj način še najbližja Thompsonovim lastnim pogledom, oziroma zadovoljivo obravnava en del problematike ideologije kot jo zastavlja Thompson, namreč raven neposrednega, vsakdanjega diskurza. Na tem mestu ne bi obnavljali teorije zamenjevalne strukture (exchange structure) — J. Sinclaira, analize konverzacijske strukture H. Sacksa ter analize gramatične strukture R. Fowlerja, R. Hodgea in drugih. Gotovo pa služijo Thompsonu te analize, pri katerih že imena kažejo za kakšne analize gre, za osnovo njegovih lastnih nastavkov za preučevanje ideologije, ki naj bi preseglo ome-

njene analize, ki naj bi spregledovale povezave med ideologijo in dominacijo.

Čeprav težko orišemo Thompsonovo lastno stališče, saj naj bi ga spoznali v njegovi naslednji knjigi, se zdi, da gre predvsem za tri osnovne teme ali korake: (1) za konceptualizacijo ideologije (ki naj bi bila konceptualizirana v okviru splošne družbene teorije), (2) za metodološko tematiko (sistematične interpretativne teorije, ki vključuje družbeno in diskurzivno analizo) in za epistemologijo [vprašanja kritike in opravičbe (justification)]. (Gl. str. 127.)

Thompsonov projekt je v osnovi hermenevitičen, pri čemer pa zajema obkrožujoči kontekst: Proučevanje ideologije je neločljivo od družbenozgodovinske analize oblik dominacije, ki jih pomen pomaga ohranjati. Pri tem je osrednjega pomena proučevanje situacije v kateri se neko dejanje odvija.* Nadalje so pomembne institucije, ki ne determinirajo akcije, ampak jo *generirajo* na ta način, da narahlo in neodločno vzpostavljajo parametre dovoljenega vedenja. Institucije so *loci* oblasti in kristalizacija odnosov dominacije. To bi lahko dopolnili z Bourdieujem: »Poskušati lingvistično razumeti oblast lingvističnih manifestacij pomeni znotraj jezika iskati načelo logike in učinkovitosti *jezika kot institucije*, pomeni pozabiti, da prihaja avtoriteta jeziku od zunaj.« (Po Thompsonu, str. 69.)

Na tretji ravni družbene analize naj bi proučevali strukturne elemente, ki pogujejo ali strukturirajo institucije. Prve tri ravni tvorijo prvo fazo globinsko-interpretativnega postopka; drugo tvori diskurzivna analiza, ki jo ponovno sestavlja več ravni: raven diskurzov kot naracije, raven argumentativne strukture diskurza in raven sintaktičnih struktur. Tretjo fazo predstavlja sama interpretacija, katere naloga naj bi bila preučevanje dejanskih odnosov dominacije. Te tri stopnje globinske interpretacije ideološkega diskurza naj bi tako po Thompsonu predstavljalo povezavo družbene analize ter diskurzivne analize, kar naj bi omogočilo interpretacijo ideološkega diskurza.

* Od tod tudi Thompsonovo pritrjevanje Bourdiejevi kritiki Austina; str. 48.

Thompson teh idej ne razvija dlje; kot je razvidno, gre za močno opiranje na Habermasa in delno na Bourdieuja.*

Najbrž ne bi mogli reči, da je Thompsonov koncept preučevanja ideologije kot načina dominacije skozi vsakdanji diskurz kakšna posebna novost, predvsem pa ni to na teoretski ravni; vendar pa nudi njegovo delo koristen pregled nekaterih teorij ideologije predvsem v Veliki Britaniji. Te analize diskurza, ki jih najlaže označimo za sociologvistične, ima-

jo seveda to skupno slabost — vključno s Thompsonovo teorijo — da eklektično povezujejo najrazličnejše koncepte in nenehno prehajajo z abstraktnoteoretske ravni na raven empiričnih raziskav, in tako velja zanje ravno to, kar očita Thompson Pêcheuxu: da hipoteze vse preveč določajo rezultate. Vendar pa obstaja tu ena bistvena razlika: Thompsonovo teoretsko izhodišče je nereflektirano v kolikor gre za prepričanje, da lahko z aplikacijo Habermasa izpelje hermenevtiko ideološkega diskurza na ravni vsakdanje govornice in pri tem ugotavlja odnose dominacije: kako namreč lahko to počnemo, če ne preidemo na raven diskurzivnih formacij ali če se zavestno ne omejimo — kar navsezadnje dela tudi angleška diskurzivna analiza — na področje kratkih diskurzivnih sekvenc?

Aleš Erjavec

* »Pomen ni stabilna ali nespremenljiva lastnost jezikovnega produkta, ampak prej večplasten in fluktuirajoč pojav, ki ga tvorijo tako pogoji produkcije kot pogoji recepcije. Zaradi tega ne moremo 'razumeti pomena izjave' ne da bi raziskali družbenozgodovinske pogoje, v katerih je proizveden, kot tudi pogoje — zgodovinsko specifične in družbeno zdiferencirane glede na skupino, razred, spol, regijo itd. — v katerem je sprejet.« (Po Thompsonu, str. 65—66.)

SINOPSIS

UDK 116:523.182/.183

mag. Miran Božovič

GALILEO, CONSIDERAZIONI CIRCA L'OPINIONE COPERNICANA

Članek poskuša — ob branju Galilejeve manj znane razprave *Considerazioni circa l'opinione copernicana* — orisati Galilejev spoprijem z instrumentalistično interpretacijo astronomije. Ob tem se avtor opira na Galilejevo razlikovanje med prvimi in drugimi predpostavkami, tj. med *supposizioni naturali*, ki »zadevajo absolutno resnico v naravi«, in tistimi predpostavkami, ki so »navidezne in umišljene«, »nasprotno naravi« in »vpeljane zgolj zaradi astronomskih izračunov«, in pokaže na nevzdržnost instrumentalistične interpretacije astronomije: če so namreč druge predpostavke vselej nujne posledice prvih, tedaj je ptolemajska astronomija pač koristitiven del tradicionalne filozofije narave in ne le vnanja, sekundarna konstrukcija, ki v kozmološko analizo posega 'od zunaj', *après coup*, itn. Instrumentalna ekvivalenca, ki domnevno odlikuje koperniško heliocentrično in ptolemajsko geocentrično hipotezo, se potemtakem pri Galileju prevesi v dejansko nasprotje dveh kozmologij.

UDK 116:523.182/.183

mag. Miran Božovič

GALILEO, CONSIDERAZIONI CIRCA L'OPINIONE COPERNICANA

Der Beitrag versucht — durch die Lektüre von Galileis weniger bekannten Abhandlung *Considerazioni circa l'opinione copernicana* — die Auseinandersetzung Galileis mit der instrumentalistischen Astronomieinterpretation zu umreißen. Dabei stützt sich der Autor auf die Unterscheidung Galileis zwischen ersten und zweiten Voraussetzungen, d. h. zwischen *supposizioni naturali*, die »die absolute Wahrheit in der Natur betreffen«, und jenen Voraussetzungen, die »scheinbar und erdacht«, »gegensätzlicher Natur« und nur »wegen astronomischer Berechnungen eingeführt« seien, wobei sich die Unhaltbarkeit der instrumentalistischen Astronomieinterpretation zeigt: wenn nämlich die zweiten Voraussetzungen stets notwendige Folgen der ersten sind, ist die ptolemäische Astronomie eben ein konstitutiver Bestandteil der traditionellen Naturphilosophie und keineswegs bloss eine äusserliche, sekundäre Konstruktion, die in die kosmologische Analyse »von Aussen« eingreift, *après coup* usw. Die instrumentalistische Äquivalenz, die scheinbar die kopernikanische heliozentrische und die ptolemäische geozentrische Hypothese auszeichnet, wird demnach bei Galilei zum wirklichen Gegensatz zweier Kosmologien.

UDK 167.2:164.02:800.1

dr. Matjaž Potrč

ANALIZA KOT MODEL TEORIJE OPISOV

Izhodišče analize, kot njeno vlogo dojema Bertrand Russell, še zlasti v obdobju, ko izdelava teorijo opisov, je vselej nekaj *enostavnega*. Od sežete, zapletene strukture nas analiza kot znanstveni model vodi k njenim porizlikovanim, dobro pregledanim delom. Doseči enostavnost na takih osnovah pa pomeni prevzeti nekaj izhodišč: na ontološki predpostavki utemeljeni spoznavni model, razlikovanje med popolnim ter nepopolnimi simboli, itd. Vselej imamo razdelitev med ravnijo enostavnega ter med ravnijo izvedenega, in odločilni model je reprezentacionalističen. Takšen idilični pričetek pa kmalu zadane ob svojo mejo, ki ni nič drugega kot pripoznanje komunikacijske vloge govornice. Še več, paradoks analize bo moral najti svoj ključ v subjektovi izreki: v družbeni vezi.

UDK 167.2:164.02:800.1

dr. Matjaž Potrč

L'ANALYSE EN TANT QUE MODÈLE DE LA THÉORIE DES DESCRIPTIONS

Le point de départ de l'analyse de Bertrand Russell à l'époque de sa théorie des descriptions — c'est l'idée qu'on peut toujours arriver à quelque chose de *simple*. L'analyse part d'une structure achevée, condensée et nous mène, en tant que modèle scientifique, à ses parties différenciées.

Pouvoir atteindre la simplicité partant des fondements pareils, veut dire qu'on s'était conformé à quelques points de départ: le modèle de la connaissance fondé de manière ontologique, la différence entre les symboles complètes et incomplètes, etc.

On se trouve toujours devant la même ligne de partage: le niveau du simple comme opposé au niveau du déduit, le modèle décisif étant représentationnel.

Un tel commencement idyllique recourt, pourtant bientôt sa limite, qui consiste dans la reconnaissance de la fonction communicative du langage. Et, en plus, le paradoxe de l'analyse devrait trouver sa clef dans l'énonciation d'un sujet, ayant pour cadre un lien social.

UDK 330.852

mag. Bogomir Kovač

MARXOVO RAZUMEVANJE PRODUKCIJSKEGA NAČINA

(politično ekonomski vidik)

Avtor poudarja, da je Marxovo razumevanje produkcijskega načina odločilno za razumevanje teoretskega polja predmeta in metode politične ekonomije, pri čemer si zastavlja predvsem metodološka vprašanja (razmerje logično-zgodovinsko abstraktno-konkretno, statično-dinamično...), na katera različne interpretacije marksizma II. in III. internacionale ter prevladujoče marksistične politične ekonomije nudijo neustrezne odgovore. Za Marxovo opredeljevanje produkcijskega načina je značilna fragmentacija različnih vsebinskih opredelitev ter homogenizacija in hierarhizacija sestavin produkcijskega načina, ki zahtevajo predvsem metodološko ločevanje abstraktno-teoretske in konkretno-zgodovinske ravni Marxove analize. Avtor razvija vrsto pojmovnih različnosti Marxovega razumevanja produkcijskega načina na obeh ravneh analize in jih sistematizira glede na vsebinske in metodološke značilnosti, ki so pomembne za politično ekonomijo (način življenja, celota, model, dialektično-razvojna metoda, abstraktno-teoretski sistem...).

Na konkretno-zgodovinski ravni je najpomembnejša določitev produkcijskega načina kot načina življenja (celota bivanjskih oblik egzistenčnih določitev) na abstraktno-teoretski ravni pa produkcijski način kot abstraktno-teoretski sistem. Avtor še posebej opozarja ni Marxovo razumevanje produkcijskega načina kot »razumne abstrakcije«, »idealnega preseka«, ki temelji na posebnem prepletanju (artikulaciji) abstraktno-teoretskih spoznanj in konkretno zgodovinskih predpostavk, ki jih Marx vključuje na »kritičnih točkah« svoje logične razlage abstraktno-teoretičnega sistema.

UDK 330.852

mag. Bogomir Kovač

MARX' VERSTÄNDNIS DER PRODUKTIONSWEISE (politökonomischer Aspekt)

Der Autor hebt hervor, dass Marx Verständnis der Produktionsweise eine entscheidende Bedeutung für das Begreifen des theoretischen Feldes des Gegenstandes und der Methode der Kritik der politischen Ökonomie hat, wobei er vor allem von einer methodologischen Problemstellung ausgeht (das Verhältnis logisch — historisch, abstrakt — konkret, statisch — dynamisch...), deren Lösung seitens verschiedener Marxismusinterpretationen der II. und der III. Internationale sowie der dominierenden marxistischen politischen Ökonomie ungenügend geblieben ist. Marx' Bestimmung der Produktionsweise wird durch die Fragmentierung verschiedener Inhaltsbestimmungen und die Homogenisierung und Abstufung der Bestandteile der Produktionsweise charakterisiert, was vor allem eine methodologische Trennung der abstrakt-theoretischen und der konkret-geschichtlichen Ebene der Analyse von Marx verlangt. Der Autor entwickelt eine Reihe von verschiedenen Begriffsunterschieden in Marx' Verständnis der Produktionsweise auf beiden Ebenen der Analyse und systematisiert sie in bezug auf die inhaltlichen und methodologischen Bestimmungen, die für die politische Ökonomie bedeutend sind (Lebensweise, Ganzes, Model, dialektische Entwicklungsmethode, abstrakt-theoretisches System...).

Auf der konkret-geschichtlicher Ebene ist die Bestimmung der Produktionsweise als Lebensweise am bedeutendsten (das Ganze der Daseinsformen der Existenzbestimmungen), auf der abstraktheoretischen die Produktionsweise als abstrakt-theoretisches System. Der Autor weist insbesondere noch auf Marx' Verständnis der Produktionsweise als »verständiger Abstraktion«, »idealen Durchschnits« hin, das in der spezifischen Verknüpfung (Artikulation) von abstrakt-theoretischen Erkenntnissen und konkretgeschichtlichen, von Marx an »kritischen Punkten« seiner logischen Darstellung des abstrakt-theoretischen Systems einbezogenen Voraussetzungen gründet.

UDK 7.036:001.1

mag. Aleš Erjavec

UMETNOST IN ZNANOST: NAČINI OBSTOJA IN NEKATERE MEDSEBOJNE ZVEZE

Avtor obravnava odnose med znanostjo in umetnostjo. Izhaja iz premeščene pozicije novejšje umetnosti pa tudi moderne znanosti, ter na tej osnovi zariše nekatere stične točke med umetnostjo in znanostjo, npr. njuno spoznavno funkcijo ter njun predmet, ki je pogosto isti. V tem zadnjem pogledu se umetnost enači z znanostjo: obe hočeta za enostavnim videza spoznati ali pokazati kompleksno — v nasprotju s filozofijo, ki hoče za kompleksnim odkriti in pokazati enostavno. Vendar pa gre pri umetnosti še za nekaj tretjega, kar jo razlikuje tako od znanosti kot od filozofije: za njeno »subjektivnost«.

UDK 7.036:001.1

mag. Aleš Erjavec

ART AND SCIENCE: MODES OF EXISTENCE AND SOME INTERRELATIONS

The author deals with the relationship between science and art. He starts from the changed position of modern art and also of modern science and on this basis sketches some points of contact between art and science, for example their cognitive function and their object, which is often the same. In this last aspect art is identified with science: both aim at the knowledge of the complex or to show it behind the simple of the phenomenon — contrary to philosophy whose aim is to unveil and to show the simple behind the complex. Nevertheless there exists something else or something third, which differentiates art at the same time both from science and philosophy: its »subjectivity«.

UDK 330.852

Rado Riha

DAS SUBJEKT DER WERTFORMANALYSE VON MARX

V prvem delu članka avtor obravnava sodobno kritiko t. i. »ekonomističnega redukcionalizma« pri Lukácsu, ki so jo razvile novejše marksistične teorije ideologije, v drugem delu pa na primeru Marxove teorije vrednosti v *Očrta* verificira svojo tezo, da je kritika ideologije možna le kot dosledna izpeljava konceptualnih zastavitev, ki jih vsebuje Marxova kritika politične ekonomije.

UDK 159.964.2:141.82

dr. Slavoj Žižek

»DER STEPPUNKT« —

DAS KONZEPT EINER FUNDAMENTALEN IDEOLOGISCHEN OPERATION

Avtor v svojem prispevku obravnava problem produktivnosti nekaterih konceptov sodobne psihoanalize pri reševanju odprtih vprašanj marksistične teorije ideologije. Pri tem opozori na eni strani na implicitno heglovsko strukturo nekaterih Lacanovih konceptov, denimo koncepta »točke prešitja«, ki ga avtor zanimivo naveže na Heglov pojem negacije negacije, na drugi strani pa pokaže na nezadostnost Althusserjeve obravnave subjekta kot zgolj imaginarnega subjekta, podvrženega objektivni strukturi.

