

FILOZOFSKI VESTNIK

2/1989

Descartesov bog

Estetika telematične kulture

Teror besede

Demokratska politika danes

Zgodovina spola

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT





YU ISSN 0353-4510

Filozofski vestnik

Letnik X, številka 2/1989

UDK 3

*Uredništvo*

dr. Aleš Erjavec, Vojslav Likar, mag. Oto Luthar, mag. Tomaž Mastnak,  
Neda Pagon, Rado Riha, mag. Jelica Šumić-Riha

*Glavni urednik*

akad. prof. dr. Boris Majer

*Urednik*

Vojslav Likar

*Naslov*

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, YU-61000 Ljubljana, tel. (061) 331-021

*Naročila*

Cankarjeva založba - Knjigarna, Trg osvoboditve 7, YU - 61000 Ljubljana

*Oblikovanje*

Ranko Novak

*Tehnična ureditev s programom STEVE Primoža Jakopina*

Milojka Žalik Huzjan

*Tisk*

Tiskarna Pleško, Ljubljana

*Naklada*

800 izvodov

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik sofinancira Raziskovalna skupnost Slovenije

---

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

---

FILOZOFSKI INŠTITUT

---

FILOZOFSKI VESTNIK

2/1989

LJUBLJANA

Sprejeto na seji razreda za zgodovinske in družbene vede SAZU dne 6. 10. 1989.

INSTITUT ZA  
FIZIČNE VEDE  
FIZIČNI VEŠTNIK  
1989

# Vsebina

## *Epistemologija*

- 9 *Miran Božovič*, Descartesov bog kot *causa sui*  
21 *Vojislav Likar*, Problematiziranje epistemologije  
35 *Oto Luthar*, Tropologija historičnega diskurza

## *Estetika*

- 55 *Lev Kreft*, *Gesamtkunstwerk* in *Neue Slowenische Kunst*  
69 *Janez Strehovec*, Estetika v obdobju medijske in telematične kulture  
83 *Janez Vrečko*, Celostna umetnina kot nostalgija  
97 *Martin Jay*, Habermas in estetska ideologija

## *Argumentacija kot paradigma komunikacije*

- 115 *Vladimir Biti*, Pripoved kot argumentacija  
121 *Mirna Velčič*, Argumentacija kot diskurz  
125 *Olga Kunst Gnamuš*, Argumentacija med subjektom želje in logičnim subjektom  
135 *Jelica Šumić - Riha*, Teror besede  
139 *Rado Riha*, Argumentacijska narava demokratske invencije  
143 *Andrej Škerlep*, Argumentacija v sporazumevanju

## *Demokratična politika danes / Democratic politics today*

- 149 *Pavle Gantar*, Democratic Politics Today  
151 *David Held*, The Politics of Citizenship  
157 *Tomaž Mastnak*, Uneasiness in Democracy  
161 *Christopher Pierson*, Habermas, Modernity and the Welfare State  
167 *Rado Riha*, Democracy Without Boundaries  
171 *Ivan Vejvoda*, Democracy and Politics

## *Prevod*

- 177 *Gisela Bock*, Zgodovina spola, zgodovina žensk

## *Prikazi in ocene*

- 189 Aktualnost klasične estetike (Nadežda Čačinovič-Puhovski)  
193 Thomas Leithauser et alii, *Entwurf zu einer Empirie des Alltagsbewusstseins* (Breda Luthar)  
196 *Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik* (Denis Poniž)

## *Sinopsisi*





---

*Epistemologija*





# Descartesov Bog kot *causa sui*

Miran Božovič

»... et les vrais philosophes sont comme les éléphants, qui en marchant ne posent jamais le second pied à terre que le premier ne soit bien affermi.«

Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes*

**D**escartesovi misli, zapisani v *Prvih odgovorih*, da nam namreč »naravna luč narekuje, da ni nobene stvari, o kateri se ne bi smeli spraševati, zakaj biva, oziroma katere učinkujočega vzroka ne bi mogli iskati, ali pa, če le-tega nima, vprašati, zakaj ga ne potrebuje«,<sup>1</sup> Arnauld v *Četrtih ugovorih* ugovarja takole: po učinkujočem vzroku neke stvari sprašujemo samo z ozirom na njeno bivanje in ne z ozirom na njeno bistvo: če denimo sprašujemo po učinkujočem vzroku nekega trikotnika, sprašujemo, kdo je storil, da ta trikotnik biva; absurdno pa bi se bilo spraševati po učinkujočem vzroku tega, zakaj so namreč trije koti v trikotniku enaki dvema pravima; nekomu, ki bi zastavil tovrstno vprašanje, pač ne bi mogli ustrezno odgovoriti sklicujoč se na učinkujoči vzrok; edino, kar je moč reči v odgovor, je tole: *quia ea est natura trianguli*, ker je pač taka narava trikotnika. Zato tudi matematiki, ki si ne belijo glave z obstojem svojih predmetov, ničesar ne dokazujejo s pomočjo učinkujočih in smotnostnih vzrokov. Kot namreč sodi k bistvu neskončnega bitja, da biva oziroma da vztraja v bivanju, prav tako sodi k bistvu trikotnika, da je vsota njegovih kotov enaka dvema pravima kotoma. Kot torej nekomu, ki bi spraševal, zakaj je vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma, ne smemo odgovoriti sklicujoč se na učinkujoči vzrok, pač pa zgolj rekoč, da je pač taka večna in nespremenljiva narava trikotnika, prav tako nekomu, ki bi spraševal, zakaj Bog biva, oziroma zakaj ne preneha bivati, ne smemo odgovoriti sklicujoč se na učinkujoči vzrok ali na navidezni učinkujoči vzrok (*quasi causa efficiens*), ki bi ga iskali v Bogu ali zunaj njega, pač pa zgolj in samo z besedami: *quia ea est natura entis summe perfecti*, ker je pač taka narava nadvse popolnega bitja.<sup>2</sup>

Na Descartesovo vprašanje, zakaj Bog biva, po Arnauldovem prepričanju ne smemo odgovoriti s sklicevanjem na učinkujoči vzrok, pač pa z besedami: *quia Deus est, seu Ens infinitum*, ker je pač Bog oziroma neskončno bitje; na vprašanje, kaj je njegov učinkujoči vzrok, je treba odgovoriti, da ga ne potrebuje; in končno, na vprašanje,

---

Objavljeno besedilo je del spremne študije h knjigi *Descartes - vednost, gotovost, norost*, ki v kratkem izide v zbirki *Analecta*.

1. *Primae Responsiones*, AT VII, 108; AT IX, 86.

2. *Objectiones Quartaе*, AT VII, 212-213; AT IX, 165.

zakaj ga ne potrebuje, z besedami: *quia ens infinitum est, cujus existentia est sua essentia*, ker je pač neskončno bitje, katerega bivanje je njegovo bistvo; kajti učinkujoči vzrok potrebujejo samo tiste stvari, pri katerih je moč razlikovati med dejanskim bivanjem in bistvom.<sup>3</sup>

Ničesar ni, kar bi Descartesov koreniti prelom s tomistično sholastiko zrcalilo jasneje kot prav teorija vzročnosti: Descartes bo namreč vztrajal pri odgovorih na tisti vprašanji, ki sta po Arnauldovem prepričanju absurdni, namreč tako pri odgovoru na vprašanje, zakaj Bog biva, se pravi pri odgovoru na vprašanje po *bivanju* stvarnika, kot tudi pri odgovoru na vprašanje, zakaj je vsota kotov v trikotniku enaka dvema pravima kotoma, se pravi pri odgovoru na vprašanje po *bistvu* stvaritve. Prelom se potemtakem kaže na dveh ravneh: na ravni bivanja Boga, in drugič, na ravni bistva njegovih stvaritev.

Da bi se dokopali do kar najbolj jasnega razlikovanja med obema teorijama vzročnosti na prvi ravni, se pravi med tomističnim in kartezijskim pojmovanjem vzroka Boga, se moramo vrniti nekoliko nazaj, namreč k Descartesovemu spoprijemu s *Prvimi ugovori*, ki jih je razvil nizozemski teolog Caterus.

Oba, Caterus in Descartes, se seveda strinjata glede tega, da Bog biva *po sebi*, vendar pa izraza *a se* ne razumeta na enak način. Izraz *a se* je, kot zapiše Caterus, moč razumeti na dva načina, namreč pozitivno in negativno: razumljen pozitivno pomeni prav toliko kot *a seipso ut a causa*, razumljen negativno pa prav toliko kot *non ab alio*.<sup>4</sup> In v tem drugem, negativnem pomenu je izraz, kot pripominja Caterus, splošno sprejet. Trditev, da Bog biva po sebi, potemtakem po Caterusovih besedah vsi razumejo kot trditev, da pač ne biva po drugem. Kajpada vsi razen Descartesa: le-ta namreč v svojih odgovorih Caterusu in Arnauldu, se pravi v *Prvih* in *Četrthih odgovorih*, vztraja pri pozitivni interpretaciji izraza *a se*: *a se* mu namreč pomeni prav toliko kot *a se tanquam a causa*.<sup>5</sup> Z drugimi besedami, medtem ko trditev, da Bog biva po sebi, Caterusu in Arnauldu pomeni zgolj to, da ne biva po drugem in da potemtakem nima vzroka, pa, nasprotno, v Descartesovih očeh pomeni, da je Bog na neki način vzrok samega sebe: *quodammodo sui causa*.<sup>6</sup> Z eno besedo, po Descartesovem prepričanju je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku. Descartesova trditev: *Deus est a se positive* oziroma z drugimi besedami, da je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku,<sup>7</sup> pa je Caterusu in somišljenikom nemišljiva enostavno zato, ker vsebuje protisloven pojem, namreč pojem *causa sui*. Po sholastični teoriji vzročnosti je namreč nemogoče, da bi kaj nastopilo kot učinkujoči vzrok samega sebe, zakaj v tem primeru bi pač moralo biti pred samim seboj, kar pa je nemogoče - tako namreč pojem *causa efficiens suiipsius* obide druga izmed slovitih Tomaževih petih poti, po katerih je moč dokazati bivanje Boga, namreč pot *ex ratione causae efficientis*.<sup>8</sup>

3. *Objectiones Quartae*, AT VII, 213; AT IX, 166.

4. *Primae Objectiones*, AT VII, 95; AT IX, 76.

5. *Primae Responsiones*, AT VII, 112; AT IX, 89.

6. *Primae Responsiones*, AT VII, 109; AT IX, 86.

7. *Primae Responsiones*, AT VII, 110; AT IX, 88.

8. Sum. theol., I, 2,3; *Opuscoli e testi filosofici*, I, izdal B. Nardi, Laterza, Bari 1915, str. 71; slovenski prevod, *O Bogu, ali Bog je*, prevedel R. Močnik, Problemi-Razprave, 1-3, 1984, str. 183.



V skladu s to teorijo vzročnosti se mora učinkujoči vzrok potemtakem nujno razlikovati od svojega učinka in biti v času pred njim. Poglejmo поблиže. Arnauld, ki se mu zdi trditev, da je lahko nekaj *a seipso positive & tanquam a causa*, očitno protislovna, v *Četrthih ugovorih* razmišlja takole: ker je vsak učinek odvisen od svojega vzroka in ker od njega prejema svoje bivanje, je jasno, da ena in ista stvar ne more biti odvisna od same sebe, da torej svojega bivanja ne more prejeti od same sebe. Ker je vsak vzrok vzrok nekega učinka in ker je vsak učinek učinek nekega vzroka (*causa omnis est effectus causa, & effectus causae effectus*), je med njima pač neki vzajemni odnos: tak odnos pa je možen le med dvema stvarima. Absurdno bi bilo domnevati, nadaljuje Arnauld, da neka stvar bivanje prejema in obenem trditi, da ga je imela že prej preden ga je prejela. V ta absurd bi namreč zašli, če bi pojma vzroka in učinka pripisali eni in isti stvari, če bi bila torej ena in ista stvar napram sami sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku. Zakaj pojem vzroka je v tem, da daje bivanje, pojem učinka pa v tem, da ga prejema. Pojem vzroka pa je po naravi pred pojmom učinka. Tako lahko neko stvar pojmuje kot vzrok, se pravi kot tisto, kar daje bivanje, samo tako, da si obenem zamislimo, da ga že ima, zakaj nihče ne more dati nečesa, česar nima. Torej bi si morali to, da stvar bivanje ima, zamisliti prej preden bi si lahko zamislili, da ga je prejela; in vendar v tistem, ki prejema, prejemanje predhaja posedovanju. Nihče torej ne more dati nečesa, česar nima; torej si lahko da bivanje samo tisti, ki ga že ima; če pa ga že ima, zakaj bi si ga potem sploh še dajal?<sup>9</sup> Itn.

S to shemo vzročnosti, ki ostaja neizogljivo vpeta v teoretsko mrežo aristotelske fizike, Descartes radikalno prelomi, ko nekje v *Prvih odgovorih* reče, da nam naravna luč pač ne narekuje, da bi bilo za učinkujoči vzrok konstitutivno določilo to, da je v času pred svojim učinkom. Namreč zakaj? Enostavno zato, pravi Descartes, ker vzrok, strogo vzeto, postane vzrok šele tedaj, ko proizvede učinek; tako vzrok, po Descartesovih besedah, nima ne imena ne narave vzroka vse dotlej, dokler ne proizvede učinka: *non proprie habet rationem causae, nisi quandiu producit effectum*.<sup>10</sup> Kar seveda pomeni, da je kakršnokoli sklicevanje na časovno razsežnost postalo popolnoma brezpredmetno, zakaj vzrok v nobenem primeru ne more biti v času pred svojim učinkom: vse, kar je moč reči, je le to, da je sočasen z njim. Vzrok pač ni vzrok, dokler ne proizvede učinka, ki ga šele konstituira kot vzrok. Kot namreč vzrok proizvede učinek, prav tako tudi učinek svoj vzrok za nazaj konstituira kot vzrok. Ko torej vzrok proizvede učinek, je s tem tudi samega sebe proizvedel kot vzrok.

Če se je torej Descartes brez večjih težav otresel prvega pogoja učinkujoče vzročnosti, namreč določila, da mora biti vzrok v času nujno pred svojim učinkom, pa za drugega, da se mora namreč vzrok razlikovati od svojega učinka, sam priznava, da se ga ne bo mogoče otresti tako enostavno. Da gre za neprimerno trši oreh, navsezadnje izpričuje že zev, ki jo razpira adverb *quodammodo*: Bog bo namreč lahko napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, le *quodammodo*, le na neki način. Zakaj biti isti in obenem ne isti oziroma drugačen, je pač očitno protislovje, priznava

9. *Objectiones Quartae*, AT VII, 209-210; AT IX, 163-164.

10. *Primae Responsiones*, AT VII, 108; AT IX, 86; *Quartae Responsiones*, AT VII, 240; AT IX, 185.

Descartes. Vendar pa je vse, kar iz tega sledi, samo to, da Bog pač ni *causa efficiens proprie dicta*, učinkujoči vzrok v pravem pomenu besede, da je torej zgolj *quasi causa efficiens*, zgolj navidezni učinkujoči vzrok, nikakor pa ne to, da ni neki pozitiven vzrok, se pravi vzrok, ki je po analogiji primerljiv z učinkujočim vzrokom. Med učinkujočim vzrokom v pravem pomenu besede in odsotnostjo vzroka se potemtakem Descartes odloči za *quid intermedium*, za nekaj vmesnega, namreč za *positiva rei essentia*, za pozitivno bistvo stvari. In koncept učinkujočega vzroka je, po Descartesovih besedah, moč na pozitivno bistvo stvari prenesti na enak način kot v geometriji prenesemo koncept največje možne krivulje na koncept premice oziroma koncept pravih mnogokotnika z neskončno mnogimi stranicami na koncept kroga.<sup>11</sup>

S tem pa smo že pri jedru stvari. Ko namreč o Bogu kot vzroku samega sebe govorimo po analogiji z učinkujočim vzrokom, po Descartesovem prepričanju postopamo natanko tako kot je v delu *De sphaera et cylindro* postopal Arhimed, ki je krog primerjal s pravilnimi mnogokotniki. Kaj ima v mislih Descartes? Nič drugega kot prav Arhimedov postopek za izračunavanje površine in prostornine krogle, se pravi postopek, pri katerem stranice obeh pravilnih mnogokotnikov, ki smo ju včrtali in očrtali glavnemu krogu krogle, tj. preseku krogle z ravnino skozi središče, delimo v neskončnost in s tem vsakič podvojimo njihovo število: na ta način ploščino glavnega kroga, ki jo želimo izmeriti, dobesedno 'izžrpamo'. Od tod seveda tudi ime - ekshavcijska metoda. Pripomnimo mimogrede, da bi se Descartes ob tem prav lahko sklical tudi na Evklida, ki že pozna to metodo, vendar pa je novost Arhimedovega prijema v tem, da za razliko od Evklida, ki je uporabljal samo včrtane mnogokotnike in se je torej površini oziroma prostornini, ki jo je želel izmeriti, približeval zgolj od spodaj, uporablja tako včrtane kot očrtane mnogokotnike in se potemtakem - s tem, da krog tako rekoč 'stisne' med oba mnogokotnika z neskončno mnogimi stranicami - iskani površini oziroma prostornini približuje tako od spodaj kot od zgoraj, princip pa je seveda pri obeh prijemih isti.<sup>12</sup>

Descartes tu skorajda ne bi mogel biti jasnejši: ko se namreč opre na vzporednico z ekshavcijsko metodo, se s tem dejansko opre na vzporednico s postopkom, ki predstavlja najstarejšo različico infinitezimalne metode, oziroma natančneje, na vzporednico s postopkom, ki je po besedah G.E.R. Lloyda »praktično enakovreden integralnemu računu«. <sup>13</sup> Kaj je namreč v Descartesovih očeh *positiva rei essentia*, pozitivno bistvo stvari, se pravi tisto *quid intermedium*, tisto, kar je vmes med učinkujočim vzrokom in odsotnostjo vzroka? Natanko *inexhausta potentia, sive essentiae immensitas*, tj. prav *neizžrpana* moč oziroma *neizmernost* bistva.<sup>14</sup> Descartes se potemtakem skuša približati pozitivnemu bistvu Boga, ki je sam po definiciji »nedoumljiv in neskončen«, <sup>15</sup> natančneje, skuša se približati njegovi moči, ki je neizžrpana in neskončna, njegovemu bistvu, ki je neizmerno, z eno besedo, zaseči skuša nezasegljivo, doumeti nedoumljivo - to pa prav s pomočjo vzporednice z Arhimedovim postopkom za izračunavanje površine in prostornine krogle, se pravi s

11. *Quartae Responsiones*, AT VII, 239-240; AT IX, 185.

12. Arhimedov postopek podrobno povzema in komentira T.L. Heath, *Greek Mathematics*, Dover, New York 1963, str. 293-300; cf. tudi A. Rey, *L'apogée de la science technique grecque: l'essor de la mathématique*, Albin Michel, Pariz 1948, str. 290-294.



postopkom, s katerim izčrpavamo tisto, kar je - strogo vzeto - neizčrpno, merimo tisto, kar je - strogo vzeto - neizmerljivo, itn., s tem da koncept kroga prenesemo na koncept pravilnega mnogokotnika z neskončno mnogimi stranicami. Domnevamo lahko, da bi Descartes brez vzporednice z Arhimedovim postopkom bržčas ostal brez besed: do odkritja 'moderna' infinitezimalnega računa in do objave Leibnizovega članka *Nova methodus pro maximis et minimis* nas namreč loči še skoraj pol stoletja.

Omenimo mimogrede še tole navidezno povsem obrobno podrobnost: medtem ko se v delih avtorjev, ki pripadajo tako imenovani italijanski renesansi matematike, tj. velikemu matematičnemu gibanju 15. in 16. stoletja, Arhimeda praviloma povzdiguje čez vse meje, čez Aristotela pa udriha - tako je za Aristotela še v Galilejevem mladostnem spisu *De motu* iz leta 1590 rečeno, da je v matematiki neuk in neveden, da ne pozna najbolj elementarnih principov geometrije, Arhimed pa je označen kot *divinus, inimitabilis, suprahumanus*,<sup>16</sup> itn. - pa je, nasprotno, pri Descartesu vsaj na tem mestu videti kot da od tega antagonizma, ki pri renesančnih avtorjih predstavlja tako rekoč obvezno stilistično figuro, ni ostalo nič. Vendar je to zgolj videz; medtem ko Arhimed nastopa kot zgled, kako je mogoče - s pomočjo analogije med krogom in pravilnim mnogokotnikom z neskončno mnogimi stranicami - na Boga kot *causa sui* prenesti koncept učinkujočega vzroka, se pravi, prevedeno v Descartesov jezik, kako je lahko Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, pa Aristotel na tem mestu nastopa kot tisti, ki je po Descartesovih besedah imel celotna bistva za formalne vzroke, namreč vsaj v *Drugi analitiki*, kjer je na nekem mestu (*APo.* B 11) pomenljivo izpustil tako imenovani materialni vzrok:<sup>17</sup> skratka, nastopa kot zgled, ki bo morda v očeh mladega Arnaulda nekoliko bolj razumljiv, ki mu bo nemara bližji, ker je pač vzet iz ozadja tomistične sholastike; z drugimi besedami, če Arnauld ne bo dojel vzporedjanja z Arhimedom, pa mu vso stvar povejmo še enkrat, tokrat prevedeno - kolikor je to seveda mogoče - v Aristotelovo besedišče. Antagonizem med Arhimedom in Aristotelom tako ostaja zgolj neizrečen, zgolj impliciten, vendar pa zato ni nič manj korenit, nič manj globok kot pri Galileju: v jedru gre kajpada prav za prelom z aristotelško fiziko in vanjo vpeto shemo vzročnosti. Z eno besedo, podobno kot pri avtorjih italijanske renesanse matematike, se tudi tu z Arhimedom nastopa proti Aristotelu; prej kot Aristotelovim, Descartes potemtakem sledi Arhimedovim sledem.

Tvegajmo naslednjo vzporednico: če je sholastična znanost v nekem trenutku - kot nekeje pripominja P.L. Rose - »napredovala do točke, do katere je brez poznavanja grške matematike pač lahko napredovala«,<sup>18</sup> če torej znanosti da nov zagon šele oživitvev arhimedovske tradicije, ki kulminira z Galilejem, pa bi nemara za samo teologijo lahko rekli, da je v nekem trenutku napredovala do točke, do katere je brez

13. G.E.R. Lloyd, "Science and Mathematics", v *The Legacy of Greece: A New Appraisal*, ur. M.I. Finley, OUP, Oxford 1984, str. 268.

14. *Quarta Responsiones*, AT VII, 236; AT IX, 182-183.

15. *Meditationes, Praefatio*, AT VII, 9; slovenski prevod, *Meditacije, Predgovor*, prevedel P. Simoniti, SM, Ljubljana 1973, str. 44.

16. Galileo, *Opere* En, I, str. 302.

17. Cf. J. Barnes, *Aristotle's Posterior Analytics*, OUP, Oxford 1975, str. 214-223.

18. P.L. Rose, *The Italian Renaissance of Mathematics: Studies on Humanists and Mathematicians from Petrarch to Galileo*, Travaux d'humanisme et renaissance, CXLV, Droz, Ženeva 1975, str. 89, op. 74.

poznavanja grške matematike pač lahko napredovala: tako kot Galilejeva *nuova scienza* je nemara tudi Descartesova *nouvelle idée de Dieu*<sup>19</sup> vsaj do neke mere zavezana renesančni oživitvi arhimedovske tradicije.

Pri Descartesu je potemtakem prišlo do naslednjega premika: Descartes je, prvič, transformiral shemo vzročnosti, tj. koncept učinkujočega vzroka, a ne samo to, v skladu s tem je moral, drugič, modificirati tudi samo bistvo Boga. Namreč kako? Tako, da je - kot nek je pravi J.-L. Marion - »bistvo Boga interpretiral kot moč«<sup>20</sup>, oziroma natančneje - z besedami E. Gilsona - tako da je med bistvo Boga in njegovo bivanje vstavil božjo neskončno moč: s tem se je namreč »to, kar je bilo prej zgolj statična nujnost bistva, spremenilo v dinamično relacijo vzročnosti«<sup>21</sup>. In prav v tem je ključna, odlikovana poteza tako imenovane »nove ideje Boga«, Descartes sam pa v tej točki *sans prédécesseur connu*.<sup>22</sup>

Razvijmo zdaj tisto ključno implikacijo Arnauldove drže, ki bo v Descartesovih očeh zanj usodna: če se namreč znova opremo na vzporednico z Arhimedovim postopkom, potem bo Arnauld, ki se otepa izraza učinkujoči vzrok za Boga kot *causa sui*, podoben nekemu, ki mu sicer ni povšeči, da krog primerjamo s pravilnimi mnogokotniki z neskončno mnogimi stranicami, obenem pa bi vendarle želel obdržati Arhimedove dokaze. Namreč kaj hoče reči s tem Descartes? Descartesov *message* Arnauldu tu le delno zastira vzporednica z Arhimedom; če jo namreč zanemarimo in v gornjo misel vstavimo tisto, kar pri Descartesu ostaja neizrečeno, se nam Arnauldova drža izkaže kot nevzdržna: Arnauldu sicer ni povšeči, da Boga kot *causa sui* imenujemo učinkujoči vzrok, z drugimi besedami, ni mu povšeči, da je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, vendar pa bržčas za nobeno ceno ne bi želel odstopiti od dokaza za bivanje Boga. Kajpada Arnauld nikakor ne bi bil pripravljen odreči bivanja Bogu - vendar pa bi bil prav to prisiljen storiti, je prepričan Descartes, če bi do potankosti pretehtal vse konsekvence svoje drže, ki je v tem, da obstaja vsaj ena stvar, o kateri se ne smemo spraševati, zakaj biva, namreč Bog.

V igri sta namreč dve shemi vzročnosti, med katerima je navidez majhna, a odločilna razlika: po Descartesu ima namreč prav vse, vključno z Bogom, svoj vzrok, po Arnauldu pa ima seveda spet vse svoj vzrok, razen Boga, ki je sam prvi vzrok in kot tak nima vzroka.

S tem smo že prišli do ozadja, ki je skupno tomistični sholastiki in Descartesu, namreč do preudarjanja učinkujočega vzroka. *Consideratio causae efficientis* je namreč po prepričanju, ki ga Arnauld deli z Descartesom, prvo in poglavitno - Descartes dodaja: »da ne rečem edino« - sredstvo, kar jih imamo na voljo za dokazovanje bivanja Boga. Tega sredstva pa se ne moremo posluževati *accurate*, če svojemu duhu ne dopustimo toliko svobode, da bi lahko iskal učinkujoče vzroke prav vseh stvari, vključno z Bogom.<sup>23</sup> In v tej točki zdaj Descartes razkrije svoje karte: zakaj naj bi

19. E. Gilson, *Etudes sur le role de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Vrin, Pariz 1951, str. 224 sq.

20. J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Pariz 1981, str. 436.

21. E. Gilson, *op. cit.*, str. 226.

22. *Ibid.*

23. *Quartaes Responsiones*, AT VII, 238; AT IX, 188.



namreč iz tega iskanja izvzeli Boga, še preden smo dokazali, da biva?<sup>24</sup> Prav tu sta, kot bomo videli, Arnauld in Caterus najbolj ranljiva.

Negativna interpretacija izraza *a se*, se pravi interpretacija, po kateri *a se* pomeni prav toliko kot *sine causa*, je namreč nesprejemljiva zato, ker nam odvzame sredstvo, s katerim lahko dokažemo bivanje Boga *ab effectibus*. Če namreč sprejmemo to interpretacijo, se dejansko obnašamo tako, kot da obstaja nekaj, o čemer se ne smemo spraševati, zakaj biva. Skoraj vsi teologi - brez dvoma tudi Arnauld in Caterus - pa se strinjajo glede tega, nadaljuje Descartes, da ni moč navesti dokaza za bivanje Boga, če le-ta ni izpeljan *ab effectibus*, če torej ne gradi na učinkih.<sup>25</sup>

Tomistična sholastika, kot je splošno znano, zavrača apriorni dokaz za bivanje Boga: dokaz je namreč možen vselej zgolj *ab effectibus*, vselej zgolj *a posteriori*. Tako so prav vsi Tomaževi dokazi za bivanje Boga - denimo *quinque viae* (*Sum. theol.*, I, 2, 3), obe razširjeni različici prve poti (*Cont. gent.*, I, 13; *Comp. theol.*, I, 3), itn. - aposteriorni, prav vsi gradijo na učinkih. Vsi namreč začenjajo z nekim izkustvenim dejstvom, z neko danostjo, učinkom in od tod sklepajo nazaj na prvi vzrok; kot izhodišča nastopijo gibanje, učinkujoča vzročnost, kontingenca, stopnje popolnosti in smotrnost, cilj pa je pri vseh isti, namreč tisto, čemur »vsil pravijo Bog«. <sup>26</sup>

Tudi v Descartesovih očeh je aposteriorni dokaz, vsaj v *Meditacijah*, ki - kot beremo v *Drugih odgovorih* - napredujejo analitično,<sup>27</sup> »poglavitni dokaz«, <sup>28</sup> tako imenovani ontološki dokaz, ki napreduje *a priori et non ab effectu*, pa je predstavljen kot novost: z njim namreč Descartes bivanje Boga, kot sam pravi, dokazuje *nova ratione*, na nov način.<sup>29</sup> V *Principih filozofije*, ki, kot pravi Descartes v *Razgovoru z Burmanom*, napredujejo *synthetice*,<sup>30</sup> pa je to zaporedje sprevrnjeno: aposteriorni dokaz (I, 17-21) namreč sledi apriornemu (I, 13).

Če je torej v Arnauldovih očeh aposteriorni dokaz, se pravi dokaz *ab effectibus*, edini sprejemljivi dokaz za bivanje Boga, potem seveda tisti trenutek, ko zgubi možnost tovrstnega dokaza, dejansko zgubi možnost vsakršnega dokaza. To možnost pa po Descartesu zgubi brž ko iz iskanja učinkujočega vzroka izvzame Boga, brž ko torej dopusti obstoj vsaj ene stvari, o kateri se ne smemo spraševati, zakaj biva.

Poglejmo поблиže. Tako pri Tomažu kot pri Descartesu je temeljni vzgib aposteriornega dokazovanja bivanja Boga prav princip vzročnosti. V obeh primerih je potemtakem v igri princip vzročnosti, vendar ne obakrat na enak način, namreč: pri Tomažu princip vzročnosti dopušča izjemo, Boga, pri Descartesu pa ne; kot že rečeno, pri Tomažu ima vse svoj vzrok, razen Boga, pri Descartesu pa ima svoj vzrok vse brez izjeme: kar je pri Descartesu izjemnega, je - kot nekje pripominja H. Gouhier - »prav način, kako je Bog vzrok«. <sup>31</sup> Princip vzročnosti potemtakem pri Descartesu ali velja

24. *Ibid.*

25. *Quartae Responsiones*, AT VII, 244; AT IX, 188.

26. Cf. E. Jeaneau, *La philosophie médiévale*, PUF, Pariz 1963, str. 93; F. Van Steenberghe, *Le thomisme*, PUF, Pariz 1983, str. 29-32.

27. *Secundae Responsiones*, AT VII, 156; AT IX, 122.

28. *Meditationes, Synopsis*, AT VII, 14; AT IX, 11; slovenski prevod, str. 47.

29. *Meditationes, Synopsis*, AT VII, 15; AT IX, 11; slovenski prevod, str. 48.

30. *Entretien avec Burman*, izdal Ch. Adam, Vrin, Pariz 1975, str. 28.

31. H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*. Vrin, Pariz 1987, str. 221.

za vse stvari, vključno z Bogom, ali pa sploh ne velja; pri Tomažu pa lahko velja za vse stvari, s pogojem, da ne velja za Boga. In Arnauld v Descartesovih očeh tisti trenutek, ko principu vzročnosti odreče univerzalnost njegove aplikacije, se pravi tisti trenutek, ko dopusti obstoj vsaj ene stvari, o kateri se ne smemo spraševati, zakaj biva, zgubi tudi edini možni dokaz za bivanje Boga, oziroma z besedami E. Gilsona, »če Bog ni vzrok samega sebe, kakorkoli že razumemo ta izraz, potem ni več možen nikakršen dokaz za bivanje Boga«. <sup>32</sup>

Da bi se dokopali do kar najbolj jasnega razlikovanja med metafizikama - Po Gilsonu se namreč prav ta trenutek nahajamo *à la ligne de partage des métaphysiques*<sup>33</sup> - moramo najprej osvetliti učinkujoči vzrok na delu v Tomaževem in Descartesovem aposteriornem dokazu za bivanje Boga.

Caterus je v *Prvih ugovorih* v tako imenovani 'genealoški medigri',<sup>34</sup> s katero Descartes v drugem delu *Tretje meditacije* preplete svoj dokaz za bivanje Boga, se pravi dokaz, ki se za razliko od prvega, ki išče vzrok *ideje-Boga-ki-je-v-meni*, skuša dokopati do vzroka *jaza-ki-misli-idejo-Boga*, prepoznal Tomaževo drugo pot, po kateri je moč dokazati bivanje Boga, se pravi pot *a causalitate causae efficientis*.<sup>35</sup> Zanimarimo za zdaj Descartesov odgovor in vzemimo Caterusovo prenašeno in očitno napačno branje zares: denimo, da je res tako, da torej Descartesov drugi dokaz zares zrcali Tomaževo drugo pot, in ju primerjajmo. Še prej pa tole: ob postopku konstruiranja verige učinkujočih vzrokov moramo kajpada upoštevati povsem določena pravila igre: prvič, princip vzročnosti kot temeljni vzgib aposteriornega dokaza, in drugič, tako imenovani drugi pogoj učinkujoče vzročnosti, namreč določilo, da se mora učinkujoči vzrok vselej razlikovati od svojega učinka in seveda obratno. K temu pa moramo dodati še dvoje: prvič, princip vzročnosti upoštevamo zgolj v njegovi najbolj splošni obliki, da namreč kot vzrok bivanja neke stvari oziroma njene popolnosti ne more nastopiti nič oziroma neka nebivajoča stvar, in ne v njegovi izpeljani obliki, namreč v obliki, da »mora biti v učinkujočem in celovitem vzroku vsaj prav toliko, kolikor je v učinku tega istega vzroka«, <sup>36</sup> zakaj v tem zoženem obrazcu bistveno presega obzorje Caterusovega branja; z drugimi besedami, upoštevamo zgolj tretji aksiom iz *Geometrijskega dodatka k Drugim odgovorom*, ne pa četrtega in petega.<sup>37</sup> Drugič, od obeh pogojev učinkujoče vzročnosti - da mora biti namreč učinkujoči vzrok v času pred svojim učinkom in da se mora vzrok vselej razlikovati od svojega učinka - upoštevamo samo drugega, saj je Descartes prvega, kot smo videli, zavrnil kot brezpredmetnega.<sup>38</sup>

Kaj namreč ob konstruiranju verige učinkujočih vzrokov družiti Descartesa z Aristotelom in Tomažem? Skrajno poenostavljeno rečeno, bojazen, strah pred tem, da bi se veriga vzrokov raztezala, verižila v neskončnost, da ji, skratka, ne bi bilo videti konca. Ko namreč izhajamo iz nekega izbranega učinka - Tomaž, denimo, na svoji

32. E. Gilson, *op. cit.*, str. 230.

33. *Ibid.*

34. H. Gouhier, *op. cit.*, str. 136.

35. *Primae Objectiones*, AT VII, 94; AT IX, 75-76.

36. *Meditationes*, AT VII, 40; AT IX, 32; slovenski prevod, str. 71.

37. Cf. AT VII, 165; AT IX, 127-128.

38. *Primae Responsiones*, AT VII, 108; AT IX, 86; *Quartae Responsiones*, AT VII, 240; AT IX, 185.



prvi poti iz gibanja, Descartes v svojem prvem dokazu iz ideje Boga -, nam gre seveda prav za to, da se dokopljemo do nekega vzroka, ki ga bomo lahko imenovali prvi vzrok, do vzroka, v katerem bomo lahko prepoznali Boga. Prepoznali pa ga bomo po njegovi odlikovani potezi, po potezi, ki ga razlikuje od vseh ostalih verižnih členov, namreč po njegovi aseiteti, se pravi po tem, da je - za razliko od vseh ostalih verižnih členov, ki so *ab alio - a se*. Skladnost, ujemanje med Descartesom in Tomažem pa seže le do tu: s tem smo namreč že prišli do torišča razhajanja med metafizikama. Do Caterusa in Arnaulda, če smemo tako reči, velja, da je treba izraz *a se* razumeti negativno, tj. kot *non ab alio*, kar - strogo vzeto - pomeni prav toliko kot *sine causa*. Ob tem Caterus v *Prvih ugovorih* - ne brez posmeha - dodaja, da ga, kolikor se sam spomni, tako razumejo vsi.<sup>39</sup> Descartes pa ga seveda razume pozitivno, se pravi kot *a se tanquam a causa*.<sup>40</sup>

Descartes svoje razumevanje aseitete opre na tale argument: princip vzročnosti moramo rabiti *accurate*, se pravi skrbno, natančno, strogo, z eno besedo, dosledno. Namreč zakaj? Enostavno zato, ker je v Descartesovih očeh veljavnost aposteriornega dokaza za bivanje Boga, kot neke pravi H. Gouhier, »zavezana univerzalnosti principa vzročnosti«<sup>41</sup>, kar z drugimi besedami pomeni, da principa vzročnosti pač ne smemo opustiti tisti trenutek, ko smo se z njegovo pomočjo dokopali do prvega vzroka, Boga, pač pa se moramo vprašati tudi po vzroku samega prvega vzroka, pa čeprav je lahko sama neizmernost božje narave oziroma moči *causa sive ratio*, vzrok oziroma razlog, zakaj Bog za svoje bivanje ne potrebuje prav nikakršnega vzroka.<sup>42</sup> Kajti kako naj bi tisti, ki še ne poznajo Boga, iskali učinkujoči vzrok drugih stvari in se na ta način dokopali do spoznanja Boga, če ne bi bili že vnaprej prepričani, da je treba iskati učinkujoči vzrok prav vsake stvari, se v *Četrthih odgovorih* sprašuje Descartes.<sup>43</sup>

In kako Descartes upošteva drugi pogoj učinkujoče vzročnosti, namreč določilo, da se mora učinkujoči vzrok vselej razlikovati od svojega učinka in obratno? Že na prvi pogled je očitno, da bi postopek konstruiranja vzročne verige, ki bi upošteval oba 'prijema' hkrati - tj. princip vzročnosti in drugi pogoj učinkujoče vzročnosti - generiral neskončno verigo vzrokov. Če naj ima torej veriga učinkujočih vzrokov svoj začetek, moramo tako ali drugače zagrešiti neko nedoslednost: ali nedoslednost pri rabi principa vzročnosti ali pa nedoslednost pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti.

Poglejmo. Tomaž in Arnauld sta nedosledna pri rabi principa vzročnosti: obstaja namreč nekaj, kar nima vzroka, namreč prvi vzrok, kar pač pomeni, da je v tem primeru nič nastopil kot vzrok bivanja Boga; dosledna pa sta pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti, namreč pri upoštevanju določila, da se mora vzrok vselej razlikovati od svojega učinka: prvi vzrok, Bog se kajpada razlikuje od vseh svojih učinkov, stvaritev, ker pa je sam brez vzroka, to seveda pomeni, da je izostal natanko tisti vzrok, od katerega bi se kot *Dieu effet*, kot Bog učinek, če naj

39. *Primae Objectiones*, AT VII, 95; AT IX, 76.

40. *Primae Responsiones*, AT VII, 112; AT IX, 89.

41. H. Gouhier, *op. cit.*, str. 221.

42. *Rationes more geometrico*, AT VII, 164-165; At IX, 127.

43. *Quartae Responsiones*, AT VII, 244; AT IX, 189.

uporabimo izraz, s katerim Gueroult opiše Spinozovo ustvarjeno naravo,<sup>44</sup> moral razlikovati. Descartes pa je pri rabi principa vzročnosti dosleden: prav vse, vključno z Bogom, ima svoj vzrok; nedosleden pa je pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti: prvi vzrok, Bog se seveda še naprej razlikuje od vseh svojih učinkov, stvaritev, ker pa ima pri Descartesu tudi sam svoj vzrok, to kajpada pomeni, da bi se moral kot *Dieu effet* pač razlikovati od svojega vzroka, se pravi od *Dieu cause*, od Boga vzroka, z eno besedo, od samega sebe, kar pa je nevzdržno.

In bržčas prav zato, da bi Boga obvaroval pred tem, da bi zašel v tovrstno nevzdržno situacijo, v kateri bi uzrl samega sebe kot svojo stvaritev, kot svoj lastni učinek, se pravi v situacijo, v kateri bi se moral - v skladu s formalnimi prijemi konstruiranja verige učinkujočih vzrokov - razlikovati od samega sebe, Descartes tvega naslednji korak: reče namreč, da Bog sicer lahko nastopi kot vzrok samega sebe, nikakor pa ne more nastopiti kot učinek samega sebe.<sup>45</sup> Če zdaj ta Descartesov korak sprejmemo, četorej velja, da Bog - kljub dejstvu, da je *causa sui* - ni *effectus sui*, potem doslednost pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti, da se mora namreč vzrok vselej razlikovati od svojega učinka, strogo vzeto, ni bila kršena, ker Bog pač ni učinek, ki bi se moral razlikovati od samega sebe kot svojega vzroka.

Veriga učinkujočih vzrokov se torej tako pri Tomažu kot pri Descartesu konstituira prav ob izključitvi nekega paradoksnega verižnega člena, pri Tomažu ob izključitvi Bogu vnanjega vzroka in pri Descartesu ob izključitvi Bogu notranjega učinka. Tomažev Bog je potemtakem Bog učinek brez Boga vzroka, Descartesov Bog pa Bog vzrok brez Boga učinka.

Poskusimo zdaj pokazati, v čem je na tem torišču Descartes videl svojo prednost pred tomisti. Še prej pa definirajmo tisto, kar bomo imenovali Descartesova nedoslednost pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti, namreč pri upoštevanju določila, da se mora vzrok vselej razlikovati od svojega učinka. Descartes namreč sam prav dobro ve, da s tem, ko je rekel, da Bog ni *effectus sui*, temveč zgolj *causa sui*, se pravi s tem, ko mu je odrekel *effectus indignitas* in mu pripisal zgolj *causae dignitas*,<sup>46</sup> ni povedal še prav nič o tistem izjemnem načinu, kako je Bog napram samemu sebi to, kar je učinkujoči vzrok napram svojemu učinku, kar seveda pomeni, da se - strogo vzeto - nevšečnosti z drugim pogojem učinkujoče vzročnosti, nevšečnosti, ki jih prevaja adverb *quodammodo*, pač ni otesel.

Primerjajmo zdaj obe nedoslednosti, Tomaževo pri rabi principa vzročnosti in Descartesovo pri upoštevanju drugega pogoja učinkujoče vzročnosti. Kaj namreč ti nedoslednosti pomenita za dokaza, v katerih nastopata?

Nedoslednost pri rabi principa vzročnosti v Descartesovih očeh omaje veljavnost vsakršnega dokazovanja božjega bivanja *ab effectibus*. Tako tomisti vsled svoje nedoslednosti ostanejo brez dokaza za bivanje Boga, z eno besedo, prisiljeni so Bogu odreči bivanje.

Tisto, kar smo imenovali Descartesova nedoslednost pri upoštevanju drugega pogoja

44. M. Gueroult, *Spinoza, Dieu*, Aubier-Montaigne, Pariz 1968, str. 309 sq.

45. *Quartae Responsiones*, AT VII, 242; AT IX, 187.

46. *Ibid.*



učinkujoče vzročnosti, pa se prej kot pomanjkljivost izkaže kot prednost: ne le, da ne omaje veljavnosti Descartesovega aposteriornega dokaza, pač pa, nasprotno, predstavlja prav način, samo pot dokazovanja tistega, kar bi sicer - vsaj *ab effectibus* - ostalo nedokazljivo. Iz vseh nevšečnosti, ki jih povzroča drugi pogoj učinkujoče vzročnosti, po Descartesovem prepričanju namreč sledi samo to, da *causa sui* pač ni učinkujoči vzrok v pravem pomenu besede, da je torej zgolj navidezni učinkujoči vzrok. Toda *causa sui* po Descartesovih besedah tudi kot navidezni učinkujoči vzrok še naprej ostaja nek pozitiven vzrok, se pravi vzrok, ki ga je moč *per analogiam* prenesti na učinkujoči vzrok v pravem pomenu besede.<sup>47</sup>

In prav v tej točki dobi Descartesovo vzporejanje z Arhimedom svoj polni smisel: Descartes namreč vzrok samega sebe primerja z učinkujočim vzrokom na enak način kot je Arhimed pravilne mnogokotnike z neskončno mnogimi stranicami primerjal s krogi. Medtem ko je tomističnim dokazom *ab effectibus* moč odreči veljavnost prav vsled nedoslednosti, ki jo vsebujejo, pa Descartesovemu aposteriornemu dokazu nihče ne bo odrekel veljavnosti že samo zaradi tega, ker je v njem na delu neka nedoslednost, interpretirana kot analogija med vzrokom samega sebe oziroma navideznim učinkujočim vzrokom in učinkujočim vzrokom v pravem pomenu besede, kot - razumljivo - tudi Arhimedovim dokazom nihče ne bo odrekel veljavnosti že samo zato, ker je pravilne mnogokotnike z neskončno mnogimi stranicami oziroma zgolj navidezne kroge primerjal s krogi v pravem pomenu besede. Sklep je jasen: kot namreč Arhimedovi dokazi veljajo kljub analogiji, oziroma natančneje, prav zaradi nje, tako bo, je prepričan Descartes, tudi njegov dokaz obveljal kljub nedoslednosti/analogiji, ki je na delu v njem, oziroma prav zaradi nje. Z eno besedo, medtem ko Tomaževa nedoslednost spodbija veljavnost dokaza, v katerem nastopa, jo Descartesova tako rekoč vzpostavlja.

47. *Quartae Responsiones*, AT VII, 240; AT IX, 185.



# Problematiziranje epistemologije

*Michel Serres in vprašanje statusa moderne epistemologije*

Vojislav Likar

*... la mathématique est devenue ce langage qui parle sans bouche, cette pensée aveugle qui voit sans regard, cette pensée active qui pense sans sujet du cogito, cette oeuvre de l'homme entré dans la septième jour d'une nouvelle Genèse, oeuvre qui va proliférant alors que le Philosophe-Dieu, voyant que cette oeuvre est bonne, ne peut que s'en retirer et accepter qu'elle ait un efficace propre.*

Michel Serres

I.

Novejši in sodobni francoski filozofiji znanosti, predvsem tisti, ki je epistemološko orientirana, je nedvomno skupno vsaj eno temeljno vprašanje, ki se kot osrednji problem in osrednja tema refleksije ponavlja od Bachelarda naprej. Gre za vprašanje razmerja ali odnosa: znanost(i) - filozofija - epistemologija, oziroma, če smo pri tem premočrtnem zaporedju nekoliko natančnejši: znanost(i) - epistemologija - filozofija. Sprejetje središčnosti tega vprašanja in pripoznanja njegove temeljnosti je tista določnica, ki na eni strani posamezne filozofe uvršča v linijo francoske epistemološke tradicije, je torej *differentia specifica* same epistemologije, in ki na drugi strani zahteva in tudi omogoča vedno nove teoretske izpeljave in vedno novo aktualizacijo problema. Jasno je, da to vprašanje ni postalo osrednja, *izhodiščna* in temeljna tema refleksije po naključju. Vsa problematičnost razmerja filozofija - znanost(i) se je jasno pokazala že v Bachelardovi kritiki tradicionalne filozofije znanosti, v njegovem spoznanju, da je treba v sintagmi filozofija znanosti najprej in najbolj odločno postaviti pod vprašaj prav samo objektno relacijo, ki jo ta označuje. Bachelard torej ni sprejemal navidezne samoumevnosti filozofskega diskurza o znanosti natanko zato, ker se je za to navidezno samoumevnostjo vedno prikrivala povsem določena filozofska pozicija, ter iz nje izhajajoči univerzalistični ali utemeljevalni filozofski projekti. Četudi samega transcendentalnega vprašanja epistemologije, torej vprašanja pogoja možnosti, Bachelard v svoji refleksiji in kritiki filozofije ni eksplicitno postavljajl in nanj tudi ni dal nobenega eksplicitnega, juridično utemeljenega odgovora, je bilo to vprašanje v njegovih epistemoloških analizah, predvsem pa v razdelavi metodoloških predpostavk teh analiz, vedno implicitno navzoče. Bržkone je eden glavnih razlogov, zakaj kljub nenehnemu približevanju k formalnemu vprašanju možnosti filozofije znanosti to kot tako ni bilo zastavljeno ravno v tem, da bi segalo iz okvira proklamirane in zahtevane konkretnosti epistemoloških analiz, hkrati pa bi



pozitivna opredelitev pogojev filozofije znanosti oz. epistemologije lahko ponovno omogočila ravno kritizirani filozofski projekt obče ali univerzalne epistemologije. Zato se je Bachelardov epistemološki diskurz večinoma vzpostavljajal in oblikoval *per negationem*, s pomnoženo in nenehno kritiko vseh tistih vidikov filozofskega »razumevanja« znanosti, ki so zaradi zaprtosti lastnega pojmovanja aparata in togosti lastne kategorialne strukture na eni, ter unitarno »zacementiranih« filozofskih pozicij na drugi strani dajala deformirano sliko sodobne znanosti.

Bachelard je skušal s svojo analizo tradicionalnega odnosa filozofije do znanosti in kritiko tradicionalnega pristopa filozofije znanosti odkriti slepo pego, epistemološko oviro, ki filozofskemu diskurzu preprečuje in onemogoča ustrezno popisati in opisati teoretski in praktični (eksperimentalni) vidik procesa znanstvenega spoznavanja in oblikovanja sodobnih znanstvenih teorij. Poskušal je odkriti in pojasniti, zakaj je podoba znanosti, ki jo izrisuje filozofija, ali podoba neke znanosti oz. neke znanstvene metode v širšem pomenu besede, kakršne ni več, torej podoba neke znanstvene preteklosti, ali pa, v najboljšem primeru, do neke mere ustrezen, vendar parcialen prikaz, ki uspe opisati zgolj en sam (teoretski ali eksperimentalni) segment sicer kompleksnega procesa znanstvene dejavnosti. Odgovori na ta vprašanja in spoznanja, ki so se izkristalizirala v Bachelardovih epistemoloških raziskavah in refleksijah, so zadevala v bistvo in temeljna določila klasičnih filozofskih diskurzov. V sami naravnosti filozofije, v težnjah k oblikovanju sistemov, k zaprtosti in pojmovni homogenizaciji, v postavljanju prvih načel, vztrajanju na fiksnih izhodiščih, iskanju enotnosti, preferiranju običnih tem in integralnih pojasnitev je videl Bachelard tiste ovire, ki so filozofskim diskurzom zamegljevale optiko in onemogočale, da bi v svoje žarišče ujeli skrajno mobilnost in dinamičnost sodobnih znanosti, da bi dojeli in pojmovno zapopadli zgodovinski razvoj znanstvenih konceptov in teorij in pomen zgodovinskih prelomnic, ki so se zarezoval v zgodovino posameznih znanosti.

Bachelardova (samo)kritika filozofije se je tako po notranji nujnosti iztekla v dvovalenten epistemološki program: odprto, diferencialno, za posamezne epistemološke detajle dojemljivo in na posameznih znanstvenih področjih delujočo (aplicirano) filozofijo znanosti (epistemologijo) na eni strani in epistemološko koncipirano, z rekurenco kot njenim temeljnim normativnim konceptom opremljeno zgodovino znanosti na drugi strani. V tem programu z dvovalentno, vendar po Bachelardovem trdnem prepričanju, komplementarno vrednostjo, pa je bilo že od samega začetka na neprikrit način navzoče tudi neko odprto vprašanje, na katero znotraj Bachelardove filozofije ni bilo enoznačnega odgovora, čeprav se je prav v njej povsem legitimno zastavljalo.

Postulat Bachelardove filozofije znanosti oz. epistemologije, ki se je ves čas ponavljal, je bila zahteva po odprtosti filozofije, tj. zahteva po odprtosti filozofskega diskurza za aktualno teoretsko in konceptualno vsebino sodobnih znanosti, torej zahteva po tem, da v pojasnitvah in opisih uporabljeni filozofski pojmi *ustrezajo* znanstvenim konceptom. Ta postulat pa je ob tem, ko je vzpostavljajal normo epistemološkega diskurza, z istim gibom vpisal vanj tudi neko antagonistično, dilematično vsebino. Zahteva po redukciji konceptualne distance filozofskega diskurza kot vnanjega izraza neke druge temeljnije in »usodnejše« distance (tj. časovno-zgodovinskega zamika



in/ali zaostanka filozofije za znanostjo), se je namreč izkazala kot neka za filozofijo »nemogoča« zahteva. V tej zahtevi, ki je nastopala kot konstitutivni predpogoj epistemologije, se je od filozofije terjalo, da takorekoč istočasno postavi v oklepaj, nevtralizira lastna teoretska, pojmovna in kategorialna izhodišča in s pripoznavanjem in privzetjem aktualne vsebine znanstvene vednosti v njeni epistemski samozadostnosti in nasebnosti transgresira filozofskemu diskurzu lastno teoretsko naravnost in logiko. Učinki te zahteve so se pokazali tako znotraj Bachelardovega lastnega prizadevanja za oblikovanje filozofije znanosti kot tudi v tisti epistemološki tradiciji, ki je poskušala nadaljevati, razvijati in v večji ali manjši meri uresničevati bachelardovski filozofski program sodobnim znanostim ustreznega epistemološkega diskurza. V trenutku torej, ko je bilo videti, da je Bachelardova radikalna kritika filozofije uspela izničiti oz. odpraviti v dotedanji zgodovini filozofije prevladujočo podvojevalno, interiorizirajočo in totalizirajočo naravnost v odnosu do znanosti, ko je bilo videti, da so izpolnjeni pogoji in odprta pot za udejanjenje napovedanega epistemološkega programa (v njegovi polifilozofski, vendar koherentno pluralistični opredelitvi), je prav znotraj te tradicije filozofije znanosti znova vzniklo »staro« vprašanje razmerja filozofije do znanosti. Potem, ko je bila v Bachelardovi epistemologiji opravljena dovolj večplastna in dovolj natančna analiza t.i. »negativnih« vidikov tega razmerja in potem, ko so se v njegovih programskih izjavah dovolj dolgo izrekli deontološki predpisi in prepovedi o tem, kakšna naj bi bila prenovljena filozofija znanosti, oz. kakšna ne bi smela biti, se je vprašanje te relacije postavilo z drugega zornega kota, se pravi, odprlo se je vprašanje relevance in pertinence epistemološkega diskurza in v zadnji instanci celo njegove arbitrarnosti.

Kako je mogoče pojasniti »vrnitev« vprašanja, za katero se je zdelo, da je nanj zadovoljivo odgovorjeno? Kako dojeti pojavitev razpoke prav v tistem delu epistemološke zgradbe, ki je bila postavljena s tolikšnimi avtorefleksivnimi in kritičnimi naporji, da je bilo videti, da je vsaj v tem predelu dobro zavarovana, glede na to, da je šlo vendarle za njene temeljne zidake? Ali je torej mogoče, da se je v epistemološki diskurz sam prikradla neka (epistemološka) ovira, ki spravlja v negotov položaj prav njegove osnove? Kolikor zadevajo ta vprašanja samo Bachelardovo filozofijo, lahko najdemo neko razlago in poskus pojasnitve pri enem njegovih najbolj vztrajnih komentatorjev - Dominiqueu Lecourtu. Lecourt, ki v svoji analizi<sup>1</sup> izhaja iz stališč althusserjanskega marksizma, se ne loteva problema relevance, ki se kot tak pojavi v pobachelardovski epistemologiji, in ki je posterioren nekemu drugemu v Bachelardovi filozofiji znanosti navzočemu problemu in iz tega tudi posredno izhaja. Vprašanje, ki ga poskuša Lecourt pojasniti je, zakaj ni prišlo do realizacije Bachelardovega programa, t.j., zakaj ni prišlo do konstitucije prenovljene, stanju razvoja sodobnih znanosti aдекватne filozofije? Zakaj je ostalo zgolj pri napovedi? Odgovor na to vprašanje je po Lecourtu mogoče najti, če natančneje preiščemo samo idejo ustreznosti filozofije znanostim. Pravi pomen Bachelardove ideje je mogoče rekonstruirati iz njegove teze, da bi lahko sodobno znanstveno misel ustrezno pojasnila le neka pluralna, polifilozofska usmerjena refleksija, ki bi uspela v koherenten snop združiti ves spekter zgodovinsko nastalih in determiniranih

1. Cf. Dominique Lecourt, *Bachelard ou le Jour et la Nuit*, Grasset, Pariz 1974, predvsem 2. poglavje z naslovom "L'Annonce" (Napoved).



filozofskih pojmov in teorij, skratka, ki bi uspela v koherenten profil združiti celotno lestvico parcialnih, posameznim delnim konfiguracijam znanstvene misli ustreznih potez.

Ta ideja, v kateri je kot nemišljena predpostavka skrita idealistična teza o ustreznosti tradicionalne filozofije njej sočasni znanosti, po Lecourtovem prepričanju sili Bachelarda v to, da na že osvojenih temeljih materialistične filozofije najprej ugotavlja neskladnost, neujemanje sodobne filozofije, njenih pojmov in teorij s pojmi in teorijami sodobnih znanosti in nato v materialistični filozofski projekt, v katerem je zavrnjena sleherna možnost filozofske jurisdikcije nad znanostjo, skozi omenjeno tezo o adekvatnosti, vpelje - v napoved prenovljene, sodobni znanstveni kulturi pridružene filozofije - idealistično idejo, ki je vezana natanko na eksploatacijo in deformacijo znanstvenih spoznanj in navsezadnje na formiranje filozofskih spoznavnoteoretskih tez. Tako se ta filozofija, kot pravi Lecourt, »v enaki meri in v istem trenutku, ko se gradi, tudi že razgrajuje.«<sup>2</sup>

Bržkone tej, tukaj le shematično povzeti Lecourtovi razlagi nedoslednosti v Bachelardovih filozofskih načrtih in vizijah na tej točki ni mogoče oporekati, vprašanje pa je, ali je s takšno razlago tudi že zadovoljivo pojasnjen sam izvor ali razlog te nedoslednosti. Ko namreč Lecourt ugotavlja, da je tisto, kar je onemogočalo realizacijo Bachelardovega epistemološkega projekta, vrnitev idealistične teze o adekvatnosti in njeno vrinjenje v njegove materialistične temelje, ne pojasni, kako je kaj takega sploh mogoče. Kako je torej mogoče, da se v epistemološki diskurz, ki si je po Lecourtovem prepričanju zagotovil trdno materialistično podlago, in v kateri navsezadnje tiči glavni teoretski zastavek in jedro Bachelardove epistemologije, vrine kot destruktivna instanca, *pod drugim imenom*, prav tista idealistična teza, ki je bila v epistemološki kritiki tradicionalnega odnosa filozofije do znanosti najbolj odločno in ostro zavrnjena? Ta problem je toliko pomembnejši, ker se neposredno nanj veže cela lestvica vprašanj o statusu epistemologije, o njenem znanstvenem in/ali filozofskem značaju, o razmerju med t.i. interno in eksterno epistemologijo, »obvezno« in »fakultativno« epistemologijo, regionalno in občo epistemologijo itd., ki se, seveda z različnih, vendar prepoznavno bachelardovskih aspektov, jasno postavljajo v pobachelardovskih epistemoloških teorijah. Nedvomno je mogoče, če drugega ne, reči, da gre za bistvena vprašanja in probleme sodobne epistemologije, na katera nemara niti ni mogoče dati enoznačnega in dokončnega odgovora, za vprašanja torej, ki se morda takemu odgovoru celo po neki notranji nujnosti izmikajo. Vprašati se je torej treba, prvič, kaj je tisto, kar je, kot se zdi, inherentno epistemološkemu diskurzu, kar je na nek način vpisano v njegov program in kar v njem vsakokrat in v istem trenutku, ko se na dejstveni ravni pojavi problem konstitucije in relevance epistemologije, sproži še juridično vprašanje njenega upravičenja; in drugič, kakšna je narava te »instance« glede na to, da je epistemološki diskurz sam ne zmore ne teoretsko zaznati in še manj pojasniti in nevtralizirati njene učinke? Brž ko vprašanje tako zastavimo in ob predpostavki, da nismo prekršili teoretskih okvirov in načel epistemološkega diskurza, lahko v njem že zagledamo tudi možen odgovor: hiperepistemološka narava tistega, kar bi lahko imenovali *anizotropnost* teoretskega

2. D. Lecourt, *op. cit.*, str. 56.



prostora vedenja, v katerega sta potopljena tako diskurz filozofije na eni strani, kot diskurz znanosti na drugi, je tista slepa pega, ki epistemološkemu diskurzu *de facto* in *de iure* onemogoča pozitivno konstitucijo in pušča vedno odprto možnost za nove razmisleke in izpeljave.

Če smo torej v prostoru teorije v širšem pomenu besede odkrili neko ireduktibilno, historično in logično primarno lastnost, ki, kot smo rekli, uhaja teoretski zaznavi epistemologije in v njej kot neka irefleksibilna instanca sproža ponovljena prizadevanja po pojasnitvi (in utrditvi) teoretskega statusa epistemološkega diskurza in njegove relevance, to ne pomeni *eo ipso*, da je mogoče izreči tudi aksiološko sodbo in razglasiti učinke te instance za negativne, ker navidez samo perpetuirajo ponavljanje nerešljivega problema. Nasprotno, po našem mnenju epistemologijo ravno silijo, da neprestano reflektira lastne postopke in dejavnost in da se hkrati v obzorju svoje »transcendentalne apercepcije« zaveda mesta, s katerega gradi svojo negotovo in venomer ogrožano diskurzivno zgradbo, svojega »mesta izjavljanja«, ki je v tem specifičnem primeru hiazmatska točka, v kateri se stikata, križata in drug v drugega »prevajata« dva, po svojem bistvu vendarle heterogena diskurza, diskurz filozofije na eni strani in znanstveni diskurz na drugi. Michel Serres je to mesto sicer označil kot optimalno, »ki pa ga je skoraj nemogoče teoretsko elaborirati«. <sup>3</sup> In prav Serresov poskus pojasnitve problema teoretskega statusa epistemologije, kot ga najdemo v začetnem ali prvem obdobju razvoja njegove filozofije, ko so v ospredju še povsem epistemološko razpoznavna vprašanja, bomo poskušali tu prikazati. Ne samo zato, ker je Serres nedvomno eden vidnejših nadaljevalcev bachelardovsko usmerjene epistemologije, marveč predvsem zato, ker se je lotil njene rekonceptualizacije in ker je, kar je vsekakor zanimivo, v svoji poznejši fazi naredil neki obrat iz okvirov epistemološkega diskurza »nazaj« (če je tu mogoče uporabiti to metaforo) v izvorno polje filozofije kot take.

## II.

Povod, ne pa tudi vzrok, za Serresovo analizo vprašanja teoretskega statusa (sodobne) epistemologije, je bila objava knjige z naslovom *La Pensée mathématique pure* (Čista matematična misel). V tej posthumno (leta 1960) izdani knjigi, so bila zbrana predavanja francoskega filozofa Edouarda Le Roya (1870-1954), enega tistih, ki so na prelomu stoletja in v prvih desetletjih 20. st. soustvarjali tedanjo akademsko filozofijo v Franciji v širokem razponu od različnih variant spiritualizma do različnih oblik postkantovskega kriticizma. Le Roy je bil tipičen predstavnik tedanje francoske akademske »sholastike« in objava predavanj, ki jih je imel na Collège de France v prvih dveh desetletjih našega stoletja v letu 1960 je vsekakor pomenila, kot je v svoji kritični analizi <sup>4</sup> zapisal Serres, dvojni zamik (déalage). Dvojni zato, ker je bila Le Royeva refleksija že v času svojega nastanka v zaostanku za tedanjim stanjem razvoja matematike, slepa za pomen nastajajočih matematičnih teorij, ki so privedle do takorekoč globalnega prestrukturiranja samih temeljev matematične zgradbe. Le

3. M. Serres, *L'Interférence*, (*Hermes II*), Minuit, Pariz 1972, str. 24.

4. M. Serres, "La querelle des Anciens et des Modernes", v *Hermes ou la communication*, Seuil, Pariz 1968, str. 46.

Royevo delo seveda sploh ne bi bilo problematično in še manj vredno pozornosti, če bi šlo zgolj za *opis zgodovine* neke znanosti, in če se ne bi v njem kazala težnja, da zgodovino nadomesti metodologija in da se deskripcija prelevi v normativno sodbo. Če si namreč knjigo pobliže ogledamo, lahko po Serresovem prepričanju v njej vidimo naravnost dovršen primerek klasične epistemologije klasične matematike. Nič ne bi bilo narobe, če avtor ne bi bil poskušal na podlagi lastnih analiz normativno presoјati (dejansko pa obsoјati) tedaj porajajoče se usmeritve v matematično logiko.

»Videti je, kot da bi si neka na svojih lastnih temeljih in v svoji zgodovinski tradiciji utrjena filozofska celota prizadevala zapopasti neki objekt v nastajanju, ki ga je nekdaј dostojno analizirala, ki pa ga po malem ne zna več prepoznati. Potemtakem se je treba vprašati, ali je mogoče podaljšati to klasično epistemologijo, da bi pojasnili moderno matematiko, ki je zdaj dozorela: podaljšati, se pravi ohraniti funkcijo s tem, da se ji določi nov predmet.«<sup>5</sup>

Odgovor bi seveda lahko poiskali v primerjavi dveh »izgledov« tega predmeta, torej v neki diahroni perspektivi, ki bi nam približala na eni strani »zastareli videz« klasične matematike in na drugi »moderno podobo« sodobne matematike. Takšna primerjava bi bila po Serresovem prepričanju sicer zanimiva, čeprav dandanes že trivialna, vendar ne toliko, kot če bi poskusili primerjavo razširiti na štiri člene, se pravi vzpostaviti nekakšno matrico, ki bi jo sestavljali na eni strani klasična matematika in odgovarjajoča klasična oz. tradicionalna epistemologija in na drugi strani moderna matematika in njena možna epistemologija, ki jo je treba šele definirati. Če elemente te matrice najprej permutiramo tako, da vzporedimo klasično epistemologijo in sodobno matematiko in poskusimo najti odgovor na vprašanje o možnem »podaljšanju« klasične epistemologije, dobimo pravzaprav pričakovani rezultat, ki ga je mogoče pojasniti s historično rekurentno analizo zgodovine matematike. S klasično epistemologijo ni mogoče pojasniti konceptualne strukture sodobne matematike, z njenim refleksijskim aparatom ni mogoče zapopasti teoretskih razsežnosti sodobne matematike iz preprostega razloga, ker je pod določenimi pogoji in na določen način ves projekt klasične epistemologije inkorporiran v moderno matematiko. Sodobna matematika se namreč kaže »...kot znanost, ki v svojem avtohtonem polju vsebuje svojo lastno metodologijo, svojo lastno avtodeskripcijo, svojo lastno 'logiko', vse skupaj v pozitivnem stanju«.<sup>6</sup> Toda kakor hitro je notranja avtoregulacija postala najvidnejša značilnost stroge zgradbe sodobne matematike, s tem pa tudi tistega, kar je Serres parafrazirajoč Bachelarda imenoval novi novi znanstveni duh, se s toliko večjo ostrino postavi drugo vprašanje, ker je seveda očitno, da same možnosti - kaj šele vsebine - moderne epistemologije moderne matematike ni mogoče homogeno izpeljevati iz tradicionalne epistemologije klasične matematike. Ali z drugimi besedami: praznine, ki je nastala z vpotegnitvijo problematike klasične epistemologije v teoretski horizont sodobne matematike in pod jurisdikcijo stroge matematične teorije, ni več mogoče zapolniti s projektom kakšne nove filozofske utemeljene refleksije, ker je odpravljena, prelomljena homogenost teoretskega prostora, ki bi kaj takega lahko še omogočila.

5. M. Serres, *op. cit.*, str. 47.

6. *Ibid.*, str. 48.



Kako se je to zgodilo, kakšni so bili »tektonski premiki«, ki so privedli do t.i. krize osnov, kateri je sledila globalna preureditev matematične zgradbe v moderni matematiki? Vse to je mogoče bolje razumeti, če si ogledamo, kakšna je bila notranja ureditev klasične matematike, v katero smer se je gibala klasična matematična misel in predvsem, kako je klasična epistemologija po svoji strani reflektirala matematična prizadevanja po sistematizaciji in zapori svojega pojmovnega območja. Vzporedno branje matematične misli in njene epistemološke refleksije, kakršno ponuja, kot meni Serres, ravno Le Royeva knjiga, ki ima še to »prednost«, da je nastajala prav v času velike mutacije matematičnih teorij, je tisto, kar omogoči zelo jasen vpogled v transformacijo prioritet, kot znak revolucije v matematični zgradbi in matematičnem mišljenju. V tem vzporednem branju, v katerem se križata sinhroni prerez nekega stanja matematične znanosti, kot ga prikazuje epistemologija, z diahrono razgrnitvijo, ki jo kaže konkretna evolucija matematične misli, se namreč, če oboje postavimo v rekurentno optiko, najbolj jasno pokaže zamik in zaostajanje epistemološke refleksije za pospešenim razvojem matematične znanosti, s tem pa tudi najbolj očitno odpre vprašanje o tipu resnice, ki jo sploh razkazuje sama epistemološka refleksija.

Le Royeva knjiga je v pogledu tehnične deskripcije nekega že obstoječega stanja znanosti (torej ne znanosti v nastajanju), piše Serres, povsem korektna; v tehničnem smislu daje sinhroni prerez samim analizam predhodnega stanja matematične znanosti. Glede na to je, bi lahko rekli, ne le dokument marveč monument tradicionalne epistemologije v njeni dovršeni obliki. Klasična matematika je torej našla v Le Royu, pravi Serres, »svojega odličnega - in poslednjega - filozofa«. <sup>7</sup>

Kako je potemtakem opredeljena klasična matematika? Kot *čista* matematična misel, se pravi v referenci na misleči subjekt, ali z Le Royevimi besedami, čistost matematične misli predpostavlja zavest duha, kot operatorja (matematične analize seveda). Iz tako pojmovane čiste matematike sta kajpak izključeni mehanika (ki sodi v področje izkustva) in geometrija (ki temelji na kvazi-perceptivni intuiciji). Jedro matematične znanosti je analiza, kakršno najdemo koncem 19. stol. in ki jo zaznamujejo tri glavna velika imena Leibniz, Euler in Riemann. V ta klasični sestav analize sodijo po Le Royu aritmetika, algebra (v klasičnem pomenu besede), infinitezimalni račun in teorija funkcij. V tej epistemološki deskripciji pa še nekaj manjka: »Odkriti je treba karakteristični, nerazčlenljivi, neopredeljivi, invariantni, prvi pojem, ki daje temu področju njegovo lastno izvornost in ki ga konstituira v sistem. Ta pojem je veličina, bolj mera, še bolj število; ... analiza je znanost o številu...« <sup>8</sup> Kar je po Serresovem mnenju v Le Royevih analizah zanimivo in seveda tudi značilno je to, da pravzaprav dovolj natančno zazna tiste točke na treh področjih analize (tj. v teoriji funkcij, analizi urejenosti, analizi kontinuuma), v katerih je mogoče razbrati, kje in kako bo moderna matematika rekonstruirala celotno zgradbo, rekli smo zazna, ne pa tudi dojame. Vzrok za to je tako v njegovem razumevanju zgodovinskega razvoja znanosti, kjer so nova odkritja, ki zadevajo poglobljanje in širjenje pojma števila, vključena v idejo splošnega nepretrganega procesa generalizacije tega središčnega objekta matematike, kot tudi v (filozofskih) izhodiščih

7. *Ibid.*, str. 50.

8. *Ibid.*



njegove epistemološke razlage, ki temelji na reflektivni strukturi mislečega subjekta. Tako ne uvidi

«... da matematičnega progressa ne tvori samo akumulacija odkritij in širitev teorije; kot tudi ne čista in enostavna dedukcija vzdolž enega ali več hipotetično-deduktivnih debel. Temveč tudi in predvsem skoki splošne restrukturacije same teorije: poglobitev nekega področja lahko v danem trenutku privede do tega, da se jasno pokažejo nove prioritete, za katere je videti, da izkazujejo nagnjenje do klasifikacije in sistematizacije.»<sup>9</sup>

Slepota za mutacijo prioritet, slepota, ki Le Royu onemogoča, da bi videl zapleteno gibanje matematične znanosti v registru odprtosti (evolucije) na eni strani in registru zaprtosti (sistema) na drugi, ki ga tako sili v epistemološko deskripcijo že konstituirane, že institucionalizirane znanosti in v prezrtje razvoja, ima svoj vzrok v filozofski podstavi njegovih analiz. Ta se kaže v zavračanju in eliminaciji sleherne geneze, ki ni reflektivne narave, to pa pomeni predvsem empirične in logične geneze. Cena, ki jo tradicionalna epistemologija plača za to, da bi se ohranila in obvarovala *čistost* matematike in matematične misli, pa je v tem, da se, kot je zapisal Serres, »... prostovoljno odreže od vseh *dejansko epistemoloških* problemov, se pravi tistih, ki resnično vključujejo odločitev o metodi, predmetu in celoti matematike.«<sup>10</sup> To pa ima seveda zanjo usodno posledico: odrezanje od dejanskih epistemoloških problemov namreč pomeni isti trenutek odrezanje od moderne matematike in matematične logike. Oboje izhaja iz dveh, že nakazanih vzrokov: iz zavrnitve spoznanja o menjavi prioritet (tj. prioritete števila), kar zadeva strukturo moderne matematike in iz navezave na reflektivno analizo (tj. na prioriteto operativnega subjekta), ki prikriva dejanski prenos problemov epistemologije v tehnično področje matematične znanosti, v tem primeru predvsem matematične logike.

Kako radikalni so bili premiki v matematični zgradbi, kako odločilno so nova odkritja opredeljevala napredek v razvoju matematike, je mogoče ugotoviti, če poiščemo razločevalni kazalec, ki omogoča primerjavo med klasično in moderno matematiko. S pomočjo takšne primerjave je šele mogoče ugotoviti, da v razvoju ne gre le za premestitve problemov in teoretsko rekonstrukcijo sistema z drugačno razpostavitvijo teorij in objektov, temveč za samo menjavo duha, za menjavo paradigme, za razliko v obči zamisli, ki predhodi rekonstituciji in rekompoziciji zgradbe matematičnega diskurza. Vsakič ko je potrebna neka vrsta »primerjalnega slovarja«, s katerim je mogoče, kot pravi Serres, vzporediti klasični dialekt in moderni jezik, smo lahko z gotovostjo prepričani, da gre za prelomno matematično odkritje, ki se nanaša na celotno matematiko, ki pomeni rekonstrukcijo celote. Kot diferencialno določilo napredka v matematiki lahko vzamemo *tip splošnosti*, h kateremu sta usmerjeni oz. ga dosežeta klasična in moderna matematika. Če je bil v klasični matematiki princip konstrukcije generalizacija pojma števila, potem lahko vidimo, da se je proces posploševanja dogajal kot nepretrgano širjenje začetnega objektnega polja; vsaka pridobljena ekstenzija je bila vezana na analizo *narave* nekega bitja oz. objekta. Šlo je za odkrivanje, dopolnjevanje, bogatenje, definiranje operativnih lastnosti

9. *Ibid.*, str. 52.

10. *Ibid.*, str. 54.

objekta-števila, ki pa je vedno «... ostajalo na ravni izkustva objekta mišljenja»,<sup>11</sup> kar je pomenilo v okvirih možnosti, ki so se ponujale pa tudi nemožnosti, ki so se kazale. Za klasično matematiko je bil torej značilen ekstenziven in objektivni tip splošnosti, ali, kot temu pravi Serres, *longitudinalna*, vzdolžna generalizacija, ki jo izdaja že historično nastali besednjak z njegovimi iracionalnimi, imaginarnimi, kompleksnimi števili, itd.

Bistveno drugačen tip splošnosti vidimo v moderni matematiki, ki privzame *transverzalno* in *regresivno* stališče in eliminira vsakršne objektne determinacije, namesto tega pa vzpostavlja območja, katerih ne definirajo njihovi elementi, temveč lastni zakoni.

Moderna matematika ne opredeljuje več narave svojega predmeta, v njej je na delu tisti »vektor abstrakcije«, v katerem je Bachelard razpoznal bistveno določilo sodobnega znanstvenega mišljenja. Matematični objekt je samo še objekt X, matematike torej ne zanima več njegova narava, temveč samo še njegove lastnosti in odnosi. »Refleksija preide od bitja k relaciji, od objekta k njegovi manifestaciji, od stvari k metodi.«<sup>12</sup> Matematična misel se spusti na t.i. naivno raven samo še tedaj, kadar hoče dati na ogled kakšen vzorec, kakšen primer, kadar želi predočiti kakšen model. Naivne teorije klasične matematike postanejo modeli strukturalne znanosti, tj. moderne matematike s teorijo matematičnih struktur na čelu. Posplošitev, ki je zdaj vidna v sodobni matematiki, visoka raven abstrakcije te posplošitve, je dosežena v območju metodologije: generalizacija se dogaja nad samo *operacijo* in ne več nad objektom oz. pojmom objekta kot v klasični matematiki. »Predmet« matematičnih raziskav in stroge (tj. formalizirane) deskripcije so *strukture*, tj. aksiomatsko urejeni sistemi operacij nad elementi, katerih narava matematike ne zanima več. Ali, kot je to slikovito opisal Serres, »... matematika našega časa je tisočkrat bolj matematika načina kot matematika reči, oz. je tista matematika, za katero je način postal reč in predmet mišljenja.«<sup>13</sup> Skratka, če moderno matematiko primerjamo z njeno klasično predhodnico, je v njej jasno vidna neka intenca, ki je postala njena bistvena značilnost, tj. da samo sebe jemlje za objekt lastnega diskurza. Od tod pa sledi z gledišča klasične, filozofske naravnane refleksije seveda, nenavaden in nepričakovan sklep: »Če se torej tradicionalna epistemologija definira kot diskurz o znanosti, postane brž očitno, da se sodobna matematika konstituira kot epistemologija svojih lastnih postopkov.«<sup>14</sup> Moderna matematika si je v primerjavi s predhodno matematično znanostjo pridobila neko *ново razsežnost* in sicer s tehnično, jezikovno in analitično osvojitvijo problemskega območja, ki je bilo prej lastno stari filozofiji matematike. To, da lahko zdaj moderna matematika sama postavlja in rešuje v svojem avtohtonem teoretskem univerzumu vprašanja, ki so se prej postavljala in reševala v nekem, glede na diskurz matematike *zunanjem* prostoru, je pravi pomen tistega vpotegnjenja, importacije problemov klasične epistemologije v notranje meje matematične zgradbe, o kateri je govoril Serres. Seveda pa pomeni ta inkorporacija polja starih epistemoloških problemov v matematiko, hkrati že tudi njegovo teoretsko

11. *Ibid.*, str. 57.

12. *Ibid.*, str. 58.

13. *Ibid.*, str. 59.

14. *Ibid.*



transformaciji: brž ko se to polje znajde v območju matematičnega univerzuma, je že podvrženo analizi, normiranju in strogi, torej formalizirani in aksiomatizirani deskripciji. V sami matematiki se zdaj dogaja proces »refleksivnega« podvajanja, reduplikacije, kot ga imenuje Serres, proces, ki ga je zdaj mogoče opisati kot matematiki imanentno strogo avtodeskripcijo in avtoregulacijo, proces, ki pomeni z eno besedo konstitucijo »... najprej pozitivne, nato stroge in končno posplošene epistemologije«. <sup>15</sup> Za to epistemologijo je v prvi vrsti značilna visoka stopnja abstrakcije, ki se kaže predvsem v odmiku od naivne ravni klasične matematike, v zavračanju vsake opredelitve narave matematičnega objekta, nato pa v prevedbi stare deskriptivne intence klasične epistemologije v jezik stroge deskripcije:

*»Na neki način je formalizem jezik te deskripcije. Toda ta jezik se pokorava zakonu kot vsak jezik: potemtakem se deskriptivna intenca podvoji z normativno intenco; te norme pa se izražajo, z vidika sistema, v aksiomatskem jeziku in z vidika jezika v logični raziskavi.«* <sup>16</sup>

S tem ko obstoj pozitivne epistemologije v matematiki opredeljuje različne ravni in načine teoretizacije in tako omogoča, da postanejo tista vprašanja, ki jih »refleksivna« epistemologija ni bila zmožna razrešiti ali celo zastaviti v razrešljivi obliki, ne samo misljiva, marveč tudi prevedljiva v tehniški jezik matematike, je filozofiji odtegnjena izvirnost in izvornost njene pozicije. Ne samo, da mora tradicionalna epistemologija kot filozofski diskurz o znanosti za vedno opustiti normativno in kritiško intenco v odnosu do znanosti, temveč je postavljena pod vprašaj tudi edina preostala deskriptivna intenca. Epistemologija si je namreč prisvajala pravico govoriti o diskurzu znanosti, ne da bi se poprej vprašala o jeziku lastnega diskurza, njegovi morfologiji, sintaksi in semantiki. Kolikor in kadar je šlo za deskripcijo, se je epistemologija postavila na jezikovno nedoločljivo in nejasno raven, oddaljeno tako od logičnega kot od matematičnega jezika, na raven, ki ni bila bistveno različna od ravni vulgarizacije in komentarja, kjer se tehniški jezik prevaja v jezik običajne govorice. Kadar pa je šlo za vprašanje norme ali temelja, je epistemološki diskurz privzel filozofsko lingvistiko. Heterogeno spajanje teh jezikovnih ravni in poljubno referiranje na vse štiri jezikovne elemente hkrati je bila po Serresu značilnost metodološkega početja v tradicionalnem pomenu besede.

Če vse to posplošimo, meni Serres, dobimo definicijo tradicionalne epistemologije kot eksteriorne epistemologije. Znak te eksteriornosti je distanca med logično-filozofsko-vulgarnim diskurzom (epistemologije) in tehnično govorico matematike. Situacija, v kateri se je vzpostavljala ta epistemologija, je izhajala iz samega stanja matematike pred izbruhom in za časa izbruha njene »krize«, ko je bilo videti, da lahko samo nek eksteriorni diskurz (tj. diskurz filozofije oz. epistemologije) zagotovi njene norme oz. podpre njene temelje. Skratka, v igri je bila stara filozofska ideja oz. filozofski način, katerega jedro je bilo v tem, da se postavi iz naivne pozicije v refleksivno in utemeljevalno, tj. da se reflektira o nekem predmetu in se od njega loči, da se to lahko počne.

*»Matematika je tedaj sistem, ki ga zapira in ki ga zapre edino refleksivna*

15. *Ibid.*, str. 60.

16. *Ibid.*, str. 61.

*epistemologija. Čeprav eksteriorna, je ta epistemologija neločljiva od matematike kolikor se v prvi razporejajo - ali bolje postavljajo - problemi, ki so nerešeni - ali bolje pozabljeni - v drugi.»<sup>17</sup>*

Toda ko se kriza razreši, oziroma, kot pravi Serres, prav zato, da bi se razrešila, se izoblikujejo nove tehnike, katerih globalni načrt je na avtonomen način zapreti matematiko: tj. razpravljati o njej v jeziku, ki je kar najbližje jeziku same matematike. Videti je, kot da te tehnike vsrkajo vsebino eksteriorne epistemologije, celo njeno intenco in naravnost in sicer tako, da variirajo njen položaj in se definirajo kot *interiorna epistemologija*. Če zdaj pogledamo naravo te notranje epistemologije nekoliko pogloblje, lahko nedvomno ugotovimo, da gre pri tem »prehodu« epistemologije iz njene zunanje eksteriorne pozicije v notranjo pozicijo, za neko radikalno menjavo, preobrazbo ne samo njene vsebine, marveč tudi njene forme in sicer do te mere, da je po našem mnenju sploh vprašljivo ohranjeni isto ime. Sam Serresov tekst nam namreč razkrije, da je mogoče pod imenom interiorne, imanentne in pozitivne epistemologije razbrati teoretsko figuro moderne (matematične) logike, pod imenom eksteriorne, reflektivne epistemologije pa podobo klasične metodologije. To je seveda še toliko bolj očitno, če sledimo Serresovi opredelitvi narave in funkcije eksteriorne epistemologije na eni in interiorne epistemologije na drugi strani. Za prvo, kot tradicionalno filozofijo znanosti, je bilo značilno, da je poskušala opisati in razložiti, kaj je znanost, kako se razvija, kateri so njeni objekti in metode, oz. kot pravi Serres, »... epistemolog je bil njen prirodoslovec v smislu prirodopisja [histoire naturelle]; risal je anatomijo njene konstitucije, fiziologijo njenih funkcij, sliko njenega (kronološkega, genetičnega, psihološkega, reflektivnega) razvoja.«<sup>18</sup> Skratka, na nek način jo je »naturaliziral« do te mere, da se njegova deskripcija ni nikoli dotaknila samega objekta in da epistemološki diskurz ni nikoli prišel v substancialno zvezo z metodičnimi strukturami same znanosti, da je torej ostajal »eksterioren«. Z interiorno oz. interno epistemologijo je ta distanca izbrisana, hkrati pa je diskurz epistemologije zajet v teoretsko homogen prostor znanstvenega diskurza, se pravi podvržen istim zakonom, pravilom in argumentacijskim tehnikam kot sam znanstveni diskurz. Zato je v tem smislu seveda mogoče reči, da interna epistemologija izvaja avtodeskripcijo, v kateri neposredno sega do opisovanega objekta. In zato tudi ne preseneča, ko Serres uporabi<sup>19</sup> v filozofiji znanosti sicer tuje zvenečo sintagmo znanost znanosti [science de la science], (pri čemer seveda igra na genitiv v subjektivnem smislu), kajti interno oz. znanosti imanentno epistemologijo razume kot neko kvazi-refleksijo, v kateri diskurz ni ločen od svojega predmeta in kjer ni več nobene univerzalne zunanje reference. Če pa smo pri tem pozorni na to, da se najgloblja vsebina te interne epistemologije takorekoč natančno prekriva s tistim, kar Serres opisuje kot avtodeskripcijo matematičnega jezika, pri čemer je sodobna matematična »misel« dojeta kot avtonomna in avtoreferenčna, kot povratni tok deskripcije gibanja na gibanje samo, potem je bržkone očitno, da tudi Serresovega pojmovanja vnosa, importacije klasične epistemologije v diskurzivno polje matematike ni mogoče razumeti dobesedno.

17. *Ibid.*, str. 63.

18. *Ibid.*, str. 64.

19. *Ibid.*, str. 64 sq.



Poskusimo se zdaj vrniti nazaj k izhodiščnemu vprašanju, na katerega je Serres iskal odgovor v svoji analizi: ali je možna moderna epistemologija, oz. natančneje, kajti zavedati se moramo, da tukaj enostavne ekstrapolacije in posplošitve niso umestne: ali je možna moderna epistemologija moderne matematike? Zelo na hitro in na kratko, bi seveda lahko odgovorili: da in ne. Jasno je, da takšen skrajno dvoumen odgovor ni nikakršen odgovor, čeprav bi bil celo pravilen, kolikor bi, kot to počne Serres, skoraj nediferencirano uporabljali isti izraz za močno različne reference.

Pojmovni in terminološki zmedi in nejasnosti, ki bi ob prehitrem branju utegnili spodbuditi tudi prej omenjeni dvoumni odgovor, se je mogoče izogniti, če na kratko povzamemo in postavimo v sočasno perspektivo Serresovo historično razlago razvoja in transformacije klasične matematike v moderno na eni strani ter sukcesivno prevedbo klasične epistemologije v interno, pozitivno epistemologijo na drugi strani. Pojem klasične oz. tradicionalne epistemologije je sinonim za tradicionalno filozofijo matematike, za katero je torej značilna refleksivna, na strukturi mislečega subjekta temelječa naravnost in pozicija in s katere poskuša klasični matematiki od zunaj zagotoviti transcendentalne temelje in metodološke norme. S trenutkom revolucionarne preobrazbe klasične matematike v moderno matematiko, katera interiorizira svoje lastne epistemološke probleme in lastno epistemologijo, je klasična epistemologija postavljena v eksteriorno, zunanjo pozicijo, pri čemer se njeno refleksivno tematsko polje prazni z enako hitrostjo in obsegom, kot se širi in pogloblja avtodeskriptivna, avtoreglativna in avtonormativna kapaciteta moderne matematike in njej imanentne, interiorne ali interne epistemologije. Koncept te, matematični znanosti notranje, se pravi njenemu znanstvenemu diskurzu homogene in v njenem lastnem tehničnem jeziku izpisane epistemologije, pomeni kot pozitiven koncept natančno razveljavitev in izrinjenje sleherne filozofske refleksije iz teoretskega prostora matematičnega vedenja.

Če se torej zaustavimo na tej točki, lahko dvoumno izraženi odgovor zdaj bolj določno povzamemo takole: moderna epistemologija sodobne matematike kot podaljšanje klasične epistemologije ni možna, ker prvič, klasične epistemologije ni več,<sup>20</sup> in drugič, ker sodobna matematika že ima svojo epistemologijo oz. se konstituira kot svoja lastna epistemologija.<sup>21</sup> Vendar ta odgovor, kljub videzu, še vedno ni »popoln«. Spomnimo se na začetku postavljene matrice s štirimi členi. Kako je torej s četrtim, če smo pravkar našteli le tri: klasično matematiko in klasično epistemologijo na eni strani ter moderno matematiko z *interno* epistemologijo na drugi. Kaj je potemtakem z možno konstitucijo »moderne« epistemologije? Tokrat je Serresovo vprašanje mogoče nedvoumno »prevesti« takole: ali in kako je (še) možna (nepozitivna) epistemologija kot filozofski diskurz o znanosti (v tem primeru

20. Cf. *op. cit.*, str. 66. Serres eksplicitno zapiše: "... klasična epistemologija je mrtva."

21. Cf. *op. cit.*, str. 59. Seveda pa je ravno pojem interne, matematični znanosti imanentne epistemologije vprašljiv, kolikor se pod tem *imenom* skriva metamatematika in matematična logika, kot tista teoretskemu univerzumu sodobne matematike pripadajoča disciplina, katere naloga je strogo (tj. v tehničnem in formalnem jeziku same matematike) deskribirati "kvazirefleksivni" proces, ki ga poslej izvaja moderna matematika sama na sebi in ki ga je mogoče regionalno "teoretsko obvladovati".



matematiki)? Serresov odgovor, ki se v glavnih sklepih skoraj do potankosti ujema s stališči J.T. Desantija,<sup>22</sup> se glasi takole:

»Za filozofijo matematike, kolikor hoče biti kaj drugega kot čista tehnika, ne poznam nobene druge potrebe, kot da se kot taka radikalno kritizira, da kritizira koherenco svoje deskriptivne govorice, veljavo svojih norm, trdnost temeljev, ki jih predlaga in še globlje, samo možnost svoje konstitucije.«<sup>23</sup>

Toda, ne sme nas presenetiti, tem izjavam je, prav na koncu, dodal še eno, ki vendarle dopušča, če jo prav razumemo, možnost tistega, čemur pravimo sodobna epistemologija (tokrat brez narekovajev) in kar Serres imenuje moderna filozofija znanosti. Eno bistvenih vprašanj te sodobne filozofije znanosti bi bilo «... gibanje terminov in problemov s področja na področje, iz regije v regijo...«, kar pomeni, da bi se morala konstituirati kot »... obča epistemologija regionalnih pozitivnih epistemologij«. <sup>24</sup> Četudi menimo, da je tudi ta Serresov obrazec v bistvu ekvivokativen, pa lahko v njem vendarle prepoznamo eminentno performativno filozofsko izjavo, katere naloga je, da odpre možnost ali vsaj onemogoči radikalno izključitev epistemologije kot filozofskega diskurza.

### Literatura

Gaston Bachelard, *La Philosophie du non*, P.U.F., Pariz 1975<sup>7</sup>

A.F. Chalmers, *What is this thing called Science*, The Open University Press, Milton Keynes 1987

J.T. Desanti, *La Philosophie silencieuse ou critique des philosophies de la science*, Seuil, Pariz 1975

D. Lecourt, *Bachelard ou le jour et la nuit*, Grasset, Pariz 1974

*La Philosophie des sciences aujourd'hui* (Ur. Jean Hamburger), Gauthier-Villars. Pariz 1986

Niko Prijatelj, *Matematične strukture I*, MK Ljubljana 1964

Michel Serres, *Hermes ou la communication*, Minuit, Pariz 1968

Michel Serres, *L'Interférence (Hermes II)*, Minuit, Pariz 1972

Michel Serres, *Le Passage du Nord-Ouest (Hermes V)*, Minuit, Pariz 1980

Michel Serres, *Genèse*, Grasset, Pariz 1982

22. Cf. J.T. Desanti, *La Philosophie silencieuse*, Seuil, Pariz 1975. To ujemanje je še toliko bolj indikativno, ker oba avtorja sodita v bachelardovsko tradicijo epistemologije in ker sta se oba ukvarjala s filozofskimi vprašanji matematike, vendar ne pri enem ne pri drugem ne najdemo (ne bibliografskih ne kakšnih drugih) medsebojnih referenc.

23. M. Serres, *op. cit.*, str. 76.

24. *Ibid.*, str. 77.





# Tropologija historičnega diskurza

## *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen*

Oto Luthar

**S**odobna teorija zgodovinske vede sprašuje po pogojih možne zgodovine in s tem načena dve osnovni vprašanji: prvo, ki se ukvarja z dejanskim stanjem in se sprašuje po empirično preverljivih pogojih, se pravi po elementih dejanske zgodovine in drugo, ki je usmerjeno k jezikovnim zmožnostim zgodovinarjevega opisa dejanskega stanja in poizveduje, na kakšen način zgodovinar konstituira svojo zgodbo (zgodovino) takrat, ko jo želi posredovati (ustno ali pisno) določenemu krogu bralcev oz. poslušalcev? V obeh primerih gre - z različnih perspektiv seveda - za »posredovanje Biti in izrekanja, dogajanja in pripovedi, zgodovine in historije«. <sup>1</sup>

### I

Scitiranim se enega najprodnnejših in morda najpogosteje citiranih teoretikov sodobnega zgodovinopisja loteva Nemeč Reinhart Koselleck, sam prav tako avtor izjemnih historiografskih razprav zadnjih dvajsetih let in nato v enem izmed sklopov poudarja, da odgovor na drugo teoretsko vprašanje sodobnega zgodovinopisja brez poznavanja tekstov obravnavanega zagovornika pripovedi, (kot osnove historičnega diskurza) sploh ni mogoč. Še več, prepričan je, da so »slikoviti jezikovni obrati, ki (istočasno) oblikujejo tako nazor kot mišljenje z Whitovim delom končno omejeni«. <sup>2</sup>

Do podobnih sklepov prihajajo tudi drugi evropski (predvsem italijanski, angleški in nemški) avtorji, ki v zadnjem desetletju z vedno večjim zanimanjem spremljajo njegove prispevke <sup>3</sup> in kot rečeno, vse pogosteje citirajo njegove teze. Obenem njihovo osrednje zanimanje še vedno velja njegovim temeljnim delom: *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, (Baltimore 1973) in *Tropic of*

---

Z domislekom - v podnaslovu pričujočega teksta - je nemški redaktor Reinhart Koselleck interpretativno prevedel naslov dela Haydena Whita *Theory of Discourse*. Original je prvič izšel v Baltimoru leta 1978, nemški prevod pa v Stuttgartu leta 1986 (založba Klett-Cotta). Integralni naslov nemške izdaje je dejansko nekoliko širši od povzetega, *Auch Klio dichtet oder die Fiktion des Faktischen: Studien zur Tropologie d. histor. Diskurses* in kot tak še neposredneje napeljuje (tudi) na tisti del teoretske analize strukture historičnega diskurza omenjenega ameriškega avtorja, ki ga hočem v nadaljevanju predstaviti tudi sam.

1. Iz predgovora k nemški izdaji Whitove knjige *Auch Klio...*, str. 1, (avtor R. Koselleck).
2. *Ibid.*, str. 6.
3. Kot profesor berkeleyjske univerze predava White zadnja leta na oddelku *History of Consciousness* v Santa Crusu.

Discourse. Essays on Cultural Criticism, (Baltimore 1978<sup>4</sup>, in res, že v teh dveh knjigah se srečamo z vsemi temeljnimi izhodišči njegove zgodovinske analize modernega historičnega diskurza.

Zato je prav gotovo upravičeno, da pred interpretacijo posamičnih poglavij Whitovega dela (v tem primeru pred spoznavanjem njegovega pristopa do tropologije, historičnega diskurza in pogojev za oblikovanje človeške zavesti) spoznamo tudi širši okvir problematike, s katero se ukvarja. Pravzaprav je najbolje, da si tako kot tudi on sam postavimo nekaj bistvenih vprašanj sodobne historiografije, in sicer:

Kakšna je struktura posebne historične zavesti? Kakšen spoznavnoteoretski status imajo specifične historične razlage v primerjavi z alternativnimi vrstami razlag, s katerimi je prav tako mogoče definirati historično gradivo? Katere oblike historične predstavitve imamo na voljo in kateri so njihovi temelji?<sup>5</sup>

Sam White namreč ugotavlja, da so filozofi in zgodovinarji v zadnjih treh desetletjih v veliki meri odgovorili na ta in podobna vprašanja; in sicer prvi tako, da so poskušali določiti razmerje zgodovine do drugih disciplin, predvsem do naravoslovnih in družboslovnih ved, drugi pa tako, da so uspeh lastne discipline preverjali na podlagi proučevanja preteklosti in določanja razmerja med preteklostjo in sedanostjo.<sup>6</sup> Vendar so tako prvi kot drugi pri tem pozabljali na vprašanje statusa historične pripovedi, vprašanje, ki so ga (bežno) obravnavali le literarni teoretiki. Po Whitovem mnenju so s tem spregledali pripoved kot celostno jezikovno *umetnino* (verbal artefact)<sup>7</sup>, ki nastopa samostojno kot odsev minulih struktur in procesov in je zato ni mogoče eksperimentalno preverjati niti proučevati z drugimi historičnimi metodami. To seveda ne pomeni, da so popolnoma pozabili na bistveno in občo prinaravo historične predstavitve in na njeno odvisnost od kasneje odkritih virov ali kompleksnejših konceptualizacij. Taki poenostavitvi oporekajo npr. že sprotna opozorila dobrih strokovnih zgodovinarjev, ki vedno znova poudarjajo, da so njihovi opisi preteklih dogodkov rezultat trenutne faze raziskav. Prav tako ne moremo trditi, da literarni kritiki *niso nikoli* preučevali strukture historične pripovedi. Kar lahko ugotovimo, je dejstvo, da so se vsi, tako filozofi, zgodovinarji in tudi literarni kritiki, praviloma branili priznati historični pripovedi to, kar dejansko je: »jezikovna fikcija (verbal fiction), katere vsebina je *izmišljena in skonstruirana* in zato bližja literarnim kot znanstvenim oblikam predstavitve.«<sup>8</sup>

Seveda so se taki »sočasnosti mitskega in historičnega«<sup>9</sup> uprli predvsem zgodovinarji. Ker je historično v določenem smislu dejansko nasprotje mitskega, so bili le-ti resnično zelo občutljivi, če jih je kdorkoli prepričeval, da je to, kar tvori ogrodje njihovega dela, v resnici samo mit. Ali drugače: problematiziranje - po njihovem mnenju - preverjenih konceptov so dosledno odklanjali kot začetniško početje.

4. Nenazadnje lahko med temeljne tekste uvrstimo tudi njegov prispevek "Problem of Narrativity in Modern Theory of History", ki je izšel v Suhrkampovem zborniku, *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, leta 1987, (izdajatelj Pietro Rossi) in bo v slovenskem prevodu objavljen v KRT-ovem zborniku *Vsi Tukididovi možje: Sodobne teorije zgodovinopisja*.

5. Hayden White, *Auch Klia...*, str. 101.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, str. 101, 102.

8. *Ibid.*, str. 102.

9. *Ibid.*



Po drugi strani pa so konec sedemdesetih let - tokrat predvsem teoretiki zgodovinopisja - prišli do enotnega stališča, po katerem so vse historične pripovedi (historical narratives) bistven in nepogrešljiv interpretacijski element.<sup>10</sup> White, denimo, je prepričan, da mora zgodovinar neki določen historični material interpretirati, če hoče vzpostaviti takšno »giblivo strukturo slik, v kateri se zrcali oblika historičnega procesa.«<sup>11</sup> Ne nazadnje tudi zato, ker je historična zapuščina preprosto prebogata in preskromna hkrati.

Po eni strani vsebuje historično gradivo veliko več podatkov, kot jih zgodovinar sploh lahko vključi v pripovedno predstavitev, kar pomeni, da mora obravnavane podatke »interpretirati« tako, da iz svoje predstavitve izključi tista dejstva, ki so glede na namen njegove pripovedi nepotrebna.<sup>12</sup> Po drugi strani mora pri svojem poskusu rekonstrukcije tega, kar se je »zgodilo« v nekem danem časovnem obdobju zgodovine, v svojo pripoved neizogibno vključiti tudi opis različnih dogodkov ali sklopov dogodkov, pri čemer pa ponavadi manjkajo prav tista dejstva, ki bi omogočila verjetno razlago poteka tega dogajanja. Se pravi, da mora zgodovinar obravnavano gradivo »interpretirati« tako, da s sklepanji in domnevami zapolni manjkajoče dele informacij, ki jih ima na voljo. Tako gledano je historična pripoved »nujna mešanica dokončno in premalo pojasnenih dogodkov, kopica dokazanih in domnevnih dejstev, interpretirana predstavitev ter interpretacija, ki nastopa kot razlaga celote v pripovedi zrcaljenega procesa.«<sup>13</sup>

Na točki, ko so teoretiki v glavnem priznali neizogibnost interpretativnega vidika zgodovinopisja, so hkrati tudi spoznali, da morajo razhajanja okoli problema interpretacije podrediti preučevanju problematike pripovedi. Ko pa so dokončno dojeli, da so vsi zgodovinski prikazi že interpretacije, so hoteli seveda ugotoviti, ali lahko posamezne historične razlage preteklih dogodkov sprejemamo kot objektivne, če ne že kar kot strogo znanstvene predstavitve pretekle *realnosti*. V zadnjih tridesetih letih so tako poskušali določiti predvsem spoznavnoteoretski status historične predstavitve in utemeljiti ter uveljaviti pripoved kot podlago za proučevanje različnih tipov historične interpretacije.<sup>14</sup>

10. V *Auch Klio...* je White nekoliko manj črnogled glede odnosa "strokovnih zgodovinarjev" do teoretskih analiz zgodovinopisja kot v *Metahistory*.

11. *Ibid.*, str. 64.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, str. 64, 65. Treba je dodati, da tako poenotenje spoznanj glede razmerja med pripovedjo in interpretacijo velja predvsem za ameriške in britanske, torej ne toliko za kontinentalnoevropske teoretike zgodovinopisja. To ne nazadnje potrjuje vrsta kvalitetnih razprav ameriških in britanskih avtorjev, ki jih po krajšem obdobju akademske previdnosti sedaj pospešeno prevajajo predvsem Nemci in Italijani. Poglejmo samo nekaj najpomembnejših: W.H. Dray, *Philosophy of History* (Englewood Cliffs, N.J. 1964), pozneje tudi v zborniku *Philosophical Analysis and History* (N.Y. 1966); Louis O. Mink, "Philosophical Analysis and Historical Understanding", *Review of Metaphysics* 21, št. 4 (junij 1968), str. 667-698; Arthur Child, *Interpretation: General Theory* (Berkeley/Los Angeles 1965), ali "Five Conceptions of History" v *Ethics* 68, št. 1 (oktober 1957), str. 28-38; Arthur C. Danto, (nemški prevod) "Historisches Erklären, historisches Verstehen und die Geschichtswissenschaften" v *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1987; in seveda Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*, John Hopkins U.P. 1973, in *Tropic of Discours*, v nemškem prevodu *Auch Klio...*

Vendar je tudi v tem primeru prišlo do oblikovanja dveh stališč. Zagovorniki prvega - ki temelji na pozitivističnem razumevanju pripovedi - trdijo, da lahko zgodovinarji preteklo dogajanje razložijo le, če za procese, znotraj katerih poteka določeno dogajanje, lahko definirajo tudi procese vzročnosti.<sup>15</sup> Skratka, prepričani so, da se zgodovina lahko poteguje za znanstveni status samo, če zgodovinarji zares razberejo tiste zakone, ki dejansko determinirajo historične procese.<sup>16</sup>

Druga skupina avtorjev, ki zagovarja predvsem literarna izhodišča, pa poudarja, »da zgodovinarji v pripovedi obravnavane dogodke razlagajo s pomočjo specifičnih sredstev kodiranja, in to tako, da poiščejo za njimi skrito zgodbo (story) in jo v razumljivi pripovedni obliki predstavijo povprečno izobrazjenemu bralcu.«<sup>17</sup> Takšni vrsti razlage - trdijo njeni avtorji - je morda mogoče očitati poudarjeno literarnost, ne pa tudi neznanstvenosti ali celo protiznanstvenosti.

Nasprotno, radikalnejši predstavniki te skupine - med katere uvrščamo tudi Haydena Whita, kot vztrajnega zagovornika klasične retorike - obravnavajo historične tekste na enak način kot vse druge umetniške zapise. Pri tem se on sam podrobneje posveča predvsem jezikovnemu *ustroju* človeškega spoznanja, ali kot pravi Koselleck, zanima ga jezikovni aspekt *kulturološke* obravnave historičnih spoznanj.<sup>18</sup>

Na podlagi tega se znova približa prastari opredelitvi zgodovine; se pravi, da jo znova vzpostavlja kot del retorike, in tako (v prvi vrsti) *odkriva* perspektivo, ki na področje jezikovne obvladljivosti sveta ob historične, literarne, filozofske, psihološke, psihoanalitične tekste uvršča tudi poezijo. Zato ga ne zanimajo toliko »notranja« znanstvena vprašanja o tem, ali so historična dejstva, ki jih ponujajo zgodovinarji, resnična ali ne, temveč vztraja na stališču, da morajo historične predstavitve odgovoriti na družbeni izziv, biti morajo dobre in razumljive.<sup>19</sup> S tem se navezuje (tako Koselleck) na Theodorja Lessinga - ki kaosu podanih dejstev ali podatkov »podeljuje« subjektivni smisel - obenem pa Lessinga presega, ko pokaže, da prav tropološke značilnosti jezika, tj. iz njega izhajajoči obrati, podobnosti ter primerjave s sodobnostjo, zamejujejo neskončni prostor možnih podatkov. Torej sodi tudi t.i. plot (zaplet, zasnova) - podrejen neki dogodkovni sekvenci oz. njeni pripovedni predelavi - k pogojem za možno posredovanje, saj le tako lahko zgodovinske izjave sploh dobijo neki smisel. V nadaljevanju se nato nekoliko oddalji (White, op.p.) od preučevanja mehanizmov subjektivističnega strukturiranja pomenov (meaning) in se posveti objektivizacijskim kriterijem jezika, s pomočjo katerih je, kot trdi, mogoče znanstvenost (eksaktnost) zgodovine utemeljiti predvsem s stališča lingvistike. Torej jezikovne opcije historiografskih predstavitev ne temeljijo le na strokovnem delu

15. Klasično utemeljitev nomološko-deduktivnega razumevanja historične razlage podaja Carl G. Hempel v "Explanation in Sciences and History", v ponatisu že omenjene knjige W.H. Draya *Philosophical Analysis and History*, str. 96-126, nemški prevod "Wissenschaftliche und historische Erklärungen" v: *Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften*, izdajatelj H. Albert (Tübingen 1972), str. 238 sl. Hempel zagovarja tezo, da je v svoji osnovi "razlaga .. enaka na vseh področjih znanstvenega proučevanja", zato bi, trdi naprej, "zgodovinarji morali v svoji razlagi in razumevanju preteklih dogajanj vpeljati deduktivni in nomološki princip naravoslovnih ved" (Hayden White, *Auch Klio ...*, str. 69).

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*, str. 70.

18. R. Koselleck, Predgovor k *Auch Klio...*, str. 2.

19. *Ibid.*, str. 4.



zgodovinarjev, kot trdijo nekateri, temveč bi po njegovem mnenju zgodovinarji morali (v okviru svoje vede) določiti, kateri teoretski nastavki konstituirajo določene sklope dogodkov.

Le tako je namreč mogoče (tako White) ugotoviti tudi, kateri podatki so pomembni za predložanje oddaljenih ali odtujenih najdb; torej je treba te teoretske nastavke upoštevati, če hočemo spoznati notranjo smiselno povezanost obravnavanega dogajanja. Toda to je, kot kaže (podobno trdi tudi Koselleck) za White že sekundarno vprašanje. Usmerja se bolj k analizi jezikovno preverjenih vzorcev, vzorcev, ki uživajo domala normativni status, s čemer pa zgodovino pisce - ki se sklicujejo na določene utečene teoretske eksplikacije in z njimi pogojujejo upravičenost zgodovine, ki jo podajajo - sili v dodatno samorefleksijo.

Obenem nam z dobršno mero humorja - pa tudi nadvse polemično - dokazuje, kako hitro se metaforična predvidevanja lahko ustalijo kot jezikovno-komunikacijsko načelo še preden so znanstveno utemeljena in poudarja, da se za vsako kavzalno ali funkcionalno, obče ali parcialno izpeljano historijo skriva določena primarna metaforična potencia vsake jezikovne artikulacije; ne glede na to, ali je usmerjena (historija) na poudarjanje individualnih razlik ali na primerjave med tovrstnimi formalizirajočimi opcijami.

Dejansko imamo opraviti s sistemom štirih osnovnih jezikovnih figur, tj. s holistično, kavzalno, materialistično in idealistično jezikovno figuro, s katerimi nam White ponuja nekakšen metahistorični pluralizem v razlagi sveta, ne da bi pri tem padel v historizacijski relativizem, tako občutljiv za ideološko-kritične redukcijske tehnike. Pri tem se zateka k »diahronemu modelu razlage« (diachroner Deutungsmuster). Izpeljuje ga iz *časovnega zaporedja*, v katerem se jezikovne figure med seboj zamenjujejo in nato lastno predstavo o določeni *časovni logiki*, strukturira v štiriplastni diskurz, katerega začetek predstavlja stroga metafora, tej pa nato sledijo metonomija, sinekdoha in končno ironična jezikovna figuralika.

Kaj to pomeni za sodobno razpravo o historični interpretaciji nam med drugim pove tudi Koselleck, ki meni, da lahko na podlagi Whitovega razumevanja jezikovne konstrukcije zgodovino pisja *celo* t.i. Foucaultova antihistorična poglavja prevedemo v neko smiselno diahrono *shemo zgodovinskega razvoja* in tako v njem končno odkrijemo legitimnega dediča zahodne filozofije zgodovine in ne zgolj posthistoričnega ali poststrukturalističnega avtorja.<sup>20</sup>

Zgodovinske razlage bi glede na to morale biti svoboden izbor med vedno navzočimi (možnimi) jezikovnimi opcijami, še več, bolj bi morale slediti zaporedju, ki ga narekuje metaforična govorica. A ob tem pa vendarle ostaja odprto drugo, za nas bistveno, vprašanje; ali je tako zastavljeno zaporedje družbenih, kulturnih in političnih danosti, zgodovinskih konfliktov ter sprememb ustrezen model za strukturiranje takega *predmetnega področja*, ki ga tako kot model jezikovnega zaporedja lahko jasno razberemo tudi v ne povsem identičnih diskurzivnih oblikah (?).

Pri iskanju odgovora na to vprašanje je White nekoliko bolj zadržan kot v sami

20. *Ibid.*, str. 5, 6.

sistematizaciji jezikovnih figur. Izhaja namreč iz dejstva, da je razlika med t.i. dejansko zgodovino in njenim pomenom že določena, samo določanje te razlike pa je po njegovem mnenju mogoče le z jezikovnimi sredstvi. In videti je, da prav takšne trditve spodbujajo mnjenja mnogih teoretikov zgodovino pisja, s katerimi nas prepričujejo, da nam Hayden White ponuja jezikovno Metateorijo, na podlagi katere se pokaže, da »zgodovinske vede - kot neke na podlagi dejstev izpeljane zvrsti - ni, obstaja pa na jeziku utemeljena metazgodovina.«<sup>21</sup>

... Mislim, da bolj udarne trditve, od pravkar navedene, s katero bi ponazoril pomen in vlogo Haydena Whita v sodobni teoriji zgodovino pisja, skorajda ni. Za sklep tega uvodnega dela, bi zato rad dodal le tole: White resda ne gre tako daleč kot francoski poststrukturalisti, ki historičnemu tekstu odrekajo status posrednika resnice, gre pa kljub temu daleč; za večino klasičnih zgodovinarjev veliko predaleč.

## II. Tropologija, diskurz in oblike človeške zavesti

Jezikovna dispariteta med oblikami izražanja na eni strani in pomenom na drugi je temeljno izhodišče moderne strukturalistične in postrukturalistične tekstovne teorije, ki izhaja iz razmisleka o arbitrarnosti povezave (razmerja) med označevalcem in označencem v Saussurovem pomenu.<sup>22</sup>

S tem, ko se tudi White spogleduje s tako in podobno literaturo skuša s pomočjo postrukturalističnih teorij ubežati senci realističnega diskurza. In ko potem iz njih povzema tudi trditve, da se »podatki upirajo koherenci podobe, ki jo skušamo iz njih sestaviti«, razkrije svoj namen, tj. preučevanje strukture zavesti s pomočjo tropološke govornice.<sup>23</sup> »Tropi«, pravi, »vzpostavljajo takšne govorne ali miselne figure, ki se odmikajo od obravnavanja pričakovanega, zato pa toliko bolj povezujejo predstavitve, ki v 'normalnih' primerih ne sodijo skupaj oz. so med seboj povezane na drugačen način.«<sup>24</sup>

Torej tudi takrat, ko trope razumemo kot govorni ekvivalent določene psihološke reakcije (tako kot predlaga Harold Bloom - *Map of Misreading*, N.Y. 1975, White pa povzema po njem) niso samo zamik k nekemu verjetnemu pomenu, temveč omogočajo tudi spoznavanje drugačnega načina razumevanja tega, kar dejansko ustreza resnici.<sup>25</sup>

Glede na to, pomeni tropični postopek (troping) odmik od uhojene predstave o tem, kako so stvari medsebojno povezane, je torej način drugačne predstavitve medsebojne prepletenosti danih dejstev, ki ne izključuje njihovega drugačnega izražanja.

Tropični postopek je potemtakem duša diskurza. Diskurz pa tista oblika (zvrst), pojmovni sklop, v katerem težnja po tropičnem izrazu sicer izstopa, obenem pa

21. *Ibid.*

22. H. White, *Auch Klio...*, str. 7, povzeto po Frideric Jameson, *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism* (Princeton U.P., 1972), I. pogl.

23. Obširno razloži izvor in pomen besede tropično: ("tropikos", obrat; v moderni indoevropsščini "tropus"; v klasični latinščini "metapher"; v moderni angleščini "style", *Ibid.*, str. 8.) ter temu doda še znano dejstvo, ki pravi, da retorikom, gramatikom in jezikovnim teoretikom tropi pomenijo odklon od dobesedne, običajne ali dejanske rabe jezika, odklon v načinu govora, ki ni sankcioniran niti z navado niti z logiko.

24. *Ibid.*, str. 9.

25. *Ibid.*



poudarja možnost alternativne razlage istih dejstev. Po drugi strani pa White vedno znova poudarja, da diskurz, ki ne vsebuje tropičnega postopka, ne izpolnjuje svoje naloge oz. ne dosega zastavljenega cilja. Se pravi, se lahko toliko bolj strinjamo s Bloomovo trditvijo, da so vse interpretacije odvisne od antitetičnega razmerja med pomeni in ne od običajno pojmovanega razmerja med tekstom in njegovim pomenom. V vsakdanji praksi smo namreč soočeni z neizpodbitnim dejstvom, da se poskusi vsakega podajanja (tudi najčistejši diskurzivni prozni teksti, teksti, ki hočejo posredovati »stvari kot so se zgodile«) izjavijo takoj, ko se njihovi avtorji *izognejo* posredovanju retoričnih *okrasov* ali poetičnih podob.

Vsakdanji postopek za ovrednotenje prozних diskurzov - npr. Rankejevih historičnih predstavitev - je namreč v tem, da jih najprej preverimo na ravni faktografske točnosti in nato ugotovimo, v kolikšni meri ustrezajo kriterijem logične konsistence »t.i. klasičnega silogizma«;<sup>26</sup> toda kot tak očitno nasprotuje diskurzivni praksi, če ne celo teoriji diskurza, saj bi »v resnici« moral konstituirati osnovo, na podlagi katere je mogoče opredeliti, kaj od obravnavanih dejanskih prilik označujemo kot dejstvo in hkrati ugotovimo, katera oblika razumevanja je najustreznejša za dejstva, določena na ta način.<sup>27</sup> Z eno besedo, diskurz je neke vrste *posredniško* podjetje; lahko je interpretativen in prainterpretativen, s tem da se v enaki meri posveča tako bistvu interpretacije kot tudi predmetu, se pravi, vzroku lastnega nastanka in oblikovanja.

Ta dvojna narava diskurza pa je najpogosteje označena kot *dialektična*. White, ki se mu zdi izraz »dialektično« zaradi ideoloških asociacij že usmerjen, ker »... se vse prepogosto podreja nekemu transcendentalnemu subjektu ali pripovedujočemu Jazu«,<sup>28</sup> predlaga drug pojem, in sicer govori o diataktični (»diatactical«) naravi diskurza, ki je po njegovem mnenju za opis in razumevanje dinamičnega gibanja ustreznjša. Ima namreč to prednost (tako White), da opozarja na nekoliko drugačno razmerje med diskurzom in njegovim domnevnim predmetom, oz. njegovimi različnimi interpretacijami, obenem pa ne napeljuje niti na hipotaktično obravnavo (izrazno prevrednotenje), niti na praktično klasifikacijo diskurza (kot realitete) s katero le-ta domnevno prevzema neki vmesni položaj dejanskega sintaktičnega načina mišljenja. Nasprotno, *pravi* diskurz postavlja tak vmesni položaj pod vprašaj. Dvomi v vsa »taktična« pravila, tudi tista, ki določajo njegov lastni ustroj. Prav zato, ker je aporetičen in ironičen do svoje lastne ustreznosti, ga ni mogoče usmerjati samo z logiko. Na neki način se prijemom logike odteguje, istočasno pa se vztrajno ukvarja z

26. *Ibid.*, str. 10.

27. Če sama etimologija besede "diskurz" (latinsko *discurrere*) poenostavljeno pomeni gibanje "gor-dol" oz. "sem ter tja". Kot kaže diskurzivna praksa je to gibanje lahko *pralogično*, *antilogično* ali *dialektično*. Cilj antilogičnega gibanja diskurza je dekonstrukcija konceptualizacije danega izkustvenega področja, okostenelega v hipostaziranju, saj slednje preprečuje drugačno - novo razumevanje, ali na formalni ravni zanika tisto, za kar nam občutek govori, da bi ustrezalo določenemu življenjskem okolju. *Pralogično* gibanje pa stremi za tem, da neko izkustveno področje, polje podpira za analizo logičnega mišljenja. Določen diskurz se torej giblje "gor in dol" med privzetimi principi kodiranja spoznanj in podrejeno zmešnjavo fenomenov, ki nasprotujejo razvrščanju v okvir konvencionalnih pojmov kot so "realnost", "resnica" ali "možnost". Premika se "sem in tja" (kot tkalski čolniček, op. White) med alternativnimi načini kodiranja realnosti od katerih pa so nekateri morda že sprejeti in sicer na podlagi diskurzivnih tradicij, ki obvladujejo določeno raziskovalno področje. Drugi zopet so ideolekti avtorja, ki jih le-ta želi adaptirati kot vrednote.

28. H. White, *Auch Klio...*, str. 11.

vprašanjem, ali s pomočjo logike lahko dojamemo bistvo njegovega predmeta in tako »teži« (tako White) »k meta-diskurzivnim refleksijam«. <sup>29</sup> Skratka, z enako zavzetostjo se ukvarja z lastnim ustrojem kot z "elementi«, ki določajo njegovo vsebino. Če torej diskurz obravnavamo kot zvrst, ga moramo - predlaga White - analizirati na treh ravneh:

- na ravni opisa »podatkov«, do katerih pridemo v okviru stranskih raziskav, *na slepo srečo*,

- na ravni argumentacije ali pripovedi, ki spremlja opis oz. ga presega in

- na ravni, kjer se oba prejšnja udejanjita. <sup>30</sup>

Pravila, ki se izkristalizirajo na zadnji (»diataktični«) ravni diskurza, potem določajo njegovo vsebino; področje, na katerem se stikata opis in argumentacija oz. faze, skozi katere se diskurz v nekem danem procesu razvija. Prav tako ta pravila določajo tako sam razvoj kot tudi modaliteto metalogike, s pomočjo katere lahko sklep (diskurza) vpnemo z napovedmi, ki ga uvajajo, se pravi, da ga končamo tam, kjer smo ga začeli - seveda na neki čisto drugi ravni. Tako gledano je diskurz sam neke vrste model tistega procesa ovedenja, na podlagi katerega je mogoče nasprotna izkustvena področja - ki jih v prvotnem smislu zapopademo le kot skupek nerazložljivih fenomenov - asimilirati z analogijo *izkustvenih področij*, ki so glede na svoje poglavitno stanje sprejeta kot že razumljiva. <sup>31</sup>

Ali, če povzamemo, razumevanje je tropološki proces seznanjanja z neznanim, z »nenavadnim«; proces, v katerem se s področja stvari, ki veljajo za »eksotične« in nerazvrščene, to nenavadno izlušči in nato vpelje na eno izmed področij izkušnje, na področje, ki je dovolj *kodirano* za »vsakdanjo rabo«. Se pravi, da spoznavanje neznanega (daljnega ali tujega) nujno vključuje neki figurativen tropični postopek (tropic), proces spoznavanja, ki se po Whitovem mnenju udejanja s pomočjo vseh pomembnejših oblik figurativne govornice, ki jih retorična teorija (vse od renesanse) označuje kot »master tropes«, (oznaka Kennetha Burka); to so metafora, metonomija, sinekdoha in ironija.

In naprej: kot kaže arhetipski plot diskurzivnih formacij, od pripovedujočega jaza diskurza zahteva, da izhaja iz osnovnega metaforičnega opisa določenega spoznavnega predmeta, ga s procesom metonomičnih dekonstrukcij lastnih elementov pripelje do sinekdohičnih predstavitev razmerja med njegovimi zunanjimi značilnostmi in načinom, kako je sprejet, <sup>32</sup> se pravi, do predstavitve vseh nasprotij, ki tako razmerje sestavljajo, do razmerja med predmetom in pomenom.

Na tej podlagi se izkaže, da rabi diskurz - tudi sam rezultat prizadevanj zavesti po obvladovanju problematičnih spoznavnih področij - za tisti model metalogične operacije, s pomočjo katerega lahko zavest, pojmovano kot občo kulturno prakso, prilagaja lastnemu socialnemu oz. naravnemu okolju.

S tem, ko elemente danega področja razporedimo po časovnem ali prostorskem zaporedju, lahko zapis končamo in je to naš sklepni analitični korak. Lahko pa

29. *Ibid.*, str. 12.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, str. 13.



*pristopimo* k integraciji danih elementov, jih razporedimo v razrede, pomenske sklope, vrste, zvrsti..., se pravi, da jih »hipotaktično uredimo in s tem omogočimo ugotavljanje njihovega esencialnega statusa ali vsaj lastnosti (atributov) posameznega bitja. Na tej točki se potem lahko zadovoljimo z razločevanjem integracijskih očrtov, na način, kot to počno idealisti v filozofiji ali raziskovalci v naravoslovnih vedah, ali pa vpeljemo še en 'obrat' in ugotovimo, v kolikšni meri taka *taksonomična* operacija upošteva tako klasificirane elemente in nato s kompleksnejšim posegom poskušamo ugotoviti, ali je naš taksonomični sistem resnično produkt našega lastnega interesa za organizacijo realnosti ali zgolj produkt objektivne realnosti poprej identificiranih elementov.«<sup>33</sup>

Ta četrti korak - od sinekdohičnega opisa preučevanega področja do ironične refleksije (ne)ustrezno opisanih elementov, ki nasprotujejo integraciji v hipotaktično urejeno celoto, ali do vsake samorefleksije glede na konstruktivistično naravo urejevalnega načela - pa po Whitovem prepričanju prav tako ni pretirano logično determiniran.

1 Kot kaže ustrezajo faze »preoblikovanja« ali »rekonstrukcije« tistemu spoznavnemu okviru, ki ga je Piaget<sup>34</sup> identificiral v proučevanju razvoja spoznavnih zmožnosti otroka in ki se po njegovem mnenju razvija od senzomotorične preko reprezentativne in operacijske faze do nekega racionalnega doumevanja bistva klasifikacij nasplah. Slednjemu namreč ne gre toliko za logiko kot za *kombinacijo ontogenetskih in dejanskih zmožnosti asimilacije in akomodacije na okolje*, zmožnosti, ki pogojujejo tropološko restrukturiranje. Piagetov prispevek teoriji o razvoju kognitivnih sposobnosti otroka nas zato dejansko pripelje do razmerja med modusom tropov - načinom spoznavnega prestrukturiranja (prefigure) - in vrsto kognitivnega opisa (ki prvega pravzaprav šele omogoči). Pri tem se, meni White, navezuje na Rousseauja, Hegla, Nietzscheja, celo na Vica: (»poetična logika usmerja spoznavne načine pesnikov, otrok in pripadnikov primitivnih skupnosti...«). Toda niti Vico niti kateri od omenjenih mislecev te *prafigurativne spoznavne oblike* (prefigurative modes of cognition) ne postavlja nasproti *racionalnim spoznavnim oblikam* (rational modes of cognition); nasprotno, vsi razumejo trope in figure kot podlago, na kateri temelji racionalna vednost o svetu. Vico in Heglu pomeni racionalna oz. znanstvena vednost manj kot resnica, ki se pokaže skozi refleksijo na *prafigurativni ravni*, prav tako pa se tudi Rousseau in Nietzsche - čeprav sta potegnila ostro ločnico med čustvi oz. voljo in razumom - nista nikoli dokončno odločila med poetičnim in racionalnim oz. znanstvenim spoznavnim modelom, obe obliki sta namreč želela združiti v izraz, ki bi omogočal celovito (človeško) osmišljanje sveta.

Zato White pozneje, ko načelo spoznavnega procesa primerja s Piagetovo klasifikacijo razvojnih faz otroških spoznavnih zmožnosti,<sup>35</sup> hkrati ugotavlja, da je Piaget znova odkril tradicionalno teorijo tropov iz časov renesanse, teorijo, ki nas uči, da tropi figurativne govornice - metafora, metonomija, sinekdoha in ironija, prisotni v zavestnih

33. *Ibid.*, str. 14.

34. *Ibid.*, povzeto po Jean Piaget, *Probleme der Entwicklungspsychologie*, Kleine Schriften, Frankfurt/M 1976.

35. Piagetova klasifikacija razvojnih faz otroških spoznavnih zmožnosti: senzomotorična, reprezentativna, operacijska, logična faza.

procesih *poiesis* - temeljijo (kot sestavni del diskurza) na psihogenetskem v razvoju otroka.<sup>36</sup> V kolikor torej razvoj kognitivnih zmožnosti ljudi temelji na arhetipični obliki diskurza in je diskurz neka rekapitulacija razvoja spoznavnega procesa na način, ki spominja na otroško spoznavanje realnosti in obenem razmerje med realnostjo in njegovo lastno zavestjo, potem tudi ni pomembno, ali je - kot pripominjajo nekateri - Piaget te oblike podredil svojim podatkom ali ne. Prodornost njegovih teorij se namreč izraža v načinu, kako neki arhetip diskurza - proces, skozi katerega dodeljujemo realnosti smisel in (v najboljšem primeru) poskuse takega osmišljanja tudi reflektiramo - povezuje s procesom razvoja otrokove spoznavne sposobnosti.

White, ki ga je Piaget očitno zelo navdušil, nato poudarja, da je sam - tako v *Metahistory* in nekaterih člankih (tudi v *Tropic of Discourse*) - nameraval razkriti način, kako skušajo določeni teoretiki, v svojih analizah procesov mišljenja, le-te projicirati skozi štiristopenjsko shemo tropov in jih (analize) vpeti v strukturo zapleta, pri tem pa razvoj tega, kar bi naivno lahko imenovali realnost, približati samoreflektirajočim (ironičnim) pojmovanjem realnosti. Tako shemo modela strukturiranja zapleta (pattern of enplotment) sta po Whitovem mnenju že Vico in Nietzsche analizirala kot logiko *poiesis*, Hegel in Marx pa kot logiko *noiesis*.

Če potemtakem Piaget vzpostavi neko ontogenetsko podlago obravnavane sheme, je to samo še dodatna pozitivistična potrditev njene arhetipske narave. Zato se ob večni navzočnosti sheme tropološke prafigurativnosti - predvsem kadar jih sprejemamo kot ključ za razumevanje zahodnega diskurza v zavesti - moramo vprašati predvsem po njenem psihološkem statusu. Obenem ji, četudi se pokaže (tropološka shema prafigurativnosti) za nadvse ustrezen predstavitveni model diskurza, ne moremo pripisovati mesta nekakšnega diskurzivnega zakona, temveč ji lahko priznamo samo status nekega modela, ki se v sodobnem diskurzu o človeški zavesti vedno znova pojavlja.<sup>37</sup> In res, če prav pomislimo, ugotovimo, da ima (kot trdi White) moderna zahodna kulturna tradicija v sebi že izraženo vrednoto nekakšne konvencije, ki nastopa v diskurzu o zavesti oz. znotraj diskurza o diskurzu še iz časov pred vnovičnimi odkritji in posodobitvami takšnih modelov, ki nastopajo v delih avtorjev 19. stoletja.

Piaget je le eden zadnjih iz dolge vrste raziskovalcev, empirikov in idealistov, ki so v štiristopenjski shemi tropov vedno znova odkrivali nekakšen model za oblike mentalne asociativnosti, ne glede na to, ali je ta obravnavana kot struktura ali kot proces.

2 Prav tako kot Freud. *Traumdeutung* oz. IV. poglavje te knjige (*Traumarbeit*) pa tisti zapis, ki ga po Whitovem mnenju uvršča med avtorje, ki so ponovno odkrili tropološko strukturo zavesti. V omenjenem tekstu (tako White) skuša Freud utemeljiti svoje prepričanje, da vzorec figurativne govornice deluje na ravni nezavednega. Vendar je za nas tu pomembnejše to, da v svoji analizi oz. poglavju »Delo sanj« ne namenja pretirane pozornosti diahronemu razvoju tistih oblik *poiesis*, ki jih imenujemo sanje, prav tako kot ga tudi prehodne faze sanjskih predstav ne zanimajo v taki meri kot mehanizmi, ki omogočajo zvezo med manifestno vsebino

36. H. White, *Auch Klio...*, str. 21.

37. *Ibid.*, str. 22.



sanj in latentnimi sanjskimi željami. Prav ti mehanizmi so namreč tisti, ki po Jacobsonovem mnenju ustrezajo tropom in so kot zvrsti figurativne govornice sistematizirani v okviru moderne retorične teorije, še več, skorajda docela koincidirajo s strukturami tropov.

Do tega pride zato, ker:

1. Freud sam mehanizme »dela sanj« primerja z mehanizmi *poiesis* ter pri opisu obravnavanih procesov celo uporablja terminologijo figurativne govornice,
2. ker je okvir Freudove teorije je tako širok, da dopušča uporabo le-te tudi na drugih področjih analize človeške kulture brez nevarnosti, da bi se njena vrednost kakorkoli zmanjšala, in
3. ker procese »dela sanj« enači s procesi budne zavesti, se pravi, da jih prej uvršča med domišljjske kot logične.

Vendar je za posameznika, ki se ukvarja tako z občo teorijo diskurza in podrobneje z diskurzom o zavesti, pomembnejše to, da skuša Freud s potrpežljivo analizo mehanizmov »dela sanj« osvetliti vmesne operacije budne zavesti - mehanizmov, ki zavestno skušajo posredovati med domišljjskimi in iz logike izhajajočimi zmožnostmi, in zato omogočajo pogled v same diskurzivne operacije. Obenem je z *odkritjem* štiristopenjske narave »sanjskega dela« omogočil širši pogled v tiste procese diskurza, v katerih pride do posredovanja med spoznanjem in konceptualizacijo, opisom in argumentacijo, skratka, med različnimi dihotomičnimi izrazi, ki jih priložnostno vpeljemo zato, da bi izrazili prepletenost med poetično in noetično ravno zavesti, med katerima skuša - zaradi razumevanju posredovati nenazadnje tudi diskurz sam.<sup>38</sup>

To seveda ne pomeni, da White - ali katerikoli izmed tukaj citiranih avtorjev - trdi, da je treba mehanizme »sanjskega dela«, kot jih opisuje Freud, enačiti z omenjenimi štirimi glavnimi tropi figurativne govornice. Lahko pa (s pomočjo Whitovega kategorialnega aparata) Freudove mehanizme »dela sanj« prepoznamo kot psihološke ekvivalente tega, kar predstavljajo tropi v govornici oz. transformacijska shema v pojmovnem mišljenju, ter se tako dokopljemo do prepoznavanja razmerja med mimetičnimi in diegetičnimi elementi vsakokratne predstavitve tako speče kot budne zavesti.

3 Podobno kot Piageta in Freuda se je White nato lotil tudi Marxa. Na podlagi njegove analize vrednostnih form je skušal ugotoviti, kako si je Marx *prilastil* omenjeno transformacijsko shemo. Podobno kot v *Metahistory*<sup>39</sup>, kjer je skušal analizirati strukturo Marxove retorike, je v obravnavanem tekstu (*Auch Klio ...*) hotel poudariti, da so tudi njemu tropološke strukture pomagale prepoznavati stopnje določenega diahronnega procesa; denimo dogodkov v Franciji med 1848 in 1851, (glej *18. Brumaire Ludvika Bonaparta*).

Toda v tem primeru tako postavljeni tezi ne sledi, sicer zelo podrobna argumentacija, kar pomeni, da je Marx Whitu v tem primeru rabil samo za prehod k novemu poglavju obravnave. Na nek način to pozneje tudi potrdi, ko poudarja, da se zadnjemu, ključnemu vidiku teorije tropov, tj. njihovi vlogi označevalcev razvojne

38. *Ibid.*, str. 22, 23.

39. H. White, *Metahistory*, str. 320-327.

stopnje zavesti, lahko najustrezneje približamo skozi zgodovinarjevo delo. Skratka, ta vidik teorije tropov je morda lažje izpeljati, če ga speljemo na zgodovinarjevo stališče, ki se nagiba predvsem h »konkretni historični realnosti« in se manj ukvarja z »metodološkimi vprašanji«. <sup>40</sup>

4 E.P. Thompson, ki je to zapisal, je tudi za avtorja tega prispevka domala idealna priložnost za razmislek o mestu »tropizacije« v historičnem diskurzu: - prvič, zaradi svoje suverenosti v obvladovanju bogatega sklopa virov, in - drugič, zaradi svojega, že kar pregovornega odklanjanja vsake metodološke refleksije ali abstraktne teorije. <sup>41</sup>

Toda takoj ko se Thompson loti tudi proučevanja razvoja zavesti delavskega razreda (v določenem časovnem okviru) in ne le slikanja akterjev, dogodkov in institucij, preko katerih se je ta razvoj manifestiral, pa že trčimo na »nenehno navzočnost tropološkega modela«. <sup>42</sup> Tudi pri njem se ta razkrije kot prizadevanje za tem, da bi razvojnim stopnjam zavesti (v tem primeru določene skupine) podelil neko strukturo plota ali, če uporabimo Thompsonov izraz, da realnost teh kategorij prepoznamo v tistih tipih različnih oblik zavesti, ki dejansko spremljajo razvoj zavesti posamezne skupine ljudi v njenem končnem gibanju od naivnega v ironično stanje.

Tako Thompson že na začetku svojega diskurza natančno oriše svoje razumevanje pojma »razred«; zanj razred ni niti stvar, še manj entiteta, temveč predvsem neke vrste »razmerje«. <sup>43</sup> Po njegovem mnenju se razred oblikuje takrat, ko skupina ljudi ... »zazna in artikulira identiteto lastnih interesov, ki pa se razlikujejo med seboj prav tako kot se razlikujejo od interesov drugih ljudi oz. jim nasprotujejo.« <sup>44</sup> V nadaljevanju nato ugotavlja, da v reakcijah podobnih poklicnih skupin (skupin s podobnimi izkušnjami) sicer lahko prepoznamo neko skupno logiko, a hkrati dodaja (podobno kot White), da ne moremo iz tega izpeljevati nobenega zakona, četudi so faze, ki jih vpelje - zato da bi opisal razvoj zavesti delavskega razreda - na nek način vendarle predvidljive. Seveda zadnje ne pomeni, da ga zanima le opisovanje časovnih obdobj, v katerih se omenjene faze izoblikujejo, nasprotno, veliko bolj ga pritegujeta vsebina in specifični razvoj teh različnih faz - ki jih razume kot strukture zavesti.

Način Thompsonovega kodiranja faz (in njihovih struktur) se pravzaprav v mnogočem ujema z Marxovimi raziskavami različnih načinov ovedanja blagovnih razmerij, vendar je »prepisovanje« v tem primeru izključeno. Thompson namreč ni samo natančneje definiriral posamičnih faz razvoja angleškega delavskega razreda, temveč je na podlagi posamičnih dejstev razvil njihovo specifično kronološko zaporedje. Po Whitovem mnenju pa je s tem naletel na kritiko vulgomarksistov <sup>45</sup> in

40. E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Victor Gollancz Ltd, London 1964, str. 9-10.

41. Thompson je dobrih deset let pozneje skušal svoj skepticizem do teorije oz. metodologije historiografije podrobneje prikazati v delu, *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York/London 1978. V nemščino je prevedena skrajšana verzija, *Das Elend der Theorie*, Frankfurt/M 1980.

42. H. White, *Auch Klio...*, str. 25.

43. E.P. Thompson, *The Making...*, str. 9.

44. *Ibid.*

45. V argumentaciji svojih stališč nasproti vulgomarksističnemu pojmovanju razreda kot stvari na sebi, se Thompson sklicuje predvsem na N.J. Smelserja, *Social Change in the Industrial Revolution*, 1959. Le-ta pa je bil pod močnim vplivom svojega prijatelja Talcotta Parsonsa.



pozitivistično usmerjenih sociologov, saj je obojim očital pretirano željo po abstrakciji, medtem ko je sebe predstavljal kot realista. Pri tem je svoje stališče zagovarjal s prepričanjem, da lahko kategorijo »razred« razumemo le, če jo obravnavamo kot socialno in kulturno tvorbo, vpeto v dolgotrajen proces. White to nato hitro izrabi, da lahko pove nekaj o napeljevanju na »realno historično soodvisnost«, ki ga, kot pravi, najdemo na pretek pri nasprotnikih metodološke refleksije in abstraktnega teoretiziranja, predvsem v njegovi trezni britanski izvedbi, hkrati pa ugotavlja, da je Thompson v uvodu v svojo knjigo zbehal tudi t.i. realiste, s tem, ko je za njihov okus nekoliko preveč čustveno zapisal, da je njegovo delo mogoče razumeti kot biografijo angleškega delavskega razreda, biografijo, ki obsega obdobje njegove mladosti in prehod v zrela leta.<sup>46</sup> (Kot da kategorije »mladost« in »zrela leta« ne bi bile del splošne kulturne metaforike, ki je sprejeta kot konkretna realnost.)

Ko potem Thompson konceptualizira faze svoje historične predstavitve, te sicer docela ne ustrezajo bistvu nekakšne historične zakonitosti, a kljub temu sledijo konstrukciji določenega že vpeljanega diskurza. Skratka, vendarle imamo opraviti z dokaj neposrednim prevzemanjem štiristopenjskega organiziranja diskurza, in to v obliki konstruirane in ne zgolj izmišljene sheme.

Sicer pa je njegova razprava razdeljena takole:

Prvi del je prerez ljudskih tradicij 18. stoletja, ki so odločilno vplivale na jakobinske nemire v tem času. V drugem delu prehaja avtor od subjektivnih vplivov k objektivnim ter izkušnjam delavskih skupin v času industrijske revolucije, pripisuje prav poseben pomen, obenem pa skuša opredeliti naravo nove industrijske delavne discipline ter vlogo, ki jo je pri tem imela metodistična cerkev. V tretjem delu nato znova povzame zgodovino »plebejskega radikalizma«, in jo nadaljuje s predstavitvijo obdobja od ludističnega gibanja do izteka Napoleonovih vojn, na koncu pa se - kot pravi sam - loti še »nekaterih vidikov politične teorije razredne zavesti dvajsetih in tridesetih let 19. stoletja«.<sup>47</sup> Zakaj pravzaprav taka razdelitev diskurza?

Na tako postavljeno retorično vprašanje odgovarja najprej Thompson sam, ko pravi, da ne ponuja nepretrgane pripovedi, temveč samo prepleta obravnavane teme, ki so med seboj tesno povezane. Toda že sama raba glagolnika »making« (v naslovu) napeljuje (tako White) na aktivno, konstruktivno naravo obravnavanega predmeta in v ta namen vpeljanega diskurza, pri čemer Thompson sam v uvodu diskurz razdeli tako, da je v njem mogoče zaslediti »logiko tropske organizacije«.<sup>48</sup>

Na tej točki pa nato White samo nadaljuje. Prvo tradicionalistično fazo delavske zavesti - v kateri se delavci na podlagi neke splošne, a neizrečene želje po svobodi zavedo razlike med njimi in delodajalci, obenem pa zaslutijo medsebojno podobnost - imenuje stopnjo metaforične zavesti. V drugem delu - kjer se Thompson loti proučevanja različic eksistenčnega položaja delavstva, oblik, ki izvirajo iz različnih industrijskih načel dela, in ki se v soodvisnem procesu izkristalizirajo kot specifične vrste, a kljub temu niso nič drugega kot elementi istega procesa - pa vidi strukturo metonimične zavesti. Tretji del Thompson podnaslovi kot »The Working Class

46. E.P. Thompson, *The Making...*, str. 11.

47. *Ibid.*, str. 12.

48. H. White, *Auch Klio...*, str. 27.

Presence«. Zgovoren naslov se nato nadaljuje v argumentacijo teze, ki pravi, da so delavci po prvi grobi represiji (Paterloo 1819) spoznali novo dimenzijo pripadnosti določeni skupini kot del neke celote. To razsežnost zavesti White razvrsti v tretjo - sinekdohično stopnjo zavesti. In samo v tej fazi - nas pouči Thompson - »lahko govorimo o novi obliki delavskega ovedenja lastnih interesov in o njihovem položaju kot razrednem položaju«. <sup>49</sup> Delavstvo je začelo svoje življenje spremljati kot del občezgodovinskega konflikta med (preprosto definiranim) delavskim razredom na eni in nespremenjenim spodnjim domom parlamenta na drugi strani. Torej se je šele po l. 1830 začela oblikovati jasno definirana razredna zavest v pravem marksističnem smislu, na podlagi katere so delavci spoznali, da je njihov boj pogojen z bojem njihovih predhodnikov. Toda s takimi ugotovitvami nas Thompson pravzaprav že uvaja v novo in zadnje poglavje (Class Consciousness), tretjega dela knjige - po Whitovem mnenju gre za zaključeno celoto in s tem za nekak četrti del - ki »prežeto z melanholijo predstavlja ovedenje nekakšnega ironičnega stanja, faze, ki ne pomeni le prehoda od razredne zavesti v delavsko samozavedanje, temveč sproža hkrati usodno drobljenje delavskega gibanja«. <sup>50</sup>

Torej lahko to stopnjo označimo kot ironično, saj je v tem času dejansko mogoče spremljati slabljenje obeh osrednjih idealov (sindikalizem, internacionalizem), ki bi lahko radikalizirala delavsko gibanje.

Avtorju knjige se je to spoznanje, kot kaže, zalezlo pod strogi akademizem, saj je v sklepu z občutno melanholijo zapisal: »Ta vizija (internacionalizma, sindikalizma op. p.) je razpadla še hitreje, kot je nastala.« <sup>51</sup> Sorazmerni napredek, ki ga je videl v večji zmožnosti organiziranega upora delavcev v okviru razreda ter v njihovem ponosu zaradi pripadnosti delavskemu razredu, pa je po njegovem mnenju delavce in delodajalce prej izoliral kot zblížal, hkrati pa terjal reorganiziranje delavskega *gibanja*, saj bi delavci le tako lahko izsilili ustrezne trade-unionistične reforme. <sup>52</sup>

A pomembnejša od komentarja dogodkov, na katerih je temeljila delavska strategija v Angliji po l. 1835, je prav gotovo Thompsonova sklepna ugotovitev, s katero večini analitikov delavskega gibanja v Angliji, tako »romantikom« kot »radikalnim obrtnikom« očita, da so se zgolj površno, zunaj družbenega konteksta, še kar najprej ukvarjali z »bistvom dela, profita in produkcije« <sup>53</sup> in s tem zožili teorijo dveh kultur (kulturo delavcev in delodajalcev) na frazo Williama Blakea; »noben um ne sega v obe kulturi, torej ni sposoben interpretirati obeh hkrati«. <sup>54</sup>

Prav na te se nato nanaša tudi njegova zadnja, prej sentimentalna kot ironična misel, ki preveva zadnji odstavek: »Z neuspelo združitvijo obeh tradicij se je nekaj izgubilo. Koliko, tega ne vemo, saj spadamo med poražence.« <sup>55</sup>

49. E.P. Thompson, *The Making...*, str. 711.

50. H. White, *Auch Klio...*, str. 28.

51. E.P. Thompson, *The Making...*, str. 830.

52. *Ibid.*

53. S tem so, ugotavlja trpko, večino raziskovalcev poznejših generacij, ki so se in se še danes ukvarjajo z ugotavljanjem temeljnih značilnosti in posebnosti posamezne kulture, razdelili na dva tabora.

54. E.P. Thompson, *The Making...*, str. 832.

55. *Ibid.*



## III

White se je, kot sam pravi, nekoliko dlje pomudil pri razkrivanju tropološke strukture Thompsonovega diskurza, ker se je Thompson za razliko od Piageta in Freuda v svojih analizah zavesti ukvarjal predvsem a konkretno historično realnostjo in ne vzpostavljanjem kakršnekoli metode. To je prav gotovo res in nenazadnje je nekaj podobnega poudaril, še preden se je lotil Thompsonovega dela, vendar je res tudi, da je tudi sam White še vedno najprej *historik*, oz. ga zanima teorija historiografije. Zato si z njim lahko največ pomagajo tisti, ki jih - še po tako stranskih poteh (preko teorije tropov) - vpelje v preučevanje organizacije historičnega diskurza. Resnično ga namreč zanima odgovor na to, zakaj se je tako subtilen interpret podatkov (Thompson op.p.) oprijel prav te tropološke sheme pri organizaciji svojega diskurza. Kot pravi, ga je v prevzela predvsem Thompsonova izjemna diskurzivna samorefleksija, s katero mu je uspelo vzpostaviti takšno razvojno shemo, ki je ustrezala tako »ustvarjanju« (making) zavesti angleškega delavskega razreda, kot konstituiranju njegovega lastnega diskurza.<sup>56</sup> Po njegovem mnenju, je kot avtor izjemne razprave, tj. zgodovine angleškega delavstva, uspel predvsem zaradi svojega pretanjenega čuta, ki mu je omogočil, najsi bo zavestni ali intuitivni izbor sheme, ki je že dlje časa povezana z analizo procesov zavesti v retoriki, poetiki, didaktiki in kot je z v tem zapisu s povzeto primerjavo poskušal nakazati sam White, tudi v eksperimentalni psihologiji in psihoanalizi. Zato je stališče, da je Thompson v svoji historični obravnavi uporabil teorijo tropov nevede ali nenačrtno, pravzaprav brez pravega pomena. Rezultat, ki je v obliki knjige pred nami, je namreč tehten dokaz za sklep, da jo je (teorijo tropov op.p.) v oblikovanju lastnega diskurza vsaj zaslutil, če ne že na novo odkril. Podobno misli tudi White in dodaja: »Nočemo trditi, da so njegove faze docela identične s tistimi, ki v Piagetovih razpravah razmejujejo razvoj otroških spoznavnih zmožnosti ali tistimi, ki jih je razvil Freud v svoji analizi dela sanj. Toda dejstvo, da vse tri analogne strukture nastopajo v delih tako različnih mislecev ali bolje, v njihovih tako različnih načinih prepoznavanja problemov predstavitve oz. njene analize, opravičuje hipotezo, da gre v primeru tropološke teorije za uporaben model diskurza, če ne kar za neki splošni model v preučevanju zavesti.«<sup>57</sup>

In kako naprej?

Z Whitovo *metodo* seveda... Z njegovim retoričnim vprašanjem, z vprašanjem, ki se tudi brez njegovih namigov kar samo vsiljuje, in sicer: zakaj skuša kot avtor, ki ga vendarle zanima predvsem historični diskurz, lingvistično teorijo tropov vzpostaviti na ravni skupnega imenovalca zgornjih, kot rečeno, tako različnih »zvrsti« zavesti, zakaj preprosto ne pusti, da ostanejo to, kar so, jezikovni izraz različnih oblik zavesti? Zakaj ne govoriti o »zgotitvi«, »odlašanju«, »predstavitvi« in »sekundarni obravnavi«, (Freud); o »senzomotoričnem«, »reprezentativnem«, »logičnem«, (Piaget); ali »preprostom«, »občem«, »razvitem«, »prismojenem«, (Marx)?

Vprašanje je morda res zgolj »retorično«, a služi svojemu namenu. Whitov odgovor je namreč izčrpen in zbujajo celo vrsto novih podtonov v razmišljanju o pričujoči temi. Tukaj ga bom skušal (odgovor) - ne brez nelagodnega občutka površnosti, a zato z

56. H. White, *Auch Klio...*, str. 30.

57. *Ibid.*

njegovo pomočjo - nekoliko strniti. Seveda moramo pri tem upoštevati, da njegova argumentacija temelji na prepričanju, da nam tropološka teorija diskurza omogoča določeno razumevanje »eksistencialne kontinuitete med zmoto in resnico, nevednostjo in spoznanjem ... med domišljanjem in mišljenjem.« »Predolgo,« poudarja, »smo menili, da gre v razmerju med temi pari pojmov za antagonizem, zato nam šele tropološka teorija diskurza pomaga razumeti, da je prav jezik posrednik med takimi dozdevnimi opozicijami - sam diskurz pa nam (na podlagi naših lastnih izkušenj) približa tuja spoznanja; ali drugače, s tropološko teorijo diskurza smo pridobili 'razredbo besed', ki nam v mnogočem olajša ali sploh omogoča prisvajanja teh spoznanj.«<sup>58</sup>

In dalje; na podlagi tropološke teorije diskurza lahko - na osnovi dominantnih diskurzivnih jezikovnih oblik - ne le zaznamo *različnost vsebin* različnih interpretov, temveč lahko *različne zvrsti* diskurza tudi klasificiramo. Torej lahko - tako kot v pričujočem primeru - razločimo različne tipe *praktičnega* oz. občega diskurza, obenem pa nam tropološka teorija omogoča *razvrstitev* diskurzov o socialnih pojavih vseh vrst (npr. norosti, samomoru, ljubezni, vojna, politiki, gospodarstvu ...), diskurzov, na katerih temeljijo *vse* historične predstavitve in končno, na podlagi tovrstne teorije je mogoče opredeliti tudi zvrsti *formalne* diskurza (drame, romani, pesnitve), ki so za organizacijo historičnega diskurza zanemarljive le na prvi pogled.

Vendar tudi *diskurzivna tipologija* ni končni cilj tropološke teorije diskurza, četudi jo ta šele vzpostavlja. Je le *orodje* oz. način, ki nam omogoči dostop do tipologije spoznavnih oblik. Namreč, šele v trenutku, ko nam uspe vzpostaviti razmerje med diskurzivno tipologijo in tipologijo spoznavnih oblik (tako White), lahko upamo na konstituiranje nekakšnih *jezikovnih protokolov*, na podlagi katerih je nato sploh mogoče posredovanje med tistimi alternativnimi spoznavnimi oblikami, ki so sčasoma - sprejete kot *naravne* ali *konstruirane* resnice - otrdele v ideologije.<sup>59</sup> Morda bi s *takšno* novo spoznavno obliko lahko posredovali med stališči alternativnih ideologij oz. stališči njihovih nosilcev, ki si med seboj očitajo ideološkost, lastna dognanja pa predstavljajo kot znanstveno utemeljene teorije. In končno, morda bi lahko s pomočjo take dopolnjene tipologije spoznavnih oblik na novo ovrednotili tezo o tem, kar je Lukács definiral kot razmerje med »možno in lažno razredno zavestjo.«<sup>60</sup>

Na tej točki bi se klasični marksistični teoretiki (meni White, tokrat nekoliko poenostavljeno), seveda morali odreči ekskluzivizmu lastnega poznavanja objektivne dejanskosti in nasprotnikom priznati kaj več kot zgolj njeno izkrivljanje. Tako prvi kot drugi pa bi morali spoznati, da ne gre za alternativno med objektivnim in izkrivljenim pogledom, temveč za »različne strategije miselnega konstituiranja dejanskosti.«<sup>61</sup> Različne interpretacije dejanskosti bi tako determinirale *predvsem* njihove lastne etične implikacije.

Slišati je zelo preprosto toda preden ga prehitro obtožimo zaradi poenostavljanja, moram v njegovo obrambo dodati še nekaj objektivnih dejstev. Prvo - v tem sestavku

58. *Ibid.*, str. 32.

59. *Ibid.*, str. 33.

60. *Ibid.*, str. 34.

61. *Ibid.*



sem ga kar nekajkrat omenil - *določa* Whita kot teoretika zgodovinopisja, ne glede na to, da v okviru sistematizacije mehanizmov jezikovnih determinant historiografskih spoznavnih oblik veliko prostora namenja »organizaciji« psihološkega oz. psihoanalitskega diskurza. Drugo dejstvo so kritiki njegovega dela. Nekateri mu namreč očita »radikalni skepticizem«, celo »pesimizem«; predvsem zaradi njegove previdnosti do resničnih spoznanj humanističnih ved. Pri tem največkrat navajajo poglavje »Die Last der Geschichte«, dela *Auch Klio ...*, tako kot nekatera poglavja knjige *Metahistory*. In slednjič, mislim, da moramo vendarle upoštevati tudi njegov lasten namen, ki ga hoče doseči v poglavjih o *tropološki teoriji, diskurzu...*, tj. dokazati prav nasprotno; da ni nikoli dvomil v možnost zgodovinskih, kulturnih ali družbenih spoznanj, saj v zaključku poglavja<sup>62</sup> s podobnim naslovom tudi sam poudarja, da je ob različnih priložnostih zavračal samo tista stališča, ki temeljijo na prepričanju, da je do resničnih znanstvenih spoznanj v okviru humanističnih ved mogoče priti le s spoznavnimi načeli naravoslovnih ved. »Resnično sem skušal dokazati,« pravi sam v nadaljevanju, »da nam kljub temu, da se morda ne bomo nikoli dokopali do znanstvenega spoznanja o človeški naravi, še vedno ostane, alternativna spoznavna oblika literature in umetnosti nasploh« nato pa za sklep (z zanj neobičajno zagrizenostjo) dodaja, »le samovoljno, tiransko mišljenje lahko vztraja na izključnosti spoznavnega načina naravoslovnih znanosti.«<sup>63</sup> Toda ne glede na način, preprost, ponekod morda naivno zagrizen, nam White vedno znova dokazuje, da je izbira med znanostjo in umetnostjo v širšem okviru humanističnih ved - s tem tudi v historiografiji - nesmiselna in da dejansko obstaja - ne objektivna - temveč samo dobra ali slaba subjektivna interpretacija = predstavitev preteklega dogajanja.

### Literatura


- Dominick La Capra, *Geschichte und Kritik*, Fischer, Frankfurt/M 1987
- Christian Meier, Jörn Rüsen, *Theorie der Geschichte* (Beiträge zur Historik, 5. zv.), *Historische Methode*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988.
- Pietro Rossi (ed.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Suhrkamp, Frankfurt 1987.
- Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, John Hopkins U.P., Baltimore 1973.
- Hayden White, *Tropics of Discourse. Essays on Cultural Criticism*, John Hopkins U.P., Baltimore 1978.

62. Mislim predvsem na poglavja "Tropologie, Diskurs und die Formen des menschlichen Bewußtseins" v *Auch Klio...*, str. 1-35.

63. *Ibid.*, str. 35.







---

*Estetika*





# Gesamtkunstwerk in Neue Slowenische Kunst

Lev Kreft

## 1. Pojem in metoda

### 1.1. Razmerje med pojmom in pojavom

Pojem »celostna umetnina« (*Gesamtkunstwerk*; univerzalno umetniško delo; tudi totalno umetniško delo) je seveda povezan z Richardom Wagnerjem, ki ga je prvi uporabil kot oznako za take vrste umetniško delo, ki z združevanjem presega razpad umetnosti na zvrsti, ustrezajoče posamičnim čutom, in hkrati opravlja univerzalno poslanstvo v razvoju človeštva. Vendar se je treba pri pojmi, ki jih uporabljamo v zgodovini umetnosti in estetiki, vprašati o njihovi zgodovini in o nastanku pojava, ki ga označujejo. Na to nas opozarja že Tatarkiewiczovo delo *Zgodovina šestih pojmov*. Takole pravi: »Zgodovina tega pojma (namreč pojma umetnost, op. L.K.) torej traja v Evropi petindvajset stoletij in se *grossomodo* deli na dve obdobji, ki sta vsako zase imeli drugačen pojem umetnosti. Prvo obdobje - čas antičnega pojma - je bilo zelo dolgo in je trajalo od 5. stoletja starega veka do 16. stoletja našega štetja. V teh dolgih stoletjih je bila umetnost razumljena kot proizvodnja po pravilih. To je bil njen prvi pojem. Leta 1500-1750 so prehodna leta: dotedanji pojem, ki je izgubil nekdanji položaj, je še trajal, novi pa se je že pripravljal, dokler se ni okrog leta 1700 stari pojem umaknil modernemu. Zdaj je umetnost pomenila - proizvajanje lepega.«<sup>1</sup> Pojem umetnosti, kot ga uporabljamo danes, torej ni obremenjen s spori in negacijami avantgarde, ampak je problematičen v rabi, ki govori o stoletjih pred 18. stoletjem. Pomen osemnajstega stoletja kot ločnice, ki je vsaj tako pomembna kot renesančna zarez, ki ločuje srednji vek od novega, se torej v umetnosti da dejansko dokazati. Tudi zato je verjetno, zlasti pa zaradi postmodernistične rabe izraza, v zadnjih letih prišlo do premika v rabi izraza »modernizem«. Ta je, kot vemo, prej veljal v umetnosti skoraj izključno za obdobje od druge polovice devetnajstega stoletja do danes, medtem ko je zdaj vedno bolj v rabi kot izraz za čas od 18. stoletja do osemdesetih let našega časa. Peter Bürger, ki v svoji *Teoriji avantgarde* govori o nastanku *Institution Kunst* (umetnosti kot institucije),<sup>2</sup> postavlja formiranje te institucije prav tako v osemnajsto stoletje, hkrati pa locira izdiferenciranost prav v Wagnerjev čas kot samozavedanje o zaokroženi avtonomiji umetnosti. Umetnost tedaj še ima resničnosti pomen (*Wirklichdeutung*), pretrgala pa je svojo družbeno povezanost in to »okvaro na zvezah« postavila v

1. Wladislaw Tatarkiewicz, *Istorija šest pojmov*, Nolit, Beograd, str. 30.

2. O 'Institution Kunst' govori Bürger v svoji *Theorie der Avantgarde*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1974.

center lastnega dela. Wagnerjev »izum« celostne umetnine bi torej lahko razumeli tudi kot odgovor na izziv ločenosti umetnosti od družbenosti v avtonomnem prostoru, kot predavantgardni (Bürger bi rekel esteticistični) poskus preseganja »okvare na zvezah« in s tem povratka umetnosti v življenje.

Pravzaprav nastane tudi estetika kot samostojna filozofska disciplina po eni strani šele s sodobnim pojmom umetnosti, na drugi pa prav tedaj, ko protislovno utemeljevanje človekovih univerzalnih sposobnosti za obvladovanje narave in družbe obtiči med izkustvenostjo in razumskostjo, ne da bi zmoglo odpraviti razkol med obema utemeljivama »novoveškega subjekta« drugače kot s pomočjo različnih ideoloških razlag. Baumgartnova zasnova estetike je sicer še skromna in govori o nižjih spoznavnih sposobnostih, toda že pri Kantu dobi umetniška dejavnost paradigmatični pomen, ki se s Schellingom stopnjuje do vzpostavitve umetniške religije (filozofska utemeljitev esteticizma). Če po vsem tem tvegamo zlorabo Heglove estetike, lahko rečemo, da pomeni nastanek Umetnosti ob koncu obdobja romantične umetnosti (v Heglovem pomenu) hkrati tudi znamenje njenega izginotja, znak konca neke epohe. Sodobni pojem umetnosti že predpostavlja ta prelom in ga (zgodovinsko neupravičeno) prenaša na prejšnja obdobja.

Bürger sicer govori (podobno kot Marx v *Kritiki politične ekonomije* o nastanku nekaterih kapitalističnih družbenih razmerij) o nastanku nekaterih značilnosti meščanske umetnosti še pred njenim časom: na primer, že dvorna umetnost ustvari individualnost produkcije. Tako bi lahko za GWK vendarle veljalo, da obstaja že pred Wagnerjevim izumom pojma. Vendar se nam zdi taka raba problematična prav zato, ker vodi k uporabi specifičnega pojma v času, ko prav celostnost umetnine še ni mogla biti problematična, ker ni bilo »okvare na zvezah«. Pojem GWK bomo torej uporabljali kot izraz, ki ne more označevati nečesa, kar je obstajalo že pred svojim imenom, saj prav nastanek imena hkrati govori o potrebi po posebnem programu celostnosti tedaj že zavestnega preseganja razbitosti umetnine in njene ločenosti od družbenosti.

Podobno je dokazoval o pojmu »avantgarde« Renato Poggioli, čeprav tega ni tudi dosledno izpeljal, saj je ta pojem imel za zgodovinsko odkritje, ki označuje pred tem neobstoječi fenomen.<sup>3</sup>

Celostno umetnino bomo torej obravnavali kot pojav, ki nastane hkrati s svojim pojmom, v njeno predzgodovino pa bomo šli le obdobje neposredno pred nastankom tega specifičnega pojma, ki sodi (če upoštevamo Bürgerjevo analizo) v obdobje esteticizma oziroma religije umetnosti (M. Arnold).<sup>4</sup> Celostna umetnina dolguje svoj nastanek »prekinitvi na zvezah« med umetnostjo in družbenostjo in skuša to

3. Renato Poggioli, *Teorija avangardne umetnosti*, Nolit, Beograd 1975, str. 53.

4. Tako označuje Matthewa Arnolda tudi znana knjiga Reneja Welleka in Austina Warrena *Theory of Literature*, Harcourt- Brace&World Inc., New York 1970, str. 192: "For many writers, myth is the common denominator between poetry and religion. There exist a modern view, of course (represented by Matthew Arnold and the early I. A. Richards), that poetry will more and more take the place of the supernatural religion in which modern intellectuals can no longer believe. "Trebajo dodati, da je podobna ideja o premeščanju družbene vloge z religije na umetnost naj zamenjata metafiziko in religijo. Sicer pa ni odveč opomniti, da je bil znani 'negativni utopist' Aldous Huxley Arnoldov nečak v drugem kolenu in da je tudi nekaj dal na to sorodstvo.



prekinitvev ozdraviti z novim konceptom umetniškega dela kot celostnega projekta, ki razdvojenemu svetu vrača človečnost in razdeljeni umetnosti celovito umetniškost.

## 1.2. Organski in programski pojem celostne umetnine

Seveda so stvaritve, nastale pred Wagnerjevim časom in tudi davno pred njim, imele dovolj značilnosti celostne umetnine. Antična tragedija kot najbolj znan in tako Nietzscheju kot Wagnerju ljub primer organske celovitosti umetnine in njene hkratne neposredne vpletenosti v družbeno življenje ljudi ni edini primer, saj podobno velja za ritualno obredje krščanstva ali pa za celovite baročne svečanosti in projekte, kakršen je na primer izgradnja estetskega kompleksa gradu Herkules pri Kasslu, ki večstopenjsko alegorijo narave in antične mitologije vrisuje v naravno okolje z izgradnjo gradu in ureditvijo parkovnega kompleksa, namenjenega posvetnim svečanostim.<sup>5</sup> Toda kaj vendarle loči te stvaritve od esteticističnega in kasnejših zamisli celostne umetnine? Če njihovo formalno plat, torej združevanje različnih umetniških zvrsti, in družbeno plat, torej neposredno zlitost umetnosti z življenjem, lahko brez posebnih težav uvrstimo v okvire iste klasifikacije, pa teh proizvodov ne moremo postaviti ob bok Wagnerjevemu Nibelunškemu prstanu ali pa futuristični uprizoritvi Zmage nad Soncem, če upoštevamo družbeni položaj umetnosti, ki ravno proizvede to razliko, ki se izraža v nastanku imena oziroma v potrebi, da celostna umetnina postane zavedni program. Z zgodovinskim nastankom Institucije Umetnosti se umetnikovo delo dokončno loči od siceršnjega rokodelstva, ki proizvaja po pravilih, in postane proizvajanje posebne vrste: proizvodnja po meri lepote. Hkrati vse drugo klasično rokodelstvo v industrijski revoluciji izumre, umetniško delo pa dobi poseben in avtonomen status. Ta avtonomen status ga ločuje od dotedanega življenja v ritualu in tudi od parazitiranja v njem - dejstvo, ki ga posebej poudari, kot je navedel že Benjamin, nastanek tehnične reproduktibilnosti umetniških del.<sup>6</sup> Status Institucije Umetnosti kot poslednjega zatočišča celotne ustvarjalnosti je hkrati status družbene enklave, ograjenega prostora, v katerem se umetnost bori, da bi si pridobila svoj življenjski status nazaj ali na novo. Celostna umetnina kot program je ena od strategij povratka umetnosti med »normalne« in hkrati človeško življenjsko pomembne dejavnosti, ki razkrivajo uganko človekovega zgodovinskega obstoja.

Pri predhodnem, organskem obstoju celostne umetnine ni bilo še nič problematično, zato tudi ni imela potrebe po posebnem nazivu in programu, ki bi jo utemeljeval in opravičeval. Ni je torej večje razlike, kot je ravno razlika med organskim obstojem grške tragedije in programskim nastankom Wagnerjeve celostne umetnine. Prvo obdobje bi potem bilo čas nezavednega, organskega, neproblematičnega, nevprašljivega, samo-po-sebi-razumljivega obstoja celostne umetnine. Drugo obdobje

5. Grad Herkules pri Kasslu in park Wilhelmshehe, oba skupno del celostnega umetnostnega projekta v času, ko je urejanje parkov nedvomno sodilo med umetniške zvrsti (o tem najdemo dileme še pri Kantu), sta začela nastajati po uničenjih tridesetletne vojne z namenom, da bi prikazala veličino novega suverena. Veličastnost načrtovanega gradu, ki ima na vrhu ogromno Herkulesovo skulpturo, že spominja tudi na nekatere monumentalne spomeniške načrte 18. stoletja, vendar celotna zamisel sodi v 17. stoletje. Dokončna izvedba vseh parkovnih zgradb in drugih ureditev je trajala tja do začetka 19. stoletja. (za zgodovino gradnje in načrt parka z gradom glej brošuro *Park Wilhelmshehe*, izdaja uprave državnih parkov hessenske dežele).
6. Walter Benjamin: "Umetniško delo v času svoje tehnične reprodukcije", v *Misel o moderni umetnosti* (ur. Janez Vrečko), Mladinska knjiga, Ljubljana 1981, str. 66-92.

pa bi bilo čas programske zahteve po nečem, kar nima več zagotovljenega neproblematičnega bivanja, in ga je zato treba šele ustvariti, morda tudi na novo. V tem drugem, intencionalnem pomenu ima pojem celostne umetnine zgodovinsko vlogo podpiranja zamisli o univerzalnosti umetnosti, o univerzalnem poslanstvu umetnosti in je prav zato neposredno povezan z Institucijo Umetnosti. Programsko odkritje celostne umetnine je prišlo na dan kot prava intencionalna zamisel. Tako kot to lahko trdimo o raziskovalcih, lahko trdimo tudi o Wagnerju: nekje na začetku petdesetih let prejšnjega stoletja je odkril *Gesamtkunstwerk* in ga po začel izdelovati lastnih načrtih. Wagner ni verjel, da se dasta organska enotnost in človeška univerzalnost grške tragedije obnoviti, in po tej strani se je pravzaprav strinjal z našim pristopom, saj je njegova zahteva po nastanku celostne umetnine merila na nastanek nove vrste univerzalnosti, umetne in zavestno načrtovane. Nedolžna neposrednost grštva se ne da obnoviti.

### 1.3. Tehnični in estetski pomen

S tehničnega vidika bi lahko vsako umetniško delo, ki uporablja različne umetniške zvrsti, razglasili za celostno umetnino. Tako bi bila seveda prav opera, ki jo je Richard Wagner tako kritiziral, primer *Gesamtkunstwerka*. Ne da bi privzeli vso specifično vsebino Wagnerjeve zasnove celostne umetnine v njen širši pojem, moramo ugotoviti, da vsako umetniško delo, ki uporablja izrazne možnosti različnih zvrsti, pač ne more veljati za celostno umetnino. Če pa že hočemo govoriti tudi o tej vrsti kombiniranih umetniških del, lahko uporabljamo ta izraz z dostavkom, da gre za celostno umetnino v tehničnem pomenu. To je toliko pomembnejše prav danes, ko je vsak filmski izdelek tehnično celostna umetnina, ni pa tudi v vsebinskem pogledu. Izraz celostna umetnina torej pridružujem za projekte, ki v povezavi umetniških zvrsti v Umetnost merijo na univerzalnost umetniškega dela, na njegov poseben in vzvišen status in pomen za človeka, človeštvo in družbene spremembe.

S tem na videz stranskim razlikovanjem vnašamo v estetsko raziskovanje kriterije, ki niso neposredno estetskega izvora in jih je mogoče upravičiti na primer le s pomočjo filozofije in sociologije umetnosti, zgodovinskih posploševanj in podobnih raziskovanj. To stališče izhaja iz nastanka Institucije Umetnosti kot avtonomne družbene institucije, ki je avtonomna prav zato, ker ji pripada neka posebnost. Benjamin pa jo je posebnost označil z auro kot neponovljivostjo,<sup>7</sup> Wagner je to posebnost videl v svojevrstni estetski religiji, podobno kot veliko njegovih sodobnikov s prevladujočo angleško estetsko mislijo vred (Carlyle, Ruskin, Morris), pri nas bi jo mnogi še danes videli v nacionalnem poslanstvu umetniškega dela ali v politično sproščajočem poslanstvu, medtem ko je socrealizem s tem diktiral funkcijo izdelave novega socialističnega človeka in nove socialistične družbenosti in zgodovinske zavesti - vsem tem pogledom pa je skupno, da omogočajo posebno formiranje celostne umetnine kot idealne estetske tvorbe s posebnim poslanstvom.

### 1.4. Univerzalno poslanstvo Umetnosti

V svojem pojasnilu k razstavi *Der Hang zum Gesamtkunstwerk* je Harald Szeeman zapisal, da je zgodba o težnji po totalnem ustvarjalnem posamezniku omejena na

7. *Ibid.*, zlasti str. 68-70.



Evropo zadnjih 200 let, od časa francoske revolucije kot trenutka umetnikove osvoboditve. Osemnajsto stoletje je obdobje oblikovanja ideje »lepih umetnosti«, Umetnosti in njihovega univerzalnega poslanstva v napredku človeštva. Le nekaj desetletij je bilo treba, da se je estetska in umetnostna ideologija razblinila, od Baumgartnovih ponižnih utemeljevanj estetike kot spoznavne teorije nižjih območij in poezije kot *quasi mundus*, pesnika pa kot *quasi factor sive creator* do privzdignjene in visoko ocenjene vloge estetskega in umetniškega pri Schillerju in Schellingu. Prav tako je bilo le malo potrebno, da se je osvobojeni entuziazem revolucionarnega umetnika sprevrgel v profesionalni skepticizem izoliranega proizvajalca, ki ga pesti podvojenost družbene vloge služabnika elitnega okusa in poslanca resnice in lepote, pa tudi svobode. Ta razvoj je lepo viden v karieri slikarja Davida. Njegova pot se je začela, ob družinski podpori, ki je bila še povsem cehovsko organizirana, najprej k rimski nagradi. Zanj se je boril s težavami in jo prejel prav tedaj, ko je dokončno prišlo do premika okusa od rokokoja k obnovi antike, in to po državnem ideološkem načrtu. Bivanje v Rimu mu je dalo tisti klasicistični nadih, ki ga opazimo v njegovih zgodnjih delih, medtem ko mu je zlasti francosko kramljanje po salonih, kjer naj bi se srečeval tudi z enciklopedisti ali vsaj z njihovimi idejami, verjetno dalo drugi ideal dobe, povratek k naravi. Povratek k naravi je strogo definiral Diderot, pri katerem ima narava vlogo božanskega zakona, pogosto nedoumljivega, a vedno popolnega, kar človeškim stvaritvam ni mogoče doseči. S prvimi velikimi klasicističnimi deli doseže David na predvečer revolucije izreden uspeh (Prisega Horacijev, Brutus). To so dovolj značilna dela povratka k antiki, pri katerih so poudarjeni arhitektura rekonstruiranih izkopanin, kontrast ženskega in moškega načela, predvsem pa kostumsko antični pristop k obravnavanim republikanskim temam vladanja in kreposti. V revoluciji postane David vzvišeni slikar revolucije in praktični politični jakobinec, ki med drugim glasuje za kraljevo smrt in nastopa kot reformator v umetnostih - vzpostavlja prav sodobne meščanske pogoje Institucije Umetnosti. Tedaj slika drugače - upodablja martirij in kristologijo revolucionarnih herojev Marata, Barraja in Lepelletiera v čistih formah sodobnosti, brez zatekanja v preteklost in njene kostume. Patetika zgodovinskega slikarstva je tu nepotvorjena, David svoje slike podarja konventu. Konec jakobinske dobe si David zabeli z nesrečno izjavo lojalnosti Robespieru, zato ga doletita preganjanje in zapor. V zaporu naslika svojo edino krajino kot nekak odmik v privatnost. Napoleonsko dobo pričaka z zavzetostjo, vendar pogojna funkcija dvornega slikarja cesarstva ni več funkcija entuziasta revolucije, kot dokazujejo tudi njegovi visoki računi ministru Daruju (stricu Henrija Beyla, bolj znanega kot Stendhal), ki ostanejo do konca neizplačani. Še bolj pa je ta nova pozicija, pozicija državnega realizma, vidna v njegovih upodobitvah Napoleonovega prehoda čez Alpe in v kronanju, pa tudi v portretih. Entuziazem herojev jakobinske dobe je izginil, nastopa pompoznost oficialnega realizma. Hkrati David snuje nekaj novega, veliko zgodovinsko podobo Sabink, in si za temo spet izbere spopad ženskega in moškega načela. Pariz zve o obstoju slike veliko prej, preden je dokončana in sliši o Davidovi hvali, da vse dela po naravnih golih likih (kar je bil slikarjev ideal, kot dokazujejo na primer ohranjena pripravljalna dela za podobo prisege v Jeu de pomme). Slikar razstavi Sabinke in vstopnina mu zaradi izjemnega zanimanja prinese precejšen izkupiček. To je bilo prvič, da je nekdo razstavil sliko na ogled za vstopnino. Tako



David postane na eni strani državni plačani slikar sodobnega, nedvornega tipa, na drugi pa prvi začne delati tudi na anonimnem trgu.

Ta protisloven položaj, ki je neprijeten že Davidu, postane kasneje nevzdržen, saj ubija vero v kakršnokoli poslanstvo. *Gesamtkunstwerk* je eno od zdravil za protislovno in neznosno situacijo, ki se je ideološko izražala v čaščenju Umetnosti. Univerzalno poslanstvo se je lahko ohranjalo le še z ustvarjanjem ideologije: tako nastane ideologija, ki umetnost utemeljuje kot novo religijo, tako je nastala ideologija, ki je umetnosti namenila vlogo duhovnega korektiva brezdušne industrijske civilizacije, in tako je nastala tudi Wagnerjeva zamisel o celostnem umetniškem delu. Wagnerjev problem pa tu ni nič manjši od problema kasnejših avantgard, ki se po bitkah nenadoma znajdejo v muzeju, priznane in pacificirane. Kajti, kdo pa danes vidi v Wagnerjevih delih kaj drugega kot malo težje uprizorljive opere? Celostno umetniško delo ni nekaj, kar je prisotno v delu, njegovi tehniki ali formi ali vsebini, ampak je neka ideologija univerzalnosti umetnosti in njenega poslanstva, ki deluje le med tistimi, ki jo privzemajo ali jim je vsaj prezentna, ko se srečujejo z umetniškim delom. Univerzalnostni, celostni, totalni efekt umetniškega dela je torej ideološko pogojen.

Ne gre pozabiti, da je šel umetniški program pri manj razvitih narodih in kulturah po drugačni poti. Tako je v Rusiji posebna nacionalna in revolucionarna vloga umetnosti, ki je dejansko imela nadartistično poslanstvo (podobno kot pri nas), vodila umetnike in estetike daleč proč od esteticizma in pridiganja o univerzalni vrednosti umetnosti. Černiševski je s svojo realistično ideologijo utilitarne odslikave že prišel do roba, ki ga je prestopil njegov učenec Pisarev: eliminacija estetske razsežnosti iz univerzalne človečnosti. Samo določena smer reagiranja na stiske Umetnosti je torej lahko že v devetnajstem stoletju pripeljala do zamisli celostne umetnine, medtem ko je druge vrste zasnova umetniškega družbenega poslanstva pripeljala do utilitarne artistične prakse prosvetiteljstva. Razlika med Wildovim Dorianom Grayem in Cankarjevim Martinom Kačurjem je razlika dveh tipov umetniške družbene drže. Na cankarjanski osnovi je možen umetniški socializem povsem drugačnega tipa od tistega, ki ga prav v smislu esteticističnega socializma izpoveduje Oscar Wilde.

Tako lahko ugotovimo, da je za odkritje *Gesamtkunstwerka* bila primerna le taka vrsta ideološke univerzalnosti, pripisane Umetnosti, ki je univerzalno gradila na toposu estetske funkcije avtonomne umetniške kreacije. Celostno umetniško delo je program estetske funkcije kot univerzalne humane in socialne, proti razbitosti in razdeljenosti človeka sodobne civilizacije.

### 1.5. Beauty in Action

Blagovna znamka *Beauty in Action* kot oznaka Wagnerjeve zamisli GKW je več kot samo običajna postmoderna ironizacija. Wagner je trdno verjel, da obstaja le ena sama in enkratna umetnost, ki je vsemogočna in trenutno tudi vseodsotna. Pri Grkih je živela organsko življenje v njihovi javni zavesti, toda razkroj tragedije je odprl pot razdruženju umetnosti, kar je le vidna posledica izginjajoče človeške univerzalnosti. Rezultat razločevanja Umetnosti je za Wagnerja sicer lahko napredovanje v lepoti, ne more pa biti napredek človeške svobode in skupnosti, ki jima je univerzalnost umetnosti izraz in krepilo. Njegov poudarek je zastavljen na nasprotni strani



Kantovega, ki v § 52 *Kritike presodne zmožnosti* priznava, da je kombinacija umetnosti lahko bolj artistično dovršena, vendar mu je bolj všeč enostavno umetniško delo, saj enovrstna lepota čisteje zaposluje naše duševne sposobnosti. Prav v tej razliki med stališčem 18. in stališčem 19. stoletja je tudi viden tisti premik, ki govori v prid rabe termina GKW le za obdobje modernizma v ožjem pomenu besede (druga polovica 19. stol. in 20. stoletje). Kant v svojem času, ki je ljubil predvsem koncentracijo, absorbcijo uživalca umetniškega dela v umetniško delo, v spajanju razdeljenih umetniških zvrsti ne more videti kaj več kot le kopičenje izraznih sredstev. Zanj je vsa umetnost v smotrnosti brez smotra in v ustreznem razmerju uživalca do umetnosti. Wagner pa, čeprav tudi sam častilec samosmotrnosti oz. estetske vrednosti umetnosti, prav z Umetnostjo kot eno, skupno in edino, rešuje življenjski-družbeni-zgodovinski problem dekadence človeka kot individua, ki je izgubil svojo pravo domovino: skupno človečnost posameznikov, ki jo lahko obudi v življenje le Umetnost. Kant potrebuje zvezo med svobodo individua in nujnostjo narave in jo najde v estetiki in teleologiji, ki dokazujeta možno samosmotrnost človeške dejavnosti in možno napredovanje človeštva (zato ima pri obeh pomembno vlogo zbujanje moralnega entuziazma kot znaka te sposobnosti). Wagner potrebuje novo rešitev za izgubljeno celoto človeka kot hkratnega individua in avtonomnega člana skupnosti, in to rešitev ne najde v religiji ali mitologiji, ampak prav v Umetnosti kot dejavnosti tega povezovanja. To težnjo k obnovi človeške skupnosti in celostnosti človeka lahko za nazaj tolmačimo tudi kot predhodnico *Blut und Boden*, teorije udomitve človeka v njegovo prvotno gnezdo, vendar (poleg tega, da je to »krivično« do Wagnerja ali do Nietzscheja) Wagnerjev ideal le še ni stara dobra, tako rekoč vaška skupnost. Wagner izrazito poudarja samostojno individualnost kot vrednoto, ki se v skupnosti ne sme izgubiti, tako kot poudarja umetniške načine izražanja kot samostojne in pomembne avtonomne komponente celostne umetnine (in zato ima pri njem orkester več kot le vlogo spremljave, kulise in celoten gledališki prostor pa niso le lupina dogajanja, recitativ ni le uvod k ariji, besedilo ni le pretveza za glasbeno mojstrovino itd.). Ta individualnost še ni tako obremenjena z raztrganostjo, da bi si želela izgubiti lastno za-sebe-bivanje, ampak še upa v možnost strnitve avtonomne individualnosti v celoten kolektiv. Že generacija po Wagnerju je zdvomila o tem in Tonniesovo forsiranje nerazčlenjene skupnosti starega sveta kot ideala v nasprotju z urbano osamljenostjo individua (ločitev na *Gemeinschaft* in *Gesellschaft*) najavlja tudi ustrezno spremembo v tistem delu umetnosti, ki obravnava ta problem položaja človeka; na primer pri Knutu Hamsunu, ki postavlja vaškega potepuha in vandrovcia visoko nad mestnega sebičnega delavca ali pohajča.

Wagner meni, da je Umetnost treba ustvariti na novo. Človek mora postati lepo in močno bitje, in ta cilj lahko doseže le s pomočjo Umetnosti, ki je enkratno prikazovanje človeške tragedije, tj. slavlja univerzalne in osvobodjene človečnosti v človeštvo zvezanih individuov. Ta univerzalna in mogočna človečnost je dejanski cilj *Beauty in Action*, totalne umetnosti in programa GKW.

Ko torej govorimo o celostni umetnini, se vedno srečujemo z dvema problemoma, ki ju rešuje ta projekt: problem ločitve Umetnosti kot *Institution Kunst* od neposrednosti družbene veljavnosti in relevantnosti v lasten avtonomni svet in problem delitve človeka na individua, ločenega od neposrednosti udomitve v družbenost oz. človeštvo.

Wagner ta problem seveda rešuje drugače kot avantgarda, ki ne verjame več v preproste, tako rekoč še vedno tehnične rešitve, kakor jih predlaga Wagner. Avantgarda ima tudi do Umetnosti in Družbe kot domovine človeka drugačno razmerje kot Wagner, razmerje negacije, in od te negacije hkrati pričakuje nastanek novega človeka in nove družbe. Vendar pa je avantgarda hkrati tudi v estetskem in ne le v ideološkem pogledu drugače usmerjena od umetnosti *Blut und Boden*, ki se vrača v neproblematično preteklost z nostalgijo v mesto priseljenega kmeta - Tavčarjevega škrica, ki bi si rad vrnil mladost in naravnih kmetijskih moči s pomočjo brhke mladenke.

#### 1.6. Avantgarda in totalitarnost

Zgoraj navedena ločitev med rešitvijo obeh problemov po *Blut und Boden* in avantgardnim razmerjem do Umetnosti in Družbenosti nam že govori nekaj o danes sicer tako »postmodernem« enačenju avantgarde in totalitarnosti.

Avantgarda zavrača oboje: esteticizem in utilitarizem. Zavrača torej religijo umetnosti oziroma povzdigovanje njenih rešilnih človeških in družbenih moči, pa tudi spuščanje umetnosti na raven uporabnosti oziroma tistih ciljev, ki jih od nje zahteva meščan ali kak ideolog. Hkrati pa je tu očitno neko protislovje, saj se ta avantgarda obenem zelo radikalno zateka v avtonomijo umetnosti (posebej v obdobju zdvo mljenja o kakršnikoli optimalni projekciji, pa tudi v drugih zvezah med estetsko in politično ideologijo, ki privedejo do konfliktov), in se je pripravljena do absurdnosti vdinjati vsakdanjim potrebam (na primer z oblikovanjem uniform, peči za najboljši izkoristek toplote v ruski trdi zimi porevolucijskega pomanjkanja in podobno). Umetnost ji je enkrat »baba kapriciozna« (Majakovski) in njeni muzeji so vredni uničenja (dada), spet drugič pa z užitkom proizvaja nesmiselne »uporabne predmete« kot posmeh utilitarnosti in se vrača v družbeno osvobojene enklave sna in hrepenenja (poetizem) ter slavi čisto estetskost. Avantgardna pozicija je torej skrajna, vendar njena skrajnost pozna različne pole. Podobno je tudi z njenim razmerjem do totalitarnosti. Če je mogoče najti kaj totalitarnega v skrajnem produktivizmu, je kaj takega odveč iskati pri češkem poetizmu. Patos avantgardnega napada na univerzalno, harmonično in človeško lepoto Umetnosti je treba jemati zelo previdno. Tudi Tristan Tzara je pojasnil, da ni nobene potrebe, da bi rušili Umetnost, ko pa se je zrušila sama od sebe.<sup>8</sup> Podobna ugotovitev je tudi v manifestu Rdečega pilota: »Observatorij ne Odslikava, Observatorij ne Ruši, Observatorij samo Opazuje razpad.«<sup>9</sup> Fragmentacija lepega, dobrega in človeškega ni stalno prisoten program avantgarde, je pa vedno njena ugotovitev in začetna točka. Ko torej pri nekaterih avantgardnih projektih poudarjamo totalitarni moment, moramo vedeti, da obstajajo številni različni avantgardni programi, ki niso totalitarni. Sicer pa si oglejmo »Zmago nad Soncem« kot GKW in preizkusimo pri tem futurističnem projektu tezo o totalitarnih inspiracijah ali ciljnih avantgarde.

*Zmaga nad Soncem* je bila uprizorjena v začetku decembra 1913, pripravili pa so jo

8. Tako navaja tudi Miklavž Prosenec v svoji dragoceni študiji *Die Dadaisten in Zürich*, H. Bouvier and Co. Verlag, Bonn 1967, str. 66.

9. Plakat gledališke skupine 'Rdeči pilot', ki pripada Neue Slowenische Kunst, vsebuje Manifest Kozmo Kinetičnega Gledališča 'Rdeči Pilot', Ljubljana 1988.



člani tedanje »Zveze mladih« (kasnejša levica v umetniški zvezi, ki je prešla na pozicije revolucije) Velimir Hlebnikov (prolog), Aleksej Kručonih (libreto), Mihail Matjušin (glasba) in Kazimir Malevič (inscenacija in kostimi). Kolektivno delo z izrazito poudarjeno uporabo vseh izraznih možnosti, ki so mu z nekaj posmeha tudi rekli opera, je imelo za cilj (kot je izpovedal tudi avtor glasbe) rušenje simbolov in prek njih rušenje institucij. Celotna vsebina je za današnjega gledalca dovolj jasna (pred leti je opera doživela berlinsko uprizoritev in bila razglašena za odkritje), namreč protimitološka upodobitev mita. Ali bi lahko rekli, da delo simbolizira slovo Umetnosti od aure? Kakorkoli že, gre dobesedno za zmago nad soncem kot simbolom enoumnega, centralnega, iz svetosti urejenega sveta. Če se torej sodobni misleci pritožujejo, da je modernizem uničil vse tabuje in s tem naredil v imenu radikalnega razuma veliko škodo človeški orientaciji v svetu, ki ne trpi izključno racionalnega ravnanja - potem je prav *Zmaga nad Soncem* lahko kronski dokaz take usmeritve radikalnega modernizma. Znano je, da je prav za scenografijo tudi Malevič napravil radikalni sklep iz redukcije likovnosti, saj je *Zmaga nad Soncem* prva javna pojavna oblika njegovega suprematističnega kvadrata in druge »abstraktne simbolike«. Delo je značilen primer izdelave optimalne projekcije na ravni umetniškega dela, torej ne le v obliki manifesta. Prav zaradi označenosti celotnega teksta in uprizoritve z optimalno projekcijo je treba besedilo brati z ideološkim orodjem. Podobno vprašanje se postavlja ob analizi avantgardnih manifestov, ki niso le izjave kredo kot nekateri predavantgardni manifesti, ampak je v njih hkrati vedno dejavno tudi razmerje do lastnega delovanja, ki v naslednji fazi žene avtorje vedno dlje in tudi narazen. Za analizo te vrste umetniških del avantgarde je treba povezati estetski in ideološki pristop v enoten in najti tisto razpoko, v katero vstopa sredi ideološkega diskurza o namenih avantgarde estetska funkcija kot samonanašanje, ki sprevrača ideološko izjavo hkrati v posmeh. Pod vsiljenim trepetanjem estetske funkcije, ki vedno vnaša odnos do same sebe oz. prenaša pozornost z označenca na označevalca, se ideološki diskurz obnaša tako kot predmet vsiljene vibracije: lomi se njegova pomenskost, ki je tako ali tako zgrajena le na zlorabi estetske funkcije (estetizaciji politike), in njegov neposredni pomen pade v vodo. Ta postopek sicer ni vedno uspešen, vendar je dovolj značilen, da lahko imamo Benjaminov predlog (v politizaciji estetike nad estetizacijo politike) za izkušnjo dveh optimalnih projekcij avantgarde in njenih izplenov.

Problem, ki se je avtorjem zastavil v »Zmagi nad Soncem«, ni predvsem rušenje mitologije in simbolike Sonca - vsaj leta 1913, na predvečer vojne v ruskih mračnih razmerah to verjetno ni mogel biti največji problem, saj je tam vsaka »klofuta družbenemu okusu« imela neposreden političen pomen in vedno pripravljenega sprejemnika. Toda spomnimo se težav in muk ruskih romanopiscev devetnajstega stoletja, ki so se po svojih kritičnih romanih lotevali še pisanja optimistične in pozitivne epopeje človeka, a niso nikakor prišli do konca in zaokroženosti. Nekaj analognega se dogaja tudi z avantgardo, kadar skuša pozitivno izraziti optimalno projekcijo. Forma GKW (in *Zmaga nad Soncem* je GKW) sili k takemu poskusu. Kakor hitro pa zapusti polje negativnega, zapusti polje antiestetskega oz. antiestetske uporabe estetske funkcije in vstopi v ideološki prostor brez omenjenega vsiljenega rezonančnega vibriranja. Politizacija estetike postaja tu programska izjava. Pri tem je

pomembno, 1. da je razlika med ideološko in estetsko univerzalnostjo pogosto nabita z veliko močnejšimi in globljimi konflikti, kot so to bili med mitologijo in estetsko funkcijo v antiki; in 2. da obstajajo zelo raznoliki predlogi, kaj naj bi bili univerzalna zamisel nove družbenosti ali človeškosti. »Zmago nad Soncem« po bitki zoper Sonce sklepa naslednja trditev: »Vse je dobro, kar se dobro začne in nima konca!«<sup>10</sup> Totalno mitološko univerzalnost Sonca, okrog katerega se vse vrti, zamenja modernistična predstava o stalnem napredovanju brez vnaprejšnjega osišča, zato pa - z dobrim začetkom, namreč z zmago nad osiščem samim. Konca ni. Ta nedvomno totalna in univerzalna podoba, ki izraža tudi predstavo avantgarde o lastnem načinu napredovanja od začetka k začetku, je povsem druge vrste, kot so osrednje in izhodiščne trditve v totalitarnih ideologijah. Te svojo že dokončno in povsem v meje vseobsežnega spoznanja ujeto neskončnost predpostavljajo, njihova točka opore je zagotovljen dobri konec (ta tudi posvečuje slaba sredstva oziroma bedne začetke). Avantgarda izniči garanta resnice in smotrnosti (Sonce), sodobna totalitarna ideologija pa nadomešča razsvetljenega garanta možnosti stalnega napredovanja (razum in moralni entuziazem) z oblastnim garantom (narod, razred in njegovi oblastni politični zastopniki) in moralnim fanatizmom. Če je Kantov dokaz napredovanja moralni entuziazem ljudi ob pogledu na francosko revolucijo, potem je moralni fanatizem eshatologija udeležnosti v svetovnozgodovinski akciji. Tako je to pri stalinistični ideološki zasnovi: »V 'Kratkem kurzu zgodovine VKP(b)' je rečeno, da marksistično-leninistična filozofija predstavlja teoretične temelje komunizma, teoretično osnovo boljševiške partije... Komunistična partija gradi svojo politiko na trdni znanstveni osnovi. Komunistična partija si ne postavlja neuresničljivih smotrov, njeni smotri so vselej realni. Ko si naša partija postavlja veličastno nalogo - zgraditi komunistično družbo, si te naloge ne postavlja samo zaradi tega, ker je komunizem najboljši družbeni red, ki najbolj ustreza našim idealom in težnjam. Ne, partija meni, da je komunizem nujen rezultat družbenega razvoja, da mora komunistična družbena ureditev prav tako nujno zamenjati kapitalistično, kakor dan zamenja noč.«<sup>11</sup> Trdna gotovost, ki loči ta diskurz od *Zmage nad Soncem*, je seveda vidna, tako kot tudi jasen garant resnice - komunistična partija. Vendar pa je tu najbolj značilen opis utemeljenosti smotra-končnega cilja: ne gre za to, da je ta cilj (komunizem) najboljši, izraz vseh naših stremljenj, sreča za vse ljudi. To je postranskega značaja. Pomembno je, da je ta cilj preprosto neogiben, in v imenu te neogibnosti se partija šele lahko dvigne na pozicijo avtoritete. Ta neizprosnost jemlje napredku značaj napredovanja: brez svobodne volje ni napredka, saj ta ni odvisen od naše sposobnosti, dokazane v moralnem entuziazmu, ampak samo zahteva našo akcijo fanatičnega tipa, da bi se neizprosna neogibnost čimprej uresničila. Kaj je lahko bolj nasprotno zamisli, ki jo kot »pozitivno« predlaga *Zmago nad Soncem*?

## 2. Postmoderna

### 2.1. Ali je možna postmoderna celostna umetnina?

Harald Szeeman trdi, da je GWK le neobstoječa obsesija (leta 1983, ob razstavi *Der*

10. "Zmago nad Soncem" v: *Sovjetska kazališna avantgarda*, Cekade, Zagreb 1985, str. 329.

11. G. Glezerman, *Marksistični filozofski materializem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1949, str. 6.



Hang zum Gesamtkunstwerk), in poudarja, da je totalitarna država uresničitev celostne umetnine,<sup>12</sup> toda podlaga za njegovo trditev je že postmoderna. Njegova kritika briše vsako ločnico med avantgardno in modernistično optimalno projekcijo estetske funkcije (=GKW) in ideološko totalitarno projekcijo neizprosnega cilja. Postmoderne okoliščine, tako kot jih opisujejo zagovorniki in nasprotniki, ki tarnajo nad njimi, se zde nasprotne zamisli celostne umetnine: razsrediščena subjektivnost brez univerzalnih pretenzij (ki je vsaj sorodna »Zmagi nad Soncem«!), smrtni udarec (neo)avantgardni smotrnosti in angažiranosti umetnosti ali vsaj z dolgočasnost zaradi take rabe umetnosti, izgubljena vera v zgodovinski napredek vsake vrste, vse univerzalno obtoženo kot totalitarno, vrnitev pomena obrtne spretnosti v umetnost in s tem njeno konstituiranje kot Umetnosti proti avantgardnim težnjam po rušenju, in tudi drugo, vse to kaže, kot da je pojav celostne umetnine v postmodernej umetnosti vsaj arhaizem in atavizem, če je sploh možen. V imenu nasprotovanja fanatizmu se ukinja tudi entuziazem (ni naključje, da skuša npr. Vukašin Pavlovič govoriti prav o obnovi utopičnih energij, četudi v kontekstu novih družbenih gibanj, in tako vpeljati možnost obnove entuziazma), v imenu nezadovoljstva nad estetsko akcijo se ukinja tudi relevantnost estetske funkcije za »druge svetove«.

Vprašanje pa je: kako potem pojasniti obstoj in namen retrogardnih projektov, kakršen je tudi Neue Slowenische Kunst (ki pa ni edini te vrste)? Vedno je seveda pri roki preprosta ugotovitev, da NSK ni samo antipostmoderen pojav, ampak tudi totalitaren program. Saj tako sami pravijo, kajne? Nasploh je značilno, da so se prevarali tisti branilci NSK, ki so bili prepričani, da ji je pri nas vladajoča političnost in ideološkost tisti pretesen jopič, ki rojeva nasprotovanje in »napačne« sodbe, da gre za totalitarizem na delu. Res je, da so nasprotovanja pri nas pač bila značilno domače socialistično obarvana in nacionalno zabeljena, tako kot sprejemanja in strinjanja in obrambe. Toda hkrati je tudi res, da ima svetovna recepcija podobne značilnosti poudarjanja spornosti in nejasnosti, ko gre za totalitarizem, tam pa, kjer je »nacizem« še javni pojem in ima zgodovinsko travmo, je seveda tako tudi, ko gre zanj.

Toda tudi če sprejmemo pojasnilo, ki tolmači NSK preprosto kot retrogradno totalitarnost (in torej ne kot retrogardo), moramo še vedno razložiti, kako je mogoče, da se v postmodernej dobi proizvajajo taka umetniška dela, in kako je možno, da celo delujejo.

## 2.2. Sublimno med Kantom in postmodernostjo

Umetnost v procesu osamosvajanja in organiziranja v Institucijo Umetnosti se skuša okarakterizirati z različnimi skupnimi pojmi, od katerih se v 18. stoletju »prime« kot univerzalna oznaka »lepo«. Značilno za nastajanje skupnega pojma je tudi to, da po sprejetju lepega kot skupne značilnosti sama oznaka »lepe umetnosti« izgubi pomen in ostane kot skupen naziv le »umetnost«; medtem ko postane naziv lepe umetnosti v nekaterih jezikih posebna oznaka za likovno umetnost (v angleščini pa ločnica med »art« kot umetnostmi in »arts« kot likovnimi umetnostmi še vedno terja tudi

12. Harald Szeeman, uvodni tekst v katalogu razstave *Der Hang zum Gesamtkunstwerk*, Zurich-Dusseldorf-Wien 1983.

pojasnjevanje, kaj imamo v mislih). Med največ uporabljanimi pojmi je poleg lepega tudi pojem sublimnega, vzvišenega. O njem je bila dokaj živa filozofsko-estetska razprava zlasti v angleškem prostoru 17. in 18. stoletja. Kant v svoji tretji kritiki vnaša ločevanje med lepim in sublimnim na način, ki je relevanten za razumevanje celostne umetnine.

Sublimno je nekaj drugega kot lepo, ker je povezano s kaotično neskončnostjo in brezobličnostjo »vzvišenega« predmeta (naravnega ali umetnega). Tako lepo kot vzvišeno sta predmet občudovanja zaradi samih sebe, kot smotrnost brez smotra. Toda izvor vzvišenega ne more biti predmet sam, marveč so to ideje Uma, ki stremijo k prestopanju vseh meja zaradi svoje univerzalne sle po dojetju in zajetju vseh stvari do konca v neprotislovno, absolutno enotnost in absolutno totaliteto. Vzvišeno je sposobnost Uma, da v končnih čutnih predmetih prepozna absolutno totaliteto neskončnega napredka. Vzvišeno je nasilje Uma nad čutnostjo, ki navdaja našo idejo nravnosti z entuziazmom (neka vrsta *Morality in Action*). V umetnostih si vsemogočnost univerzalne moralne ideje podvrže estetski objekt. Tako vzvišeno ne prinaša nikakršnega neposrednega estetskega užitka. Radost v vzvišenem je posredna in sprva tudi nekaj neprijetnega, celo grozljivega. Če za Hegla ni lepote v naravi - potem za Kanta ni lepote v vzvišenem.<sup>13</sup> Z današnjega gledišča bi lahko rekli, da je vzvišeno moralen učinek avtoritarne moči Uma, ki si podvrže ozemlje čutnega in s tem poenoti naše zmožnosti refleksije v moralni entuziazem. Kant tako na samosvoj način rešuje dilemo, ki ji je filozofija umetnosti 18. stoletja posvetila tolikšen del svojih moči: dilemo med neposredno čutnim užitkom v umetniških ali lepih predmetih in zmožnostjo umske in razumske presoje teh predmetov, ki naj bi presegala preprosto stališče okusa, ki ga je pri teh stvareh zagovarjalo 17. stoletje. Ne le da določa poseben status estetskih sodb, ampak tudi loči učinek lepega kot neposreden čutni užitek od učinka vzvišenega, pri katerem vstopa um v igro neposredno kot oblikovalec učinka - in s tem estetski učinek prevaja v moralni.

GKW je grajen na učinku vzvišenega, tj. tako, da neestetske funkcije gospodujejo nad estetsko, vendar ne tako, da bi jo odrivale na margino dela (na primer s poudarjeno ideološko sporočilnostjo), ampak tako, da estetsko funkcijo prekrije neki skupen moralni smoter, ki tako rekoč parazitira na estetskem. Moderni GKW je umetnina, organizirana kot tančica, ki visi na osrednji univerzalni ideji in ne omogoča gospodstva samozadostne estetske funkcije, ampak vzpostavlja moralni entuziazem in tudi utopični entuziazem estetskega *per se*. To kaže, da avtonomija estetskega nikdar ne doseže popolnoma in v celoti svojega cilja in da trud, vložen v obujanje univerzalne estetske moči, paradoksalno pripelje ideje in ideologije na osrednje in izhodiščno mesto umetnine. Celostna umetnina je kot projekt zgrajena na ideologizaciji estetskega. V dvajsetem stoletju postanejo univerzalne absolutne ideje momenti organiziranih oblik »pogledov na svet« oz. svetovnih nazorov. Z nastankom te ideološke forme GKW dejansko vstopa v območje vpliva totalitarnosti, saj pomenijo ti »pogledi na svet« edino še preostalo vseprisotno obliko univerzalne težnje Uma, da bi si podvrigel vse in

13. Immanuel Kant, *Kritika moči sodjenja*, BIGZ, Beograd 1975, ali druge ustrezne izdaje Kanta, paragrafi 23-29.



prišel do svojih skrajnih neskončnih meja. Ali to zveni sorodno optimalni projekciji, ki jo odseva *Zmaga nad Soncem*? Ideologizacija estetskega v svečanostih celostnih umetnin dvajsetega stoletja je vir vzvišenega, vendar prej fanatizma kot moralnega entuziazma.

### 2.3. »Pogled na svet« kot univerzalna forma moderne ideologije

Od ideologov francoske revolucije do univerzalnih pogled-na-svetovskih samozadostnih sistemov je dolga pot, posejana tudi s pomembnimi diskontinuitetami in razlikami. Tudi če trdimo, da vse ideologije težijo k totalitarnosti, ali vsaj, da uporabljene v umetnosti proizvajajo totalitarne učinke, še vedno velja, da nobena ideološka forma ni prišla tako blizu totalitarni vladavini kot ideologije svetovnonazorskega tipa organizacije. Te se organizirajo v formi univerzalne znanosti in terjajo neprestano entuziastično, pravzaprav fanatično bojevniško stanje duše in uma. V nasprotju s klasično skromnostjo (*Sunt certi denique fines, Est modus in rebus*) postanejo te moderne ideologije vulgarna podlaga za *allgemeine Wissenschaft* in narekujejo univerzalne cilje, ki ne trpijo meja in ne priznavajo nikakršnih napak in pomot. Preprosta in vulgarna vsemogočnost teh ideoloških form je lahko obtožba zoper racionalistične in razsvetljenske ideale človečnosti razuma, pa tudi izhodišče postmoderne kritičnosti.

Ideologije pogleda-na-svet so celostno organizirale um, in ta je imel zelo vzvišene učinke, ko je pričel pritiskati na umetniško področje. Vzvišeno 20. stoletja se pojavlja v Nürnbergu na nacističnih praznovanjih, v optimističnih tragedijah socialističnega realizma in njegovih prvomajskih paradah, v umetninah, ki so igrale vlogo čutnih predmetov, kamor se je investiral nadčutni in nesnovni univerzalni ideološki pomen. To se je dogajalo vsakič in povsod, ko in kjer je univerzalna ideološka forma povzdignila posameznike k strašnemu moralnemu entuziazmu. Umetnost sama po sebi nima take moči, ideja, da je entuziastični učinek nastal zaradi estetske moči umetnosti, je laskava, toda zmotna. Totalitarni učinek umetnosti je prav rezultat učinka GWK tistih umetniških del, ki estetsko univerzalnost (samosmotrnost in samonanašanje) uspešno podrejšo ideološkemu učinkom svetovnonazorske organizacije. To dokazujejo tudi mešani in odklonilni, celo prestrašeni učinki, ki jih imajo iste umetnine in svečanosti na tiste, ki nimajo svetovnega nazora entuziastičnih udeležencev. V nekem smislu je totalitarna umetnost res realizirala avantgardno stremljenje po prehodu iz umetnosti v življenje, in to na edini možni način: s posredovanjem ideologije, ki igra tu vlogo uma kot budilca sublimnih efektov estetskega.

Postmodernistična podmena, da je treba totalitarne ideologije zavreči, sugerira, da nam niso več potrebne in da ne učinkujejo več. Morda res ni več posebnega entuziazma, ki bi bil povezan z njihovim učinkovanjem (o tem je pri nas mogoče vedno bolj dvomiti), vsekakor pa se da reči, da se na neki čuden način najpogosteje vendarle vedemo, kot da bi še učinkovale. Skratka, rešitev, ki jo je iznašla »povojna doba«, s tem da je si je na primer Hitlerja prikazala kot »štepšla« s počenim glasom in popolnoma norega, ki je poleg tega tudi malomeščan, ni uspešna. Vprašanje je, ali je uspešno tisto postmoderno zavračanje totalitarnosti, ki ne sprejema dejstva, da je

netotalitarnost umetniškega dela danes predmet zapletenih strategij in taktik, ne pa le stvar preprostega zavračanja.

#### 2.4. Neue Slowenische Kunst kot GKW ali duh neuspeha postmodernizma

Celostna umetnina postmoderne dobe se da organizirati kot svobodna igra vzvišenega, še vedno osredotočeno na zavržene, a še vedno aktivne in strašljive ideološke forme. Če obrtni moment v postmoderini podčrtava tehnično spretnost in sposobnost, ki prinaša zadoščenje in radost, in zato nekatera postmoderna dela sežejo celo po auri popularnosti, potem retrogardni moment celostne umetnine, organizirane s pomočjo zveze med umetnostjo in ideologijo, izraža prepovedano, toda obstoječo sorodnost med estetsko vzvišenim in ideološko totalitarnim. S tem ogroža postmoderno prepričanje, da lahko obrnemo hrbet totalitarizmu kar s tem, da presežemo umetniški modernizem z avantgardo vred. Zato moramo začetna stališča Laibach Kunsta vzeti zares: »Umetnost in totalitarizem se ne izključujeta... Laibach analizira odnos med ideologijo in kulturo v poznem obdobju, prezentiran skozi umetnost... Laibach je vrnitev akcije v imenu ideje.«<sup>14</sup>

V verziji NSK je celostna umetnina postala ritualna igra posvečenih ideoloških form, ki silijo Umetnost, da se preoblači v vzvišenost, in to v času naše slabe vesti, ki izhaja iz odsotnosti moralnega entuziazma (znak izgubljenega zaupanja v vseobsežne celostne poglede na svet, ki so nastali na estetskem, nacionalističnem ali socialističnem gnojišču »univerzalnega poslanstva«), in v času, ko ni nobenega pravega nadomestila, ki bi omogočalo kako drugačno formo celostne usmerjenosti Uma. Učinek je zato ravno nasproten Kantovi interpretaciji vzvišenega. Četudi je v spektaklu NSK zagotovo kaj univerzalnega, manjka univerzalna ambicija gledalčevega Uma. To veliko učinkoviteje kot vsak drug potujitveni učinek onemogoča estetsko zadoščenje, zato pa sproža vsakovrstne ideološke reakcije, ki dokazujejo, da je prepovedan le moralni entuziazem, ne pa tudi posedovanje ideoloških sistemov, ki so neuničljivi in edini živi ostanek univerzalne ambicije Uma. Soočeni z vzvišenim umetniškim obredom univerzalnega ideološkega nasilja smo preplašeni zaradi lastnega nelagodja v vzvišenem, tj. zaradi tega neskončnega napredovanja absolutne totalnosti, ki kot nekakšna naravna in neobvladljiva sila koraka naprej kljub postmodernim okoliščinam našega uma. Poslednja predstavitev NSK GKW Raketa kaže, da tudi retrogarda ni zmogla vzdržati te napetosti in se je - podobno kot avantgarda - začela umikati v avtonomijo umetnosti.

Nikakršne zmage nad univerzalnimi svetovnonazorskimi ideologijami ni pri NSK GKW. V tej celostni umetnini straši duh neuspeha postmodernizma. Zgodovinski fatum GKW je očiten, saj je univerzalno mitologijo kot podlago antičnega organskega GKW možno nadomestiti samo z ideologijami kot modernimi organizacijskimi formami univerzalne evropske individualizirane in hkrati v množici udomačene človečnosti.

Morda pa se kljub temu prava univerzalnost skriva v prosti deklinaciji atomov in ne v zmagi nad soncem.

14. Manifest skupine Laibach, v: *Nova revija*, Ljubljana (13/14, 1983), str. 1460-1461.



# Estetika v obdobju medijske in telematične kulture

Janez Strehovec

## 1. Simulacijska, medijska, kronopolitična in kulturna razsežnost resničnosti 80. let

Vprašanje estetike kot teorije, etimološko povezane z grškim terminom *aisthesis* in njegovo pridevniško izpeljanko *aisthētikos* in zgodovinsko s filozofskim ukvarjanjem s čutnim spoznavanjem in umetnostjo, umeščamo v sedanost in njene poglobitve razsežnosti, ki jih lahko mislimo kot prehod iz udejanjenja k simulaciji, globinske metafizike k površinski sceni, od stvari (ostrih robov) k medijskemu poročilu, materije k energiji, geopolitike h kronopolitiki in političnega k transpolitičnemu, težke industrije k informatiki, analognega k digitalnemu in od univerzuma k pluriverzumu.

Vse te spremembe je mogoče zajeti v mislih, jim najti pojmovne ekvivalente torej, prav tako, in to je tukaj najpomembnejše, pa jih je mogoče tudi videti, slišati, otipati, skratka zaznati. *Par excellence* zadevajo estetsko področje in sodijo med relevantne predmete, ki jih lahko misli teorija tega področja, torej estetika, ki lahko najde nove vzpodbude za svoj razvoj prav z analizo *usode čutnosti* (in tudi umetnosti) v sedanjem družbenem in zgodovinskem prostoru, členjenem kot pluriverzum stvari, njihovih slik in medijske dogodkovnosti. Posameznik se namreč ob koncu 80. let nahaja v svetu, v katerem je resničnost stopljena s svojimi (imaginarnimi) slikami, kjer je vse skrivnostno in notranje postavljeno pod luči scene in kjer medijski, v mnogočem že brezreferenčni dogodki po učinkovitosti daleč prekašajo t.im. realne dogodke, ki zadobivajo svojo relevantnost le na ravni medijske referenčnosti. Opraviti imamo s položajem, ki ga lahko opišemo z enačbo  $d = d_r + d_m$ , pri čemer je  $d$  dogodek,  $d_r$  = realni dogodek in  $d_m$  = dogodek na ravni medijske referenčnosti. Poleg dogodkov v smislu opisane enačbe pa obstaja še razred povsem medijskih dogodkov z izrazito spektakelskimi funkcijami, ki so tipičen proizvod medijskih tehnologij (od koncertov po zgledu »Live aid« do dejanj svetovnega terorizma).

Ko omenjamo tisto razsežnost sedanosti, ki se kaže kot dejanskost, stopljena s svojimi imaginarnimi in medijskimi slikami, mislimo na primer na dan X, ki je v svojem časovnem totalu tako dan X realnih dogodkov kot vsi njegovi časi ki so bili posneti, reproducirani. Pri tem je globalna slika tistega dne dejansko seštevek slik, ki so jih o tistem dnevu reproducirali vsi tv dnevnikarji na svetu.

Tv dnevnoinformativne oddaje so ena izmed sestavin televizije kot izrazitega in dominantnega medija sedanosti, katerega odlični, sicer skrajno estetizirani in običajno

celo z umetniško razsežnostjo navdahnjeni proizvod je videoklip. Ta nenavadni hibridni in klonirani proizvod, namenjen sinestetični percepciji, nam razkriva svojevrstno filozofijo medijskosti, ki jo lahko izrazimo v spoznanju, da s stališča videoklipa razpade svet trdnih predmetov na množico zamenljivih, skrajno manipuliranih in v ekstreme prehajajočih objektov. »Jabolka so hruške in Stalin je Hitler in Mickey Mouse je slehernik«,<sup>1</sup> je dejstvo, da pri videoklipu predmeti strto izgube svoje oblike in se spremenijo v svobodno plavajoče znake, ki sledijo drugačni zakonitosti, kot je tista realne vzročnosti, opisal Martin Burckhardt v razpravi *Digitalna metafizika*. Simulirani objekt-znak, generiran pretežno na podlagi numeričnih matric (pri računalniški animaciji), je pri tem opazovan tako od zgoraj kot spodaj, z leve in desne, njegovo gibanje je večsmerno, polno mehkih prehodov v druge poljubne znake, izginjanja in ponovnih porajanj. Čas ni teleološki, sedanost je prepletena s prihodnostjo in preteklostjo, učinek lahko predhodi vzroku, preteklost sedanosti. Gre za popolno zmagoslavje načela neidentitete in logike *anything goes*, ki lahko razobličuje objekte, jih zdrobi in izdere iz trdnih zvez ter napade njihovo označevalno funkcijo.

Medijska simulacija ne raztaplja sveta le po zgledu videoklipa in računalniške animacije, temveč vzpostavlja tudi skrajno inscenacijo sveta (vse, kar šteje, je postavljeno na sceno) in poudarjeno reproducira resnico sveta kot multiverzuma oziroma pluriverzuma. Z mediji in njihovo elektronsko, svetlobno hitrostjo napadeno realno (realno v agoniji, kot bi rekel Jean Baudrillard) pri tem soobstaja z izginjajočim realnim in različnimi generacijami realnosti. Teoretik hitrostnih fenomenov Paul Virilio pri tem ugotavlja, da je ena generacija realnosti v procesu nadomeščanja same sebe z drugo realnostjo, da se torej nahajamo v obdobju substitucij.<sup>2</sup> Te spremembe generirajo čutno ekonomijo postindustrijske družbe, v kateri zadobiva ekonomija primat nad politiko, transpolitične ustanove nad tradicionalno političnim dialogom, kronopolitika (kot politika hitrosti in pospešenega časa) nad geopolitiko (staro, na vojaško utrjeni prostor vezano politiko). V igri je instant scena zamenljivega, v kateri je vse že skrajno subjektivno, podvojeno in celo medijsko triplicirano. Nič ni več naključnega, vse je (že) zanalašč.

Medijski svet je tudi okolje t.im. kulturne družbe.<sup>3</sup> Kulturno družbo razumemo v smislu ravnanj in organiziranja posameznikov, ki jih je zadelo postindustrijsko skrajšanje obveznega delovnega časa oziroma brezposelnost in svoje potrebe po dejavnem življenju zadovoljujejo z udejstvovanjem na kulturnem področju. To udejstvovanje je bodisi čisto ustvarjalno bodisi izrazito receptivno in zajema že znaten del prebivalstva v današnjem razvitem svetu. Tem trendom ustreza tudi količinska rast kulturnega pogona (v velikih zahodnoevropskih državah ustvarja ta sektor že povprečno 5 odstotkov družbenega proizvoda, zaposlovanje v njem raste navzlic splošni stagnaciji, narašča tudi ekonomska signifikantnost t.im. kulturnega turizma).

Kulturna družba je bodisi neposredno umetniška (vezana na produkcijo in sprejem

1. M. Burckhardt, "Digitale Metaphysik", v *Merkur*, št. 6/1988, str. 528.

2. Paul Virilio, Interview, *Flash art*, Milano, januar-februar 1988, str. 57, 59.

3. Problematiki kulturne družbe je namenjen poseben, 67/68. zvezek berlinske revije *Ästhetik und Kommunikation* z naslovom Kultargesellschaft/Inszenierte Ereignisse, ki je izšel v Berlinu 1988. leta.



tradicionalnih in novomedijskih umetniških del) bodisi vključena v procese spektakelskega generiranja zvočnega in slikovnega. To je družbeno okolje, katerega osnovni orodji sta osebni računalnik (PC) in videorekorder, prepletena je s telematičnimi mrežami (na primer ISDN - integrated services digital networks) in po svoji pojavnosti razsežnosti kaže dejstva posplošenega umetniškega načina. Pri tem mislimo na pomnoženost lahkega umetniškega postopka pri simulacijskem generiranju zvočnega in slikovnega. Lahkost, ki je tukaj profano vseprisotna, je pravzaprav lahkost, ki jo ugotavlja filozofska estetika pri opredelitvah posebnosti umetniškega oblikovanja od Platona do Hegla. Na katere opredelitve mislimo pri tem? Kar navedimo dvoje značilnih stališč, najprej Platonovo. V *Državi* se dialog med Sokratom in Glaukonom povzpne v vprašanje o posebnosti tistega delanja, ki je lastno čudodelniškemu mojstru, ki zna s svojim početjem ponoviti vse bivajoče: »In kakšen naj bi bil ta način? - To pa ni težko. Na tak način lahko delaš velikokrat in hitro, najhitreje pač, če vzameš zrcalo, pa ga nosiš vsepovsod naokrog; z njim lahko hipoma narediš sonce in vse, kar je na nebu, hipoma narediš zemljo, lahko tudi samega sebe in druga bitja in predmete in rastline, skratka, z njim izdelaš vse, o čemer sva pravkar govorila.«<sup>4</sup> V nadaljevanju dialoga zremo, da se tako oblikuje samo videz, »da slikar ne dela v resnici tega, kar dela«, vendar pa to le potrjuje omenjeni posebni način, ki ga je poudaril tudi Hegel v svojih *Predavanjih o estetiki* Mislimo na naslednjo Heglovo izjavo: »Nasprotno je predstava, iz katere črpa umetnost, nek lahek, enostaven element, ki iz svoje notranjosti lahko in gibko jemlje vse, do česar prideta narava in človek v svojem naravnem življenju z velikim naporom.«<sup>5</sup> Mišljen je poseben, kot videz opredeljen status umetniških del, ki - za razliko od naravnih praktičnih delovanj in stališč - implicira lahkotnost, razpoložljivost, naglo manipulativnost, posrečenost brez težkega načina. Videti je, da gre tu za dela, ki jih ne bremeni »teža sveta«.

Kulturnost in umetniškost sedanje dejanskosti, opredeljena s skrajno medijskostjo in spektakelskimi funkcijami, nam razkriva svojevrstno udejanjenje estetske razsežnosti ne glede na trivialna, množičnemu konzumu namenjena povnanjanja. gre za okolje intenzivne estetičnosti (v čutnem videzu čiste površine je ponovljeno ali celo triplicirano tako rekoč vse), v katerem lahko estetska teorija najde smiselno področje dela - bodisi v smislu teoretske zavesti o novomedijski umetnosti bodisi v smislu analiz estetizacij in poetizacij »zunajumetniške« dejanskosti.

## 2. Družbeni umetniški sistem danes

Razprave o umetnosti v postmoderini 70. in 80. let so opozorile na tisto razsežnost sedanjih umetnin, ki se kaže kot *citát* in *remake*, tudi *parodija* in *hommage*. Mislimo na dejstva, da je danes bolj kot kdajkoli prej že v količinskem in kakovostnem smislu tako narasel družbeni sistem umetnosti, da je mogoče posamezna dela adekvatno razumeti le v okviru njegove celote in posebnega kodiranja. Za resnico umetnin je relevantnejše, v kakšnem razmerju se nahajajo do drugih, že narejenih ali sočasno oblikujočih se umetnin, kot pa njihov odnos do zunajumetniške resničnosti. Prav omenjene postmoderne posebnosti kažejo na to, da je umetnikov problem danes

4. Homer in drugi avtorji, *O pesništvu*, Kondor št. 59, MK, Ljubljana 1963, str. 36.

5. Georg W. Hegel, *Ästhetik*, Dietz Verlag, Berlin 1955, str. 189.

predvsem to, v kakšen odnos spraviti svoje delo glede na druga dela; kaj citirati in kaj ne, čemu se zoperstaviti in kaj zavreči, kaj pa sprejeti, na katero tradicijo se priključiti in na kateri točki začeti na novo. Zato lahko že govorimo v smislu sodobne systemske teorije o zaključenem družbenem sistemu umetnosti, ki je avtopoetičen in samoreferencialen. Avtopoetičen je zato, ker mora sam proizvesti vse enote, ki so nujne za njegovo nadaljnjo funkcioniranje, samoreferencialen pa je v smislu razlike med trivialnimi in samoreferencialnimi stroji; slednji naredijo output odvisen tudi od svojega vsakokratnega stanja (Niklas Luhmann).<sup>6</sup>

Umetniški sistem izgrajuje samega sebe, reproducira svoje elemente in vzdržuje v gibanju vse svoje sestavine. Umetnost gradi umetnost na sami sebi. »Umetnost je umetnost, ker se v družbenem sistemu umetnost pojavlja kot umetnost. Umetnost je avtonomna, cirkularna in konceptualna. Sama se definira s samo seboj. Celó določa, kaj je umetnost, z izključitvijo od neumetnosti.«<sup>7</sup> Za ta sistem je relevantna tudi kibernetika druge generacije (second order cybernetics) kot teorija opazovalnih sistemov, in v tem smislu je H. Böhlinger opredelil avantgardo v družbenem sistemu umetnosti kot imunizirano samoopazovanje sistema. Za sistem je bistven razvoj na podlagi stalnega reproduciranja razlik med sistemom in okoljem. Relevantne so tako interne razlike kot tudi tiste, povezane z zunajumetniškim okoljem. Pri tem je ena temeljnih značilnosti družbenega sistema umetnosti, da lahko skoraj brez rizika proizvaja novo. Po tem se korenito loči na primer od vojske kot skrajno konservativne strukture, ki jo novo v smislu sprememb nenehno ogroža. V nasprotju z njo, smemo zapisati, družbeni sistem umetnosti tako rekoč z levo roko nevtralizira sleherni »državni udar« v svoji hiši.

Družbeni sistem umetnosti funkcionira kot razvejan pogon. Tu ne gre samo za umetniške producente in sprejemnike umetniških del, temveč tudi za že izredno obsežen distribucijski podsistem umetnosti, umetniški management, ustanove muzealizacije in kritiškega vrednotenja ter za vrsto strokovnih in publicističnih govoric o umetnosti, med katere sodijo tudi umetnostne teorije, ki se v njem nahajajo kot njegov reprodukcijski in celo gibalni element. Pri tem mislimo na teoretske govorice, ki rabijo metodološki aparat različnih teorij in se vzpostavljajo kot analitike konkretnih umetniških praks. Na področje filozofske estetike v tradicionalnem smislu posegajo samo izjemoma in njihove raziskave zato ne umeščamo na področje estetike v smislu njene filozofičnosti. Za slednjo je namreč bistvena globoka zasidranost v filozofskem mišljenju in vpraševanju ter konkretna ontologizacija umetnostne problematike. Z zasidranostjo v filozofskih podlagah mislimo na tisto razsežnost filozofske estetiške govorice, ki se kaže v tem, da filozof estetik ne izhaja iz naivnorealistične danosti profanih umetniških del, temveč iz njihove transcendentalne posredovanosti z umetnostnimi teorijami, ideologijami in družbenimi strukturami. Filozof estetik dejansko z mišljenjsko analitiko in sintetiko konstruira svet v obliki ali potenci umetniškega (Schellingov postopek v *Filozofiji umetnosti*). Umetniškega dela, o katerem misli in piše, ni nikjer, razen v njegovi filozofiji. Dosežki njegovega razmišljanja so tudi povsem irelevantni za umetnike producente; to vedenje jih lahko

6. Niklas Luhmann, "Neuere Entwicklung in der Systemtheorie", v *Merkur* št. 470, april 1988, str. 292-300.

7. Hannes Böhlinger, *Begriffsfelder/Von der Philosophie zur Kunst*, Merve, Berlin 1985, str. 112.



celo moti - v smislu znanega premisleka o naravi estetiške govornice v *Estetiki* Nicolaia Hartmanna.

S to kratko omembo posebnosti filozofske estetike opozarjamo torej na dejstvo, da ta teorija sodi k filozofiji, podobno kot sodi umetnostna teorija k družbenemu sistemu umetnosti; njena vloga pa je izrazito zgodovinska. Kriza filozofske sistematike in metodologije je usodno posegla v razvoj te discipline. Iz svojega filozofskega imanentizma živi vedno težje prav spričo krize ontologije same; ontološka in gnoseološka produkcija pojmov v tradicionalnem smislu je prešibka, da bi lahko še naprej izvirno »konstruirala umetnino« na način filozofske teorije. Pri tem mislimo na tisti redukcionizem, ki se kaže v tem, da se je v tradicionalni estetiki bistveno o njeni usmerjenosti odločilo že v ontologiji in gnoseologiji filozofije, kateri je pripadala. Če vzamemo za primer A. Schopenhauerja, potem lahko rečemo, da je njegovo postavljanje volje v temelj bivajočega imelo usodne posledice tudi za njegovo estetiko oziroma razumevanje in opredeljevanje mesta umetnosti v svetu sploh.

Estetike 80. let zato ne vidimo več znotraj te izključno filozofske tradicije in orientacije. Je že vmes, namreč vmes med tradicionalno filozofsko estetiko in čisto umetnostno teorijo. Vmes je zato, ker se je odmaknila od imanentnih filozofskih raziskav in se približala umetnosti, še posebno ker je slednja postala v pozni moderni in postmoderni zanimiv in relevanten moment bivajočega. Vendar se nikakor ni povsem zblížala z umetnostno teorijo in njenim empirizmom. Od nje vidi in zna preprosto več. Ima (še) kompleks filozofije, kar pomeni, da sega od umetnostnih pojavov k družbeni celoti, jih transcendirata. To seganje preko empirične faktičnosti pa ni nekaj slučajnega in poljubnega, temveč črpa svoj smisel iz obrata, ki se je v zadnjem obdobju dogodil, torej gre za zgodovinsko usmerjenost. Mislimo na obrat od proze dejanskosti (v Heglovem smislu) k uvodoma že skicirani slikoviti dejanskosti postindustrijske postmoderne.

Zunajumetniška dejanskost (okolje družbenega sistema umetnosti) je sama postala opredeljena z lahkim načinom, odrešenostjo ostrorobne »teže sveta«; njena kulturacija in intelektualizacija seveda ni nekaj apriorno pozitivnega, ne gre za nikakršno uresničenje etičnega ideala, temveč za dejstvo, da simbolno in slikovno nista več izključno lastna umetnosti, temveč sta trivializirano prisotna v estetiziranem zunajumetniškem okolju. Prozaični manko zunajumetniške »grde« dejanskosti torej ne generira več lepega, poetičnega sveta umetniških del - v smislu resnice Heglovih *Predavanj o estetiki* - temveč je impulz novih umetniških del prav manko v družbenem sistemu umetnosti.

Z vrtoglavo naglico se obnavlja družbeni sistem umetnosti. V 20. stoletju se je z umetnostjo dogodilo več kot prej v njeni celotni zgodovini. Kot po tekočem traku se proizvajajo trendi, -izmi, stili, oblike; »off« se preobrača v »in«, anti-umetnost se prodaja kot klasiko, off Hollywood postaja pristni Hollywood. V sami umetnosti naseljen nemir, povezan z mankom njenih del (ni in ne bo umetnin, ob katerih bi umetniki zavrgli svoja orodja in rekli: od tu ne moremo dalje), se kaže že kot manko *samo* slike, *samo* odrskega dela, *samo* glasbene stvaritve. umetnik sam zato razklepa okvirje, ruši prag odra, posega po novih tehnologijah, pomeša vsevprek (*mixed means art works*) in sam stopi v prostor umetniškega dela (*performance*).



### 3. Estetika kot teorija novomedijskih, digitalnih in interaktivnih umetnin

Igralci obeh košarkarskih moštev odigrajo povsem po pravilih prvih dvanajst minut igre. Potem pa obe moštvi dobita po sedem žog, s tribun vsaka povabi po dva gledalca in v nadaljevanju igra poteka tako, da igralci obeh povečanih ekip vodijo žogo od sredine igrišča (igralni prostor so namreč razpolovili z velikim ogledalom, ki so ga ob prekinitvi postavili na sredini igrišča) proti košu in z različnih razdalj mečejo nanj. Zadetki odslej štejejo le še za posameznike, ne več za moštvi. Igra po novih pravilih, trajala bo dvanajst minut, se snema in projecira na enega obeh velikih, pod kupolo arene obešenih zaslonov. Na drugem zaslonu pa se ves čas prikazujejo nazaj zavrteni posnetki regularne igre obeh moštev v prvih dvanajstih minutah. Zadnje tri minute nove igre štirinajstih igralcev je igrišče izmenično osvetljeno z modro, vijolično in rdečo svetlobo, na igralce pa škropi rahel umeten dež...

Takšno, doslej še ne izpeljano deformacijo košarkarske igre smo zapisali kot primer, do katerega bi lahko prišlo, če bi se tudi na športnem področju dogodile tako velike spremembe kot so se na umetniškem z gibanji zgodovinske avantgarde, neoavantgarde 60. let in z razvojem tehnološke umetnosti v 70. in 80. letih. Samo čista igra znotraj tradicionalnega koda slikarstva, literature, baleta, glasbe in gledališča je očitno številnim umetnikom postala premalo. Začel se je svojevrsten »napad« umetniških avantgardistov na tradicionalno ustanovo umetnosti (pojem Petra Bürgerja). Že najmanj dve desetletji je zgodovina v mnogočem šokantnega in infantilnega napadanja norm pravilne umetnine v različnih umetnostnih zvrsteh končana; ti postopki (od dekolaža in potujitve do montaže in prekinitve) pa so vstopili v prostor skrajno dovršeno in z dragimi materiali ter najnovejšimi tehnologijami delanih umetnin, v katerih je estetiziran proces deformacije tradicionalno koncipirane in strukturirane umetnine. In družbeni sistem umetnosti kot avtopoetična in samoreferencialna ustanova z lahkoto absorbira (muzealizira, inventarizira, razstavlja in vrednoti) takšna dela, ki, kot bi rekel T.W. Adorno, niso nobena dela več, po čemer se ta sistem opazno loči od drugih sistemov, tudi od športnega. Slednji, na primer, ne bi nikakor mogel sprejeti pod svojo »streho« antiigre v prej opisanem smislu, medtem ko umetniški sistem dela že desetletja velik posel prav z deli t.im. antiumetnosti.

Umetnost 80. let se nam zato izkaže kot skrajno heterogeno področje del, med katerimi so še vedno tradicionalne umetnine (na primer pesem, klasični balet, simfonična glasba) kot tudi množica tistih, ki so bistveno zavezane fetišizirano novemu, pridobitvam avantgardističnih postopkov in tehnološkim izzivom. To so dela interaktivnih environmentalnih skulptur, video instalacij, digitalne glasbe, grafike in animacije, holografije, glasbenega video klipa, mixed means performancev in video oper. Gre za dela skrajno strukturiranega »ospredja«, površine in procesualnosti umetnin.

S stališča filozofske estetike pa lahko tukaj navzlic disperznosti oblik ugotovljamo dva različna kriterija členitve teh del. Najprej jih lahko razvrstimo glede na opozicije udejanjenje/razdejanjenje (pojem iz Hartmannove *Estetike*), produkcija/simulacija in analogno/digitalno na dela, nastala s pomočjo računalniške simulacije in na dela, ki teh postopkov ne uporabljajo pri svoji genezi. Drugi kriterij pa se nanaša na trda/tekoča in težka/lahka dela. S to, nedvomno metaforično in zgolj ilustrativno



oznako mislimo na usmeritev - na eni strani - k delom, ki so bodisi vsa v času (glasbeni videoklip, performance) oziroma so generirana kot izziv za matematično mišljenje (na primer dela »teoretične umetnosti« Annemarije in Marzia Sale (na primer *Time Language 1,3* in *Chronhomme*)), in na drugi strani k umetninam velikih, »težkih«, *hard* spektakelskih predstav, kot so video opere Roberta Wilsona, velike nomadske predstave (na primer postavitve E. Wonderja, H. Goebbelsa in H. Müllerja projekta *Maelstromsüdpol*), environmentalna dela optofonetskih in optoelektričnih strojev (na primer J. Tinguelyja in H. Schöfferja), land art objekti, dela body arta, video instalacije in preoblikovanja eksterierjev (od Nam June Paika in Christa do Buckyja Schwarta in H. Haackeja) in velika interaktivna dela (na primer *Čas-prostor-gibanje* skupine V2).

Usmeritev k racionalnim, časovnim, izginjajočim in lahkim (izrazito simuliranim) delom predvsem digitalne kombinatorike, v katerih je napadena čutna identiteta predmetov, torej nikakor ni večinski in izključujoči trend sedanje umetnosti. Nasprotno, ob tej liniji soobstaja izrazitev usmeritev k masivnim delom skrajno zapleteno strukturirane težke materialnosti in dogodkovnosti, k umetninam, ki rabijo veliko prostora in sinestetično vabijo k vsem momentom in vrstam estetiške zaznave (poleg avditivne in vizualne tudi k taktilni in celo k vonju). Gre za dela, ki se vzpostavljajo po tisti logiki »kontre«, ki že od nekdanj producira družbeni sistem umetnosti v smislu, da se v njem brezrizično proizvaja novo, in sicer tisto novo, ki je vedno drugačno od *main stream* zunajumetniške dejanskosti. Če je zunaj umetniškega področja že vse tekoče, izginjajoče in neobstoje, potem si umetnost najde svoj smisel prav v produkciji trdih, težkih, čvrsto obstojnih del. Strategija tovrstne umetnosti postaja že naravnost simptomatična: samo še armada in umetnost (ena njenih usmeritev se že členi kot ekološka umetnost, delana je z »ekotehnologijami oblikovanja«) investirata težko razsežnost materije in ozemlja, recimo kar kopna.

Ko omenjamo stroje in naprave, mislimo tudi na njihov vstop v umetnostni pogon. Umetniki so bistveno posegli po tehnoloških napravah prav v smislu tiste sedanje paradigme, za katero je značilna substitucija materije z energijo. Na to dejstvo opozarja tudi Jean-François Lyotard: »Znanstvene analize materije kažejo, da ni nič drugega kot stanje energije, t.j. zveza elementov, ki jih ni mogoče prijati. Znanstveniki se tukaj srečujejo s poskusi sodobnih umetnikov, npr. s tistimi, ki uporabljajo nove tehnologije: video ploščo, laser, sintetične slike.«<sup>8</sup> Ti umetniki uporabljajo vrsto naprav kot virtualnih strojev v smislu podaljška človekovih čutil (J. Baudrillard), primernih prav za estetizacijo in poetizacijo energetske razsežnosti sveta. Pri tem še posebej posegajo po računalniku in laserju, s katerima delajo land art instalacije in holografijo (laser) in sintetične slike, glasbo in animacijo (računalnik); znani pa so že poskusi tudi na področju umetne inteligence (AI) kot umetnosti in pri produkciji filmov s sintetičnimi igralci.

Te usmeritve so seveda velik izziv tudi za estetiko, ki se v tej novi konstelaciji ukvarja z digitalnim in simulacijskim in ne več analognim, reprezentacijskim in udejanjenim. Spremembe zadevajo predvsem slikovno, kajti danes ni več svetloba glavni pogoj slike, temveč pri že razširjenem razredu računalniških slik nastaja svetloba iz

8. J.-F. Lyotard et al., *Immaterialität und Postmoderne*, Merve, Berlin 1985, str. 25.

številčnih matric. Digitalni film je torej povsem vezan na elektronsko/električni medij, medtem ko sta tradicionalni film in fotografija še vsa v optiki in kemiji. Pri vrsti del gre tudi za prepletanje digitalnega in analognega, pravih in sintetičnih, računalniško generiranih prizorov. To pa so tudi dela, ki bistveno sodijo na področje »estetike izginjanja« v smislu naslednje izjave Paula Virilia: »Pojaviti se in izginiti - to je sleparjev trik. Prav to poteka na filmu. Estetika slikarstva je v razmerju do estetike filma estetika pojavljanja: slika se in zasnutek se pojavi, učvrsti in fiksira. V nasprotju z njim so slike prisotne na filmu tako, da s hitrostjo 24 slik na sekundo zdrviijo mimo. Prisotne so, ker so hitro proč. Gibanje kažejo, ker so, komaj zaznavne, že izginile. Ker so nestanovitne in uhajajo, eksistirajo. Estetika pojavljanja v slikah je postala estetika izginjanja v foto-video-kinemato-holografiji.«<sup>9</sup>

Pojav hitrosti in naprav, s katerimi ga lovimo in nadalje pospešujemo, nas usmerja k premisleku o telematičnem časovnem prostoru, ki postaja vedno bolj prostor današnje-jutrišnje telematične umetnosti. Teoretik novih medijev Gene Youngblood uporablja v tej zvezi termin virtualni prostor in z njim misli tistega, ki ni geografsko omejen in je popolnoma transparenten za telematične povezave. Prostor današnje scene, na katerem potekajo tako medijski spektakli, politične igre in umetniška dela, simulirana na različnih koncih sveta, je čas-prostor; opredeljen je s procesi dematerializacije in pospešene temporalizacije. Medijske tehnologije namreč napadajo in minirajo tisto razsežnost čutnega, z newtonsko mehaniko razložljivega sveta, ki ga je Tomaž Šalamun v *Pokru* izrazil z verzi o krutem svetu »ostrih robov«. Takšen svet je že večsrediščen in opredeljen z interaktivnimi odnosi. Telekomunikacijski elektronski prostor namreč omogoča skrajno razvejano demokratizacijo (množičnih) medijev v smislu prehoda od centraliziranega outputa k decentraliziranemu inputu, od nacionalne države h globalni elektronski vasi, od mesta kot nacionalne prestolnice moči k »resničnostnim skupnostim« (Youngbloodov termin) kot novim družbenim oblikam, »ki nastajajo preko telekomunikacijskih mrež in zato niso določene po geografskem položaju, temveč po zavesti, ideologiji in želji«. <sup>10</sup>

Decentralizirani input predpostavlja večsrediščnost in pluriverzum vstopov v omrežje, zato je tudi »šansa« za sedanje medijske umetnike; v videocityju računalnikar postaja *flaneur*. Temeljno načelo v tej novi konstelaciji je zato interaktivnost, ki nadomešča enosmerno linearnost starih modelov, za katere je značilna toga komunikacijska vez med izvorom (oddajnikom) in sprejemnikom, na kateri se gradi stabilen in homogen idejno enodimenzionalni svet. Interaktivnost pa nasprotno predpostavlja pomnoženost različnih pogledov, idej, želja, skrajno razlikovano kulturo torej, za katero so značilne prekinitve in procesnost nestabilnih oblik. Mednje se umešča tudi umetnost, ki je bila v svojih predmedijskih, na renesančni prostor in prakso objektivacije vezanih oblikah identična z avtoritarnimi, v sebi zaključenimi, načelo identitete potrjujočimi umetniškimi deli. Za normo umetnine kot *art work* je veljalo nekaj, kar je v sebi zaključeno in oddaljeno zoperstavljeno pasivnemu, s kontemplacijsko recepcijo opredeljenemu opazovalcu. <sup>11</sup>

9. Paul Virilio in Sylvère Lotringer, *Der reine Krieg*, Merve, Berlin 1984, str. 86.

10. Gene Youngblood, "Metadesign", katalog *Ars electronica*, Linz 1986, str. 238.

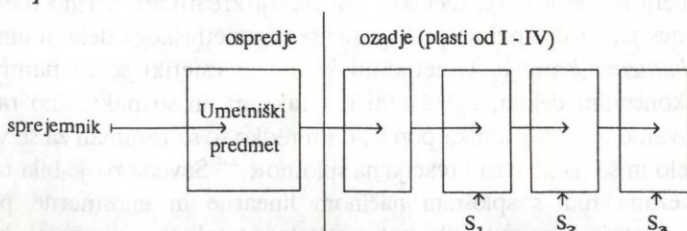
11. Walter Benjamin: "Kar smo imenovali umetnost, se začenja šele dva metra oddaljeno od telesa." (navajamo po R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 107.



Telematična scena pa omogoča tudi za umetnike skrajno spremenjeno konstelacijo, ki generira umetnine kot proces, fluid, izmenjavo, mogočo na podlagi aktivnega vstopa sprejemnika v sam koncept umetniških del. In sedanji umetniki se aktivno odzivajo na tisto priložnost, ki se Royu Ascottu kaže kot dejstvo, da so »telematične mreže vseprisotne in lahko dosegljive od virtualno poljubne lokacije - od doma, iz javnih ustanov, knjižnic, bolnišnic, zaporov, lokalov, s plaži in s planinskih vrhov, kot tudi iz studiov, galerij, muzejev, akademij in kolidžev - dejansko od vsepovsod, kjer so dosegljive s telefonom, vključno s prenosnimi telefoni v avtih, vlakih, na ladjah in v letalih«. <sup>12</sup> Interaktivnost je v umetniških procesih prisotna tako na področju metadesigna kot pri oblikovanju umetnin, ki se še vpisujejo pod pojem avtoritarnega umetnostnega objekta. Tu mislimo na kibernetična dela, pri katerih je dejavnost (gibanje, ravnanje, input) opazovalca programirana v njihov koncept; takšnih del ni, če ni v njihovem območju opazovalca (publike), ki mora očitno nekaj početi in s tem početjem dopoljevati in dograjevati delo, po umetniku razumljeno kot proces z vrstami variabel.

Interaktivnost preusmerja težišče od odnosa med umetniškim objektom in ozadjem na odnos umetniško delo - sprejemnik. Členjenje v globino postane nadomeščeno z »zidanjem« v ospredje, ki vzpostavlja »ospredno globino« kot strukturirano, z zapletenimi mehanizmi novih tehnologij obdelano površino, pravzaprav površino različnih nivojev in plasti. Dela, koncipirana za interaktivnost, so umetnine brez temeljev oziroma korenin, ki bi segale v nekakšno metafizično globino ali bi bile skrivni proizvod dominantnih odnosov različnih nosilcev zavednega in nezavednega; nasprotno gre za dela, ki sodijo pod zakon simulacije kot razdejanjenja (nasprotni postopek ostrorobnemu udejanjenju, praktični dejavnosti v smislu 11. Teze o Feuerbachu) in implozivne dematerializacije (modalno so tekoča, instant). Umetnine, na katere mislimo pri tem, so dela elektronsko generiranega slikovnega, predvsem tista računalniške animacije, laserskih environmentalnih skulptur, kibernetičnih luminokinetičnih instalacij in holografije. Ta dela so sicer oblikovana tudi z zvočnimi učinki in vzbujajo (pri 3D animaciji) taktilno reagiranje sprejemnikov, vendar najbolj napadajo vid (očesni čut), kajti prvenstveno so delana kot instant elektronske (prižgane in izginjajoče) slike. Njihova osnovna struktura implicira spremenjeno plastno členitev <sup>13</sup> v naslednjem smislu:

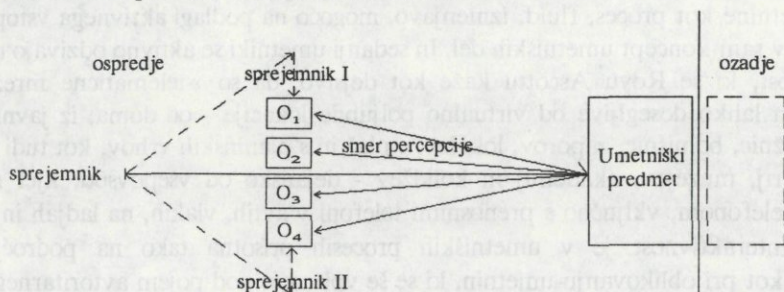
a) *Norma »pravilne umetnine«*



-> je smer percepcije v smislu prehajanja skozi globinske transparentne plasti; tradicionalne interpretacije lahko tukaj ugotavljajo še nadaljnjo členitev, predvsem pa lahko identificirajo dejavnike ( $S_1, S_2, \dots$ ), ki so generirali posamezne plasti.

12. Roy Ascott, "Art and Education in the Telematic Culture", Leonardo-Electronic Art, Oxford 1988, str. 8.

13. S to shemo rekonstruiramo temeljne odnose umetniškega dela, interpretiranega v smislu njegove plastne in modalnoontološko dvodelne strukture (ospredje-ozadje), ki jo ugotavljajo različne fenomenološke estetike.

b) *Shema »nepravilne« elektronske umetnine*

( $O_1$  do  $O_4$  so plasti ospredja, ki se lahko še nadalje členijo, vertikalno ali horizontalno)

In če je takšno delo interaktivno, se lahko sprejemnik premakne iz svojega kontemplativnega mesta in začne vplivati na posamezne plasti ospredja (točki »sprejemnik I in II«). Tu lahko opazimo svojevrstno razvejanost samega ospredja. Energije ne prejema takšna dela (med tistimi z letnico 1988 omenimo *Forfero* Buckyja Schwartza, *Instalacijo za nestabilni medij* nizozemske skupine V2, *Samoportret z Eifflovim stolpom* Jeffreja Shawa in *Potovanje v ničnost* Franza W. Klugeja) preko metafizičnih »korenin« iz nekakšne ontološke irealne globine, temveč iz rizomatično razporejenih in z dejavnostmi sprejemnikov moduliranih virov površine same.

Pri takšnih delih je fascinantna prav njihova bogata površinska razvejanost, ki kompleksno simulira čute in investira sprejemnikovo polno in intenzivno prisotnost. Interaktivna dela so izrazito estetske umetnine. Filozofija umetnosti lahko tukaj postane upravičeno zopet estetika, kajti ukvarja se z deli, ki so razkošno čutna in zanimiva ter tudi lepa v smislu prijetnega učinkovanja na čute.

Mislimo na področje raziskav, ki izhaja iz dela Abrahama A. Molesa *Umetnost in računalnik* (1971), in se danes nadaljuje v raziskavah kot sta na primer *Shranjevanje umetniških slik v inteligentnih računalnikih* in *Proizvodnja filma s sintetičnimi igralci*, objavljeni v posebnem, elektronski umetnosti namenjenem zvezku revije *Leonardo*, (1988). Abraham A. Moles je namreč že pred desetletjema opozoril na dejstvo, da estetika ni več prvenstveno filozofija lepega, temveč »postaja eksperimentalna znanost, ki temelji na psihologiji, sociologiji in teoriji kreativnosti. Eno njenih prvih prizadevanj danes je, da ugotovi na podlagi raziskav umetniškega dela in umetnikove dejavnosti *mehanizme kreacije*. Umetnostni kritiki in estetiki so se namreč doslej ukvarjali z dokončanim delom, ugledanim kot faktum, in so naknadno raziskovali njegovo učinkovanje na sprejemnika poročila. Preredko so se zanimali za še virtualno, izdelujoče se delo in še redkeje za kreacijo na splošno«. <sup>14</sup> Seveda pa je bila ta njihova omejenost povezana tudi s splošnim načinom linearne in enosmerne percepcije tradicionalnih umetnin, razumljenih kot simbolne totalitete na ravni kategorije posebno. Prav sedanja dela kot fragmenti, alegorije, digitalizirani hibridi in interaktivne instalacije pa usmerjajo pozornost raziskovalcev tudi k analizi kreativnega procesa in k njegovim tehnikam.

14. Abraham A. Moles, *Kunst und Computer*, DuMont, Köln 1973, str. 43.



#### 4. Estetika kot teorija estetizacij in poetizacij v postindustrijski družbi

Estetičnost je ena pglavitnih razsežnosti medijske kulturne družbe 80. let, pri tem pa e opazen trend njenega nadaljnjega širjenja. Če parafraziramo Jeana Baudrillarda misel »Disneyland eksistira, da bi kaširal realno deželo, realno Ameriko, ki je sama Disneyland«, potem lahko zapišemo, da umetnine danes (morda) so, da bi odvrnile pozornost od umetniško-umetelnega v zunajumetniški dejanskosti. Ta trditev je seveda ekstremna in pretirana, projekti »estetike na cesti« in »družbe kot umetniškega dela« so pogosto banalna trivializacija in stvaritve kičastega populizma, vendar pa je prav sedanji čas obdobje številnih estetizacij in poetizacij zunajumetniškega okolja, s katerimi se investira estetsko z različnimi nameni - bodisi kot agens prodaje, privlačni imidž, družbo integrirajoča substanca, politično učinkovitejši program (estetizacije blaga, mladosti, izgleda, politike, javnosti), bodisi v smislu oblikovanja alternativnih interesnih skupin in širjenje ustvarjalnosti na neumetniške ustanove (»poetizacija« družbenega življenja).

Za estetiko kot teorijo, ki se ne izčrpa le v analizi čisto umetniških pojavov in skuša interpretirati usodo čutnosti v sedanjosti, postaja to področje udejanjenja estetskega nedvomno zanimivo in relevantno, še posebno tisto, kjer se estetsko in poetično (kreativno) pojavljata kot mesto novega členjenja družbenih odnosov. Mislimo na dejstvo novih družbenih skupin po zgledu že omenjenih Youngbloodovih »resničnostnih skupnosti« kot oblik alternativnega telematičnega združevanja kreativnih posameznikov na različnih koncih planeta in še posebno na pojave t.im. estetizacije politike. V igri je seveda odnos med estetskim in političnim, še posebno v varianti, kjer se estetsko pojavlja kot ključ oziroma gibalno na novo strukturiranje političnega. Pri tem mislimo tudi že na relevantno filozofsko tradicijo, ki je reflektirala problematiko osnovanja političnega na lahkem, nesublimiranem in ekstatičnem estetskega in ki jo zaznamujeta predvsem dva pomembna mejnika, in sicer Friedricha Schillerja *Pisma o estetski vzgoji človeka (Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen)* med leti 1793 in 1795 nastali tekst 27 pisem, v začetku namenjenih vojvodi F. Ch. pl. Augustenburgu, kasneje pa pisanih že kot splošno filozofsko delo, ki nima nikakršnega korespondenčnega značaja, in Herberta Marcuseja teorijo o prevratnem etosu estetskega (objavljena je v različnih delih od *Erosa in civilizacije* do *Eseja o osvobajanju*), ki je bistveno vezana na Schillerjev prispevek k estetski vzgoji kot ključu za obnovo antagonistične in odtujene civilizacije.

Estetski način kot oblika čutnega, umetniško vodenega lahkega delanja likov in kot sfera pomiritve antagonističnih počel v videzu kot pot za oblikovanje lahkotnega in nerepresivnega političnega, umetnost kot družbo integrirajoča sila in kot agens civilizacijske obnove? Umetnost kot orodje, ki naj poveže razdeljeno ljudstvo? K tej temi sta veliko prispevala tudi Nietzsche in Wagner pa tudi Julius Langbehn kot eden predhodnikov kulturne ideologije nemškega fašizma (delo *Rembrandt kot vzgojitelj* 1888) z razvitjem misli o sopripadnosti umetnosti, vojne in politike, vendar tukaj opozarjamo predvsem na Schillerjev prispevek in Marcusejevo branje tega prispevka. Schillerjevo izhodišče je ničelna točka vseh realpolitičnih modelov tistega časa. Odtujitve, barbarstvo in nepomirljiva nasprotja odkriva tako v nemški dejanskosti kot pri posledicah francoske revolucije. Porazno civilizacijsko stanje pri tem interpretira



antropološko; poveže ga s sporom med čutnim in formalnim nagonom v človeku in s še ne utrto potjo prenove, ki jo lahko izpelje posredujoči in pomirjujoči estetični nagon igre, katerega predmet je lepota. Schillerjeva *Pisma* so namreč tekst, v katerem se pojavlja njegova znana misel: »Kajti da končno enkrat jasno povemo, človek se igra samo, kjer je v polnem pomenu besede človek, in on je samo tam celotni človek, kjer se igra.«<sup>15</sup>

Predmet igre je lepota in uživanje v videzu kot odlični lastnosti estetskega stališča, tudi v smislu Schillerjeve naslednje izjave: »Če sta potreba po realnosti in odvisnost od dejanskega goli posledici pomanjkanja, je ravnodušnost do realnosti in interes za videz resnična razširitev človeštva in odločilni korak h kulturi.«<sup>16</sup> Poudarek je na ravnodušnosti do realnosti, na »svobodnem ocenjevanju čistega videza«, na interesu za estetski, od dejanskosti in kriterijev resnice ločeni videz, ki je edini igra (logični videz je namreč prevara). Človek se torej dvigne od dejanskega k videzu (in ne obratno) in na tej točki lahko začne estetsko uživati.

Schiller potem estetski kod videza in igre postavi za merilo moralno prenovljene, svobodne civilizacije. Gre za etos estetskega, ki preko estetske vzgoje človeštva vodi k oblikovanju vesele države igre in videza.

V svojih delih *Eros in civilizacija* (1955) in *Esej o osvobajanju* (1969) se teoretik »kritične teorije družbe« Herbert Marcuse vrača k Schillerju, namreč k njegovim nastavkom za teorijo lepe države. Marcuse izhaja iz dejstva tiste bolezni sodobne družbe, ki se kaže v gospodstvu uma nad čutnostjo, kritičen je do Marxovega vztrajanja na podvajanju carstva nujnosti in carstva svobode tudi v socializmu in usmeri svojo analizo k senzibilnosti družbenih pojavov v »sixties« (hipijevstvo, revolt črncev, nastanek subkulturnih skupin z avtonomnim izražanjem, študentsko uporništvo, komune, happeningi, pojav umetniške neoavantgarde). Pri analizi teh pojavov se vrača kot k poglavitnima referencama h Kantu (*Kritika presodnosti*) in Schillerju (*Pisma o estetski vzgoji človeka*). Pri Kantu opozori na temeljni kategoriji »smotrnost brez smotra« in »zakonitost brez zakona«, ki ne določata le estetskega reda, temveč označujeta nerepresivno organiziranost. Estetska razsežnost pri tem rabi kot dokaz za načela nerepresivne civilizacije, v kateri je um čuten in čutnost uma. Marcusejevo branje Schillerja pa se osredotoča na teorijo o nagonu igre, ki ga razume v smislu načela nerepresivne, užitka polne dejavnosti, s katero se obnavlja pristna, sicer z instrumentalnim umom blokirana čutnost. Igra v nagonu igre ni igra z nečim, temveč je igra življenja samega, svoboda brez omejitev. Področje igre tudi ni dejavnost krašenja in manipulacijskih estetizacij, temveč kot načelo upravlja s celotno eksistenco.

Estetska razsežnost pri Kantu, Schillerju in Marcuseju je razsežnost nerepresivnega, svobodnega koda, domišljije in ustvarjalnosti; etično in ustvarjalno se estetizira in s tem - v smislu v tem besedilu uporabljene terminologije - poetizira (mislimo na aplikacijo načela »poesis«). V igri je dejansko estetizacija družbenih ustanov kot njihova poetizacija in osvobajanje; etos estetskega, nerepresivna čutnosti in domišljijaska ustvarjalnost se torej »prenaša« iz umetnosti na zunajumetniška

15. Schillers *Werke*, zv. VIII, Leipzig in Dunaj, str. 224.

16. *Ibid.*, str. 267, 268.



področja. Opraviti imamo s teoretičnimi zasnutki, ki jih je mislil in nadalje razvijal nemški neoavantgardist Joseph Beuys v svojih konceptih *socialne plastike*,<sup>17</sup> in jih tudi skušal uresničiti na različnih področjih. Ti projekti se torej razlikujejo od estetizacij v smislu Walterja Benjamina teorije o estetizaciji politike in W. F. Hauga blagovne estetike (estetizacije blagovnih artiklov); v igri ni aplikacija estetskega na zunajumetniških ustanovah v smislu - z etično razsežnostjo estetskega naravnost sprtim forsiranjem praktičnih (političnih) interesov, snubljenja k nakupovanju in slepljenja. Med *nezainteresiranim ugajanjem* in *smotrnostjo brez smotra* (temeljni opredelitvi estetske razsežnosti) in logiko *interesnih estetizacij* obstaja protislovje, konflikt, kajti videz kot nadinteresno držo se zlorablja za praktično koristnost, politične interese, tržno učinkovitost itn.

Seveda pa je resničnost 20. stoletja bolj opredeljena z estetizacijami politike in blagovno estetiko kot pa z estetizacijo-poetizacijo. Slednja se pojavlja le pri pretežno utopičnih projektih, medtem ko je estetizacija politike in javnosti ena temeljnih razsežnosti vseh totalitarnih sistemov, od sovjetskega in realsocialističnih sploh (v različnih obdobjih) do Tretjega rajha, titovske Jugoslavije, kimilsungovske Demokratične republike Koreje in ZDA pod vladami tako rekoč vseh povojnih predsednikov. Izhodišče v novi situaciji postmoderne in postindustrijske družbe pa nam tudi na tem področju odkriva nove razsežnosti resničnosti, za katere je značilno, da ni dejanskost stopljena z domišljjskim le v obliki obeh ekstremov usmerjeno investirane čutnosti: estetizacije politike in poetizacije ustanov. Sedanji svet eksistira že kot multiverzum in pluriverzum; med čutnostjo in umom, nagoni in domišljijo, prostorom in časom, materialnim in nematerialnim je izpeljanih že veliko novih prehodov in zgrajenih mostov. Tradicionalni, predvsem marksistični pojmovni aparat, vezan na opozicije carstvo nujnosti/carstvo svobode, osnovna stavba/nadzidava in odujitev/vsestranska razvitost je že v mnogočem zastarel, torej neuporaben pri analizi sedanjih manifestacij družbeno investiranega čutnega.

Estetsko je namreč v poznih 80. letih predvsem estetsko scene, medijskih dogodkov (tudi takšnih brez zunajmedijskih referenc) in spektakelskih iger (od športnih do tistih kulturne industrije); oblikovano je z digitalnimi simulacijami in njihov subjekt je *posameznik plus (osebni) računalnik plus naprave za avdio in video snemanje*.

Estetiška teorija si zato v okolju novih paradigem začenja zastavljati tudi vprašanje o usodi čutnosti na instant in pospešeni sceni medijske dejanskosti 80. let. Zanima jo čutnost v okviru digitalnega topljenja kontur predmetov in medijskih iger, prav tako tudi na ravni nematerialnega in skrajno reduciranega kopnega v smislu investiranja »zemeljskega« in telesnega. Sledi tudi vsej produkciji sanjskih vrtov lepo designiranih blag, arabesk, miniatur in optofonetskih strojev, ki so vpeti v pogon disneylandovskih središč, babilonov in evrocentrov sedanjih velikih mest, torej eksterierjev kot interierjev, veleblagovnice kot galerije, cerkve in gledališča. Analizira čutne pojave pospešene kulturacije postindustrijske družbe.

17. O tem smo pisali v delu (Janez Strehovec), *Oblika kot problem*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1985, str. 275-284.

*Literatura*

- Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1974.
- J. Baudrillard, *Kool Killer*, Merve, Berlin 1978.
- V. Body, P. Weibel, *Clip, Klapp, Bum* (Von der visuellen Musik zum Musikvideo), DuMont, Köln 1987.
- J. Claus, *Chippkkunst*, Ullstein Materialien, Frankfurt/M 1985.
- J. Claus, *Kunst Heute*, Ullstein Materialien, Frankfurt-Berlin 1986.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizome*. Introduction, Minuit, Pariz 1976.
- B. Gruber, M. Vedder, *Kunst und Video*, DuMont, Köln 1983.
- N. Hartmann, *Ästhetik*, Van Groyer, Berlin 1953.
- G.W. Hegel, *Ästhetik*, Dietz Verlag, Berlin 1955.
- A. Henry, *Total Art*, Oxford Press, London 1974.
- H.R. Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1984.
- Katalogi *Ars electronica*, Linz 1986, 1987 in 1988.
- Leonardo*, Electronic Art, Oxford 1988 (poseben zvezek).
- J.F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Edition de Minuit, Pariz 1979.
- J.F. Lyotard et al., *Immaterialität und Postmoderne*, Merve, Berlin 1985.
- H. Marcuse, *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press, Boston 1977.
- A.A. Moles, *Kunst und Computer*, DuMont, Köln 1973.
- H. Paetzold, *Neomarksistische Ästhetik I, II*, Schwann, Düsseldorf 1974.
- Schellings *Werke*, zv. III.8 (Philosophie der Kunst), München, 1958-1962.
- J. Vince, *Computer Graphics for Graphic Designers*, Frances Pinter (Publishers), London 1985.
- P. Virilio, *Ästhetik des Verschwindens*, Merve, Berlin 1986.



# Celostna umetnina kot nostalgija

Janez Vrečko

*Na začetku je bilo vse skupaj, potem pa je prišel razum in napravil red.*

Anaksagoras

## *A. Grška tragedija kot celostna umetnina*

Pojem celostne umetnine (nem. Gesamtkunstwerk) in njegove pojavne oblike so tipičen novoveški pojav, ki poskuša znova združiti v eno vse posamezne umetniške zvrsti. Potreba po takšnem (ponovnem) združevanju se sklada z nastankom sodobnega pojma umetnosti v podobi Batteuxovih les beaux arts, s formiranjem estetike in estetskega kot čutnega v Baumgartnovi estetiki, s Kantovo *Kritiko presodne moči*, s Schillerjevimi *Pismi o estetski vzgoji*, z ugotovitvijo o odsotnosti vsakršne mitologije v moderni Evropi, s Heglovo tezo o koncu umetnosti itd. itd.

Na nastali položaj odgovarja Evropa z romantičnim romanom kot obliko progresivne univerzalne poezije, z Wagnerjevo glasbeno dramo, z esteticistično in jugendstilsko ideologijo, z avantgardističnimi intermedialnostmi, s postmodernističnimi inscenacijami, citatologijo in s ponovnim aktualiziranjem aleksandrinskega sindroma.

Kljub izrazito novoveškemu znamenju vsega, kar sodi v območje celostne umetnine, pa je - zaradi boljšega razumevanja problema treba poiskati nekatere vzporednice s pojavi, ki jih zasledimo že v antiki, in to v času, ko se je začel razpad stare mitologije in s tem konec epskega zaprtega sveta in se je jel uveljavljati estetski sokratizem, z njim pa Platonova obsodba umetnosti z izrazito retrogradnimi tendencami in takoj zatem Aristotelov poskus afirmiranja umetnosti, ki skuša v tako nastali situaciji, prav v pomanjkanju vsakršne mitologije povsem na novo ugledati položaj umetnosti.

Prehod med starim mitološkim razumevanjem in novim nemitološkim ali celo zunajmitološkim oziroma literarnim je nadvse prepričljivo in natančno popisal prav Platon v svojem *Simpoziju*. V njem beremo enega prvih zapisov o tem, kako so iz starega mitološkega reda stvari izstopile posamezne umetniške zvrsti in se prepustile zgodovini. V mislih imamo naslednji Platonov zapis:

»... Veš, da je poiesis nekaj mnogoterega; ... poiesis (so) opravila na področju vseh umetnosti (tehnai) in izvrševalci le-teh vsi poietai.«<sup>1</sup>

Platon tu z mnogoterostjo *poiesis* razume »celoto vseh opravil na področju, ki ga zaznamuje grška beseda tehne«, to so torej opravila, ki tvorijo neko *enotno področje*,

1. Platon, *Simposion in Gorgias*, Slovenska matica, Ljubljana 1960, str. 97-98.

»poiesis je tako rekoč bistvo tehne, tj. bistvo proizvajanja, izdelovanja itd., skratka bistvo vsega, *kar proizvede ali stori človek*«<sup>2</sup> (podčrt. J.V.). Mnogoterost poiesis se tedaj kaže prav v človekovih opravilih na področju vseh umetnosti, in to v smislu, kot je »vse« človekove umetnosti opisal Homer v svoji *Odiseji*:

»... vabil ljudi si v mesto,  
 ..., ki srenji v koristno si rabo:  
 vedeža, vrača boleznim, tesarja morda in mizarja,  
 tudi božanskega pevca, ki s petjem ljudi kratkočasi?«<sup>3</sup>

Poezija naj torej ponuja kratkočasje, vendar kratkočasje, ki ne bo manj koristno od zdravnikovega, tesarjevega in mizarjevega dela, tako da bodo pesnikova opravila po pomenu enaka opravilom vseh drugih umetnosti človekove dejavnosti.

Beseda *tehne* namreč v grščini pomeni (ročno) spretnost, (duševno) spretnost, pa tudi zvijačo, zvit naklep itd.: *tehnites* pa je umetelnik, veščak, strokovnjak, rokodelec, obrtnik, pa tudi slepar in spletkar.

*Poiesis* prav tako pomeni tudi delo, izdelovanje, stvaritev, proizvajanje, pesniško ustvarjanje, pesnikovanje; *poietes* pa je stvarnik, izumitelj, pesnik, pa tudi storilec in krivec.

*Poiesis* je tedaj postavljena v zvezo s *tehne* in pomeni neko izvorno dejanje ali delovanje na enotnem, še nerazčlenjenem področju, ki ga je Anaksagoras označil kot čas, ko je bilo še vse skupaj.

V gornjem tekstu potemtakem nikjer nismo naleteli na pojem umetnosti ali poezije v današnjem pomenu besede, čeprav je več kot očitno, da je grški človek z besedo *poiesis* mislil *tudi* na poezijo, kakor jo razumemo danes, medtem ko danes mislimo s to besedo *samo* poezijo. Do takšnega preobrata v razumevanju pa je lahko prišlo šele, ko prvotna *poiesis* ni bila več in hkrati tudi *tehne*, ko je torej prišlo do ločitve umetnosti in literature od drugih oblik človekovega proizvajanja, ko je razpadlo prvotno enotno področje: nastopil je razum in napravil red, kot je ugotovil že Anaksagoras.

In natančno o tem govori drugi del znamenite Platonove misli iz *Simpozija*:

»Pa vendar več, ... da se ne imenujejo poietai, ampak imajo druga imena; en del, ločen od celotne poiesis, tisti, ki se tiče muzične umetnosti (*mousiké*) in metrov pa se imenuje z imenom celote. Poiesis se namreč imenuje samo ta del in tisti, ki imajo ta del poiesis, se imenujejo poietai.«<sup>4</sup>

Kot vidimo na prvi pogled, gre za zoženje in zamejitev prvotnega pomenskega obsega besedice *poiesis* in šele v tem zoženem pomenu je za nas tisto, kar še danes razumemo z besedo poezija. »V času Platona sta *poiesis* in *tehne* že ločena in razločena, pri čemer je *poiesis* neko bistveno zoženje od celote na del, postala je poezija v ožjem pomenu besede...«<sup>5</sup>

Ko torej *poiesis* postane poezija, jo Platon razume samo še v smislu muzične umetnosti

2. Dušan Pirjevec, *Znanost o umetnosti*, Problemi, Ljubljana, VIII (86/1970), str. 6.

3. Homer, *Odiseja*, DZS, Ljubljana 1966, XVII, 358, str. 252.

4. Platon, *op. cit.*, str. 97-98.

5. Pirjevec, *op. cit.*, str. 6.



(*mousiké*) in metrov (*metron*), muzične in metrične *poiesis*, se pravi kot artistično dejavnost, vezano na prevaro, sprenevedanje in laž.

Prav zato »Platonov tekst jasno dokazuje, da je na začetku naše civilizacije, na tistem začetku, ki je bil v Platonovem času samo še spomin, pomenila umetnost-poiesis nekaj bistveno širšega in drugačnega od naše umetnosti...,«<sup>6</sup> da je prav v Platonovem času doživela spremembo, ki je Platona samega napeljala k temu, da je sežgal vsa svoja mladostna pesniška dela in se enkrat za vselej odločil za filozofijo.

Tako zožena poezija samo na *mousiké* in na metre sproducira pri Platonu njegovo znano obsodbo umetnosti; v njegovi idealni državi so poslej dovoljene samo himne bogovom in hvalnice herojem, medtem ko je treba vso drugo poezijo, prav tisto, ki jo pokrivata besedi *mousiké* in *metron*, prepovedati ali vsaj podvreči cenzuri, pesnike pa izgnati iz države, prav zato, ker se »njihova dejavnost« imenuje z »imenom celote«, četudi s to celoto nima nič več skupnega.

Ta problem Platon lepo razloži v enem svojih poslednjih del, v *Zakonih*, kjer v drugi knjigi raziskuje problem tragedije in komedije in pri tem opozarja na škodo, ki nastaja zaradi razbijanja prvotno enotnih sredstev poezije na njene posamezne elemente:

»Povrhu pesniki nasilno ločujejo ritme od melodij, s tem da gole besede zlagajo v pesniške mere, po drugi strani pa melodijo in ritem predvajajo brez besed, omejujoč se samo na igro kitare in piščali. Če se ritem in melodija pojavljata brez besed, je zelo težko razbrati, kaj je njun smisel in kateri kolikor toliko pomemben predmet posnemata. (To je) ... samo ... igr(a) kitare in piščali brez povezanosti s plesom in petjem. Taka igra je v popolnem nasprotju s pravo umetnostjo in je za ljudi nečimerno slepilo.«<sup>7</sup>

Ker smo rekli, da ima Platon v mislih tragedijo, torej dejavnost, ki je sodila v območje *mousiké*, nas prav navedeni odlomek pripelje k problematiki, ki ji moramo še posebej posvetiti pozornost, k problematiki celostne umetnine kot poskusa, ki skuša na zgodovinskih tleh osvojiti izgubljeno celoto. Naj vnaprej opozorimo, da nas je Platon z gornjo mislijo pripeljal že korak naprej, kot nam ga doslej samim uspelo storiti, zato moramo pojasniti še nekatere momente, ki so nujni za naše nadaljnje razmišljanje.

Kakor smo lahko ugotovili, je prvotna enotna *poiesis*, kot to popisuje Platon v *Simpoziju*, razpadla in del, ki se je poslej imenoval z imenom celote, je zadeval metre in *mousiké*, danes bi temu rekli, literaturo in glasbeno umetnost, pri čemer pa prav beseda *mousiké* pomeni tudi še veliko več kot samo glasbeno umetnost.

Ko namreč Platon pravi, da pesniki zlagajo gole besede v pesniške mere, ima v mislih literaturo, zunaj nje pa so ostali nekoč njeni integralni deli, kot so ritem, gibi, napev itd., posledica vsega tega pa je neizrazitost produktov, pri katerih ne moremo več določiti, katerim omembe vrednim predmetom so podobni; gre torej za njihov razkroj ali razpad, s čimer so vse bolj podobni prevarantski spretnosti, sleparstvu in prebrisanosti, zato pa tudi vredni obsodbe in izгона iz idealne države.

Na tem mestu je treba spomniti na znamenito in provokativno delo grškega

6. *Ibid.*

7. Platon, *Zakoni*, Obzorja, Maribor 1982, II, 669-70. str. 84.

raziskovalca Georgiadesa, v katerem odgovarja na nekatera zgoraj zastavljena vprašanja; izhaja iz razlikovanja starogrškega jezika in modernih evropskih jezikov: v modernih jezikih je dolžina zlogov nedoločena, vsakič odvisna od govorničevega razpoloženja. V starogrškem jeziku pa je dolžina zloga trdno določena in je povsem neodvisna od vsakokratnega govorničevega duševnega stanja. Starogrški jezik je zato jezik maske, saj mu je z vsebino pogojeni patos tuj! Ustvarja resničnost, medtem ko jo imenuje. Iz vsega teg napravi Georgiades odločilen sklep, da je bil starogrški jezik neločljiv od glasbe oziroma je bil po svojem bistvu že glasba. Verz, ritem in glasba so bili v njem še neločljivo združeni. Če k temu dodamo še to, da je bistvo grškega jezika zahtevalo tudi obvladovanje telesnih gibov, smo seveda pri povsem drugačnem, nam tujem pojmovanju jezika in njegovega bistva. Nam namreč ti elementi razpadejo v različne in številne umetniške zvrsti. Enotnost vseh teh elementov pa je Grk zaznamoval z besedo *mousiké*, s pojmom, ki je bil veliko širši kot naša beseda 'glasba'.<sup>8</sup>

Potemtakem Platon v *Simpoziju* nikakor ne misli samo na muzične umetnosti, kakor nekateri skušajo prevesti njegov pojem *mousiké*, marveč ima v mislih povsem določen pojav v umetnosti, ki nastane po propadu mita in prvotne *poiesis*; to pa je med drugim tudi tragedija, ki si v tej breztemeljni situaciji išče novih temeljev - tudi tako, da skuša znova združiti posamezne umetniške zvrsti med seboj in jih na ta način približati in zadržati v prvotni pomenski razsežnosti besede *mousiké*, če se že ne more povrniti v čase, ko je poezija združevala v sebi vse človekove dejavnosti in se je ta celota ponašala s skupnim imenom *poiesis*.

Novonastalo območje *mousiké*, ki se zdaj ponaša z imenom celote, je potemtakem pomenilo poskus, kako pravkar porojeni tragediji kot formi poezije vrniti njeno digniteto v smislu celostne umetnine, kako torej združiti elemente, ki so se skušali vsak zase osamosvojiti - pri tem pa naj bi bil združevalni element muzika ali glasba.

Po propadu prvotne *poiesis*, ki jo je reprezentiral še homerski ep, je območje *mousiké* prvi znani poskus v zoženi in reducirani *poiesis* kot tragični poeziji zapolniti nastalo vrzel; poskus je bil kratkotrajen in neuspešen. Fizični konec tragedije in njena smrt pri Evripidu pa razvidno kažeta na elemente, ki so že na začetku starogrške tragedije vodili v to smer. In o tem je treba reči nekaj besed.

Rekli smo že, da so »Grki imeli glasbo za navišjo umetnost, neločljivo zvezano s pesništvom in bistveno za ubranost jezika, petja in plesa. Šele glasba je napravila iz tragedije, kar je tragedija bila... Ko bi bilo ohranjene več te glasbe, bi se nam odprli novi pogledi o tragiškem obravnavanju mitov.«<sup>9</sup> Tudi Steiner podobno ugotavlja, da je prav »glasbeni delež v grški tragediji za nas vedno izgubljen«,<sup>10</sup> in to naj bi bil tudi eden poglobitnih razlogov, da v kasnejših zgodovinskih časih starogrške tragedije kljub silnim prizadevanjem ni bilo več mogoče obnoviti. Kar so moderni ustvarili od baroka naprej in kar običajno imenujemo tragedija, je v resnici nekaj povsem drugega, nekaj kar Walter Benjamin imenuje *Trauerspiel*, žaloigra, po starem nemškem nazivu za tragedijo.

8. Georgiades, *Greek Music, Verse and Dance*, New York 1956, str. 33.

9. Michael Grant, *Miti starih Grkov in Rimljanov*, DZS, Ljubljana 1968, str. 150-151.

10. Georg Steiner, *Smrt tragedije*, CZKD, Zagreb 1979, str. 16.



Rešitev, ki se je po propadu homerskega pogleda na svet ponudila z institucijo *mousiké* v smislu celostno-umetniške koncepcije, potemtakem ni pomenila in tudi ni mogla pomeniti trajne rešitve, kajti Evripidova sofistična retorika in njegovo historiziranje ter Sokratova dialektična sofistika so sistematično in vztrajno razbijali enotno telo starogrške tragedije in napovedovali njen tragični konec, ki je imel priti. Zato je povsem razumljivo, da je na prehodu iz 5. v 4. st. tudi beseda *mousiké* kot starogrški sinonim za celostno umetnino s tragično vizijo sveta vse bolj izgubljala svoj prvotni integralni, združujoči pomen in se vse bolj približevala označevanju instrumentalne glasbe, tako kot je tudi *poiesis* postajala oznaka za poezijo v današnjem pomenu besede.

S tem pa je tudi starogrški jezik kot jezik maske in s tem večno istega, ki je ustvarjal resničnost s tem, ko jo je imenoval, prehajal v individualizirani govor kot produkt subjektovega razpoloženja, njegovega zgodovinskega, časovnega bivanja, ki ni pripovedoval več resničnih zgodb, marveč samo še možne in verjetne prigode. Prav o tem nam nekaj pove Platonova misel iz *Zakonov*. Platon obsoja zgolj golo zlaganje besed, iz tega nastalo ločevanje ritma in gibov od melodije itd., kar vse je imelo za posledico izgubo smisla in razvidnosti, saj resnica ni bila več edini kriterij, pa tudi to, da je takšna dejavnost vse bolj postajala neke vrste »prevarantska spretnost«; od tod pa do izгона pesnikov iz države zaradi njihove lažnivosti je bil samo korak.

Besede, gibi, ritmi, melodije itd., ki so bili spočetka zvezani v trden »transhistorični« mitološki red, kasneje pa so si v starogrški tragediji kot celotni umetnini v smislu *mousiké* ustvarili svoje začasno, historično bivališče, se začnejo počasi sprevrčati v literaturo, glasbo, ples itd., postanejo izrazito časovni pojavi in si tako zagotovijo svojo zgodovinsko legitimnost v obliki posameznih umetniških zvrsti.

V zvezi s tem je treba omeniti reformne pojave pri ditirambu, in sicer v 5. st. pred našim štetjem, ki naj bi silno vznemirili tedanje konservativne kroge v stari Grčiji. Tako imenovani »mlajši ditiramb« je okrog leta 470 pr.n.št. izgubil kitično strukturo in se približal ritmizirani prozi.<sup>11</sup> Očitki so veljali predvsem Frinihu, Aristofanovemu sodobniku, in Timoteju, češ da se je njuna glasba preveč osamosvojila, da sta na ta način zakrivala razliko med pesnjenjem in komponiranjem, skratka, da je glasbeno dobilo premoč nad jezikovnim. Jezik je namreč iz že povedanih razlogov izgubil svojo ritmično-telesno konsistenco,<sup>12</sup> ni več izrekal resnice, marveč samo še verjetnost.

Znano je, da sta tudi Platon in Aristofanes kritizirala virtuoznost, vsebinsko praznost in jezikovno izumetničenost ditiramba v njunem času.

Ker želimo prav s pomočjo ditiramba opozoriti na vzpostavitev in razpad starogrške tragedije kot celostno-umetniške zasnove v smislu *mousiké*, vsekakor ne moremo mimo Aristotela, ki nastanek tragedije povezuje neposredno z ditirambom.

Po mnenju nekaterih je bil ditiramb celo kultno ime za boga Dioniza, v katerega slavo je bila ta vrsta starogrške lirike tudi peta. Ob vinu je bilo treba Dioniza slaviti tudi z ditirambom, pri katerem je posebna pozornost veljala ritmu in gibanju telesa, igralec je na piščal, *auletes*, spremljal zbor; ko pa je iz zbora izstopil pevec in zapel *monodio*,

11. Cf. *Rečnik književnih termina*, Nolit, Beograd 1985, str. 129.

12. Ernesto Grassi, *Kunst und Mythos*. Rowohlt, Hamburg 1957, str. 22.

je domnevno prišlo do vzpostavitve dialoga in s tem morda tudi do prvega igralca, *eksarhonta*.

Aristoteles v svojih tezah o izvoru tragedije ugotavlja, da se je ta razvila iz predpevcev - *eksarhontov* - ditiramba, da je ditiramb vezan na Dionizov kult in da je imel v začetku »satirski in bolj plesen značaj«. <sup>13</sup>

V zvezi z navedenimi Aristotelovimi tezami je precej nejasnosti, med drugim predvsem ta, kaj meni s predpevcem ditirambov; ali morda same pesnike ditirambov ali morda predpevce zbora ali pa že kar neke vrste zborovodjo, iz katerega se bo pri Tespisu domnevno izlevil prvi igralec. »Nemara je prav Tespis spremenil 'odgovor zboru' - v vlogo igralca, ki je predstavljal poseben človeški značaj.« <sup>14</sup>

Ali je treba Aristotelovo misel, da je imel ditiramb v začetku satirski in bolj plesen značaj, razumeti kot prevlado kompozicijskega in s tem glasbenega v njem? In kako potem razumeti v razvojnem krogu starogrške tragedije vse večjo vlogo literarno recitativnega, s tem pa vse močnejšo redukcijo plesnega in končno tudi glasbenega? V razvojnem krogu, ki ga zajame čas od Ajshila do Evripida?

Ali je nastavek za kaj takega v sami naravi ditiramba, o katerem smo rekli, da pomeni prav izstop posameznega pevca iz zbora nastavek za dialog in s tem tudi že logomahijo - besedno vojno, ki s svojimi logičnimi argumenti sistematično izrinja vse iracionalne momente iz tradicije, med njimi posebej plesne in glasbene. Iz ditirambičnega duha glasbe porojena tragedija postaja poslej vse bolj zapisana logosu in s tem si sproti spodnaša mitske temelje ter si piše smrtno obsodbo.

Ditiramb kot zborovska satirska pesem z glasbenimi, plesnimi in recitativnimi momenti postane torej šele z redukcijo glasbenih in plesnih elementov možen nastavek in temelj za starogrško tragedijo, ki mora potemtakem postajati, skladno z vsem povedanim, od trenutka do trenutka, od tragedije do tragedije bolj literarno recitativna zvrst, dokler se je v celoti ne poloti estetski sokratizem in evripidovski intelektualizem. Potemtakem prihaja do vse večje sekularizacije mita, substituirana pa ga dramatični, delujoči, aktivistični in logični moment, kar vse se kaže v uvedbi drugega igralca pri Ajshilu in tretjega pri Sofoklu; s tem se namreč dialoškost potencira na račun zborovskih momentov in več kot opazna je vse manjša neposredna vloga zbora in njegov vpliv na dogajanje. Pri Evripidu zbor samo še komentira dogajanje, ne da bi mogel vanj kakorkoli poseči. »Od glavnega predstavljalca je zdrsnil na mesto opazovalca in razlagalca, ki dopolnjuje, pojasnjuje, moralizira in mitologizira dogodke na odru.« <sup>15</sup>

Ta počasna pa sistematična redukcija vloge zbora, ki se kaže na paradoksalen način tudi v tem, sa se zbor poveča od dvanajst osem na petnajst - je seveda v temelju povezana z redukcijo glasbenega v tragičnem dejanju. V enakem smislu je treba razumeti tudi Evripidovo povečanje števila glavnih oseb na devet in enajst, kar so tedanji Grki razumeli kot pretirani realizem in ga sprejeli z nelagodjem.

13. Aristoteles, *Poetika*, CZ, Ljubljana 1982, str. 67.

14. Grant, *op. cit.*, str. 149.

15. *Ibid.*, str. 150.



Ne nazadnje pa je treba tudi na razpad trilogij, ki so pri Ajshilu še veljale za obvezne in neizogibne, videti kot moment, ki kaže na propad tragedije. In res, Aristoteles, ki se je tragedije lotil s svojim analitičnim umom in je svoje analize zapisal v pregnantnem, znanstvenem stilu, brez platonovskega pridiha pesniškega, je starogrške tragedije razumel samo še kot posamezno izvajane, torej kot samostojne.

O tem, kako se Aristoteles zaveda specifičnega položaja tragedije glede na ditiramb, pa tudi na druge vrste posnemajočih umetniških zvrsti, se lahko prepričamo na več mestih v njegovi *Poetiki*. Pri tem izhaja iz prepričanja, da sta ep in tragedija »podobna velikima gorama, ki ju veže nepretrgano hribovje«, <sup>16</sup> oziroma kot pravi Aristoteles sam, da so pesniki v danem trenutku namesto epov začeli pisati tragedije, <sup>17</sup> pri čemer pa ni mogoče spregledati dejstva, da tragedija nastopi v trenutku, ko ep ni več možen. Prav zato mora med njima obstajati tudi zelo bistvena razlika, ki jo Aristoteles nadvse jasno artikulira; to ugotavljanje razlike se nanaša na vse pesniške dejavnosti pred nastopom tragedije, na *ditirambos* in *nomos*, ki oba pomenita logičen prehod od epa k tragediji.

Aristoteles namreč ob primerjavi ditiramba in tragedije zelo natančno pokaže na bistvene razlike med njima. Takole beremo v 1. pogl. Aristotelove *Poetike*: »So pa še druge vrste umetnosti, ki uporabljajo ... ritem, melodijo in metrum. Sem sodijo ditirambsko in nomično pesništvo, tragedija in komedija; razlika med njimi je v tem, da ditiramb in nomos uporabljata *povezavo vseh teh sredstev hkrati*, (podčrt. J.V.) tragedija in komedija pa izmenično v nekaterih delih pesnitve.« <sup>18</sup>

Ali je mogoče s stališča celostne umetnine v smislu *mousiké* še bolj natančno opredeliti razliko med starejšim ditirambom in tragedijo kot legitimno naslednico mlajšega ditiramba, ki že v svojem začetku načinja celovito strukturo *mousiké*, in to tako, da v njej ni več povezave »vseh teh sredstev«, se pravi ritma, melodije in metruma, ampak nastopajo samo še izmenično in še to le v nekaterih delih pesnitve? Ti deli pesnitve so očitno njeni zborovski deli, ki pa, kot smo lahko ugotovili, atrofirajo na račun povečanega igralskega deleža in drugih naštetih elementov. Kot je ugotovil Nietzsche, so po vsem tem od velike grške tragedije ostale le še oguljene kosti in nič več.

Vendar je v Aristotelovih razmišljanjih o tragediji navkljub njegovi strogi, pa zato tudi objektivni znanstveni analitiki opaziti tudi skrb za nadaljnjo usodo tragedije. V mislih imamo nešteto krat navajani navidezni anahronizem iz *Poetike*, da »brez dejanja ni tragedije, brez značajev pa bi bila vseeno mogoča«. <sup>19</sup> To je za Aristotela hkrati tudi izhodišče pri njegovi strogi kritiki Evripidove dramatike.

Ker gre pri tej Aristotelovi obravnavi tragičnega lika in tragičnega dejanja za eno njegovih najbolj zapletenih in hkrati protislovnih trditvev v *Poetiki*, ki so jo nekateri prav zaradi tega imeli za anahronizem, si jo skušajmo poglobljeje ogledati.

V 15. pogl. *Poetike* Aristoteles zelo jasno pove, kaj razume z značajem. Po njegovem

16. Jaeger, navajamo po Grant, *op. cit.*, str. 149.

17. Aristoteles, *op. cit.*, str. 66.

18. *Ibid.*, str. 62-63.

19. *Ibid.*, str. 45-46.

»oseba dobi značaj ... če v svojih besedah ali dejanjih izrazi neko odločitev«, <sup>20</sup> se pravi, če se pokaže kot individualizirani lik, ki je postavljen pred zbor kot njegov poglavitni sogovornik.

Vendar pa je Aristotelova poglavitna skrb posvečena prav dejanju, mitosu, mitos je zanj duša tragedije, značaj (*ethos*) je po vrstnem redu šele na drugem mestu, S tem Aristoteles tudi v tem primeru povsem eksplicite daje prednost dejanju pred tragičnimi liki. To je povedano tudi v 17. pogl. *Poetike*, kjer beremo tole misel: »Kar zadeva vsebino, pa najsi je preprosta ali zapletena, je treba najprej določiti splošne obrise, šele nato uvesti osebe in podrobno izdelati epizode ... Nato je treba osebam določiti imena.« <sup>21</sup>

Torej je pot, ki jo Aristoteles priporoča, pot od dejanja k osebam in ne obratno, kot bi utegnili pričakovati, posebej glede na tragično pisanje tedanjega časa. Enake zahteve pa je postavljal tudi Platon v svoji kritiki tragedije, ko je ugotavljal, da posamezne človeške usode tako ali tako ne zaslužijo prevelike pozornosti. S podobnih kritičnih stališč si je mogoče razložiti tudi Aristotelovo tezo, da brez dejanja ne bi bilo tragedije, brez značajev pa bi bila vseeno mogoča. Morda je v tem znamenje Aristotelovega strahu in bojzani zaradi tistega, kar se je dogajalo predvsem v Evripidovi dramatik, ki je posvetila preveliko pozornost prav oblikovanju značajev in hkrati s tam radikalno zreducirala vlogo zbora, to pa je po Aristotelovem mnenju tudi peljalo v propad tragično dejanje in s tem tragedijo. Prevelika individualizacija je potemtakem tudi po Aristotelovem mnenju rušila tragični organizem v smislu celostne umetniške zasnove kot *mousiké*; zato Aristoteles - v skrbi z nadaljnjo usodo tragedije - spočne navidezni paradoks znotraj svoje *Poetike*, s tem da da prednost dejanju pred značajem.

Evripidova koncepcija tragičnih likov, »takšnih, kot so v resnici«, namesto »takšnih, kot naj bi bili«, je postavila tragedijo znova vse preveč v bližino zgodovinopisja, od koder jo je Aristotel komaj rešil pred Platonovo obsodbo, s tem pa se je povečala tudi razlika med tragedijo oziroma poezijo in filozofijo.

Vendar tudi v Aristotelovem primeru poti nazaj, h klasičnim možnostim Ajshilove tragedije, ni bilo več. Veliko pozneje sta Schlegel in Nietzsche iskala krivca za smrt atiške tragedije in ga soglasno našla v Evripidovi »tragični logiki«, ki da se je vrtela okrog same sebe in se grizla v lastni rep. Morda je treba prav v tem smislu razumeti Aristotelovo trditev, da je Evripid najbolj tragičen od vseh grških pesnikov. Njegova življenjska usoda, ki se je - v duhu najradikalnejših evropskih intelektualcev - končala s pregnanstvom, to vsekakor potrjuje. Ne nazadnje je značilno tudi to, da je pri poznejših poskusih obnove tragedije, posebej pri Racinu, imel najpomembnejšo vlogo prav Evripid s svojim zgledom; torej nekdo, ki sam ni več verjel v tragedijo, tako kot v njeno obnovev ni tudi verjela moderna Evropa in je zato začela s filozofijo tragičnega.

V času helenizma se je Aristotelova bojazen, da se bo tragedija preveč približala zgodovinopisju, značajev - pred dejanjem - zaradi vse večjega poudarjanja uresničila. Helenizem je namreč uveljavil posebno smer helenističnega zgodovinopisja: t.i.

20. *Ibid.*, str. 84.

21. *Ibid.*



tragično zgodovino pisje, »ki je skušalo zapolniti vrzel, ki je nastala po zatonu tragedije. Svoj učinek skuša doseči z zbujanjem groze in sočutja, s tem da prikazuje protagoniste zgodovinskega dogajanja v njihovih osebnih stiskah in tesnobah. Na bralce skuša narediti podoben katarzični vtis kot tragedija.«<sup>22</sup>

Potemtakem ni res, da bi se ta starogrški tragični čudež končal zaradi nekega bledega Žida, ki je »kar na lepem ... prisopihal ... z velikim lesenim križem na rami in vrgel križ na mizo bogov, da so ... onemeli in obledeli,«<sup>23</sup> marveč se je tragična koncepcija celostne umetnine v smislu *mousiké* razkrojila sama v sebi, ker je že nastala v razkrojenem času iz razkrojene ditiramba, ko se je del imenoval z imenom celote, seveda z namenom, da bi to celoto znova obudil. Starogrška atiška tragedija je v vrsti poskusov v tej smeri vsekakor med prvimi.

Celosten spomin na ta čas je skušala ohraniti velika aleksandriška knjižnica kot helenistično skladišče vsega tedaj znanega vedenja, kot posnemajoča skrb za nakopičeno znanje vsega tedaj znanega sveta, vendar so ognjeni zublji v trenutku uničili ta poslednji poskus celovitosti; nastopila je praznina, ki je z izjemo »mračnega« srednjega veka kot krščanske mitološke in s tem celovite strukture trajala vse do srede 18. st.

### *B. Romantični roman kot celostna umetnina*

Evropska predromantika in romantika ter posebej jenska romantika se ob koncu 18. in na začetku 19. st. nadvse jasno zavedo popolne mitološke izpraznjenosti, pred katero se je znašla evropska literatura, ki je hkrati prav v tem času dobivala goethejanske oznake svetovne literature. To je hkrati pomenilo, da je bil čas svetovne literature tudi čas njene svetovne produkcije znotraj vseh drugih produkcij, dasiravno zaradi dejstva, da Ahil s svincem in smodnikom in bil več možen, postala tudi skrajno problematična. Znova je bilo treba rešiti večno aktualno in neodločljivo vprašanje o razmerju literature in mitologije, umetnosti nasploh in njene mitološke podlage.

V spomin si je treba priklicati Marxova razmišljanja iz Uvoda v *Očrte*, kjer je problematika, ki nas tu zanima, še posebej dobro sintetizirana in izpisana v lepi maniri preizkušene filozofskega razmišljanja.

Za Marxa je čas, ko literatura še ni bila svetovna literatura, čas fantazije, odvisne od mitologije. Čas starih narodov - mednje je Marx prišteval tudi zrele otroke, stare Grke, je bil zato čas narave, umetnosti in imaginativnega obvladovanja narave, medtem ko je v modernih časih zavladovala filozofija. Svobodna, posvetna, od mita neodvisna fantazija modernih časov je presegla z mitom determinirano imaginacijo zgodnejših dob. V zvezi s tem se Marx zaveda, da še tako silen napredek modernih časov v mehaniki nikakor ne zadošča za to, da bi tako kot stari Grki ustvarili nov ep, »Henriado namesto Iliade«.

Poti nazaj potemtakem ni, kot sta to spoznala že Platon in Aristoteles, toda »kot je smešno hrepenenje po povratku, tako je smešna vera, da moramo obstati pri tej popolni izpraznjenosti.«<sup>24</sup>

22. Kajetan Gantar, *Helenizem*, DZS, Ljubljana 1987, str. 35.

23. Heinrich Heine, Grant, *op. cit.*, str. 43.

24. Karl Marx, Friedrich Engels, *Izbrano delo*, CZ, Ljubljana 1977, IV, str. 8.

Četudi so tedaj »petje in baje in muze« izginili v teh časih, ki jih Marx imenuje časi »popolne izpraznjenosti«, ko Ahil s svincom in smodnikom ni več mogoč, si je treba prizadevati za novo mitologijo moderne Evrope, ki bo povsem neodvisna od antičnih vzorov in prisil in na podlagi katere bo šele mogoče zgraditi tudi novo, moderno literaturo in umetnost.

Rekli smo že, da se nezadostnosti takšnega »popolnoma izpraznjenega«, sekulariziranega prostora in položaja ostro zave šele romantika, ki skuša pravkar izdiferenciranemu Batteuxovemu pojmu lepih umetnosti, Baumgartnovi opredelitvi umetnosti kot nižji obliki spoznanja, podeliti nov smisel. Heglova teza o koncu umetnosti je le sinteza vse te problematike.

V svojih namenoma fragmentarno zasnovanih teoretskih zapiskih sta pglavitna predstavnika jenske romantike, Friedrich Schlegel in Novalis, skušala prenoviti moderno, romantično umetnost svojega časa tako, da sta se zavzemala za novo umetno, nič več spontano mitologijo, iz katere bi šele lahko izšla nova, univerzalna, progresivna romantična poezija.

Tej zahtevi po univerzalnosti in progresivnosti pa je najbolj ustrezala individualizirana epska forma romana, ki je bila očitno edina sposobna nadomestiti že definitivno propadlo kolektivno epsko skušnjo.

V ta namen romaneskna forma ni bila izbrana po naključju. Romantični roman kot prvi model progresivne univerzalne poezije je imel po Schleglovem mnenju neizčrpne sposobnosti za nove in nove izrazne možnosti, pa tudi pripravljenost, da se upre vsakemu poetološkemu zakonu, ki bi ga skušal določiti. Podobno je tudi Goethe razlagal Eckermannu, da je romantična umetnost našla ob svobodni obliki tudi najbolj raznoliko vsebino, v kateri je prav vsak predmet poetično uporaben.

Prav tako je po Heglovem mnenju romantični umetnosti dovoljeno vse in ni vezana več na nobeno vnaprej določeno vsebino.

Vsem tem zahtevam je v celoti stregel le romantični roman, ki je bil s svojo odprtostjo bolj kot vsaka druga umetniška zvrst sposoben ponovno združiti vse dotlej ločene zvrsti. Schlegel je zapisal, da hoče romantični roman »delno pomešati, delno spojiti tudi poezijo in prozo, genialnost in kritičnost, umetno in naravno poezijo, napraviti poezijo živo in družabno, življenje in družbo pa poetično ... Podobno epu mora postati zrcalo vsega obdajajočega sveta, podoba časa ... Romantična vrsta pesnjenja šele nastaja; da, njeno pravo bistvo je v tem, da bo večno samo nastajala in da ne more biti nikdar dokončana ... njen prvi zakon je ta, da pesnikova samovolja ne trpi nad seboj nobenega zakona...«<sup>25</sup>

V času »popolne izpraznjenosti« je bilo najvažnejše, da je romantična misleča glava - ob ugotovitvi, da ep ni več možen in prav tako ne tragedija - našla medij, prek katerega je lahko aplicirala zasnutke svoje nove spontane in umetne mitologije. V romantičnem romanu je uspešno združila pesniško fantazijo s kritičnim premislekom in dobila tako Schleglovo literaturo o literaturi oziroma poezijo na potenco, ki ji je načelovala t. i. romantična ironija. Ponovna združitev pesniške in miselne moči je prav v romantičnem romanu doživela pomembne novoveške preizkušnje.

25. Friedrich Schlegel, *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, Stuttgart 1974, 116. Fragment.



Če k temu dodamo še Novalisovo primerjavo pripovednega dela z glasbo - v mislih imamo njegovo tezo o muzikalizaciji vseh umetniških zvrsti - da bi se na ta način poezija in druge umetnosti kar najbolj odtegnile diktaturi *mimesis*, zlahka uvidimo, kako se je romantični roman kot progresivna univerzalna poezija približeval vsezajemajočnosti celostne umetnine kot tiste, ki si je tudi v stari Grčiji jemala za svojo osnovo glasbeno v smislu *mousiké*.

Kasnejša Baudelairova in Mallarméjeva uporaba teh Novalisovih in Schleglovih zamisli, Schlegel in Novalis sta jih sama trdno udejanila v svojih romanih, prvi v *Lucindi*, drugi v *Heinrichu von Ofterdingenu*, vsekakor potrjuje tesno zvezo romantike z vsemi poznejšimi izvedbami celostne umetnine, od jugendstilovskih, avantgardističnih in celo postmodernističnih.

Romantika je potemtakem svoje bistvene težnje po udejanjenju nove mitologije poistovetila z bistvom romana. Schlegel je roman zaradi možnosti, da se bo z njim za novoveškega človeka vzpostavilo novo središče, štel za vsoto vse poezije, za celostno umetnino v nastajanju; od tod oznaka romana kot progresivne in univerzalne forme.

Posebno zaslugo za to, da so se romantiki odločili za roman v času, ko ta v Evropi ni imel nobene cene - veljal je za ceneno čtivo, ki so ga priporočali damam - ima nedvomno Herder. S svojo tezo o univerzalnosti romana je prevratno vplival na njegovo afirmacijo. V znamenitem 99. pismu beremo vrstice, ki so jenskim romantikom pomagale pri njihovi dokončni odločitvi za roman: »Nobena vrsta poezije ni bolj vsezajemajoča kot roman; sposoben je sprejeti najrazličnejše oblike, vsebuje ali pa lahko vsebuje ne le zgodovino in geografijo, filozofijo in teorijo skoraj vseh umetnosti, ampak tudi poezijo vseh zvrsti - v prozi...«<sup>26</sup>

Drug pomemben vidik pri afirmaciji romana pa moramo videti v tezah Najstarejšega programa sistema nemškega idealizma iz 1796/97, ki za poezijo spet predvideva to, kar je nekoč že bila, se pravi učiteljica človeštva, ki bo zedinila vse človeške dejavnosti v eno. Za Hölderlina, Schellinga in Hegla, tri domnevne avtorje tega »manifesta«, bo to doba »nove mitologije«, prva doba, ki bo nasledila »mitološko prazno« Evropo.

Novalis je prepričan, da bo prav roman postal mitologija zgodovine, ki ima priti; v tem smislu smemo upravičeno reči, da romantika ni le spočela umetnosti v novoveškem pomenu te besede, marveč je hkrati s tem spočela tudi njeno zgodovino; roman kot prvi primer progresivne univerzalne poezije je na tej zgodovinski poti nostalgičnega upanja v prvotno enotnost poezije odigral pionirsko vlogo. Tako kot nekdanj atiška tragedija, v času, ko je tudi starogrški svet postal »popolnoma izprazen«, mitološko ničev.

### C. Wagnerjeva zamisel celostne umetnine

Richard Wagner je svojo zamisel o umetnosti prihodnosti utemeljil na celostni umetnini, po kateri naj bi vse umetniške zvrsti, od pesništva, gledališča, scenografije itd. združili v t.i. glasbeni drami. O Wagnerju vemo, da se je navdihoval pri starih Grkih, za mitološko podlago svojih intermedialnih stvaritev pa je prevzel germansko mitologijo, ki naj bi zapolnila izpraznjeni prostor mitologij v času romantike.

26. Gottfried Herder, *Herders Sämtliche Werke*, Berlin 1883, str. 104.

Nietzsche, ki si je vsekakor prizadeval za obnovitev atiške tragedije iz duha glasbe, je Wagnerja zaradi teh njegovih zamisli slavil kot »revolucionarja družbe« in zmagovalca aleksandrijske kulture. Prepričan je bil in pričakoval je, da bo Beyreuth postal novo dionizično središče Evrope in da bo žarčil vplive dionizične tragedije na vse strani, pri tem pa se bosta država in družba predali občutku enotnosti, občutku, ki naj vrača k srcu narave.«<sup>27</sup>

Primerjava teh Wagnerjevih poskusov z baročnim sakralnim obredjem se ponuja kar sama od sebe, čeprav popolnoma neupravičeno. Vseobsežno umetniško doživetje, ki je našlo svoj prostor v baročni sakralni arhitekturi, dopolnjevali pa so jo slikarstvo, kiparstvo in predvsem baročna glasba, je namreč temeljilo na reinkarnaciji religioznega brez vsakršne mitološke podlage, zato je posledica tako zasnovanega baročnega obredja lahko bila utrditev institucije umetnosti in njene avtonomije, ne pa tudi njenega izgubljenega celostnega videza.

Po prvih vtisih naj bi se Wagnerju posrečilo prav to: vrniti umetnosti njen celostni videz in Beyreuth ustoličiti kot novo središče evropske glasbene drame, ki je šele zdaj zares doživela svojo ponovno obuditev.

Kot je znano, se je Nietzsche (in ne samo on) kasneje z gnusom odvrnil od Wagnerjevega sveta opere. »Bolj zanimiv kot osebni, politični in estetski razlog za to pa je filozofski motiv, ki stoji za vprašanjem: 'Kakšna naj bi bila glasba, ki naj ne bi bila več (tako kot Wagnerjeva) romantičnega izvora ... ampak dionizičnega?'«<sup>28</sup>

Čeprav je tedaj hotel Wagner izpeljati načrt svoje celostne umetnine iz duha glasbe, je vendarle prišlo do prevlade literature, in to je bil poglavitni razlog za Nietzschejev odmik od njega. In čeprav je po mnenju nekaterih opera neprimerno bližja Ajshilovemu tipu tragedije in gledališča kot meščanska drama, se Wagnerjevi poskusi s starogermansko mitologijo v »najprimernejšem« kraju Beyreuthu, ki naj bi postal evropske Atene, niso posrečili. Vse to pa enemu od danes najpomembnejših raziskovalcev tragedije Georgu Steinerju ni preprečilo, da ne bi še naprej verjel v bodočnost tragedije prav v opernem mediju. V tem njegovem upanju pa ga doslej niso potrdile niti tako grandiozne prireditve našega časa, kot so bile rockovske opere v Woodstocku in na Isle of Whiteauju; ali pa so nemara prav to tragedije današnjega časa? Iz vsega, kar smo povedali o prvotni *poiesis* in kasnejši *mousiké*, kaj takega pač ni mogoče verjeti. Več kot očitno je, da tudi ti poskusi niso postali kraji, od koder bi žarčila na glasbenem zasnovana nova dionizična tragedija, ki bi bila lahko novi možni temelj iskane enotnosti.

#### D. Baudelairove Korespondence kot celostna umetnina

Srečanje z Wagnerjevo glasbo je bilo za Baudelaira ena velikih življenjskihkušenj, v mnogočem podobna njegovemu odkritju E. A. Poeja. Takoj po ogledu *Tanhäuserja* je pisal Wagnerju, kako je razumel njegov poskus sinteze besede, glasbe, dramatike in likovnosti in kako je svoje vidne vtise sproti transponiral v barve.

Poleg Wagnerja si je Baudelaire svoje vedenje o sinestezijah in korespondencah

27. Friedrich Nietzsche, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Slovenska matica, Ljubljana 1970, str. 27.

28. Jürgen Habermas, *Vstop v postmoderno*, Nova revija, Ljubljana, III, (28-29/1984), str. 3230.



pridobival tudi pri Delacroixu, ki mu je med vsemi francoskimi slikarji edinemu pripisoval romantični značaj, pri Schleglu, Hoffmannu, Goetheju in predvsem pri Swedenborgu.

Ena najznamenitejših Baudelairovih pesmi *Korespondence* je skladno z učenjem o korespondencah in sinestezijah razdeljena na vertikalne korespondence, ki povezujejo vidni in nevidni svet, in horizontalne sinestezije, pri čemer se vonji spreminjajo v barve in zvoke, barve v pesem in zvoki v videno. Gre torej za težnjo po ponovnem totalnem doživljanju sveta, za nostalgijo po prvotni, a že davno izgubljeni enotnosti, ko sta bila človek in narava še eno, ko je človek obvladoval ta svet zgolj in samo na imaginativen način.

V zvezi s tem je zanimiva Benjaminova teza o koncu avratične umetnosti. Korespondence naj bi po Benjaminovem mnenju še sodile v stari tip avratične poezije, z njimi naj bi Baudelaire poskušal nostalgično zavarovati poezijo, pravzaprav njene preostanke, pred krizami modernega sveta, pred *spleenom* in grozečo tehnično reprodukcijo.





# Habermas in estetska ideologija

Martin Jay

Če smo »mi« - kot pogosto poudarjajo kritiki Habermasovega domnevnega »transcendentalnega narcizizma«<sup>1</sup> - nujno vmeščeni v posamezne kontekste in nam tako manjka univerzalni »pogled božjega očesa«, potem je izredno nujno, da tako natančno, kot je le mogoče, določimo »naše« mesto v svetu. Toda brž ko »mi« to poskusimo, vznikne neizogiben paradoks. Čudna usoda modernih zahodnjaških ljudi (kolikor seveda je to ta »mi«, za katerega gre) je, da je v našem specifičnem kulturnem kontekstu merilo ravno dajanje splošnih trditev o resnici, razumu, človekovem stanju itn. Najsibo to dobro ali slabo, nikakor se ne moremo povsem otresti navade, da bi poskušali videti onkraj našega ozkega obzorja. Tako so tudi zahodnjaški zagovorniki kulturnega relativizma zapisani univerzalističnemu kedu: vse kulture so kontekstualno specifične in nimajo nič skupnega, na čemer bi temeljile.

Na to očitno dilemo je možnih nekaj odgovorov. Prvič, surovo lahko uzakonimo transcendentalne univerzalne pretenzije naše tradicije in poskušamo potlačiti spoznanje, da so zgodovinsko naključne. Pokojni Leo Strauss in njegovi privrženici so zgled za takšen pristop. Zanje ideje niso v pomembnem odnosu niti do svojega okvira nastanka niti do okvira recepcije; historicizem je sovražnik resnice. Drugič, opustimo lahko, obžalujoč ali ne, vse splošne trditve in jih povsem omejimo na izraze kontekstov, ki jih definirajo. Vodilni sodobni zagovornik te strategije je Stanley Fish. Zagovarja vsedoločujočo moč »interpretativnih skupnosti«. Njegovi skrajni kontekstualizem omeji vse interpretacijske norme na prakse takih skupnosti, in to ne glede na to, kako so te konstituirane. Ali pa lahko, tretjič, ostanemo v mejah napetosti »moderne« dileme in jo sprejmemo za svojo. Raje kot da bi se umaknili v čisti transcendentalizem ali pa v nič manj čisti imanentizem, si lahko prizadevamo za še vedno emancipatorične možnosti notranje sprte modernosti.

Navkljub poenostavljeni razlagi Habermasa, kakršno pogosto rišejo njegovi kritiki, se je odločil slediti ravno tej tretji možnosti. Raje kot da bi iskal ugodno izhodiščno točko povsem zunaj našega lastnega dvoumnega diskurza, ostaja trmasto v njem, braneč »nedovršeni projekt modernosti«,<sup>2</sup> in to delno zato, ker obeta, da se ne bo nikdar

Objavljeno besedilo je prevod predavanja, ki ga je imel profesor Martin Jay s Kalifornijske univerze v Berkeleyju na povabilo Filozofskega inštituta v Ljubljani 21. marca 1989.

1. Izraz, ki ga je skoval Michel Foucault v *Arheologiji vedenja*, je prvič uporabil, da bi z njim označil Habermasovo pozicijo, David Couzens Hoy v "Taking History Seriously: Foucault, Gadamer, Habermas", *Union Quarterly Review*, 34, 2 (zima 1979).
2. To je nemški naslov pogosto obravnavanega spisa, ki je izšel v angleščini kot "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, 22 (zima 1981).

»dokončal«, niti v povsem transcendentalni niti v povsem imanentni smeri. Njegovo na široko obravnavano obrambo razsvetljenstva lahko tako bolj razumemo kot poziv k ohranjanju njegovih dialektičnih napetosti kot pa k njihovemu preseganju v povsem razsvetljenski obliki življenja. Habermas v svojem zadnjem velikem naporu, da bi razjasnil zastavke tega boja, v *Filozofskem diskurzu moderne*,<sup>3</sup> svari pred prepričanjem, da se lahko postavimo v »post« pozicijo onkraj moderne dobe: »Mislim, da ne moremo niti na metodološki osnovi, pod trdim pogledom fiktivne etnologije, distancirati zahodnega racionalizma v predmet nevtralne kontemplacije in enostavno skočiti iz diskurza modernosti. Zato bom raje sledil bolj trivialni poti, namreč, prevzel bom navadno stališče sodelujočega, ki v grobih potezah obnavlja potek debate...«<sup>4</sup>

Stališča Jürgena Habermasa so, kot lahko potrdi vsak, ki se je nekaj časa ukvarjal z njegovim zajetnim opusom, vse prej kot vsakdanja. Njegov »filozofski diskurz moderne«, ki ga tako pikro rekonstruira, tudi ni nikakršna enodimenzionalna poenostavitvev. V resnici je tako zelo zapleten, da bi bilo ustrežneje, če bi pisal o »diskurzih moderne«. Kajti namesto da bi omejil zgodbo, ki jo pripoveduje, na eno samo pripovedno vrsto, preplete skupaj več podrejenih pripovedi, in to s precejšnjim dramatičnim učinkom. Čeprav je rezultat tako vélika pripoved, da je deležen srda t.i. postmodernistov, ki so prepričani, da je minil čas takih totalizirajočih zgodb, ostaja njen konec odprt in brez sklepa. *Filozofski diskurz moderne* moramo tako brati prej kot del potekajoče teoretske polemike kot pa kot suveren pogled nazaj na zgodbo, ki se je končala. To je delo, katerega namen je nič manj kot določiti sedanje pogoje naše kulturne situacije in odvzeti nadzor tistim, ki so jo definirali kot postmoderno. Tako po obliki kot vsebini skuša ponuditi neizpodbiten dokaz, da moderni projekt še nikakor ni izčrpan.

Habermasov namen v tem delu je dopolniti rekonstrukcijo družbenega razvoja modernosti, ki jo je poskušal opraviti drugje, še posebej v svoji obsežni *Teoriji komunikativnega delovanja*,<sup>5</sup> s primerljivo analizo njenega diskurzivnega nasprotka. Habermas prične svojo zgodbo, opirajoč se na spoznanja Reinharda Kosellecka in Hansa Blumenberga o spremenjeni časovni zavesti, ki je nastala v osemnajstem stoletju. Ker je moderna doba spoznala, da ji za mero ne more rabiti objokovana preteklost, ker je dojela, da je novost prihodnosti že postala izkustvo sedanjosti, je pričela izredno spoštovati samo sebe in je našla svojo legitimnost, svojo normativnost le v sami sebi. Tako samoutemeljevanje se je pokazalo za zelo osvobajajoče, a tudi prav nič manj skrb zbujaajoče. Kajti občutek subjektivne svobode od zunanjih omejitev je spremljala močna potreba po samogotovosti, potem ko ljudje niso mogli več meniti, da je smiselna kulturna celota preprosto dana.

Po Habermasu je bil Hegel tisti, ki je prvi zaznal moč te potrebe in ki je skušal uporabiti filozofijo, da bi se ji odzval. Drugače kot Kant, ki se je zadovoljil z

3. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Prev. Frederick Lawrence), Cambridge, Mass. 1987. (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a/M 1985).

4. *Ibid.*, str. 59.

5. Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikative Handelns*, Frankfurt a/M 1981 (2 zv.).



diferenciacijo modernega življenja v razmeroma samostojne sfere spoznanja, morale in umetnosti, je Hegel skušal preseči to, kar je dojemal kot razcepljenost ali razdvojenost (*Entzweungen*) v smiselni celoti. Vendar pa se je Hegel paradokсно odločil, da bo zdravil bolezen moderne s pomočjo njenega domnevnega vzroka: z ravnokar formiranim načelom subjektivnosti. »Roka, ki zada rano,« kot pravi njegova slavna trditev, »je tudi roka, ki jo ozdravi.«<sup>6</sup> Po Heglu je subjekt lahko tako funkcioniral zato, ker je vseboval več vtisnjenih pomenov, ki jih Habermas povzame kot individualizem, pravico do kritike, avtonomijo dejanja in samo idealistično filozofijo. Zadnji je pomenil, da je filozofija spekulativna in reflektivna, da je ogledalo, v katerem se jaz lahko prepozna v drugosti. Identiteta razcepljene totalnosti bo zagotovljena s ponovnim privzemom odtujene subjektivnosti.

Dominanten diskurz moderne tako privilegira subjektivnost, in to tako kot vzrok svojih slabosti in kot njihovo domnevno zdravilo. Vendar pa je zdravilo ustvarilo nove probleme, kajti Hegel jo je moral, da bi iz samoreflektivne in spekulativne subjektivnosti lahko naredil protistrup razdvojenosti moderne, določiti kot umno in ji pripisati veličastno moč razumevanja celote. »Toda kot absolutno védenje,« poudari Habermas, »prevzame um tako ogromno obliko, da ne le razreši izhodiščni problem samopotrditve moderne, ampak ga razreši celo *predobro*. Vprašanje o dejanskem samorazumevanju moderne se izgubi v ironičnem smehu uma. Kajti sedaj je um prevzel mesto usode in ve, da je bil vsak dogodek, ki je bistvenega pomena, že določen.«<sup>7</sup>

Preden je Hegel prišel do te rešitve krize moderne, je na kratko premišljeval o alternativnem pristopu - in ga s Habermasovega stališča prehitro zavrgel. Hegel je v svojih zgodnjih spisih, ki so se ukvarjali s klasičnimi grškimi in primitivnimi krščanskimi izkušnjami pozitivnih etničnih skupnosti, raziskoval bolj obetavno alternativo subjektivni samoprisvojitvi: ponovno vzpostavitev intersubjektivno doživljenega sveta, iz katerega so bili subjekti v začetku konstituirani. Vendar pa je po Habermasu prehitro opustil to rešitev, ker je menil, da se ni mogoče povrniti k zgodovinsko preseženim oblikam življenja. Vseeno pa je intersubjektivnost, prej kot pa napihnjena subjektivnost, še vedno ostala možna kot vir protidiskurza moderne, ki ni bil nikdar povsem pozabljen.

Pri Heglovih neposrednih dedičih je v zgodbi, ki jo pripoveduje Habermas, intersubjektivnost seveda ostala le latentna. Njegovi desničarski nasledniki so raje prevzeli »prvenstvo *višjestopenjske subjektivnosti države*« kot pa »*višjestopenjsko intersubjektivnost neprisilnega oblikovanja volje* v komunikativni skupnosti, ki je prisiljena sodelovati.«<sup>8</sup> Heglovi levičarski nasledniki, najizraziteje Marx, so se usmerili k temu, kar Habermas imenuje (ne da bi pripisal izvor izraza Gramsciju) »filozofija prakse«. Gre za to, da je civilna družba prej kot pa država domnevno mesto odrešitve. Čeprav je mladi Marx, podobno kot mladi Hegel, razmišljal o možnosti graditve nove komunikativne skupnosti s pomočjo intersubjektivnih

6. Hegel, *The Logic of Hegel* (Prev. William Wallace), Oxford 1892, str. 57.

7. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 42.

8. *Ibid.*, str. 40.

razlogov, je ostal preveč ujet v filozofijo subjekta, da bi sledil tej poti. Namesto tega se je usmeril k samoustvarjanju s pomočjo dela, kar imenuje Habermas »produkcijsko paradigmo«. Njegovi potomci v dvajsetem stoletju, kakršni so Agnes Heller, György Markus in Cornelius Castoriadis, so se morda trudili, da izboljšajo njegovo analizo prakse, vendar pa niso uspeli razrešiti njenega temeljnega problema: »Filozofija prakse ne ponuja sredstev za razumevanje mrtvega dela kot posredovane in *omrtvičene intersubjektivnosti*. Ostaja različica filozofije subjekta, ki je umestila um v smotrno racionalnost delujočega subjekta namesto v refleksijo razumnega subjekta.«<sup>9</sup> Poleg tega postavi za teleološke cilje popolno dediferenciacijo modernega sveta, spravo ljudi in narave ter vnovično združitev razdvojenega makrosubjekta, pri vsem tem pa prezre pozitivne implikacije členjenja modernega življenja v razmeroma ločene sfere. Ker je filozofija prakse ostala pod oblastjo napihnjenega pojma Uma, ki postavi identiteto subjekta in objekta v veliko totalizacijo, je tako pomagala očistiti teren za poznejše mislece, katerih upravičena previdnost glede takšnega pojma jih je vodila k popolni opustitvi uma.

Habermasov vodilni zgled za to poznejšo »preokretnico«, kot jo imenuje, v diskurzu moderne je Nietzsche, ki je dal spodbudo postmodernistom, in ti so dejanske tarče Habermasove knjige. Medtem ko nemški idealisti in njihovi materialistični dediči v subjektivni svobodi kljub vsem njenim razdiralnim učinkom nikoli niso videli drugega kot »učni proces« vrste, se je Nietzsche obrnil radikalno proti njej. Povsem je skočil iz dialektike razsvetljenstva in omejil pojem uma izključno na njegovo instrumentalno različico ter zavrnil njegovo kritično moč. S Habermasovimi besedami, ki se poigravajo s Heglovo metaforo o umu kot vrtnici v križu sedanosti, je Nietzsche »odstranil dialektični trn iz kritike uma osrediščenega v subjektu, in ga skrčil v smotrno racionalnost, in o umu kot celoti je govoril tako, kot so mladoheglavci govorili o njegovih sublimacijah: Um ni *nič drugega* kot moč, kot volja do moči, ki jo tako bleščeče skriva.«<sup>10</sup>

Ker Nietzsche ni bil zadovoljen z enostavnim razkrinkanjem Uma kot učinka moči, se je, kot ga bere Habermas, zatekel tudi k obnovi mitične misli. Raje kot da bi objokoval izgubljeno celoto, je radikaliziral v prihodnost usmerjeno časovno zavest moderne in iskal rešitev v estetsko definirani utopiji, ki jo je šele treba uresničiti in ki si jo je najprej zamišljal v Wagnerjevi glasbi. Uporablja jo izraz Manfreda Franka, razume Habermas Nietzschejevega Dioniza kot odrešujočega »*prihajajočega boga*«. <sup>11</sup> Morda je zrel Nietzsche poskušal nadomestiti »življenje« z »umetnostjo« kot izrazom za Boga, toda končno je njegova filozofija ostala filozofija estetske odrešitve, ki je temeljila na zdravilni moči iluzij. Ker je nadomestil individualni okus, tisti »Da in ne vsečnosti«, <sup>12</sup> s kritičnim umom, je tako podcenjeval racionalizacijo estetske sfere same med procesom modernizacije. Posledica tega je, da »ne more upravičiti meril estetske presodnosti, ki jih zagovarja, ker prenaša estetsko izkustvo v

9. *Ibid.*, str. 65.

10. *Ibid.*, str. 56.

11. *Ibid.*, str. 91.

12. Habermas navaja dvakrat (*ibid.* str. 96 in 123) iz *Beyond Good and Evil: Prelude to a Philosophy of the Future*, New York 1966, str. 341.



arhaično in ker v kritični sposobnosti presojanja vrednosti, ki jo je izostrila obravnava moderne umetnosti, ne prepozna momenta uma...«<sup>13</sup>

Po Habermasu je Nietzschejeva radikalna kritika navdihnila dve različni poti k sedanjemu postmodernističnemu diskurzu. Njegovo skeptično razkrinkanje na subjekt osrediščene uma kot posledice moči je doseglo višek v antropoloških, psiholoških in historičnih spisih Georgesa Batailla, Jacquesa Lacana in Michela Foucaulta. Njegovo iskanje mitičnega »drugega« tega uma onkraj subjekta je porodilo filozofiji Martina Heideggra in Jacquesa Derridaja. Vsi ti misleci navidezno prekinejo s filozofijo zavesti diskurza moderne v klasični obliki, vendar pa jim, in to hoče Habermas dokazati, uspe njene predpostavke le postaviti na glavo.

Preden Habermas razvije to presenetljivo trditev - ki je dejansko bistven del njegovega argumenta, s katerim na splošno pokoplje poststrukturalizem - se zaustavi pri dveh mislecih, katerih vloga je v pripovedi, ki jo razpreda, še posebej prefinjena, namreč pri Maxu Horkheimerju in Theodorju W. Adornu. Čeprav je Habermas poprej izrazil svoja niansirana nesoglasja s svojima mentorjema v frankfurtski šoli, jih nikjer ne izreče tako nedvoumno kot v poglavju »Preplet mita in razsvetljenstva«. Osredotoči se na njuno mojstrovino iz srede štiridesetih let, *Dialektiko razsvetljenstva*, in oporeka njuni mrakobni upodobitvi uma, ki je bil zreduciran na svojo najbolj dominantno tehnološko različico. Čeprav priznava njun dvoumni odnos do Nietzscheja, s čigar popolnim zavračanjem Heglove metode dokončne negacije se nista mogla strinjati, vseeno trdi, da »dolguje njuno delo Nietzscheju več kot pa le strategijo ideološke kritike, ki se je usmerila nase. Kar ostaja nerazloženo v vsem delu, je nekakšno pomanjkanje zanimanja za (če izrečemo to v obliki gesla) dosežke zahodne racionalnosti.«<sup>14</sup> Vendar pa sta Horkheimer in Adorno v nasprotju z Nietzschejem v bistvu ohranila nelagodje zaradi performativnega protislovja, ki ga je zbujala totalizirajoča kritika uma, ki pa samega sebe vseeno ni hotel imenovati iracionalističen. Se pravi, kritizirala sta določene različice racionalnosti, vendar nikdar um kot tak. Celo njuno vrednotenje mimetičnega odnosa do narave se ni nikdar spreobrnilo v obrambo »drugega« uma [»other« of reason], kot tudi nista poskušala remitologizirati moči. Tako, kljub vsem podobnostim s postnietzschejevskimi kritiki subjektivne racionalnosti nikdar nista povsem izgubila stikov, četudi so ti že bili oslabljeni, z razsvetljenstvom.<sup>15</sup>

Po Habermasu so Nietzschejevi drugi dediči v dvajsetem stoletju imeli dosti manj pomislekov do zagovarjanja odkrito protirazsvetlenskega programa. Po njihovem mnenju je um reduciran na subjektivno instrumentalnost in zoperstavljen vsemu, kar je zunaj njegovih domnevnih meja. To domnevno dvojnost so ti današnji neitzschejanci poskušali rešiti na različne načine. Začel je Heidegger, ki je poskušal vrniti filozofijo na mesto, ki ga je zasedala, preden so jo mladoheglovci zreducirali na odsev materialne realnosti. Vendar pa je filozofija, ki jo je obnovil, le malo spominjala na filozofijo zavesti, osrediščeno na subjekt, ki je pričela prevladovati v zahodnem

13. *Ibid.*, str. 96.

14. *Ibid.*, str. 121.

15. Več o Habermasovih mislih o njegovih odnosih s starejšimi člani Frankfurtske šole, gl. intervjuje, zbrane kot *Habermas: Autonomy and Solidarity* (Ur. Peter Dews), London 1986.

mišljenju z Descartesom. Heidegger je zavrgel težnjo po transcendentalnem utemeljevanju te tradicije, ki ji lahko sledimo nazaj vse do Sokrata, ter iskal globljo raven, na kateri bi lahko našel resnico, namreč Biti, ki je predhodnica razkola na subjekt in objekt. Bit je Heideggru služila na isti način, kot je Dioniz služil Nietzscheju: kot drugost oklevetanega uma, kot resnica, ki je diskurzivna argumentacija nikdar ne more potrditi. Namesto tega je Heidegger razumel resnico kot dogodek, kot pojav Biti pred pojavitvijo *Dasein*.

Za Habermasa niso posledice Heideggrovega odgovora na modernosti nič manj kot pogubne. Z izenačenjem resnice z dogodkom, ki ga pasivno pričakujemo, namesto z vrednostnimi trditvami, ki jih aktivno spodbijamo, je Heidegger predpostavljal »svetlečo silo svet razkrivajočega jezika«, <sup>16</sup> jezika, ki je poleg tega vedno raje razumljen v konstativnem ali lokucijskem kot pa v performativnem ali ilokucijskem modusu. Tako je Heideggrova analiza kljub njegovi proslavljeni pozornosti do *Mitsein* (sobit), za katero se je zdelo, da vnaša intersubjektivno razsežnost v njegov opis *Dasein*, vedno temeljila na istem egološkem odnosu med subjektom in objektom, ki je bil značilen za tradicionalno filozofijo zavesti.

Če obstaja ilokucijska razsežnost Heideggrove misli, trdi Habermas, potem je strahotno avtoritarna: spodbujanje resigniranega sprejemanja usode, s čimer lahko razložimo Heideggrovo razvpito in nikdar pristno ovrženo politično pripadnost.<sup>17</sup> Njegov zgodnji jezik odločnosti (*Entschlossenheit*) je podpiral puhlo teorijo odločnosti; njegova pozna obramba prepuščenosti (*Gelassenheit*) je nakazovala prav nič manj prazno podrejanje zunanji avtoriteti. V obeh primerih je Heideggru spodletelo, da bi ponudil življenjsko rešitev na subjekt osrediščenemu fundacionalizmu, ki ga je njegova misel enostavno obrnila na glavo.

Derridajeva predelava Heideggrovih motivov, filtrirana skozi mrežo postsaussurovske strukturalne lingvistike in prežeta z židovsko občutljivostjo za nevarnosti mitske regresije v arhaično, se zdi Habermasu politično manj pokvarjena. Toda kot odziv na dialektiko razsvetljenstva se mu ne zdi prav nič manj problematična. Čeprav Derrida zavrže Heideggrove mistificirajoče globokoumne geste in z njimi njegovo pribežališče v ontoteološkem superfundacionalizmu, ima vseeno nekatere njegove pomanjkljivosti. Podobno kot Heidegger tudi Derrida zapolni mesto prepovedanega subjekta z nečim, domnevno bolj prvobitnim: v njegovem primeru z »arhepisavo« in njenimi sledmi, ki ponavljajo patos vedno odsotnega dionizičnega Boga. Podobno kot pri Heideggru njegovo sovraštvo do komunikativne racionalnosti pomeni, da »ne ubeži aporetični zgradbi pojavitve resnice, ki ji je bila odvzeta vsa resnica-kot-veljavnost«. <sup>18</sup> In končno podobno kot Heidegger zmanjša vrednost ontičnega zemeljske zgodovine v prid domnevno prvobitnejšega področja, četudi je to konceptualizirano v neesencialističnih, nepozitivnih izrazih. Dasiravno je njegova inačica tega področja v končni konsekvenci bolj anarhistična in prevratna kot Heideggrova avtoritarna

16. *Ibid.*, str. 154.

17. Habermas ima nekaj pomembnih strani o Heideggrovi politiki v *Filozofskem diskurzu moderne* (*op. cit.*, str. 155-160), ki so se pojavile pred nedavnim izrednim zanimanjem, ki ga je povzročila kontroverzna knjiga Victorja Fariasa *Heidegger et le nazisme*. V uvodu v nemški prevod te knjige gre ta celo dlje v zapletene odnose med Heideggrovo politiko in njegovimi idejami.

18. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 167.



alternativa - morda zaradi njegovega dolga židovski hermenevtični tradiciji - je vseeno postavljena onkraj intersubjektivnega diskurzivnega preverjanja veljavnosti. Habermas pride do sklepa, da dekonstrukcija navkljub vsem svojim trditvam o nasprotnem, konec koncev ostaja suženj filozofije subjekta, katere problematiko enostavno preobrne. Kajti s tem, ko poskuša iti v čas »pred« subjektom, lahko najde le jezikovno določenega odsotnega infrastrukturnega prvega gibalca, ki deluje na povsem isti način.

Po Habermasu je Derrida značilen za postnietzschejanski obrat v diskurzu moderne, in to zaradi svojega molčečega privilegiranja estetskega nad kognitivnim ali etičnim izkustvom. Najjasnejša pojavnost oblika tega nagiba se kaže v tem, kar Habermas imenuje njegovo »izenačenje žanrskega razlikovanja med filozofijo in literaturo«. Nasprotno od tistih kritikov poststrukturalizma, ki skušajo potegniti vrsto nekomplikiranih filozofskih trditev iz hibridnega načina izražanja, v katerega so vstavljene - zaradi česar jih njegovi zagovorniki nenehno napadajo, češ da so zgrešili pomembnost sloga - Habermas pokaže, da se zaveda zastavka, za katerega gre, kadar je poudarjena literarna razsežnost filozofije. Toda svari pred tem, kar se mu pogosto zdi graje vredno v vseh postmodernističnih načinih razmišljanja: popolno dediferenciacijo.<sup>19</sup> S tem da dekonstrukcija podredi vsa žanrska razlikovanja enemu vseobsegajočemu pojmu tekstualnosti, ji uspe poudariti retorična delovanja »filozofskih« besedil in preiskovati teoretske implikacije »literarnih«. Vendar pa v tem početju prehitro odstrani zgodovinsko povzročena razlikovanja med filozofskimi in literarnimi oblikami diskurza. Te so v končni konsekvenci, trdi Habermas, utemeljene v bolj temeljnem razlikovanju na »normalne« in »parazitske« načine uporabe jezika, kontrast, ki si ga sposodi od teorije govornih dejanj Austina in Johna Searla. Prvenstvo pripiše prvemu, kar temelji na predpostavki, ki je v vsakdanji interakciji seveda pogosto v nasprotju z dejstvi, da namreč udeleženci v komunikacijskih izmenjavah predpostavljajo enake pomene, kadar uporabljajo iste besede.<sup>20</sup> Čeprav ima dekonstrukcija očitno prav, ko trdi, da je tak ideal prej regulativen kot pa deskriptiven, kajti trmasto katehrestični ali polisemični značaj besed hoče preprečiti popolno komunikacijo, ji ne uspe zaznati bistvene vloge protidejstvenih primerov. Po Habermasu je Derridajeva trditev v njegovi znani polemiki s Searlom,<sup>21</sup> da ponovljivost govornih dejanj v različnih kontekstih dokazuje

19. Za prikaz pomena tega vprašanja pri Habermasu, gl. Martin Jay, "Habermas and Postmodernism", v *Fin-de-siècle Socialism and Other Essays*, New York 1988.

20. Vprašanje je, če sta izraza "normalen" in "parazitski" ugodna izhodiščna točka analize. S stališča, ki poudari performativno ali ilokucijsko jezikovno interakcijo, je hierarhija prepričljiva. Če pa sta namesto tega poudarjeni konstativna ali lokucijska razsežnost znakovnih sistemov, potem lahko vidimo v arbitrarni, katahrestični kvaliteti besed temelj celotnega jezika. Morda je rešitev v tem, da gledamo obe razsežnosti kot enako prvobitni ter se izogibamo trditvi, da nam ena izmed njiju daje bistvo jezika.

Drugi način, kako izraziti Habermasovo trditev, je izpostaviti predpostavke, ki so podlaga za govorjenje resnice in laganje. Po Petru Dewsu obstaja temeljna asimetrija med resnico in lažjo, ki "je v tem, da če je izjava, ki jo imamo za resnično ob kateremkoli danem času izjava, katere zahteva po resničnosti je bila zajeta ali potrjena, neresnica ni na enak način izjava, katere zahteva po neresnici je sprejeta, marveč prej izjava, ki izreka neutemeljeno zahtevo po resničnosti. Obstajati mora torej konvencija, da je prvobitna funkcija jezika govoriti resnico" (*Logics of Disintegration*, str. 235).

21. John R. Searle, "Reiterating the Differences", *Glyph*, I (1977), str. 198-200; Jacques Derrida, "Limited Inc abc", *Glyph*, II (1987), str. 162-254.



njihov prej fikcijski kot pa dobeseden status, neprepričljiva. Kajti »le dejansko izvedeno govorno dejanje je *učinkovito kot dejanje*; obljuba, ki je omenjena ali sporočena v citatu, je gramatično odvisna od tega. Postavitev, ki ga prikrajša za njegovo ilokucijsko moč, tvori most med citatom in fikcijsko reprezentacijo.«<sup>22</sup> Derrida s tem ko preveč posplošuje retorično funkcijo jezika, njegovo »svet razkrajajočo« pesniško moč, s pretiranim poudarjanjem pisave in njenim odsotnim avtorjem ter neznanim bralcem kot protistrupom fonocentrizma, poenostavlja zapletenost jezikovnih praks, ki so postale razločene v diferenciaciji področij, kar je pozitivna stran razdvojenosti moderne. Po Habermasu njegovo »*estetiziranje jezika, ki ga dolguje dvojnemu zanikanju pravega smisla normalnega in pesniškega diskurza*, tudi razloži Derridajevo neobčutljivost za napetosti polne polarnosti med pesniško svet razkrivajočo funkcijo jezika ter njegovimi prozaičnimi znotrajsvetnimi funkcijami.«<sup>23</sup> Te zadnje so pogosto usmerjene k reševanju problemov, prek preverjanja zahtev po veljavnosti, kar je proces, ki ukroti retorično večpomenskost in presega obzorja danih kontekstov posameznih govorcev, oziroma točneje, skuje skupen kontekst, ki temelji na tem, kar je imel Alvin Gouldner navado imenovati »kultura kritičnega diskurza«. Tako dekonstrukcija, navkljub vsemu svojemu poudarku na *razliki* in neidentiteti holistično pripiše častno mesto retoriki na račun logike, izenačujoč žanrska razlikovanja, ki, čeprav niso povsem nepropustna, vseeno tudi niso neskončno propustna.

Medtem ko linija, ki vodi od Nietzscheja prek Heideggra do Derridaja kritizira zahodno metafiziko in išče funkcionalen ekvivalent odsotnega Boga, se tista, ki gre prek Batailla do Nietzscheja, bolj osredotoča na antropološka in zgodovinska vprašanja. Raje kot da bi preprosto pokazala spoznavne pretenzije zahodne tradicije v pravi luči, obrača svoj oslabljeni pogled tudi na njene etične pretenzije. S tem, ko Bataille in Foucault sprejmeta Nietzschejevo genealoško uničenje dobrega in zla, naredita iz moralnih sodb izraz nečesa globljega.

V Bataillovem primeru je to področje ekscesne heterogenosti, trošenja in svetega nasilja prej v »obči« kot pa »omejeni« ekonomiji, ponazoritev katere je videl v potlatch ceremonijah severnoameriških Indijancev. Njegovo slavljenje »suverenosti« kot neomejenega subjekta, povezanega s sveto močjo, je pomenilo, trdi Habermas, le romantičen protest proti temu, kar bi v marksističnem izročilu imenovali postvarelost. Zaradi sovražnosti do komunikativne oblike kot tudi do drugih oblik racionalnosti Bataille ni mogel ponuditi merila, po katerem bi razlikovali med fašističnimi in socialističnimi inačicami preboja suverene raznolikosti. In podobno kot Nietzscheju, tudi njemu ni uspelo preseči aporije totalizirajoče kritike uma. Njegova vrnitev k erotično grešnemu jeziku z njegovo nediskurzivno šokantno vrednostjo je pomenila le, da je lahko ušel tej dilemi samo z umikom v tišino mističnega izkustva, tišino, ki sledi razbitju komunikativnega subjekta.

Foucaultovo zgodnje delo o norosti, trdi Habermas, podvaja Bataillov nemočni romantizem »drugosti« uma. Vendar pa se je po njem Foucault kmalu naveličal tako pozitivne vizije odrešitve. Na njegovo mesto je Foucault v bistvu postavil Nietzschejev

22. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 195-196.

23. *Ibid.*, str. 205. Kurziva v originalu.



pojem moči, ki je rabil za prikrit transcendentelni temelj njegove misli, in to navkljub poskusu izogniti se vsakemu fundacionalizmu. Kot tak je deloval podobno kot koncept »življenja« za *Lebensphilosophie*, sorodnost, ki je postala še jasnejša, ko je Foucault v svojih zadnjih delih hvalil »telesa in užitke« kot alternativo diskurzivno zgrajenemu pojmu »seksualnosti«. Z redukcijo volje do resnice na voljo do moči, je Foucault hotel razkriti humanistične vede - ki jih je, opaža Habermas, enačil anahronistično z njihovimi najbolj pozitivnimi inačicami - kot le malo več kot orodja v neskončnem boju nadvlade in upora. Toda s tem početjem je zanemarljivo raziskovanje svojih lastnih genealoških korenin in namesto tega privzel vlogo »srečnega pozitivista«, nesposobnega kritizirati to, kar je preprosto opisoval.

Foucault s tem ko je poudarjal le disciplinarne posledice razsvetljenstva, ni uspelo zapopasti, opozarja Habermas, njegove paradoksnе dialektike. Tako je naredil isto napako kot dekonstrukcija s svojim izenačenjem žanrskega razlikovanja med literaturo in filozofijo. Oba onemogočata konceptualizacijo »drugosti« na subjekt osrediščene racionalnosti kot komunikativne interakcije. Čeprav so Nietzschejevi dediči zelo občutljivi za aporije vodilnega diskurza moderne, ostajajo skeptični do alternative, navzoče v njenem vedno latentnem protidiskurzu; zanje je intersubjektivnost le učinek subjektivnosti.

Resno sprejeti to alternativo, trdi Habermas, ne bi pomenilo idealističnega ponovnega oživljanja čistega, transcendentnega uma izven umazanih dejstev vsakdanjega življenja; idealne in dejanske govorne skupnosti *vedno* ostanejo prepletene, določen hrup se *vedno* vmeša, da bi motil gladko delovanje komunikativnega procesa. Tudi njegova alternativa ne bi pomenila ponovne vzpostavitve razumljivega, absolutističnega koncepta uma, ki so ga nasprotniki Hegla in njegovo potomstvo filozofije prakse pravilno zavrgli, češ da ima totalitarni potencial. Namesto tega temelji na bolj skromni pluralizaciji vrst racionalnosti, ki priznava, da bi morali tradicijo zahodnega, na subjekt usmerjenega logocentrizma razumeti »ne kot presežek, marveč kot pomanjkanje racionalnosti«. <sup>24</sup>

To je razlog, zakaj Habermas trdi, da sodobnih družbenih patologij ne moremo zreducirati na eno samo vodilno protislovje, tako kot razredni konflikt, katerega razrešitev bi rezultirala v novo normativno totalnost. Dejanska konfliktna področja obstajajo nasprotno na mejah med tem, kar imenuje družbeni sistemi z njihovimi krmilnimi mehanizmi (denar, trg, birokratsko usklajevanje itn.) in - vsaj delno - komunikativno racionaliziranim doživljenim svetom. Sistemski teoretiki, kot je Niklas Luhman, star sogovornik, ki mu Habermas posveti končno poglavje *Filozofskega diskurza moderne*, se tako motijo, ko povsem izločijo zadnje področje in sprejmejo metodološki antihumanizem. S takim početjem le preobrnejo napako, ki jo zagrešijo filozofi prakse, ko iščejo utopijsko dediferenciacijo sistema in doživljenega sveta prek ponovne oživitve neločenega makrosujekta. Nikoli dokončano pogajanje med diferenciranimi področji modernega sveta in tistimi področji doživljenega sveta, iz

24. *Ibid.*, str. 310. Habermasovo previdno zavračanje totalizirajočih konceptov vseobsegajočega uma, bi moralo narediti konec razlagam njegovega dela, ki trdijo nasprotno. Gl. na primer Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Prev. Geoff Bennington in Brian Massumi), Minneapolis 1984, str. 72.

katerih se porodijo, je v resnici tisto, ki bi ga morali razumeti kot prizorišče kakršnekoli že emancipatorne (a nikdar povsem odrešujoče) prakse, ki nam je lahko podeljena.

\* \* \*

Taka je, v neizogibno okrnjeni in shematični obliki, glavna smer Habermasove vélike pripovedi o diskurzu/in modernosti. Čeprav ne konča povsem v heglovski maniri, z zmagoslavno predpostavko, da je njegova univerzalna pragmatika vrhunec pripovedi, se kosa s Heglovim poskusom ponuditi avtoritativen pregled s stališča, ki je paradokсно *znotraj* prizorišča, ki ga proučuje. Kot vsako tehtno berilo bo nujno porodilo veliko vprašanj o upravičenosti posameznih interpretacij, še posebej kadar so liki, za katere gre, tako zelo težavni za povzemanje. Toda kakršne že so odlike takih pomislov, mora na vsakogar narediti vtis izjemni napor, ki ga je Habermas vložil v to, da je prebral, si prisvojil in naredil koherentno obsežno gradivo, ki je tako tuje njegovim lastnim intelektualnim nagnjenjem. O zelo redkih primerih bi se dalo reči, da so Habermasu njegovi poststrukturalistični kritiki namenili enak pomislek.

Izmed mnogih možnih protiidarcev, ki bodo nedvomno doleteli Habermasovo branje vladajočega diskurza moderne po njegovem nietzschejanskem obratu, bo verjetno najmočnejši zadeval njegovo trditev, da je za ta diskurz značilna hipertrofija estetskega. Ravno vprašanje, kaj tvori »estetsko«, je zdaj predmet živahnih sporov. Posledica tega je, da razmerje tega »estetskega« do hegemonskih diskurzov in protidiskurzov moderne nikakor ni očitno. Tako je na primer ena od priljubljenih tarč dekonstruktivistov to, kar je imel Paul de Man navado imenovati »estetska ideologija«. <sup>25</sup> Philippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy sta podobno kritizirala »literarni absolut«, ki naj bi ga modernemu svetu zapustile estetične teorije nemške romantike. <sup>26</sup> Nedavni komentator Habermasa David Ingram je nasprotno trdil, da je ravno estetska racionalnost tista, v kateri Habermas išče posrednika (a ne tudi zanikovalca) diferenciranih sfer modernega sveta. <sup>27</sup>

Da bi pojasnili to zmešnjava trditev, je nujno določiti, kako vsakič uporabljamo izraz »estetski«. Prvič, dekonstrukcijska kritika umetnosti kot ideologije je usmerjena na nekaj častitljivih predpostavk, ki zadevajo estetsko vrednost. V *Resnici in slikarstvu*, <sup>28</sup> delu, ki ga Habermas ne navaja, skuša Derrida spodnesti tradicionalno vero v celovitost umetniškega dela, ki je različno izražena v organskih, idealističnih in formalističnih pojmi samonanašalnosti in samozadostnosti. Uporablja joč negotovo razlikovanje med *ergon* (delo) in *parergon* (njegov okvir) trdi, da se da za vsakega od njiju pokazati, da je nujno in neizogibno dopolnilo drugega. Posledica tega je, da se meja med umetniškim delom in njegovim neestetskim kontekstom, med notranjimi in zunanjimi prostori ne more ohranjati. Kantovo tretjo *Kritiko* razlaga neobičajno in trdi, da postavlja pod vprašaj tisto, o čemer pogosto menijo, da podpira: pojem estetske zapore, ki temelji na avtotelični smotrnosti brez smotra. Tudi v meri, v kateri

25. Naslov zbirke njegovih esejev, ki jih bo kmalu izdala založba The University of Minnesota Press.

26. Philippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute; The Theory of Literature in German Romanticism* (Prev. Philip Barnard in Cheryl Lester), Albany, NY, 1988.

27. David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven 1987.

28. Jacques Derrida, *The Truth in painting* (Prev. Groff Bennington in Ian McLeod), Chicago 1987.



institucija umetnosti temelji na tem napačnem občutku celosti in samozadostnosti posameznega dela, ne moremo videti avtonomnega področja, ki bi bilo neomadeževano s spoznavnimi, etičnimi ali drugimi trditvami. Umetnost zaradi umetnosti je rako različica tega, kar bi verodostojno imenovali »estetska ideologija«.

Po de Manu<sup>29</sup> je bil verjetno Schiller tisti, ki je bil bolj kot Kant odgovoren za zavajajočo hipertrofijo estetskega. De Man nakazuje, da je lahko tisto, zaradi česar postane posebej nevarna kot ideologija, njena prevedba v politični program, program estetske države, ki bi preoblikoval življenje v organsko umetniško delo. Tako v svojem esejju o Kleistovem *Marionettentheater*, delu, ki so ga pogosto brali kot vzor schillerjevske estetske utopije,<sup>30</sup> temačno svari, da »ne gre za to, da ples spodleti in da je Schillerjev idilični opis ljubke, a omejene svobode napačen. Estetska vzgoja nikakor ne spodleti; uspe ji še predobro, tako dobro, da zakrije nasilje, ki ga omogoči.«<sup>31</sup> Zastavek postavi še celo više in sklene svoje predavanje o »Kantu in Schillerju« z zlovesčim citatom iz romana Josepha Goebbelsa *Michael*, o katerem trdi, da je verodostojno »napačno branje« Schillerja, ne dosti drugačno od Schillerjevega branja Kanta.

Lacoue-Labarthe in Nancy nista nič manj sumničava do sedanjega povzdigovanja »literature«, ki mu sledita nazaj do estetičnih teorij jenskih romantikov. Ko kritizirata romantično vero v umetnost kot nadomestek religije, fragment kot anticipacijo organske celovitosti, umetnika kot samoproizvajajočega se genija in kritika kot totalizatorja dela, grajata »literarni absolut« kot izraz tega, kar imenujeta »eidaestetiko«: ki »zbira, zgosti in pripelje do vrhunca metafiziko *Ideje*, samozavedanja in njene samopojavitve.«<sup>32</sup> To, kar imenujeta »romantična negotovost«, neuspeh udejaniti sanje o dovršenem literarnem delu, spodreže to »hiperbolično« samopovečevanje.

Ta dekonstrukcionistična sovražnost do estetske ideologije celosti, samozadostnosti, formalne zapore itn. je vzrok, zaradi katerega je poststrukturalistični literarni kritik David Carroll naslovil svojo nedavno knjigo o Foucaultu, Lyotardu in Derridaju *Paraestetika*.<sup>33</sup>

Kot razloži, pomeni izraz to, da misleci raje, kot da bi dali prednost umetnosti pred filozofijo, retoriki pred logiko, samoreferenčnosti pred referenco do »dejanskega sveta«, postavljajo en izraz proti drugemu v nikdar končani konfrontaciji brez harmonične pomiritve. Na kratko, umetnost zaradi umetnosti (popolna ločitev umetnosti od »življenja«) je ravno tako vprašljiva kot življenje, ki je povsem podrejeno kategoriji umetnosti (Schillerjeva estetska država). Kar je namesto tega potrebno, je ustvarjalna menjava med umetnostjo in politikom, umetnostjo in teorijo, umetnostjo in etiko itn.

29. Gl. de Manovo kratko razpravo o Schillerju v njegovih "Aesthetic Formalization: Kleist's *Über das Marionettentheater*", v *The Rhetoric of Romanticism*, New York 1984 in njegovo predavanje "Schiller and Kant", ki bo izšlo v *Aesthetic Ideology*.

30. Gl. na primer, M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature*, New York 1971, str. 221.

31. De Man, "Aesthetic Formalization in Kleist", str. 52.

32. Lacoue-Labarthe in Nancy, *The Literary Absolute*, str. 53.

33. David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, New York 1987.

V luči te paraestetske kritike »estetske ideologije« bi bilo nemara vprašljivo trditi, kot smo videli, da to počne Habermas, da daje vodilni diskurz moderne od nietzschejanskega obrata naprej primat poetični, svet razkrivajoči funkciji jezika ter tako zmotno povzdiguje eno od diferenciranih sfer moderne - estetsko - v privilegiran položaj. Vendar pa, če pripišemo »estetskemu« drug smisel, kot je oni, ki ga izraža ideologija, ki jo obsoja dekonstrukcija, potem je morda Habermasova trditev verjetnejša. Tu bi bilo morda koristno usmeriti pogled ne toliko na Schillerja kot na ustanovitelja te ideologije (čeprav, kot bomo kmalu videli, ga bere Habermas na drugačen način kot de Man), na drugo osebo iz vélike dobe nemškega idealizma, Schellinga. Schellinga se seveda pogosto spominjamo kot filozofa identitete, ki je izpodbijal Fichtejevo subjektivistično inačico te filozofije v prid objektivistične alternative, opirajoče se na neke vrste naturalistični panteizem. Vendar pa je bil Schelling tudi avtor *Sistema transcendentalnega idealizma* (1800) v katerem je trdil, da sta estetska intuicija in razvoj nove kolektivne mitologije odgovor na razdvojenosti moderne.

Habermas je vključil kratko razpravo o Schellingu v poglavje o Nietzscheju v *Filozofskem diskurzu moderne*. Pripominja, da si za Schillerja »um samega sebe ni več mogel prisvojiti v svojem lastnem mediju samorefleksije; samega sebe je lahko ponovno odkril le v prejšnjem mediju umetnosti«. <sup>34</sup> Pomembnost tega preobrata za postnietzschejanski diskurz moderne pokaže Habermasov privrženec Peter Dews v svoji prepričljivi obravnavi Derridaja in nemškega idealizma. <sup>35</sup> Po Dewsu je Schellingov odpor do subjektivnega idealizma pomenil sovražnost do tega, da bi privilegiral katerikoli konec polarnega nasprotja subjekt-objekt. Namesto tega je iskal bolj temeljno identiteto, ki bi ležala pod njima, vendar identiteto, ki bi se jo dalo razločiti le kot nenehno odsotno. Navkljub odporu do identitetne teorije Derrida reproducira Schellingovo rešitev.

Če ima Dews prav, potem bi lahko bil Habermasov očitek esteticizmu vseeno veljaven. Kajti čeprav postnietzschejanski diskurz moderne morda ni estetski v schillerjanskem pomenu ideologije lepe forme kot modelu za holistični način življenja, njegova nagnjenost k temu, kar bi lahko imenovali eksatatična dediferenciacija mej kot protistrup za razdvojenost - telos večjega dela poststrukturalistične misli, ki je morda najočitnejša v Bataillovi sveti skupnosti porabe - nakazuje, da je morda estetski v drugem smislu. Prej kot estetiko lepega zagovarja paraestetsko sublimnega.

Pravzaprav je Lyotard Habermasa obdolžil, da zagovarja lepo na račun sublimnega, v čemer vidi Lyotard prej znak Habermasovega modernizma kot postmodernizma. <sup>36</sup> Drug način, kako izraziti to obtožbo, je trditi, da je Habermas navkljub svojemu odporu do totalizirajočih pretenzij estetskega sam ujet v harmonizirajoč pojem umetnosti, kar mu omogoča, da ga predpostavi kot način za preseganje razdvojenosti moderne. Z Lyotardovimi besedami je »na kratko to, kar zahteva Habermas od umetnosti in izkustev, ki nam jih te ponujajo, premostiti vrzel med spoznavnimi,

34. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 90.

35. Peter Dews, *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London 1987.

36. Lyotard, *The Postmodern Condition*, str. 79.

37. *Ibid.*, str. 72.



etničnimi in političnimi diskurzi ter tako odpreti pot enotnosti izkustva«. <sup>37</sup> Na kratko, Habermas je zgled za tisto »estetsko ideologijo«, ki je bila tako zoprna poststrukturalizmu.

O verodostojnosti takšne obtožbe ne moremo odločati brez temeljitega pregleda Habermasovih raztresenih spisov o estetskih vprašanjih, kar je naloga, ki sem jo poskusil opraviti drugje. <sup>38</sup> Namesto da bi tu prehodil isto pot, hočem le proučiti, kaj *Filozofski diskurz moderne* doda k našemu razumevanju njegovih stališč. Odgovor je v Habermasovem obravnavanju Schillerja, ki je zelo drugačno od de Manovega. V podaljšanem ekskurzu o *Pismih o estetski vzgoji človeštva* bere Habermas Schillerjevo estetsko utopijo kot dosti manj totalizirajočo kot Schellingovo (ali Heglovo filozofsko alternativo). Medtem ko sta zadnja dva iskala absolutno identiteto, se je Schiller skromneje držal kantovskega pojma presoje, ki je ohranil svoje vezi s politično idejo zdravega razuma, torej obliko komunikativne racionalnosti. Schillerjeva estetska inačica protidiskurza moderne tako pomeni, da ga napačno razumemo kot anticipatorja tistih, ki hočejo zbiti skupaj življenje in umetnost (ter proizvedejo ali fašistično moro Goebbelsa, ki jo vidi de Man ždeti v Schillerjevem »napačnem branju« Kanta, ali njegovega levičarskega nasprotka). Po Habermasu Schillerjeva estetska utopija ni »usmerjena na estetizacijo življenjskih pogojev, marveč na revolucioniranje pogojev medsebojnega razumevanja. Nasprotno od raztopitve umetnosti v življenje - ki so jo pozneje pragmatsko zahtevali nadrealisti, dadaisti in njihovi nasledniki pa so jo provokativno skušali doseči - se Schiller oprijema avtonomije čistega videza.« <sup>39</sup> Ker je estetski videz razumljen kot videz, ne skriva nasilja, pred katerim je de Man mrakobno svaril, da je vsebovano v »estetski ideologiji«: »Za Schillerja je estetizacija doživljenega sveta upravičena le v tem smislu, da rabi umetnost za katalizator, za obliko komunikacije, za medij, v katerem so ločeni momenti ponovno združeni v neprisilno totalnost.« <sup>40</sup>

Moja naloga zdaj ni, da bi se odločal, ali je Habermasova neškodljiva inačica Schillerja prepričljivejša od de Manove zlovesče alternative. Na kar je odločilneje opozoriti, je njena vloga v razvoju njegovega lastnega dokazovanja. Kajti če naj estetskega izkustva ne bi razumeli monološko kot ustvarjanje ali vrednotenje organske celote, marveč vsaj delno kot intersubjektivnosti prisojeno sodbo o delu, potem umetnost ne more rabiti niti za nadomestek vseobsegajoče, na subjekt osrediščene racionalnosti (kar je en način, kako razložiti lepo) niti kot njeno »drugo« (kar je bližje sublimnemu). Namesto tega lahko funkcionira kot medij, skozi katerega stopi valovanje doslej nedosegljivih človeških impulzov, želja, bojazni in upov v javno območje, kjer jih lahko diskurzivno razčlenimo. Prav na to misli Habermas, ko trdi, da razsrediščenje in osvobajanje subjektivnosti v estetskem izkustvu »kaže povečano občutljivost za to, kar ostaja neasimilirano v interpretativnih dosežkih pragmatičnega,

38. Martin Jay, "Habermas and Postmodernism", v *Habermas and Modernity* (Ur. R.J. Bernstein), Cambridge, Mass. 1985, s Habermasovim odgovorom "Questions and Counterquestions", str. 199-203.

39. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 49.

40. *Ibid.*, str. 50. Tu se res zdi, da Habermasov jezik nakazuje njegovo sprejemanje estetske ideologije celovitosti in zaključenosti. Toda to, česar ne bi smeli odpustiti, je njegov poudarek na nenehno protidejstvenem statusu totalizacije, ki ga paradokсно približa visoki oceni "romantične dvoumnosti", ki smo jo opazili pri Lacoue-Labarthu in Nancyju.

epistemičnega in moralnega mojstrstva zahtev in izzivov vsakodnevnih situacij; ima za posledico odprtost za izločene elemente nezavednega, fantastičnega in norega, materialnega in telesnega - torej za vse tisto v našem nemem stiku z realnostjo, kar gre tako hitro mimo, kar je tako naključno, tako neposredno, tako individualizirano in hkrati tako daleč in tako blizu, da uide našemu običajnemu kategorialnemu razumevanju.«<sup>41</sup>

Specifično moderno izkustvo umetnosti izraža poleg tega ravno tisto napetost, ki je po Habermasu značilna za dialektiko razsvetljenstva. Zdaj namreč lahko vidimo, da so umetniška dela hkrati kontekstualno utemeljena - pojavljajoča se v specifični kulturi in razumljena različno v novih kontekstih - kot tudi nekako zmožna preseči svoje izvire ter trenutke recepcije in da tako estetsko odzvanjajo za mnoga ljudstva in mnoge dobe. Lahko bi rekli, da je poseben uspeh moderne estetske racionalizacije, da sprejema oba vidika umetnosti, ne da bi ju silila v poenoteno celoto.

Čeprav bi lahko povedali še marsikaj o implikacijah kontroverznosti glede estetike, naj končam z zadnjo pripombo. Če je za »našo« situacijo, kot smo opozorili prej, značilna nerazrešljiva napetost med priznanjem naše imanence v našem specifičnem kontekstu ter našim neizbrisno ponotranjenim imperativom preseči njegove omejitve, potem je zavajajoče reducirati estetski diskurz moderne na lepo in ga zoperstaviti postmodernemu sublimnemu. Še bolj narobe je brati Habermasa kot transcendentnega narcisa, ki koprni po utopiji popolne komunikativne prozornosti brez motenj retorike, materialnosti itn. Nasprotno, vidi nas - kot *Filozofski diskurz moderne* to najjasneje dokazuje - živeče v svetu, ki omogoča ter onemogoča razdvojenosti, razlikovanja, ki so tako socialna kot kulturna, ki naj jih ne bi odstranili niti v imenu racionalnosti, osrediščene na subjekt, racionalnosti, ki je prišla na slab glas, niti v imenu nasprotnega, to je ekstatične skupnosti nesubjektne heterogenosti in neskončne *razlike*. Kajti, kot to Habermas blesteče dokaže, če je prva lahko spodbuda za prisilno totalizirajočo politiko, je druga subtilno dopolnilo sistemsko teoretskih imperativov, za katere se zdi, da vladajo našemu svetu nenadzorovanega industrijskega razvoja, vojaške ekspanzije in tehnološke nadvlade. »Moderna Evropa je,« končuje, »ustvarila duhovne predpostavke in materialne osnove za svet, v katerem je ta miselnost zasedla mesto uma. To je resnično jedro kritike uma vse od Nietzscheja. Kdo drug kot Evropa bi lahko črpal *iz svoje* tradicije spoznanje, energijo, hrabrost vizije - vse, kar bi bilo nujno odstraniti iz (nič več metafizičnih, marveč metabioloških) premis slepe prisile vzdrževanja in širjenja sistema - njihovo moč oblikovati našo miselnost.«<sup>42</sup>

Za te kritike Habermasovega domnevnega evrocentrizma se bodo taki odlomki zdeli kot potrditev njihovih najhujših mor. In res bi se lahko vprašali, zakaj ima *le Zahod* tradicijo, ki bi bila zdravilo za problem. Toda če upoštevamo Habermasov poziv kot klic »nam«, da ostanemo znotraj dialektike razsvetljenstva ter ne iščemo odgovorov zunaj nje, in to niti v časovnem smislu (postmodernizem) niti v prostorskem (ne-Zahod), potem se nam njegov navidezni evrocentrizen lahko zdi manj žaljiv.

41. Jürgen Habermas, "Questions and Counterquestions", *Habermas and Modernity*, str. 201.

42. Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 367.



Ironično je, da je to, kar se tako pogosto kritizira pri Habermasu njegov univerzalizirajoči vzgib, ki ga vidijo kot značilnega za evropski kulturni imperializem. To ustvarja paradokсно zahtevo, da Habermas ne bi smel niti reflektirati svojih evropskih korenin niti poskušati biti univerzalen, kar navsezadnje pomeni, da bi se moral dekontekstualizirati ter privzeti nemogoč položaj svojega konkretnega »drugega«. Toda če uvidimo, da Habermas, kadar govori o evropski lastni tradiciji, s tem nešovinistično misli *tako* njene transcendentalizirajoče *kot* njene imanentizirajoče vzgibe, *tako* njeno komunikativno racionalistično tradicijo *in* njeno na subjekt osrediščeno racionalnost, *tako* njene razločene sfere ekskluzivne strokovnosti *in* doživljenega sveta javne in razumljive interakcije, potem lahko cenimo celotno kompleksnost njegove navidezno provincialne privlačnosti. Namesto da beremo njegovo pozicijo kot domišljav izraz zahodne superiornosti, bi bilo v njej morda bolje videti poziv drugim kulturam, da premislijo svoje lastne domorodne različice dialektike, katere pripoved tako silovito rekonstruira na svojem lastnem dvorišču. Kajti roka, ki zada rano, mora resnično biti tista, ki jo ozdravi.

*Prevedel Aleš Erjavec*





# *Argumentacija kot paradigma komunikacije*

---

*Filozofski inštitut ZRC SAZU je 26. 6. 1989 organiziral teoretsko delavnico z naslovom »Argumentacija kot paradigma komunikacije«. Objavljamo avtorizirane prispevke udeležencev.*





# Pripoved kot argumentacija

## V luči spora med Habermasom in Lyotardom

Vladimir Biti

Pri poskusu, da kolikor toliko razvozlam zapletene niti razmerja med argumentacijo in pripovedjo, bom začel z že večkrat preverjeno trditvijo, da so posledica različnih vrst receptivnih učinkov. Učinek argumentacijskega diskurza naj bi potemtakem bil proizveden v redu spoznanja, učinek pripovednega diskurza pa naj bi bil predpostavka, proizvedena v redu izkustva. Da bi argumentacijski diskurz proizvedel sklep, mora - v skladu s to trditvijo - odstranjevati naslovljenčeva dvoumja, ki se kažejo v obliki neločljive interakcije različnih pojasnjevalnih shem istega predmeta, in sicer tako, da bo te sheme postopoma speljal na skupni imenovalec. Ta skupni imenovalec mora imeti naravo propozicijske resnice, katere gotovost obstaja neproblematično v naslovljenčevi zavesti. Pripovedni diskurz pa bi moral teči v nasprotni smeri zburjanja naslovljenčevih dvoumij, ki jih proizvaja s konfliktom pojasnjevalnih shem, pri tem pa ga bo silil, da sam preizkuša pot do resnice. V tisti meri, v kateri najdena rešitev ohranja subjektivno naravo, se ugotovljena resnica odlikuje samo s hipotetično gotovostjo. Ni je mogoče vedeti, mogoče ji je samo verjeti.

Vednost in verovanje sta od nastanka zahodne civilizacije v razmerju sovražne medsebojne odvisnosti. Pri prikazu te medsebojne odvisnosti prevladuje celo tam, kjer tega ne bi pričakovali, prizadevanje, da vednost razglasijo za vzrok razdora in jo kot tako ožigosajo s kompleksom krivde. Za zgled bom vzel Lyotarda, ki si v svoji najbolj odmevni knjigi ni pomišljal izreči sklep, da se vsi opazovalci strinjajo glede zgodovinske prvotnosti verovanja (ki mu Lyotard pravi pripovedna vednost).<sup>1</sup> Verovanje sodi malone v zlato dobo pred človekovim Padcem, ker zagotavlja reprodukcijo neokrnjene družbene celote s pomočjo izmenične in enakomerne razdelitve pragmatičnih vlog naslovnika in naslovljenca ter predmeta med vse člane skupnosti. Skratka, s pripovedmi se prenaša skupina pragmatičnih pravil, ki tvorijo družbeno vez.<sup>2</sup> Nasproti njim, ki kot varuhi in hkrati varovanci organskega družbenega ustroja ostajajo nezaskrbljeni za lastno legitimizacijo, nastopi znanstveno spoznanje, ki pa kot vzrok in sad družbene diferenciacije spodbuja legitimacijsko krizo in hkrati izvira iz nje. Znanstveno spoznanje s tem, da privilegira naslovnika glede na naslovljenca in predmet, načenja družbeno ravnotežje moči. Iz tega izvirata tudi njegova agresivnost in izključnost, prizadevanje spodkopavati legitimnost pripovedne vednosti z nalepkami »divje, primitivno, zaostalo, nerazvito, odtujeno, sestavljeno iz

1. J.-F. Lyotard, *Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1988, str. 36.

2. *Ibid.*, str. 39.

mnenja, običajev, avtoritete, predsodkov, nevednosti, ideologije«. <sup>3</sup> A medtem, ko je znanstveno spoznanje zmožno spodbijati avtoriteto drugemu, ni zmožno priskrbeti samemu sebi avtoritete. <sup>4</sup> Zato je napoteno na zvezo z zakonom, ki ga vedno bolj oskrbuje z ideološkim nabojem. <sup>5</sup> Lyotard analizira ta proces kot institucionalizacijo znanstvenega spoznanja na škodo drugih jezikovnih iger, ki v svojem »naravnem stanju« tvorijo gibljivo družbeno vez. V nasprotju z gibljivimi pravili teh iger, nenehno izpostavljenimi nevarnosti premestitev, imajo normativno predpisana pravila znanstvenega diskurza prisilno naravo. »Te prisile delujejo kot filtri za diskurzivne moči, trgajo možne vezi v komunikacijskih mrežah ... Birokratizacija je skrajna meja te tendence.« <sup>6</sup>

Tako kot je bila pripoved posrednik v tradicionalni družbeni vezi - ali v svobodnem konsenzu - tako nastopa argumentacija kot posrednik v sodobni družbeni vezi - ali v prisilnem konsenzu - kjer so vse jezikovne igre podvržene nadzoru ene. Tu Lyotardova argumentacija (ali pripoved) trči na tole težavo: na eni strani bi pripoved in argumentacija morali nastopati kot posebni in druga na drugo ireduktibilni jezikovni igri z lastnimi pravili in merili v množici drugih jezikovnih iger, na drugi strani pa nastopajo kot zaobsegajoči regulatorji razmerij med jezikovnimi igrami, ki s takšnim svojim dominantnim položajem hkrati tudi urejajo njihova pravila. Po tej regulativni funkciji je pripoved presenetljivo podobna Habermasovemu komunikacijskemu umu sveta življenja, argumentacija pa je podobna drugemu členu Habermasove binarne opozicije, prisilnemu instrumentalnemu umu institucionalnega sistema.

Če še naprej sledimo tej, če se ne motim, doslej še neopaženi analogiji, bomo ugotovili, da se tako Lyotard kakor Habermas zavzemata za to, da se ena jezikovna igra preveč ne razbohoti in terorizira preostalih. Pri Lyotardu se to kaže kot heteromorfizacija jezikovnih iger z lokaliziranjem konsenza, ki ga te igre projicirajo. Takšna atomizacija družbene vezi v prožnih mrežah življenjskih oblik se zoperstavlja tehnokratizaciji družbe v avtoregulativni sistem. Izogniti se ji je mogoče z zatiranjem institucionalizacije iger in s tem, da jih vrnemo na rizično področje »navadne jezikovne rabe«, ki s svojimi nenehnimi preobrazbami spremenijo trdne meje v ohlapne. Tudi Habermas govori o kolonizaciji sveta življenja z imperativi osamosvojenih funkcionalnih sistemov gospodarstva in politike, pri čemer, nasprotujoč tudi Luhmanovi sistemski teoriji družbe, ugotavlja: »Sistemski pritisk, ki ga kapitalistični trg dela vsiljuje življenju delazmožnih, mreža dejavnih, regulirajočih in nadzornih oblasti pa življenjski obliki klientov ...se ne bo zlomil tako, da sisteme naučimo, da funkcionirajo bolje. Prej gre za to, da impulzi iz sveta življenja dobijo možnost prodora v samoupravljanje funkcionalnih sistemov. (...) Integrativna sila solidarnosti bi socialno morala biti zmožna, da se potrdi nasproti sistemsko integrativnim medijem upravljanja denarja in moči.« <sup>7</sup> To pa je mogoče doseči samo tako, da onemogočimo okostenitev samoniklih javnosti, nastalih na mikropodročjih

3. *Ibid.*, str. 47.

4. *Ibid.*, str. 50.

5. *Ibid.*, str. 17.

6. *Ibid.*, str. 33.

7. J. Habermas, *Filozofski diskurz moderne*, Globus, Zagreb 1988, str. 340.



vsakdanje prakse: »Organizacije, ki so blizu bazi ... ne smejo prekoračiti praga v smeri formalnih organizacij, ki se osamosvojijo v sistem. Sicer to, da nedvomno dosežejo kompleksnost, plačajo s tem, da se organizacijski cilji ločijo od usmeritev in stališč članov in s tem postanejo odvisni od imperativov ohranitve in razširitve organizacijskega stanja.«<sup>8</sup> Med samorefleksivnimi procesi, ki se dvigujejo iz sveta življenja k političnemu in gospodarskemu podsistemu, ter samoorganizirajočimi procesi, ki se iz teh podsistemov spuščajo k svetu življenja, ni več mogoča medsebojna integracija: »Opažanja krize na ravni sveta življenja ni mogoče«, piše Habermas »brez ostanka prevesti v sistemske probleme vodenja. V nasprotju s tem gre za to, da vdelamo zavoro v menjavo med sistemom in svetom življenja in da vgradimo senzorje v menjavo med svetom življenja in sistemom.«<sup>9</sup>

Lytard resda ne govori izrecno o vgraditvi »senzorjev«, glede »zavor« pa že iz časa znanega eseja o apatiji v teoriji opozarja na nevarnost imperializma teorije, ki pozablja ne nepredvidljivost igre, ki jo igra narava. Proti taki muhavosti je umestno probabilizirati teoretske postavke tako, da ne bomo kombinirali prevelikega števila določilnic, saj bi s tem stabilizirali hipotezo. Namesto tega bi se morali zadovoljiti z metodo »lokalnega determinizma«: znanstvenik mora pripovedovati »male zgodbe«.<sup>10</sup>

Tisto, kar nam najprej pade v oči pri Habermasu kakor tudi pri Lyotardu, je predpisovalni ton njunih diskurzov: »treba bi bilo«, »morali bi biti zmožni«, »ne bi smeli«. Ta »treba je, da« filozofija, prekrita s plaščem humanistične skrbi, traja že predolgo, da bi nam lahko prikrla svojo patologijo. Vemo, da se ponavadi kaže kot simptom kakšne potlačene aporije. V tem primeru pa v luči prizadevanj obeh filozofov, da zagotovijo avtoregulacijo družbenega konsenza, dobijo preskriptivne ambicije posebno ironično vrednost.

Očitno je namreč, da dobita tako agonsko polje jezikovnih iger kakor tudi svet življenja glede na instrumentalni um znanstvenega spoznanja privilegirani položaji zato, ker jima Lyotard in Habermas prisodita bistveno nedoločljiv status. Lyotard to naredi s t.i. paralogično legitimizacijo, pri čemer je paralogija določena kot konstitutivno nepredvidljiva poteza spodkopavanja stabilnosti družbenega sistema, »dejavnik izoblikovanja (njene) nepresojnosti«, zaradi česar filozof ni zmožen opisati pravila sistema. Družbena vez, ki jo tvori nenehna menjava »potez« in nepričakovanih »nasprotnih potez«, se kaže kot neujemljiva struktura transformacije. Lyotard meni (ali je vsaj nekaj časa tako menil), da je takšna struktura nekoč, ko je pripoved še oblikovala družbeni konsenz, dejansko obstajala. Pod pritiskom zahtev znanstvenega spoznanja po legitimnosti se je pozneje zmaličila, ko je postalo ljudstvo namesto tekočega medija pripovedne vednosti z njeno dinamično reprodukcijo pragmatičnih vlog konsistentni razsvetljenski subjekt te vednosti, hkrati njegov naslovnik in naslovljenec. Zdaj bi bilo treba to stanje avtoregulativne družbene strukture, ki je tolerantna do vseh jezikovnih iger, pod pogojem, da ne zapustijo svojega lokalnega področja delovanja, tako rekoč sintetično

8. *Ibid.*, str. 341.

9. *Ibid.*, str. 340.

10. J.-F. Lyotard, *op. cit.*, str. 93-99.

na novo vzpostaviti. Pozornost zbuja dejstvo, da te »male zgodbe« jezikovnih iger v tem pojmovanju popolnoma regulira »velika zgodba« paralogične družbene vezi, sama ta »velika zgodba« pa se izmika regulaciji. Samuel Weber je to komentiral takole: »Lyotard počne natanko tisto, čemur naj bi se po njegovih trditvah izognil: obvladuje druge igre, da bi jih zavaroval pred vladanjem ... Brez »velikega predpisovalca« ni mogoče ohraniti ne čistosti, ne svojevrstnosti, ne neusmerljivosti ... kot takih.«<sup>11</sup>

Habermas se ogiba videzu neodvisnosti segmentov družbene vezi tako, da racionalizira svet življenja, izhajajoč iz prvega komunikacijskega dejanja, ki se je v njem izvršil. Od tega trenutka pravi svet življenja izginja v nepovratno odsotnost: »Svet življenja je nenavadna stvar, ki se pred našimi očmi razkrajja in izginja, brž ko jo hočemo predse postaviti fragmentarno. Svet življenja funkcionira glede na komunikacijske procese kot resurs za tisto, kar stopa v eksplicitne izjave, a brž ko ta ozadna vednost stopi v komunikacijske izjave, postane eksplicitno spoznanje in je izpostavljena kritiki, s tem pa ravno zgubi tisto naravo gotovosti, ozadja in neogibnosti, ki jo strukture sveta življenja sicer imajo za svoje pripadnike.«<sup>12</sup> Argumentacija je potemtakem že spočetka sestavina »malih zgodb«, ki vnaša v njihovo regulativno funkcijo intersubjektivno razdelitev vlog še spoznavno razsežnost podrejevalnega sežemanja drugih »malih zgodb«. Tako »velika zgodba« - Habermas ji pravi instrumentalni sistem - ki ureja razmerja med »malimi zgodbami« - Habermas jim pravi mikropodročja vsakdanje komunikacijske prakse - nastaja pravzaprav tako, da »policentrični navržki totalnosti« s pomočjo »konkurenčnih središčnih točk« ustvarijo »difuzno občjo zavest«. Pod pogojem, da je ta »difuzna občja zavest«, ki je nastala z zgostitvijo in stopnjevanjem komunikacijskih procesov v skupnosti, pod refleksijskim nadzorom komunikacijskega uma sveta življenja, se ne bo odtujila v neusmiljeni center moči, pač pa bo ostala odvisna od konteksta, falibilna in provizorična. Komunikacijski um se tu torej kaže kot nekakšen etični, normativni korektiv za podrejevalne spoznavne težnje instrumentalnega uma. A zakaj naj bi komunikacijski um, ki na ravni »male zgodbe« vsakdanjega komunikacijskega scenarija izneverja svet življenja s tem, da ga sili v nepovratno umikanje, na ravni »velike zgodbe« komunikacijsko izdiferenciranega sveta življenja nenadoma postal njegov varuh? Morda zato, da bi s tem zastopništvom zagotovil videz lastne avtoregulativnosti, ki bi - če bi ji ljudje le verjeli (kajti nje - tako kot tudi Lyotardove »velike zgodbe« - ni mogoče spoznati), lahko vsakomur dodelila resurs pravice in gotovosti?

Habermasov preskriptivni diskurz lahko zato razumemo kot simptom prikrivanja normativnosti njegovega pojma sveta življenja, ki bi lahko bil regulativno pribežališče pred izkrivljanji komunikacijske prakse. Kot normativen je namreč zmerom lahko le sad komunikacijske prakse, kot regulativen pa bi se moral izmikati njenemu posegu. Če Habermasov »treba je« recept za ozdravitev moderne govori v imenu prvega pojma sveta življenja, razdrobljenega v spopadu političnega in gospodarskega sistema,

11. S. Weber, "Literature - Just making It", v J.-F. Lyotard in J.L. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985, str. 101-120.

12. J. Habermas, "Dialektik der Rationalisierung", str. 138.



potem se ne more ogniti očitku zaradi lastnega racionalnega popačenja, če pa govori v imenu drugega, konstitutivno odsotnega pojma sveta življenja - pa ga po definiciji ni mogoče izreči.

V luči doslej povedanega se mi zdi, da - če pustimo ob strani razlike med Habermasom in Lyotardom - oba padeta pod udar istega ugovora. Pripovedujeta isto zgodbo o zahodni civilizaciji, v kateri glavni junak, pripovedna vednost, krha odpor hudodelca, znanstvenega spoznanja. Ker pa je to zgodba, pripovedna vednost ni le njen junak (ali predmet), temveč tudi njen naslovnik (ali odpošiljatelj). Tako nastopa pripoved v dvojni vlogi žrtve argumentacije in njenega rablja oziroma, manj metaforično rečeno, v vlogi člana binarne opozicije in njenega regulatorja. To pripelje do neogibnega rezultata, da se nobena izmed teh vlog ne more konstituirati, ker ena na tihem spodkopava integriteto druge. Razmerja med pripovedjo in argumentacijo ni mogoče pripovedovati, ni ga mogoče niti argumentirati, a o tem kdaj drugič.

### *Literatura*

Jürgen Habermas, *Filozofski diskurz moderne*, Globus, Zagreb 1988

Jürgen Habermas, »Dialektik der Rationalisierung - Ein Gespräch«, v *Aesthetik und Kommunikation*, 1986.

Jean-François Lyotard, *Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad 1988

Samuel Weber, »Literature - Just making It«, v: J.F. Lyotard in J.L. Thebaud, *Just Gaming*, Manchester 1985.





# Argumentacija kot diskurz

Mirna Velčič

**P**ojem argumentacije tesno povezujemo z neko določeno lastnostjo komunikacijskega dejanja in z neko določeno vrsto vednosti, ki jo to dejanje proizvaja. S tem mislimo predvsem na komunikacijo, ki po Habermasovi teoriji konsenza izpolnjuje zahtevo po veljavnosti resničnosti.<sup>1</sup> Pragmatična načela, od katerih je odvisno sporazumevanje, pa povedo, da je mogoče zahtevo po resničnosti izpolniti samo z argumentacijo. Če nekaj dokažem, potem bo dovoljeno misliti, da je resnica takšna, kot pravim.

Če sprejmemo Habermasovo zavzemanje za to, da se resnica loči od objektivnosti in gotovosti, da jo pripeljemo v prostor intersubjektivnosti, potem se nam zdi, da je treba medsebojno odvisnost jezikovnega, družbenega in znanstvenega raziskovati bolj na ravni protislovja, ki naredi ta medsebojna razmerja problematična in nerešljiva, manj pa glede na možnosti komunikacijskega sporazuma.

Govorila bom o diskurzu, ki izrablja argumentacijo kot možnost za reševanje svojih notranjih protislovij in nemožnosti, da izpolni tisto, k čemur stremi. V argumentaciji pri tem ne vidim ne sredstva ne retorične figure. Videli smo namreč, da je mogoče uspešno zagovarjati tezo, da pravzaprav vsak diskurz argumentira v nekem določenem pomenu, da imamo opraviti z argumentacijo povsod, kjer imamo opraviti tudi z jezikom, ne samo tam, kjer se jezik z njo »šopiri«. Ne mislim, da je diskurz samo argumentacija. Kajti, ali bo diskurz bolj ali manj argumentacija, je odvisno od tega, koliko potrebuje argumentacijo, koliko prostora ji je pripravljen odstopiti. Zato poudarjam: vsak diskurz drugače potrebuje argumentacijo. V vsakem diskurzu je argumentacija drugačna. Govorila bom o tistih komunikacijskih oblikah, ki potrebujejo argumentacijo in ki jo zato, ker jo potrebujejo, postavljajo kot svoje normativno načelo - v njih argumentiramo zato, ker nam prišepetavajo, da je treba argumentirati. Za katere komunikacijske oblike gre?

V poklicnem življenju imamo opraviti s takimi izjavami: *ne gre za to, kaj trdiš, ampak*

1. Jezik ima pri tem vlogo transformatorja, ker organizira medsebojno vedenje ljudi tako, da članom družbeno-jezikovne skupnosti naloži "imperative zahteve po veljavnosti", in to na najvišji stopnji družbenega in kulturnega razvoja. Opirajoč se na Searla, pri čemer pa že presega njegovo tipologijo govornih dejanj, vidi Habermas v konstativnih, ekspresivnih in regulativnih diskurzivnih tipe, ki so pragmatično usmerjeni k sporazumevanju (v *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1984, str. 436-438). Na to leti v zadnjem času največ kritičnih pripomb na rovaš Habermasove konsenzne teorije resnice in njegovega "harmoničnega" pojmovanja jezika kot sredstva za družbeno integracijo in medčloveško razumevanje.

za to, kako argumentiraš; ni vprašljiva predpostavka, ampak argumentacija; vsak ima lahko svoje mnenje, vprašanje pa je, kako to mnenje argumentira; poskusil bom podrobneje argumentirati ipd. Zgledi za tak govor nas napotujejo na to, da je argumentacija diskurz zato, ker lahko pokaže, da se zaveda same sebe, ker ne more nič proti temu, da »se ne izda«. Argumentacija pa da poleg tega še vrednostno oceno o sebi kot kvaliteti govora, ki je cenjen. Argumentirati pomeni proizvajati tekst, ki bo imel pravico do vladajočega položaja, ki se bo lahko vpisal v red t.i. tekstov z avtoriteto. To pa pomeni, da družbena skupnost priznava argumentacijo kot vrednost in da jo nekaterim izjavam pripisuje kot normativno načelo. Katere izjave morajo argumentirati? Katere izjave se ne morejo ogniti temu, da argumentirajo? Zelo verjetno gre za izjave, ki pripadajo različnim tipom, ne glede na kriterije tipologizacije. Tu se bom ustavila pri t.i. znanstvenem diskurzu, pri teoretskem diskurzu.

Diskurz znanosti je prisiljen argumentirati, ker je v interesu »znanstvene skupnosti«, da diskurz, s katerim se predstavi, pove, da je nekaj. Razvoj znanosti si ponavadi predstavljamo kot zgodbo/zgodovino idej. Njen predmet je v glavnem omejen na nastanek človeka in narave, na oblike človeškega vedenja. Naloga znanosti je, da rešuje probleme. S katerimi problemi se mora ukvarjati, nam povedo tradicionalne teorije in metode. Znanost je v zgodovini s pomočjo svojih tekstov in dejavnosti razvijala zaupanje v znanstvene metode.<sup>2</sup> Te bodo dale nekega dne ključ za razumevanje človeka in družbe. Ker je probleme treba rešiti in ker obstaja prepričanje, da jih lahko rešimo, se moramo zanesti na znanstveni aparat - na določeno metodologijo, terminologijo, bibliografijo - kajti tak aparat nam bo povedal, katera vprašanja je treba postaviti in katera izključiti. Pravzaprav gre za tehnike jezikovne igre, njihovo merilo pa ni, kot opozori Lyotard, resnično, pravično, lepo, ampak učinkovito.<sup>3</sup> Problemi znanosti so potemtakem samo na videz dejanski. So problemi, ki jih ustoliči njen diskurz, ki spremeni tekst o dejanskosti v institucijo. Znano pa nam je, da vsaka institucija funkcionira tako, da ustvari videz ujemanja med diskurzom in dejanskostjo. To je nujno, ker lahko družba sprejme neko dejavnost kot pomembno družbeno funkcijo, vredno samo na sebi, samo, če se institucionalizira diskurz te dejavnosti. Znanstveni diskurz je zato performativ, ker se pretvarja, da napotuje na dejanskost, v resnici pa jo proizvaja, pri tem pa še zahteva, da mu »verjamemo na besedo«. Ni diskurz o nekem dejanskem predmetu ali problemu, ampak je diskurz v *imenu* tega predmeta. Če torej okrepimo tehnike, povečamo s tem tudi tehtnost predmeta, torej tudi naše možnosti, da »bomo pravični in da imamo prav«. Velja pa tudi nasprotna logika. »Tehnike postajajo toliko močnejše, čim več znanstvenega znanja in izvršilnih avtoritet imamo.«<sup>4</sup>

Za analizo znanstvenega diskurza kakor tudi za analizo diskurza nasploh ni več pomemben ontološki status reference. V ospredje je postavljen problem prepričanja govora, da proizvaja referenco, ki je dejanska. Znanstveni diskurz živi v prepričanju,

2. Zelo poučno analizo zgodovine znanosti in znanstvenih načel ponuja knjiga Josepha Ben-Davida *Uloga znanstvenika u društvu*, Školska knjiga, Zagreb 1986.

3. "Tehnična poteza je dobra, ko deluje bolje in manj porabi od druge poteze" (*Postmoderno stanje*, Bratstvo-Jedinstvo, Novi Sad, 1988, str. 73).

4. Jean-François Lyotard, *op. cit.* str. 77.



da proizvaja vednost, ki se ujema z dejanskostjo, zato deluje z velikansko kapaciteto moči. »Diskurzi znanosti oblikujejo in predstavljajo vednost, imajo privilegiran položaj, ker tvorijo komplekse moči, ki nastopajo kot predmetno področje *sui generis*.«<sup>5</sup> Gre torej za samozavesten diskurz, ki meri na dominacijo in proizvaja »patos vednosti«. <sup>6</sup> To potem ni več diskurz, ki zadovoljuje zahtevo po resničnosti in ki stremlji prek pragmatičnih pogojev h konsenzu. Gre za diskurz, ki mora streči potrebam tistih, ki mu verjamejo, ki pa vseeno ne more izpolniti tistega, kar od njega pričakujejo. Nek je nezavedno ta diskurz to tudi ve. Zato je njegova težnja k izpolnitvi zahtev po veljavnosti resničnosti obsojena na »slo po resničnem«, ki - kot pravi Lyotard - »pri vseh redi terorizem; vtisnjena je v naše najbolj nenadzorovane rabe jezika, tako da se zdi, da vsak diskurz naravno maha s svojo pretenzijo, da govori resnico, z nekakšno neozdravljivo vulgarnostjo«. <sup>7</sup> Kako je mogoče, da verjamemo tej »vulgarnosti«? Kako je mogoče, da ji verjamemo na besedo?

Dejanskost, ki jo prikazuje znanstveni diskurz, tj. dejanskost njegovega predmeta ne ustreza dejanskosti, ki regulira njegovo produkcijo. S svojo zunanjo preobleko - s svojo znanstveno retoriko - diskurz zakriva družbenoekonomski aparat, ki ga proizvaja. Ta aparat se nanaša na »znanstveno skupnost«, ki po Karlu Popperju popravlja učinke subjektivnosti posameznih raziskovalcev. A če je to res znanstvena skupnost, potem je treba povedati, da nikakor ni homogena. Je kakor tovarna, pravi Michel de Certeau, razdrobljena na različne obrate, a z dobro notranjo organizacijo, ki ustreza zahtevam delitve dela. <sup>8</sup> Taka skupnost-tovarna ima svoje gospodarje, privilegirane odbore upravljalcev, vodje poslov, tehnike in delavce, ki delajo za pest dinarjev. Dejavnost take skupnosti se ohranja s pomočjo hierarhiziranih odnosov in je odvisna od širše družbene, zelo sofisticirane mašinerije, kakršno predstavljajo arhivistika, bibliotečne mreže, računalniška tehnika, oblike izdajateljske dejavnosti, podatkovne baze, različni centri, ki hranijo informacije, itn. Seveda pa mora taka sprega med znanstveno skupnostjo v strogem pomenu in njeno infrastrukturo prisluhniti potrebam obćih družbenih, kulturnih in tehničnih postulatov, ki pa se odražajo v izbiri kadrov, interesih delodajalcev, v teoretskih tokovih in trenutnemu položaju raziskovanja na konkretnem področju. Oblike znanstvenega diskurza o vsem tem molčijo. Ne povedo, da so del razcepljenega družbenega prostora, ki je podrejen zahtevam proračuna in ki se zaradi vedno bolj izrazite delitve dela, strokovne specializacije in atomizacije družbe vedno bolj drobi. A ta prostor se ne nanaša ne na znanstvene imperATIVE v strogem pomenu besede, ne na posamezne ideologije, ne na konkretne politike, temveč na težo zgodovinske realnosti, ki pritiska na znanstveni diskurz. Zakaj o njem molčijo naši teksti?

Če si hoče znanstveni diskurz priboriti status avtoritete, vladavine nad drugimi teksti, se mora podrediti zahtevam znanstvene skupnosti. Mora se vpisati v njen družbenoekonomski prostor, kjer bo dobil navodila za to, kaj naj govori, o čem naj

5. Tako razlaga Habermas Foucaultovo idejo. Glej *Filozofski diskurs moderne*, Globus, Zagreb 1988, prev. Igor Bošnjak.

6. Jean-François Lyotard, "Apatija u teoriji" *Filozofsko čitanje Frojda* (ur. Obrad Savić), IIC SSO Srbije, Beograd 1988, str. 486-499.

7. *Op. cit.*, str. 486.

8. Michel de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard-Folio, Paris 1987.

molči, kako naj »uprizori referenčno polje« (»theatre of references«)<sup>9</sup> in vrednosti, ki bodo skupnosti jamčile za enotnost in simbolno komunikacijo. To bo moral biti koherenten diskurz, diskurz smiselnega jezika, zmožen upreti se delitvam, ki jih krepi razkosana dejanskost, o kateri nam pravi, da se z njo ujema. Da bi delitvam dal skupno referenco, mora znanstveni diskurz delati kompromise. V določeni meri mora sprejeti pravila institucije, zato da bi mu ta institucija jamčila za njegovo avtoriteto. Ker ve, da mora za svojo avtonomnost plačati ceno, si bo prizadeval, da takšno odvisnost od institucije prikrije, potlači. Da jo pozabi.

V prizadevanju pozabiti kompromise, na katere je znanstveni diskurz pripravljen, odpira svoj prostor argumentaciji. Argumentirati pomeni podpreti predpostavko, oskrbeti dokaze, imenovati dejstvo, skratka, seči po vsem, kar bo lahko prispevalo k eksaktnosti spoznanja, ki bo avtonomno glede na diskurz, ki ga proizvaja. Če smo prej rekli, da se oblike znanstvenega diskurza zatekajo k argumentiranju zato, ker to od njih zahteva diskurz-institucija, bi zdaj lahko rekli narobe: da argumentacijo potrebujejo zato, da bi pozabili na lastno institucijsko podlago. Kajti, šele ko pozabimo na produkcijske pogoje, če smo tiho o »zgodovinski realnosti, ki pritiska na znanstveni diskurz«, bomo zmožni razviti spoznanje kot zakon dejanskosti. To pa je zmožno izpolniti zahtevo po resničnosti zato, ker ima vse možnosti, da se drugim diskurzom vsili kot edino pravilno spoznanje. Zato takrat, ko govorimo o povezavi med argumentacijo in znanstvenim diskurzom, moramo povedati, da je argumentacija po eni strani institucijska operacija, po drugi pa prostor pozabe institucijske podlage znanstvenega diskurza. Argumentacija ne nastopa zato, da bi nam odkrila resnico, temveč zato, da si diskurz poveča avtoriteto.

Argumentacija ima dvojno vlogo. Osamosvaja spoznanje od diskurza, diskurz pa od njegove institucijske podlage. A to ne pomeni, da je institucija avtonomen pojav. Institucija se opira na druge institucije in njihove diskurze in na ta način nastaja mreža naših prepričanj, podobna pajčevini. To samo pomeni, da diskurza ni mogoče ločiti od njegove institucijske podlage, ker se sama podlaga ne more osamosvojiti od drugih institucij. Ostaja pa še argumentacija, v kateri bo diskurz lahko pozabil na pritisk svoje zgodovinske realnosti. Ker ni videti, da bi se diskurz tega pritiska lahko kdaj znebil, ne more brez argumentacije. Argumentacijo potrebuje zato, ker ve, da ga bo pripravila k molku. Molčati pa mora. Argumentacijo potemtakem potrebujemo zato, ker verjamemo na besedo, ko ne moremo drugače verjeti. Na besedo pa lahko verjamemo le, če sprejmemo predpostavke spoznanja, za katere nam jamčijo institucije, ker nam one dajejo vero v dejanskost oziroma v dejanskost reference. Odsotnost institucije pomeni odsotnost delovanja dejanskega. Prav zato pa je argumentacija diskurz. Od tod tudi izvira pojmovanje diskurza na vseh njegovih instancah kot torišča spopadov, v katerih se zakrivajo pretenzije po moči. Tu so potlačene vse podlage, ki bi utegnile po eni strani onemogočiti jezikovno igro, po drugi pa razkriti samo načelo igre.

9. Michel de Certeau, *op. cit.*, str. 73.



# Argumentacija med subjektom želje in logičnim subjektom

Olga Kunst Gnamuš

## *I. Med intencionalno in teoretično interpretacijo*

Namen pričujočega zapisa je opozoriti na dve vrsti argumentacijskih pravil - poimenovali jih bomo pragmatična in racionalna - ki predpostavljajo dve vrsti subjektnih modalitet - poimenovali ju bomo subjekt želje in logični subjekt. Ta pravila se povezujejo z dvema interpretativnima razmerjema do zatrjene propozicije: intencionalno-teleološka interpretacija pomen propozicije poveže s subjektom želje, vesoljem njenih verovanj oz. intencionalnih stanj, teoretična interpretacija pa vodi k logičnemu subjektu, ki išče resnico in referenco. Podmena je, da poskus ločevanja teh pravil sicer nikoli ne uspe, odsotnost razlikovanja subjektnih modalitet pa pripelje do popolne prevlade subjekta želje nad logičnim subjektom in poskusom spoznanja.

V teoriji komunikacije in argumentacije pojmu podatek, resnica in referenca nadrejam pojem subjekt, razcepljen na razne modalitete. Tako upoštevam dejstvo, da je v interpretaciji in argumentaciji intencionalno-teleološko razmerje, ki povezuje subjekt želje, vesolje njegovih verovanj oz. intencionalnih stanj, nadrejeno propoziciji, ki se v govorici prikazuje kot od subjekta neodvisna, predstavitvi reference in prenosu podatkov o njej zavezana vrednost. Razčlemba besedil in v njih realiziranih argumentacijskih razmerij razkriva tri modalnosti subjekta izrekanja, subjekt želje, logični subjekt in subjekt, vreden zaupanja. Konceptualizacije slednje argumentativne vrednosti ne bo predmet tega zapisa.

Pragmatična vrednost subjekta izrekanja in njegove modalne različice oz. plasti me seveda ne bodo zanimali kot empirični subjekti, ampak kot kategorialne vrednosti, načini njihove besedilne realizacije, potrditev njihovega obstajanja v dveh diskurzivnih modalitetah, intencionalni in spoznavni, njihova soodvisnost, poskus njihovega ločevanja, ne pa tudi dejstvo njihovega prekrivanja v raznih vrstah besedil. Subjekt, pravi Parret, v procesu pomenjenja (semioze) ni referenčni predmet, ki bi se z jezikovnim znamenjem neposredno predstavil, ni ontološka kategorija, ampak organizacijsko načelo besedila<sup>1</sup> tvori pa se kot učinek diskurzivnih zakonov in njihovih prisil. Tako je to poskus misliti izkušnjo, izraženo z reklom človek - to je slog, ter upoštevati dejstvo, da se spoznavamo prek besedil.

V pričujočem zapisu bom govorila o dveh modalitetah znakovne subjektivnosti, o racionalnem govoru, ki predpostavlja in tvori logični subjekt, in o pragmatičnem

1. H. Parret, *Semiotics and Pragmatics. An Evaluative Comparison of Conceptual Framework*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1983, str. 107.

govoru, ki predpostavlja in tvori subjekt želje. Mesto subjekta, vrednega zaupanja, bo samo nakazano, ne pa tudi razčlenjeno. Pri identifikaciji teh subjektivnih modalitet se bom torej opirala na razčlemba besedil in v njih razvitih argumentacijskih postopkov. Za razliko od nekaterih teoretikov komunikacije in argumentacije ne bom izhajala iz predpostavke enotnega komunikacijskega prostora, ampak bom skušala pokazati njegovo notranjo razčlenjenost. Enosmerno interpretativno naravnost do pomena pa bom, sledeč Wunderlichu,<sup>2</sup> zamenjala z dvosmerno, ki se izteče v dve vrsti argumentacijskih pravil.

Dejstvo je in ponazoriti ga je mogoče z neskončnim številom zgledov, da se pomen stavka (izrazu pripisujem enak pomen kot Ducrot izrazu fraza<sup>3</sup>) kot orodje komunikacije cepi v dve interpretativni vrednosti, po Wunderlichu jih poimenujem intencionalno-teleološka in teoretična/logična/spoznavna. Ob dotiku pomena s subjektom želje, njegovimi prepričanji, verovanji, namerami in željami, se tvorijo intencionalno-teleološke vrednosti, ki ustrezajo odgovoru na vprašanje Čemu mi je X to povedal, kakšni razlogi in namere so ga vodili pri izrekanju stavka in kakšne posledice ima izrečeno za moje želje in prepričanja. V okviru teoretične interpretacije pa naslovnik raziskuje teoretično utemeljenost ali izkustveno potrditev resničnosti zatrjene propozicije. Pred intencionalno teleološke interpretacije se pomen propozicije poveže s subjektivnimi intencionalnimi stanji in če subjekta pripadata različnim verovanjskim svetovom, je ta interpretacija generator interpretativnih razlik. Dejanskost dvosmerne interpretacije lepo ponazarja naslednji zgled:

*Mlada gospa staremu gospodu: Zelo ste lepi, gospod X. Gospod X: Prestar sem, da bi bil lep, a zadosti mlad, da znam ceniti poklon mlade gospe.*

Odgovor bi lahko parafrazirali tako: Vem, da to, kar trdiš, ni res ... *a sprejemam namero tvojega sporočila* - poklon. V intencionalno-teleološki interpretaciji se domnevno neresnična trditve (zanemarimo težave, povezane z dejstvom, da gre za vrednostno sodbo) interpretira v kategoriji dejanja (poklon), katerega konstitutivna sestavina je s stališča sporočevalca namera, s stališča naslovnika pa učinek. In naš gospod je - kljub dvomu v resničnost trditve - pripravljen sprejeti razlog in namero izrekanja trditve. V procesu intencionalno-teleološke in teoretične interpretacije se vzpostavita dve subjektivni vrednosti, poimenovali ju bomo subjekt želje in logični subjekt, ki zahtevata dve vrsti argumentacijskih pravil, poimenovali ju bomo pravila racionalne in pravila pragmatične argumentacije.

V tem interpretativnem okviru trditve, ki opravlja vlogo argumenta, seveda ni več mogoče presojeti samo s stališča njene resničnosti kot pogoja veljavnosti, ampak jo je treba presojeti tudi s stališča pragmatične sprejemljivosti. Neresnična trditve, ki naj bi opravljala vlogo argumenta, ne more biti niti veljavna niti sprejemljiva, toda resnična trditve je lahko s stališča različnih pragmatičnih (verovanjskih oz. intencionalnih) predpostavk hkrati sprejemljiva in nesprejemljiva. Če merili racionalne in pragmatične argumentacije - veljavnost in sprejemljivost - ob neresničnih trditvah sovpadata (te so kot argumenti hkrati neveljavne in nesprejemljive), pa to ne velja

2. D. Wunderlich, "Assertions, conditional speech acts, and practical inferences", *Journal of Pragmatics*, (1/1977), str. 13-46.

3. O. Ducrot, "Argumentacija in argumentativni toposi", v *Problemi-Razprave*, 1989, št. 1, str. 3-18.



nujno za resnične trditve. Res je - ker je dokazano - da kajenje povečuje verjetnost, da bom obolel za pljučnim rakom. Vendar me to ne more odvrniti od moje želje in potrebe po kajenju. Rad uživam, četudi za ceno zgodnejše smrti. Želja po užitku je močnejša od strahu pred smrtjo. Seveda pa ne izključujem možnosti, da bo argument *Kajenje povečuje verjetnost obolenja za pljučnim rakom* uspel prepričati koga, v katerem je strah pred smrtjo močnejši kot zadovoljevanje užitka.

Neskladje med racionalno argumentacijo, ki je dolžna dokazati resničnost trditve *Kajenje povečuje verjetnost obolenja za pljučnim rakom*, in pragmatično sprejemljivostjo tako izraženega argumenta, ki nas želi od kajenja odvrniti, nas zavezuje, da skušamo razmejiti pravila racionalne in pragmatične argumentacije. Kajti ni vse, kar je resnično, hkrati tudi pragmatično sprejemljivo; toda marsikaj, kar skuša zadostiti pragmatične želje, je neresnično.

Ob predpostavki, da je trditev resnična, razlika v vesoljih verovanj oz. intencionalnih stanj med subjekti želje vzpostavi razliko glede sprejemljivosti argumenta. Teh razlik, ki se vzpostavijo ob predpostavki, da je trditev resnična, pa seveda ni mogoče premoščati po poti racionalne argumentacije, če naj bi bila naloga te argumentacije zagotoviti jamstvo resnice. Kajti želja je nekaj, kar obstaja - je realno - in ne more biti niti resnična niti neresnična. Lahko jo obravnavajo kvečjemu kot dopustno ali nedopustno, jo prepovejo. Na tej ravni se vzpostavlja sistem napisanih in nenapisanih etičnih in pravnih norm, ki razmejujejo dopustno od nedopustnega. Te norme omogočajo presojeti sprejemljivost govornega ali negovornega dejanja po poti silogističnega sklepanja. Toda v potek tega presojanja je - kar dobro vedo pravniki - pogosto vpleten pojem namere, ki jo utemeljujejo tudi s pojmom razloga ali motiva. Namera je vrednost, ki lahko sprejemljivo govorno dejanje sprevrne v nesprejemljivega ali obrnjeno. Če otrok krožnik razbije namerno, ga bodo starši obravnavali povsem drugače, kot če mu je padel na tla po nesreči. Toda kaj je jamstvo, da je bilo dejanje opravljeno s to in ne z drugo namero? Dejstvo je, da različni interpretatorji isto dejanje razlagajo različno. Tako kot interpretator ne najde jamstva za pravilnost interpretacije namere, tudi govorec ne daje jamstva za iskrenost namere in prepričanja. Tu se vzpostavlja vrednost, ki jo poimenujem subjekt, vreden zaupanja. Toda razčlemba političnih besedil kaže, da je to jamstvo najpomembnejše v tistem diskurzu, ki ima hkrati najmanj dejanskega pokritja (primeri političnih škandalov, kot so afere Waldheim, Watergate idr.). Zato se vrednost subjekt, vreden zaupanja kot jamstvo iskrenosti, sprevrne v možnost varanja, možnost izrekanja sprejemljivih (prepričljivih) argumentov brez resničnostnega pokritja in iskrenih namer. Tako se komunikacija vselej izmuzne poskusu, da bi jo zavezali resnici in iskrenosti ter ostaja zavezana zakonu želje po učinku. Dotik pomena in želje - učinek govornice - po eni strani preglasi logični subjekt, po drugi strani pa določa interpretacijo razlogov in namer govornega ali negovornega dejanja. Z izbiro poimenovanja interpretator dejanju pripiše namero. Različna poimenovanja so izraz razlik med interpretatorji, subjekti želje, prikazujejo pa se, kot da predstavljajo resnico o referenci. To je poskus, predstaviti lastno željo v podobi resnice o referenčnem dejanju in/ali njegovem storilcu. Če interpretatorju uspe lastno intencionalno interpretacijo referenčnega dejanja uveljaviti kot edino mogočo in kot resnično, ta poskus tudi uspe. Toda preidimo k razčlembi zgledov.



## II. Subjekt želje in pragmatična argumentacijska pravila

Začnimo z razčlemba zгледа:

*Da je izročitev zapiskov inšpektorju Pavletu Čeliku »nesporno moja zмота in napaka« je Bavčar priznal tudi sam v Mladini in na plenarni seji Odbora 31. maja letos. Vendar pa več kot »nesporna napaka in zмота« njegovo dejanje ni; očitek, da je predsednika ovadil policiji, je neresen. Afero iz teh zapiskov je naredil predsednik sam.*

Kaj se dogaja v tem besedilu? Ničesar drugega, kot da isto, nevtrarno izraženo referenčno dejanje »izročitev zapiskov inšpektorju Pavletu Čeliku« razni udeleženci poimenujejo z različnimi poimenovanji: Bavčar ga poimenuje »nesporno moja zмота in napaka«, nasprotniki kot »ovadba policiji«, Stanovnik je prek javne razglasitve dogodka iz tega naredil medijsko afero, primer izneverjenega zaupanja, javnega razgrinjanja zasebnosti, ovajanja policiji. Polemični boj se nikakor ne ukvarja z vprašanjem resnice; Bavčar dejanja ni zanikal, prizadeti niso ovrgli resničnosti trditev, ki jih ta v svojih zapiskih navaja. Celotna argumentacija se dogaja znotraj pomena uporabljenih poimenovanj: isto dejanskost razni udeleženci poimenujejo različno. Vsa poimenovanja družijo skupni denotativni pomen, ki jih povezuje z referenčno dejanskostjo, razlikujejo pa se po konativnem pomenu, s katerim referenčno dejanskost interpretirajo intencionalno in tako vplivajo na vrednotenje dejanja in njegovega storilca. Vrednotijo ju v razsežnosti dopustno-nedopustno, dobro-slabo, sprejemljivo-nesprejemljivo. Če storilec dejanje poimenuje »nesporno moja zмота in napaka«, dejanje obžaluje, obžalovanje pa vabi k odpuščanju, zato je to poimenovanje pragmatični argument, ki govori za storilca in ga ne izključuje iz političnega prostora, v katerem se besedni boj dogaja. Če pa nasprotnik dejanje poimenuje »ovadba policiji« in če poslušalec verjame, da je ovajanje policiji nesprejemljivo ali celo nemoralno dejanje, potem bo posledica stika med argumentom, izraženim s »predsednika je ovadil policiji«, in prepričanjem, da je ovajanje policiji nesprejemljivo dejanje, nezdržljivo s subjektom, vrednim zaupanja, skrajno odklonilno stališče do dejanja in njegovega storilca. Pri tem tisti, ki argumentira, seveda računa na pozabo dejstva, da so mnogi pomembni politiki bili najprej pomembni uslužbenci tajnih služb in so to, kar je prizadeti počel javno, sami počeli skrito.

Opraviti imamo z zгledom pragmatične argumentacije. Ugotovimo lahko, da se (1) ta v celoti dogaja v območju učinkov pomenskih vrednosti poimenovanj, ki referenčno dejanje vrednotijo in mu pripisujejo intencionalnost: (2) ta poimenovanja so izbrana glede na razmerje subjekta želje in njegove intencionalno-teleološke naravnosti do referenčnega dejanja, njegovega storilca in naslovnikov. Ob enaki referenčni dejanskosti subjekti želje, razlikujoči se po svoji intencionalno-teleološki naravnosti do reference, argumentacijo udejanjajo z izbiro poimenovanj s konativnim vrednostnim presežkom; ta pomenska vrednost se povezuje s splošnimi normami, prepričanja in verovanja o sprejemljivem in nesprejemljivem, tako da jih krši ali potrjuje. Pragmatična argumentacija se tako dogaja v okviru subjektive intencionalno-teleološke naravnosti do reference. V tem razmerju ni sporna resničnost trditve, obstajanje referenčnega dogodka, ampak se konstituira različne



med subjekti želje, ki skušajo z izbiro poimenovanja in njegovega pomenskega učinka na željo drugega, posplošiti svoj interesni položaj. V kolikor dejanje po svoji intencionalni razsežnosti seže v doseg pravnih norm, se pragmatična argumentacija prevesi v pravno dokazovanje o prepovedanem in dopustnem, kaznivem ali nekaznivem, ki je prav zavoljo intencionalnega opredeljevanja dejanj kdaj tudi silno sporno početje. S pragmatično argumentacijo se ukvarja Ducrot. Ducrotova teorija zajame samo pragmatična argumentativna pravila, ujeta v razmerje subjekt želje in njegova intencionalno-teleološka naravnost do reference. Moja namera je ovreči podmeno, da lahko pragmatična argumentacijska pravila pokrijejo celotno polje argumentativnih pravil in prakse. Racionalni koncept argumentacije, ki predpostavlja logični subjekt, bom skušala razviti iz dialoga z Ducrotom.

Ducrot na podlagi zgledov (1) *Peter je malo delal* in *Peter je malce delal* sklepa, da oba stavka (Ducrot uporablja poimenovanje fraza) kažeta na isto referenčno dejanje, a sta podrejena različnim argumentativnim nameram.

Da Ducrotova teorija argumentacije, kakor je predstavljena v razpravi »Argumentacija in argumentativni toposi«<sup>4</sup> zajame v argumentativnih postopkih samo subjekt želje, ponazarja tudi zgled utemeljevalnega razmerja med argumentom *Toplo je* in sklepom *Pojdimo se kopat*. Tako sklepanje omogoča delovanje predpostavljene topa oz. pragmatičnega argumentativnega pravila, ki ga v implikacijski obliki izrazi Ducrot tako: *Če je toplo, se je prijetno kopati*. Zgled, pa tudi drugi Ducrotovi zgledi jasno kažejo, da sklepanje vgrajuje načelo ugodja ali načelo koristi: toplota je argument za kopanje zato, ker je kopanje prijetno/ugodno, če je toplo. Če zveza med toploto in kopanjem pri subjektu vzbuja ugodje, potem bo stavek *Toplo je*, razumel kot argument, ki spodbuja sklep *Pojdimo se kopat*. Če mu ta zveza ne vzbuja ugodja, ker se mora varovati sonca ali vode, topos toplota-kopanje ne bo deloval argumentativno. Argumentativno razmerje med pomeni stavkov, ki predstavljajo dotik z željo in interpretacijo v vrednostih ugodno-neugodno, prijetno - neprijetno, zaželeno - nezaželeno, sprejemljivo-nesprejemljivo, koristno - nekoristno, poimenujem pragmatično utemeljevalno razmerje. Argument deluje, če govorec pravilno predpostavi, da bo učinek utemeljevalnega razmerja med pomenskima toposoma, ki imata vrednost argumenta in sklepa, deloval na naslovnikovo željo in proizvedel učinek ugodja.

Oglejmo si še en zgled pragmatične argumentacije. Na mizi je na pol prazna steklenica vina. Prvi govorec reče (1) *Spila sva šele polovico*; drugi (2) *Spila sva že polovico*. Prva izreka subjekta spodbuja k pitju, saj ugotavlja, da sta pivca popila manj, kot bi se pričakovalo. Druga svari pred nadaljnjim pitjem, saj ugotavlja, da se je glede na govorčevu pričakovanje popilo že veliko. Razlika v vrednotenju dejanskosti je posledica razlikujočih se pričakovanj obeh pivcev, prvega, ki je domnevno nagnjen k obilnejšemu pitju, in drugega, ki je v tem pogledu skromnejši. Izražena je s členki. Prav to izrazno sredstvo je vez med stavkom in njegovimi predpostavkami. Ne sme nas čuditi, da je njihova raba zlasti pogosta v vsakdanji govorici, ki je izvirno polje pragmatične argumentacije.

4. *Ibid.*

Prikazani zgledi pragmatične argumentacije potrjujejo Ducrotovo ugotovitev:

*»Navedemo lahko številna tovrstna opazovanja, kažejo nam, da lahko argumentacijo neposredno določa fraza, ne pa samo dejstvo, ki ga prenaša njena izjava. Za te primere bomo dejali, da je argumentacija 'v jeziku', 'v frazah', da so fraze argumentativne.«<sup>5</sup>*

Ducrot splošno veljavnost trditve omeji:

*»Najina osrednja hipoteza je, da vsaj nekatere jezikovne fraze vsebujejo argumentativno moč ali vrednost (iz previdnosti sem rekel 'nekatere'; pravzaprav bi želel reči 'vse', vendar pa tega za zdaj ne moremo ...).«<sup>6</sup>*

### *III. Logični subjekt in racionalna argumentacijska pravila*

Ducrotovih izsledkov - do podobnih spoznanj sem prišla tudi sama - torej ne moremo ovreči. Nasprotno, navesti je mogoče zgledov brez števila, ki veljavnost njegove posplošitve potrjujejo, namreč, da je argumentativna moč vgrajena v samo poimenovanje. Vendar pa pragmatični argumentacijski koncept ne zajema celote argumentacijskih pravil. Ob pragmatični argumentaciji želim uveljaviti koncept racionalne argumentacije. Vendar ga ne bom oprla (samo) na razmerje trditev - referenca oz. na logično razmerje med argumentom in sklepom, ampak na strukturalno opozicijsko razmerje med subjektom želje in logičnim subjektom, ki se utelesi v dveh vrstah govorov, v poskusu vzpostaviti racionalni govor kot nasprotje pragmatičnega govora. Vprašanje, ali ta poskus tudi uspe in do kolikšne mere uspe, bom zanemarila, saj mu je treba posvetiti samostojno razpravo.

Možnost za vzpostavitev koncepta racionalne argumentacije, logičnega subjekta, vidim v odgovoru na vprašanje, kako iz razmerja stavek - referenca izriniti subjekt želje in njegovo intencionalno-teleološko naravnost do reference in poslušalstva. Subjekt želje je treba izriniti po poti, po kateri se ta v potek argumentacije prikrade. Dejali smo, da je vgrajen v možnost izbirnega poimenovanja iste referenčne dejanskosti in se naseljuje v konativne pomenske plasti, ki vsebujejo sled intencionalne interpretacije in posledični čustveni naboj, ki cilja v prepričanja, želje in verovanja. In prav ta, za vzpostavitev racionalne argumentacije in logičnega subjekta potreben rez opravi znanstveni govor v razmerju do vsakdanje govorice. Možnost racionalne argumentacije in vzpostavitev logičnega subjekta temelji na iznajdbi znanstvene metagovorice, ki mora izpolnjevati naslednje pogoje: a) pomeni znanstvenih terminov so definirani; b) urejeni so v hierarhičnem sistemu, kar omogoča pomenske izpeljave v razmerjih nadpomenka - podpomenka - protipomenka - presupozicija - implikacija; c) reference ni mogoče poimenovati z izbirnimi poimenovanji s konativnim vrednostnim presežkom; d) določena je referenčna predmetnost znanosti, to so umetni predmeti, izbrani na podlagi teoretičnih predpostavk, podmen in določevalnih potez, ki jih teorija izbere za pomembne; e) tako vzpostavljena teorija in predmeti opazovanja omogočajo nadzorovati skladnost med teoretičnimi trditvami in opazljivkami po poti silogističnega sklepanja; to omogoča v pojmovne kategorije uvrščati nove primerke in jih pripisati v teoretičnih trditvah vsebovane poteze. Logični subjekt pomeni odsotnost

5. O. Ducrot, "Argumentacija in argumentativni toposi", v *Problemi-Razprave*, 1989, št. 1, str. 6.

6. *Ibid.*



subjekta želje v argumentacijski verigi, ki jo sestavlja niz premis in propozicija, ki se iz teh premis generira samodejno, kot posledica logičnega pravila ali pomenske konvencije in torej neodvisno od želje tistega, ki sklepa. Neobčutljivost argumentacijskega pravila za željo se potrди v enakem sklepu ne glede na razlike v pričakovanjih in željah tistih, ki sklepajo. Vdor želje pa se kaže v kršitvah logičnih pravil in pomenskih konvencij. Da bi govorec dosegel racionalnost, se je moral odreči iracionalnosti vsakdanje govornice, zavezane zakonu želje, pragmatičnim argumentacijskim pravilom, ki spenjajo svetove naključno oblikovanih in z vseh vetrov prinesenih prepričanj in verovanj z referenco in ki se podreajo načelom ugodja in zakonu želje. Pragmatična presoja razlogov, namer in učinkov referenčnih pojavov se izrazi z izbiro vrednostno obteženega poimenovanja, ki performira pozitivno ali negativno stališče do spornega pojava, ga skuša prikazati kot sprejemljivega ali nesprejemljivega. Da bi dosegel racionalnost, se je govorec odrekel iracionalnosti vsakdanje govornice, zavezane zakonu želje in načelu ugodja. Možnost racionalne argumentacije tako povezujem z odpovedjo svobodni izbiri poimenovalnih fraz, ki v besedilo - poleg podatkov o referenci - naseljujejo podatke o govorničevi intencionalni interpretaciji in o njegovem vrednotenju s stališča sprejemljivosti ali nesprejemljivosti. Svobodna izbira je nadomeščena z umetno, na novo nastalo govornico znanosti, ki pomene na novo nastalih poimenovanj natančno in nedvoumno definira in tako zameji vdor subjektive želje in namere v interpretacijo sveta. Govornica zameji tako, da izrekanje novih propozicij podredi semantični in logični prisili, naravne predmete pa nadomesti z umetnimi predmeti znanosti. Tako beseda *miza*, ki poimenuje pragmatično pomemben predmet in omogoča, da izražamo svoje potrebe in želje v zvezi z njim, v gramatičnem sistemu postane samostalni, ki mu je mogoče pripisati slovnične lastnosti, kot so spol, število, sklon, skladenjsko vlogo v stavku.

Racionalno argumentacijo naj ponazorim z zgledom iz naravoslovja.

V naravoslovju se spoštuje tako načelo eksperimentalnega empiričnega preverjanja veljavnosti splošnih zakonov kot tudi pravila logičnega sklepanja. Galileo je nedvomno zaupal empiričnemu preizkušanju veljavnosti splošnih načel. Kopernikove kozmologije o kroženju zemlje okoli sveta ni bil pripravljen sprejeti prej, preden se ne bi prepričal in bi do opazljivih dokazov prišel z uporabo teleskopa. Izpopolnil je mehaniko in začel uporabljati novi teleskop. V Dialogih se je 1632 opravičeval, da hipoteze ni mogel sprejeti brez empiričnih dokazov, ki mu jih je omogočil teleskop. Toda v njegovih delih obstajajo dokazi, da je bil hkrati logični apriorist. To ponazarja njegovo razmerje do Aristotelove trditve, da težja telesa padajo hitreje in da so variacije v neposrednem razmerju s težo. Galileo je nasprotoval, češ da bi v idealnih pogojih, če ne bi bilo zračnega upora, vsa telesa padala enako hitro, neodvisno od teže. Da bi dokazal napačnost Aristotelovega zakona, ni izražal potrebe po eksperimentu; eksperiment v idealnih pogojih je bil izpeljan šele l. 1969, ko so astronomi prišli na Mesec. Sklepal je tako: če težja telesa padajo hitreje, potem večje telo pada hitreje kot manjše; toda če eno telo pada hitreje kot drugo, potem - če telesi povežemo - se bo sestavljeno telo gibalo počasneje kot hitrejšo telo in hitreje, kot počasnejše, ker ga bo eno telo upočasnjevalo, drugo pa pospeševalo. Če težje telo pada hitreje, potem dve telesi različnih velikosti, povezani skupaj, padata počasneje kot težje telo samo; toda

dve telesi skupaj tvorita telo, ki je težje, kot vsako posebej, zato, če težje telo pada hitreje, potem dve telesi različnih velikosti, povezani skupaj, padata hitreje kot težje telo samo zase; zato trditev, da težje telo pada hitreje, implicira kontradikcijo, da dve povezani telesi padata hitreje in počasneje kot težje telo samo.<sup>7</sup>

Toda četudi se znanstveni govor odpove svobodi izbirnega poimenovanja opazovane predmetnosti, se nikakor ne odpove možnosti izbire pomembnih opazljivk in njihovih potez. Za ukvarjanje z izkušnjo obstaja teoretično neskončno število izbirnih apriornih idej, če se te uspejo razviti po načelih racionalne argumentacije in znanstvenega govora. Tako postaja tudi znanstvena govorica prepustna za željo. Toda ta ne prodira v govor znanosti samo z izbiro teoretičnih predpostavk in podmen ter z njimi določenih opazljivk in potez, temveč tudi z načinom umestitve v komunikacijski prostor, z izbiro argumentacijskih pravil, ki so v nasprotju s pravili pragmatične argumentacijske prakse. Tako ima govor znanosti dvojni učinek: je generator nove vednosti, ujete v okvir teoretičnih predpostavk in podmen, s svojim načinom mišljenja in argumentiranjem pa korigira pragmatično argumentacijo, zlasti njeno neobčutljivost za logična protislovja, površno razmerje do dejstvene podprtosti trditev, pomenskih neskladij in poimenovalne poljubnosti.

Če bi hoteli opisani odpovedi izrazni svobodi v vsakdanji govorici za ceno racionalnosti v obliki logične prisile in stroge pomenske konvencije vrniti intencionalno razsežnost, tako da bi poskusili interpretirati razloge, namere in učinke tega dejanja, bi se vprašali: kakšen užitek izkusi in kakšno željo zadovolji logični subjekt, s tem da se odpove izbirnemu izražanju reference, upovedovanju intencionalne naravnosti, z odpovedjo tisti znameniti svobodi izražanja v maternem jeziku, tako da ustvari umetno govorico znanosti? kaj doseže z nadomestitvijo izrazne svobode s prisilo logičnega sklepanja in pomensko vodenega izpeljevanja? Namesto odgovora spremenimo vprašanje. Ali ni prav ta svoboda izbirnega izražanja in vrednostnega zaznamovanja v vsakdanji govorici tudi izvir človekove nesvobode, način podrejanja (samo)volji gospodarja? Razlog za beg iz te svobode v umetni meta jezik znanosti je mogoče razumeti kot možnost osvoboditve izpod prisile in učinka vsakdanje govorice, poskus zamejiti diskurzivni zakon želje in se podrediti zakonu logike in pomenskih dogovorov, ki samovoljo želje zamejujejo.

### Literatura

- D. Davidson, *Raziskave o resnici in interpretaciji*, Studia humanitatis, ŠKUC, Ljubljana 1988.
- O. Ducrot, *Izrekanje in izrečeno*, Studia humanitatis, ŠKUC, Ljubljana 1988.
- O. Ducrot, "Argumentacija in argumentativni toposi", v *Problemi-Razprave*, 1989, št. 1, str. 3-18.
- M.A. Finocchiaro, "Empiricism, Judgement, and Argument: Toward an Informal Logic of Science", v *Argumentation*, (2/1988), str. 313-335.
- H.P. Grice, "Logic and Conversation", v *Syntax and Semantics 3: Speech Acts* (Ur. P. Cole, J.L. Morgan), Academic Press, New York.

7. Povzemamo po M.A. Finocchiaro, "Empiricism, Judgement, and Argument: Toward an Informal Logic of Science", v *Argumentation*, (2/1988), str. 313-335.



- 
- J.B. Grize, "Sklepanje o govoru", *Problemi-Razprave*, (1/1989), str. 19-27.
- O. Kunst Gnamuš, "Struktura in proizvodnja konstitutivnih sestavin smisla", *Uporabno jezikoslovje*, (Ur. Inka Štrukelj), Ljubljana 1989, str. 105-114.
- G.N. Leech, *Principles of Pragmatics*, Longman, London.
- H. Parret, *Semiotics and Pragmatics. An Evaluative Comparison of Conceptual Framework*, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam 1983.
- C. Perelman, "Pojmi in argumentacija", *Problemi-Razprave*, (1/1989), str. 28-41.
- D. Wunderlich, "Assertions, conditional speech acts, and practical inferences", *Journal of Pragmatics*, (1/1977), str. 13-46.





## Teror besede

Jelica Šumić-Riha

**T**udi najbolj zadržt zagovornik teorij, ki so dedinje logičnega pozitivizma, se bo strinjal, da je teorija vredna toliko, kolikor preizkušenj je zmožna prestati. Eksplikacijska moč teorije pa se izkaže še zlasti takrat, ko se spotakne ob primer, ki jo na prvi pogled ovrže. Teorija, ki jo hočem dati na preizkušnjo, je Ducrotova teorija argumentacije v jeziku, kamen spotike pa Robespierrovi in Saint Justovi govori. Izbira preizkusnega kamna je po eni strani priložnostna, saj letos praznujemo 200-letnico francoske revolucije, po drugi strani pa vseeno ni arbitrarna, saj vlada skoraj splošni konsenz o tem, da izpričujejo Robespierrovi in Saint Justovi govori neznansko mobilizacijsko moč, čeprav kršijo formo argumentacije, zato me bo v nadaljevanju zanimalo, ali lahko z Ducrotovo teorijo argumentacije pojasnimo jakobinsko diskurzivno strategijo, drugače rečeno, ali je teorija argumentacije v jeziku na ravni svojega preizkusnega kamna.

Naj čisto na kratko povzamem, v čem vidim novost in produktivnost Ducrotove teorije argumentacije v jeziku, torej argumentacije, ki ne temelji ne na dejstvih ne na logičnem izpeljevanju, temveč na prisilah, ki so imanentne naravnemu jeziku kot takemu. Predmet Ducrotove teorije so zveze dveh jezikovnih segmentov, ki sta med seboj povezana tako, da se prvi predstavlja kot argument, ki upravičuje drugega, ki se predstavlja kot sklep. Zveza med njima seveda ni arbitrarna, ampak mora zanjo nekaj jamčiti, funkcijo tega poroka pa ima po Ducrotovi teoriji »topos«. Če še enkrat ponovim, je izvirnost Ducrotove teorije argumentacije v tem, da vidi v stavčni strukturi, natančneje v vedenju nekaterih morfemov (predvsem veznikov in nekaterih adverbov) prisile, ki determinirajo diskurzivno navezavo, in to neodvisno od informacij, ki naj bi jih izjave prinašale. Točka artikulacije argumentacijskega govora na jezik oziroma točka realizacije jezikovnih prisil pa so toposi.

Najbolj preprosto bi topose kot garant argumentacije opredelili kot množico *verovanj*, ki so predpostavljena kot *univerzalna* oz. skupna govorcem nekega jezika, še preden se realizirajo v kakšnem argumentacijskem dejanju. Univerzalnost ali rajši občost toposa pomeni, da mora govorec, brž ko uporabi neki topos za sklep, predpostaviti, da ta topos priznavata vsaj on in ogovorjenec. Zasebni topos bi bil potemtakem *contradictio in adjecto*. Druga lastnost toposa, ki izhaja iz prve, je, da mora biti *splošen*. Splošnost toposa pomeni, da velja za vse podobne diskurzivne situacije. Če govorec reče »Pravijo, da je film zanimiv« in s tem meri na sklep »Pojdimo v kino«, potem se ravna po toposu, ki zanimivost filma določa kot razlog za ogled filma za vse

podobne primere, ne samo v tej konkretni situaciji. In tretja lastnost toposa je *gradualnost* oziroma stopnjevitost. To pomeni, da topos vzpostavi s pomočjo neke rastoče ali padajoče gradacije korelacijo med predikatom iz argumenta (denimo, zanimivost) in predikatom iz sklepa (ogled filma). Čim bolj je film zanimiv, tem močnejši razlog je za ogled filma.

Po mojem mnenju je Ducrot povsem upravičeno opozoril na gradualnost toposa, ki ne dovoljuje, da bi na argumentacijske navezave aplicirali kriterije veritativne semantike, to je semantike, ki pomen stavka enači s pogoji za njegovo resničnost. Kot razmeroma neproblematično lastnost toposa pa je pustil univerzalnost oz. občost. Prav zaradi tega je bil morda premalo pozoren na četrto lastnost toposov, namreč to, da je topos *nezaveden*. Argumentacija je učinkovita, dokler se njeni udeleženci ne zavedajo načel, po katerih deluje. Brž ko bi namreč eksplicirali ta načela, na katerih temelji argumentacija, bi padli iz argumentacije. Tisto, kar je v vsaki argumentaciji nujno vnaprej predpostavljeno, pa je ravno občost. Brž ko govorec argumentira, predpostavlja, da so načela, ki se jih pri tem drži, skupna njemu in ogovorjencu, drugače rečeno, predpostavlja, da sta z ogovorjencem »na istem«. Tej predpostavki občosti se ne more odpovedati niti Robespierrova in Saint Justova argumentacija, čeprav v vseh drugih ozirih krši kriterije argumentacije.

Če analizirate strategijo Saint Justovih in Robespierrovih govorov, v katerih se zavzemata, denimo, za usmrnitev Ludvika XVI. ali pa Robespierrov govor proti Dantonu, boste videli, da imajo - ne glede na to, da merijo na različne cilje - nekatere poteze vendarle skupne: najprej in predvsem to, da v samem argumentacijskem dejanju in z njegovimi imanentnimi sredstvi izniči možnost argumentiranja. Namesto da bi Robespierre in Saint Just postregla z dokazi o kraljevi ali Dantonovi krivdi, kulpabilizirata sogovornika (skupščino, konvent), ki si drzne razpravljati o krivdi. Razpravljati o krivdi pomeni zanj dvomiti o njej, dvomiti pa pomeni obdolžiti branilce republike, francosko ljudstvo ipd. Za Saint Justa in Robespierra torej ni argumentiranje le odveč, ampak je že gola zahteva po utemeljitvi, denimo, kraljeve usmrtitve ali Dantonove obsodbe, nevarna, če ni že kar kontrarevolucionarna, ogroža domovino in je napad na svobodo.

Kakšna je torej jakobinska strategija argumentiranja, da ogovorjenca ne le prisili k molku, ampak še več, prisili ga, da sprejme, natančneje, da prepozna to argumentacijo za svojo? Da ne bom govorila abstraktno, bom v ponazorilo navedla nekaj sekvenc iz Robespierrovega govora, v katerem Robespierre obračuna z Dantom. Tu do neke mere eksploatiram Lefortovo analizo tega govora iz članka »Revolucionarni teror«.

Najprej je treba opozoriti na same okoliščine tega govora. Čeprav so že nekaj časa trajale čistke, v katerih so jakobinci obračunavali z žirondinci, hebertovci in besnimi, je aretacija Dantona, ki je veljal za utelešenje revolucijskega duha, delovala kot šok. Robespierre spregovori skupščini dan po aretaciji in najmanj, kar je skupščina pričakovala, je bilo, da bo navedel dokaze o Dantonovi krivdi in da bo tudi Danton smel odgovoriti na obtožbe, da je izdal domovino. *Enjeu* Robespierrovega govora pa je ravno v tem, da taka vprašanja zablokira.

Drugače rečeno, na bolj ali manj eksplicitno zahtevo skupščine, naj dokaže



Dantonovo krivdo, Robespierre odgovori tako, da premesti predmet diskusije. Namesto da bi odgovoril na vprašanje skupščine, ji on postavi dve vprašanji: »Ali se sme kdo postaviti nad interese domovine?« in še bolj eksplicitno »Ali sme interes nekaterih častiželjnih licemerov prevladati nad interesom francoskega ljudstva?« In še drugo vprašanje: »Kdo so tisti, ki osebnim zvezam in morda strahu žrtvujejo interese domovine? ki si v trenutku, ko enakost slavi zmagoslavje, drznejo jo v tej dvorani zanikati?« V luči teh dveh vprašanj se pokaže, da je vprašanje Dantonove krivde že rešeno ne le za Robespierrea, ampak tudi za samo skupščino.

Zadostuje, da Robespierre spomni skupščino, da ni hujšega zločina zoper domovino kakor da posameznik svojim partikularnim, egoističnim interesom podredi interese domovine, kakor da si lasti privilegije in s tem krši univerzalno načelo enakosti vseh državljanov. Dokaz, da je Danton zakrivil oba zločina, je samo ravnanje skupščine, njen dvom o Dantonovi krivdi. S tem da skupščina zahteva pojasnilo o Dantonovi aretaciji, dokazuje, da ima Danton v njenih očeh izjemno mesto, da je idol, dvignjen nad druge državljane. Robespierre namreč sploh ne razpravlja o Dantonovih objektivnih zaslugah ali zločinih, ampak skupščini vseskoz kaže podobo, ki jo ima ona o Dantonu. Na zatožni klopi ni Danton, ampak skupščina ki s tem, da vidi v Dantonu rešitelja Francije, utelešenje Revolucije, krši načelo enakosti. Zato sploh ne gre za Dantonovo obsodbo - on je že obsojen - obsodila so ga njegova lastna dejanja in posredno ga je obsodila tudi skupščina, ker ga postavlja nad druge državljane - ampak za to, ali bo skupaj z Dantom padla tudi skupščina, ali pa se bo, s tem, ko bo obsodila - ne Dantona, ampak kršitev revolucionarnih načel, kršitev, ki je tokrat utelešena v Dantonu - rešila.

Ključno vprašanje, ki se nam ob Robespierrovi argumentaciji postavi in ki je tako očitno, da ga zaradi te očitnosti kar spregledamo, je: Od kod govori Robespierre, da lahko prepozna sovražnike francoskega ljudstva, še več, da lahko sumniči celo skupščino, ki vendarle uteleša voljo francoskega ljudstva. Ali še natančneje, kdo govori v Robespierrovem govoru? Kdo je subjekt izjavljanja te argumentacije, ki jo je skupščina prepoznala za svojo, saj vemo, da je bil Danton usmrčen? Pozicija, s katere se ta govor izreka, je ekskluzivistična. Robespierre ne izreka mnenja, enega izmed možnih mnenj, ki naj bi se z drugimi uskladilo v končen konsenz, ampak izreka resnico - Robespierre, denimo, reče: »Državljeni, zdaj je treba povedati resnico« - edino možno, obče veljavno resnico, glede na katero so vsi drugi govori partikularistični, egoistični in kot taki kontrarevolucionarni. Jasno je torej, da Robespierre ne govori v svojem lastnem imenu. Na to opozarja že dejstvo, da skoraj nikdar ne uporabi zaimka za prvo osebo. Ne govori niti kot jakobinec, kot glasnik ene izmed frakcij, ki se bori za oblast oziroma ki je v boju za oblast že zmagala. Torej ne govori kot gospodar. Toda odkar se je z revolucijo vzpostavilo ljudstvo kot edini suveren in oblastnik, pomeni uzurpirati njegovo mesto, mesto gospodarja, zagrešiti enega najhujših zločinov. Robespierre zato skrbno pazi, da se kot govorec iz svojega govora izbriše.

Past, v katero je ujet Robespierre, je v tem, da se mora v njegovem govoru manifestirati volja ljudstva, ne da bi si jo na kakršenkoli način podredil. Robespierre se lahko izogne nevarnosti, da tudi njega ne obtožijo zlorabe oblasti, samo, če je volja

Ljudstva popolnoma transparentna, očitna vsem, celo tistim, ki rovarijo proti ljudstvu. Drugače rečeno, predpostavka Robespierrovega govora je, da bi lahko namesto njega kdorkoli govoril, ki bi imel pred očmi samo koristi domovine in ki bi zatrl svoje egoistične strasti. Njegov govor je govor anonimnega subjekta izjavljanja.

Drugače rečeno, Robespierre si lahko podredi naslovljenca svojega govora le tako, da se polasti gospodarjevega mesta, a tako, da to prikrije. Tudi kadar se eksplicitno postavi na gospodarjevo mesto, denimo, ko reče: »Pravim, kdor se zdaj iz strahu trese, je kriv«, ravna tako, kakor da teh besed ne izreka on, ampak ljudstvo. Njegov glas je samo orodje ljudstva kot pravega gospodarja, on sam, kot posameznik, pa je tako kot vsi drugi podvržen sumničanju o zlorabi oblasti. Drugače rečeno, njegov govor artikulira gospodarjevo mesto kot prazno mesto, on pa se predstavi samo kot varuha tega mesta, ki skrbi, da se ga kdo ne bo polastil, davek, ki ga plača za to pa je, da se kot subjekt izniči, se instrumentalizira. V Robespierrovem govoru odmeva volja vsepričujočega gospodarja, ki pa ga vendarle ni mogoče institucionalizirati, saj ga vsako fiksiranje, vsaka utelesitev izdaja. Njegova identiteta je popolnoma negativna, lahko se vzpostavlja samo prek diferenciacije, razmejevanja od izvržkov, izdajalcev, sovražnikov.

Kaj se lahko Ducrotova teorija argumentacije nauči iz jakobinske argumentacijske strategije? Morda samo to, da bolj eksplicira tisto, kar je na neki način v njej že navzoče. Če pravi Ducrotova teorija, da vsaka argumentacija predpostavlja topose kot univerzalne, obče veljavne in splošne, potem bi bilo treba dodati samo še, da jih kot take konstituira sama argumentacija. Univerzalnost toposa ni že vnaprej dana, ampak si jo kot tako konstruira argumentacijski govor, in to iz neke ekskluzivistične pozicije. Preprosto rečeno, poanta argumentacije je, da svoje ekskluzivistično stališče vsili kot obče, a ne obče v tem pomenu, da je sprejemljivo za vse, temveč v tem pomenu, da so ga vsi že sprejeli, saj če ga ne bi sprejeli, argumentacija sploh ne bi bila mogoča. Prav zato je *conditio sine qua non* argumentacije, da zabriše to vselej partikularno pozicijo, od koder se izreka. Ta teroristična poteza, ki pride tako očitno na dan v jakobinski argumentaciji, je navzoča v vsaki argumentaciji. Če lahko jakobinski prvaki eksploatirajo argumentacijo, potem zato, ker ji je terorizem imanenten. Kolikor se argumentacija utemeljuje na univerzalnosti, natančneje, na vnaprej predpostavljeni univerzalnosti, prisega na razsvetljsko tradicijo, a tisto, kar je v tej tradiciji potlačeno, je, da se ta predpostavljena občost konstituira za nazaj iz ekskluzivistične pozicije. Cena za to pa je brisanje tega mesta izjavljanja in instrumentaliziranje subjekta, ki izreka argumentacijski govor, subjekt se mora spremeniti v orodje volje Drugega.

### Literatura

- Claude Lefort, »La Terre révolutionnaire«, v *Essais sur la politique XIX<sup>e</sup>.-XX<sup>e</sup> siècles*, Seuil, Pariz 1986.
- Robespierre, »O sojenju Ludviku XVI. (3. decembra 1792)«, *Filozofski vestnik*, Ljubljana, X (1/1989).
- Saint-Just, »Govor na sojenju Ludviku XVI. v konventu na seji 13. novembra 1792«, *Filozofski vestnik*, Ljubljana, X (1/1989).



# Argumentacijska narava demokratske invencije

Rado Riha

Za izhodišče bomo vzeli najbolj grobo in zato za vse sprejemljivo definicijo argumentacije kot udejanjenja razmerja med eksplicitno izrečenim in njegovim implicitnim. Eksplicitno izrečeno ni razumljivo samo iz sebe, ampak šele iz tega razmerja, tako da argumentativna vrednost ni le neki zunanji, naknadni dodatek eksplicitnega, ampak je tisto, glede na kar je eksplicitno izrečeno takšno, kakršno je. Argumentacijska vrednost deluje kot napotilo, kot zahteva, da izpeljemo neki sklep, in sicer tako, da se eksplicitno izrečeno artikulira na neko implicitno, ki sugerira določen sklep, neodvisno od zavestnega hotenja udeležencev argumentacije.

Na osnovi te splošne definicije argumentacije bomo postavili tezo, da je demokratična kultura, ta ključni dogodek in univerzalna pridobitev francoske revolucije, po svoji naravi argumentativna. Z izumom demokracije razumemo tu v najširšem smislu nov način vzpostavitve družbenega, simbolno logiko konstitucije družbenega, ki se vpiše v zgodovino s francosko revolucijo - materialna podlaga za takšno razumevanje je na eni strani Furetova konceptualizacija francoske revolucije v *Misliti francosko revolucijo*, na drugi pa način, kako Claude Lefort bere to konceptualizacijo v okviru svoje politične filozofije. Eden izmed temeljnih problemov rojstva demokratične politike, na katerega nas opozarja skupno branje Fureta in Leforta, je razmerje med univerzalnim dosegom francoske revolucije, samo demokratično invencijo in med njeno zgodovinsko pojavno obliko, revolucijsko ideologijo jakobinstva. Če uvajamo tu tezo o argumentativni naravi demokratične kulture, potem zato, ker od nje pričakujemo, da nam bo pomagala pri konceptualni razjasnitvi tega problema.

Prvi korak k tej konceptualni razjasnitvi je seveda v tem, da se odpovemo poskusu, da bi razmerje med demokratično kulturo in jakobinsko ideologijo dojeli kot razcep na resnično bistvo in njegovo potvorjeno prikazovanje, kot dvojnost imaginarnega samorazumevanja revolucijskega dogajanja in njegove globalne simbolne strukture. Na osnovi te sheme bi se jakobinska ideologija in revolucijski teror kazala navsezadnje - razumevanje, h kateremu se nagiba včasih tudi Furet - kot »zdrsnjenje«, kot nekakšno popačenje izvirnih, čistih demokratičnih načel. Napotek za drugačno, teoretsko plodnejše razumevanje razmerja med dinamiko družbeno-zgodovinske invencije in ideološko dinamiko vsebuje formulacija, ki jo predlaga Lefort: gre za idejo o »razdvojitvi pomena revolucionarnega procesa«.<sup>1</sup>

S to idejo lahko zdaj pristopimo k tistemu fenomenu, v kateremu se po Furetu

1. Claude Lefort, "Misliti revolucijo v francoski revoluciji", *Filozofski vestnik*, Ljubljana, X, (1/1989), str. 194.

kristalizira novost revolucijskega dogodka - k fenomenu »premetitve oblasti«.<sup>2</sup> S tem izrazom Furet ne označuje ne prenosa enega središča suverenosti - kraljeve oblasti - na drugo - na ljudsko oblast, niti ne meri z njim na spremembe v realnih funkcijah in načinih izvajanja politične oblasti, ki jih je sprožila revolucija. Gre za koncept, s katerim skuša Furet misliti spremembo v sami naravi oblasti: oblast dobi z revolucijskim dogodkom simbolni status. Ni več zgolj neko posebno področje, neka posebna, empirično dana instanca družbenega, ampak postane konstitucijsko načelo družbenega telesa, ki ga ni mogoče najti na ravni družbenega: položaj oblasti in predstava o njej, upodobitev njenega mesta, sta, kot pravi Lefort, konstitutivna za družbeno telo. To simbolno vlogo pa dobi oblast v trenutku, ko postane njeno edino jamstvo beseda - natančneje, javna beseda, se pravi, beseda, ki se ji je posrečilo privzeti obliko javnega mnenja in v tej obliki nastopiti kot volja ljudstva: oblast se vzpostavlja s tisto definicijo oblasti, ki oblast uskladi z voljo ljudstva. Nedeljiva, vseprisotna in docela transparentna oblast ljudstva, ta edina legitimnost revolucijskega dogajanja, pa se lahko paradoksnost vzpostavi šele takrat, ko se najde posameznik ali skupina, ki uspe govoriti v njegovem imenu. Tako pripada oblast navsezadnje tistim, ki se jim je v boju z drugimi posrečilo, da se predstavijo kot njeni glasniki, tistim, ki ljudstvo poimenujejo »ljudstvo« tako, da govorijo v imenu ljudstva. Revolucija ni več neposredni boj različnih družbenih skupin in interesov za politično oblast, ampak, rečeno s Furetom, »tekmovanje diskurzov za prilastitev legitimnosti«<sup>3</sup>, borba za interpretacijo tega, kaj oblast sploh je. Zmagovalec ni tisti, ki preprosto zasede mesto oblasti, ampak tisti, ki uspe najprej določiti in razmejiti polje, na katerem lahko boj za politično oblast poteka.

Kot minimalno opredelitev izuma demokracije bi lahko zato uporabili Lefortovo formulacijo: »...tam, kjer je vladala beseda oblasti, je začela vladati oblast besede«.<sup>4</sup> Bistveno za to besedo, ki zavzame, kot pravi Furet »celotno prizorišče akcije«<sup>5</sup>, pa je, da nima nobene druge opore in nobenega drugega jamstva razen sam sebe, razen akta lastnega izjavljanja. V tem smislu govori Lefort o tem, da se oblast umakne s tistega trdnega in določnega, pa tudi skrivnega mesta, na katerem je stala za časa monarhije, na neko paradoksnost nestalno, nedoločeno mesto, »ki se nakazuje samo skozi nenehno delo njenega izjavljanja: odtrga se od telesa kralja, v katerem so bili nastanjeni upravni organi družbe, da bi se pridružila neotipljivemu, univerzalnemu in bistveno javnemu elementu besede«.<sup>5</sup>

Na tem mestu je potrebna neka korekcija Fureta: to, kar je značilno za predrevolucijske dogodke in okoliščine, je, kot kaže njegova analiza, med drugim tudi izničenje žive substance stanovske družbe in izpraznitev mesta kraljeve oblasti. Revolucionarna situacija pa nastopi po Furetu takrat, ko postane praznina oblasti tudi manifestna in ko nastajajoča revolucijska ideologija jakobinstva zasede prazno mesto nekdanje kraljeve oblasti. Furetova analiza zbuja tu vtis, da je revolucionarna situacija trenutek, ko revolucijska ideologija odkrije neko že obstoječo vrzel v družbenem tkivu in jo na sebi ustrezen način zapolni - takšna možna razlaga pa je v

2. François Furet, *Misliti francosko revolucijo*, ŠKUC, Studia humanitatis, Ljubljana 1989, str. 66.

3. *Ibid.*

4. Cf. Lefort, *op. cit.*, str. 198.

5. *Ibid.*



ostrem nasprotju s tem, kar je temelj Furetovega raziskovanja: da ni namreč revolucijski dogodek vpisan v ničemer, kar mu predhodi, da je revolucija zaradi določenega »tipa politične krize mogoča, ni pa nujna«. <sup>6</sup> Glede na to nam preostane samo ena možna interpretacija. Novi sistem družbenega delovanja, ki vznikne z revolucijo, spremeni neko empirično družbeno danost - razkroj in izpraznitev oblasti administrativne monarhije - tako rekoč v »transcendentalni« pogoju in konstitucijsko načelo za svoje delovanje. Drugače rečeno: invencija demokratična kultura ne naredi prazno mesto oblasti le vidno, ampak dobesedno ustvari neko »prazno mesto«, se pravi, postavi neko vrzel, neki konstitutivni manko za generator družbene in politične konstitucije. Sleherno družbeno ali politično dejanje, ki hoče veljati za legitimno, je možno odslej le z nanosom na to prazno mesto.

Iz tega lahko zdaj izpeljemo dva sklepa. Prvič, »razdvojenost revolucionarnega procesa«, o kateri govori Lefort, je potrebno interpretirati kot neko ireduktibilno notranjo razliko, ki preči temeljno strukturno logiko demokratske invencije, kot neko prazno mesto, okoli katerega se strukturira ta logika. Logika, ki postavlja, da vsa oblast temelji zgolj na nestalni in nedoločeni, krhki točki v samem sebi utemeljenega izjavljanja oblasti, ne postavlja preprosto besede nad dejanje. Pač pa postavlja, da je beseda že neposredno dejanje, še več, da je edino pravo dejanje besedno dejanje. Narava tega dejanja je strogo simbolna: izjavljanje oblasti je neka gesta, ki je čisto formalna, vsebinsko prazna - neka usihajoča, strogo vzeto nična točka, neko »prazno mesto«, ki pa šele omogoči sleherni aktivni poseg v družbeno realnost.

In drugič, simbolna premestitev besede oblasti na oblast besede je seveda neločljiva od jakobinskega sistema akcije in reprezentacije, skozi katerega se zgodovinsko udejanja in uveljavlja. Neločljivost pa nam pomeni tu, da je, logično gledano, revolucijska ideologija jakobinstva najprej specifična interpretacija praznega mesta kot temeljne strukturne značilnosti demokratične politike. Drugače rečeno, v svojem eksplicitno izrečenem je artikulacija implicitnega demokratične kulture - nekega implicitnega, ki se ga v resnici ne da izreči, ki je v svoji čisti obliki neka v sebi razcepljena, nemožna entiteta. Na to lahko zdaj morda navežemo lucidno Lefortovo opozorilo, da lahko oblast besede vlada le, če se kot oblast prikriva. Razlog za nujnost tega prikrivanja vidimo namreč sami prav v dejstvu notranje razcepljenosti, notranje nemožnosti demokratske invencije. Ali ni to, kar mora pri premestitvi mesta oblasti na besedo ostati prikrito, ravno dejstvo, da je beseda sicer res vsemogočna, da pa je hrbtna stran njene vsemočnosti ravno skrajna nemoč, beseda kot prazna, brezvsebinska formalna gesta? Furetov temeljni očitek revolucijski zavesti jakobincev je, da imamo pri njej opraviti s konstitutivnim precenjevanjem ideje glede na realnost, da se skozi njo integrira družba zgolj na ravni ideologije: v zadnji instanci je revolucijska ideologija s svojo predstavo o neposredni ekvivalenci med dejanji akterjev in vrednotami imaginarna kompenzacija za realno družbeno razkosanost in imaginarni substitut za realno družbeno nemoč. Kot takšna ima seveda usodne praktične posledice, saj mora neposredno posegati v družbeno realnost, ki ne ustreza svojem pojmu, žrtvovati konkretne zgodovinske akterje, ki niso na ravni svoje zgodovinske določenosti in naloge. Vendar pa Furet spregleduje, da to jakobinsko »precenjevanje ideje« ni isto

6. Cf. Furet, *op. cit.*, str. 38.

kakor simbolna »oblast v besedi«, na kateri temelji demokratična kultura. Vse prej gre za specifični odgovor, za enega med zgodovinsko možnimi odgovori na neko notranjo zagato, notranjo nemožnost, ki je lastna simbolni logiki demokratske invencije - je beg v dejanje pred nezno točko besednega dejanja, ki ga kot svojo oporo implicira novi sistem družbenega delovanja.

Če zdaj zaključimo: o argumentativni naravi demokratične kulture lahko govorimo na podlagi dveh pogojev. Nujni pogoj je v tistem, kar je, vsaj s stališča našega spoznavnega interesa, bistvena razsežnost izuma demokracije, razsežnost, ki jo je Lefort na kratko opredelil kot prenos oblasti s kraljevega telesa na medij besede. Vendar pa to, da temelji demokratska invencija na argumentiranju in prepričevanju, na borbi diskurzov za legitimnost, še ne zadošča za trditev, da je po svoji naravi argumentativna. Zadostni pogoj vidimo v tem, da je demokratična kultura notranje razcepljena, sama v sebi opredeljena z neko bistveno nemožnostjo: eksplicitno izrečenega se vedno že vzpostavlja kot odgovor na to nemožnost, možno je le z nanosom na neko implicitnost, ki se je konstitutivno ne da izreči.



# Argumentacija v sporazumevanju

Andrej Škerlep

**H**abermasovo pojmovanje argumentacije izhaja iz njegove obče teorije akcije, v okviru katere si je postavil ključno vprašanje, na kakšen način akterji v interakciji svoje individualne akcije medsebojno koordinirajo. V odgovoru na to vprašanje je napravil distinkcijo med dvema temeljnima tipoma akcije - med akcijo, usmerjeno k uspehu, in akcijo, usmerjeno k sporazumevanju. V akciji, usmerjeni k uspehu, je akter usmerjen zgolj k izpolnitvi smotra lastne akcije, zato tudi komunikativno interakcijo z drugimi akterji podredi uspešni izpeljavi lastne akcije, kar pomeni, da ima njegovo vzpostavljanje odnosov z drugimi akterji instrumentalni značaj. Akcijo, usmerjeno k uspehu, določa instrumentalna racionalnost, katere načelo je učinkovito izpolnjevanje smotra akcije. V akciji, usmerjeni k sporazumevanju, (komunikativni akciji) pa so akterji usmerjeni najprej k doseganju medsebojnega sporazuma, pri čemer vzpostavljajo recipročne medsebojne odnose, in šele nato k izvedbi sporazumno koordiniranih akcij. Proces nezavrtega sporazumevanja razume Habermas kot proces argumentacije, v katerem se manifestira specifična vrsta racionalnosti, ki jo imenuje »komunikativna racionalnost«. V nadaljevanju bomo prikazali nekaj temeljnih opredelitev njegove rekonstrukcije občnih pogojev sporazumevanja, ki jih analizira v svoji teoriji formalne pragmatike.

Kolikor pojmuje sporazumevanje kot argumentacijo, mora opredeliti, po katerih kriterijih udeleženci presoajo nasprotno, konkurenčne argumente. Habermas se navezuje na Dummettovo opredelitev problema veljavnosti, ki jo je mogoče poenostavljeno opisati takole: neko trditev razumemo, če vemo, katere razloge mora navesti govorec, da bi bil upravičen trditi, da je njegova izjava v danih pogojih resnična; s postavljanjem trditve daje govorec jamstvo, da bo, če bo poslušalec to od njega zahteval, navedel razloge, na katerih je trditev utemeljena. V Habermasovi interpretaciji ta Dummettova rešitev postavi igro argumentacije na raven veljavnosti izjav in razumevanja njihovega pomena. V tej navezavi je ključna Habermasova teza, da govorec s svojim govornim dejanjem vedno postavlja implicitno trditev, da je njegova izjava veljavna, s tem pa zahtevo, da naj jo pripozna kot veljavno tudi poslušalec. To govortvevo zatrditev veljavnosti svoje izjave imenuje Habermas »zahteva po (pripoznavanju) veljavnosti« (Geltungsanspruch). »Zahteva po veljavnosti je ekvivalentna trditvi, da so izpolnjeni pogoji za veljavnost izjave.«<sup>1</sup>

1. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, zv. 1, Frankfurt 1981, str. 65.

Sama zahteva po pripoznavanju veljavnosti nastopa kot jamstvo, da ima govorec dobre razloge, s katerimi lahko utemelji veljavnost svoje izjave. Poslušalec lahko govorčeve zahteve po pripoznanju veljavnosti izjave sprejme, če na podlagi svojega vpogleda in razumevanja verjame jamstvu, da ima govorec dobre razloge, ali pa zahteva, da govorec te razloge navede, in če se z njimi ne strinja, njegovo izjavo zavrne. Habermas pravi, da poslušalec razume pomen izjave takrat, kadar pozna pogoje, ki jo zanj naredijo sprejemljivo. Izjava pa je veljavna tedaj, kadar naleti na intersubjektivno pripoznavanje vseh udeležencev diskusije, kar pomeni, da se o njeni veljavnosti izoblikuje intersubjektivni konsenz, ki temelji na »racionalno motiviranem pristanku« vseh udeležencev na razloge, s katerimi so utemeljene zahteve po njeni veljavnosti.

»Sporazumevanje (*Verständigung*) pomeni proces zedinjenja (*Einigung*) med subjekti, ki so sposobni govora in delovanja.«<sup>2</sup> Argumentacijo pa sproži kritična zavrnitev tistih govorčevih izjav, za katere udeleženci sporazumevanja menijo, da niso utemeljene. Proces argumentacije je proces testiranja zanesljivosti zahtev po veljavnosti izjav. Komunikativna racionalnost se manifestira v procesu nezavrtega komuniciranja takrat, kadar je izjava govorca utemeljena z racionalnimi razlogi, tako da ima moč prepričati druge udeležence v sporazumevanju, da so izjavi implicitne trditve obče veljavne. To pa pomeni, da jih udeleženci pripoznajo kot veljavne ne samo glede na svojo osebno sodbo, temveč da v svojem pripoznavanju predpostavljajo, da bi njihovo veljavnost pripoznali tudi vsi potencialni udeleženci diskusije. Z drugimi besedami, udeleženci sporazumevanja lahko pripoznajo racionalno utemeljenost zahtev po veljavnosti le tedaj, če so prepričani, da bi razlogi, s katerimi je utemeljena, po načelu »neprisilne prisile uma« napeljali vsakega potencialnega udeleženca komuniciranja, da jo sprejme. V tem pogledu govori Habermas o »transsubjektivni« dimenziji postavljanja in sprejemanja ali zavračanja zahtev po veljavnosti, ki kaže, da proces argumentacije presega partikularni kontekst konkretne komunikacijske situacije. S tem Habermas pokaže, da lahko izjavam pripišemo občo veljavnost le, če menimo, da bi njihovo veljavnost pripoznala »univerzalna publika«.

Pojem veljavnosti se v okviru Habermasove formalne pragmatike ne nanaša zgolj na resničnost propozicij na semantični ravni stavka, temveč na resničnost, normativno pravilnost in iskrenost izjav na pragmatični ravni izjavljanja. Govorec z izvršenim govornim dejanjem postavlja poslušalcu implicitno zahtevo, naj pripozna njegovo izjavo kot veljavno v trojnem pomenu - kot resnično, pravilno in iskreno. Ti trije predikati označujejo za Habermasa tri obče tipe zahtev po veljavnosti, ki v pragmatični situaciji razmerja med govorcem in poslušalcem konstituirajo pomen vsake izjave. Habermas utemeljuje svojo opredelitev natančno teh treh občih zahtev po veljavnosti s tezo, da se izjave nanašajo na »referenčni sistem treh svetov«, ki zajema objektivni svet empirične stvarnosti, družbeni svet normativno oz. konvencionalno urejenih medčloveških odnosov, ter subjektivni svet intenc in izkustev posameznika. Referenčni sistem treh svetov definira relacijsko kot »interpretacijski okvir, znotraj katerega govorec in poslušalec razdelata skupne definicije akcijske



situacije«. <sup>3</sup> Ob predpostavki, da govorniki izražajo stavke, ki so gramatikalno pravilno oblikovani, kar jih naredi razumljive, morajo biti po Habermasu v procesu sporazumevanja izjave:

- *resnične*, kar pomeni, da morajo reprezentirati realno obstoječe stanje stvari v objektivnem svetu, ki je definiran kot totaliteta entitet, o katerih so možne apodiktične sodbe; ta zahteva po veljavnosti se nanaša na kognitivno funkcijo jezika, katere kriterij je resničnost propozicij; vsako nezavrto komuniciranje, ki je usmerjeno k medsebojnemu sporazumevanju, predpostavlja, da govorniki medsebojno pripoznajo propozicionalno resnico izmenjanih govornih dejanj;

- *pravilne*, kar pomeni, da morajo biti v skladu z legitimnim normativnim kontekstom oz. obče veljavnimi konvencijami družbenega sveta, ki je definiran kot totaliteta legitimno uravnanih medosebnih odnosov; ta zahteva po veljavnosti se nanaša na apelativno funkcijo jezika, katere kriterij je pravilnost zahtev, usmerjenih na recipiente; vsako nezavrto komuniciranje predpostavlja, da vsi udeleženci pripoznajo pravilnost konvencij in normativnih pravil, h katerim njihova govorna dejanja prispevajo tako, da z njihovim upoštevanjem obnavljajo njihovo veljavnost in v skladu s katerimi so ta dejanja (obljube, prepovedi itd.) strukturirana kot sprejemljiva oz. legitimna;

- *iskrene*, kar pomeni, da je govornikova komunikativna intenca enaka tisti intenci, ki je izražena v izjavi, kar kaže avtentičnost izjave glede na govornikov subjektivni svet; govornikov subjektivni svet je definiran kot tisto področje individualnih izkušenj, do katerih ima govornik privilegirani dostop; ta zahteva po veljavnosti se nanaša na ekspresivno funkcijo jezika, katere kriterij je iskreno razkrivanje govornikove subjektivnosti. Komunikacija lahko nemoteno poteka le, če govorniki menijo, da sodelujoči delujejo v skladu s pravilom iskrenosti, ker si le tako lahko medsebojno zaupajo.

Če morajo biti zahteve po pripoznanju veljavnosti izjav utemeljene s prepričljivimi razlogi, pa se postavlja vprašanje, od kod govorniki črpajo te razloge. Na tej točki pa Habermasova analiza prehaja iz ožjega področja formalne pragmatike v širši okvir teorije družbe. Proces sporazumevanja poteka v komunikacijski situaciji, ki je del širšega družbenega konteksta, ki ga Habermas opredeljuje s fenomenološkim pojmom »svet življenja« (*Lebenswelt*). Zgoraj opredeljeni »referenčni sistem treh svetov« je zgolj interpretacijski okvir sporazumevanja, ki pa je vpet v svet življenja kot temeljno dimenzijo vsakdanje družbene stvarnosti. Fenomenologija v nasprotju s pozitivizmom ne izhaja iz predpostavke o neproblematični objektivni stvarnosti, temveč si postavlja ključno vprašanje, na kakšen način se konstituira »objektivnost« v okviru kake družbene skupnosti. Empirična stvarnost je sama na sebi brez pomena, šele jezik in drugi pomenski vzorci, ki so posredovani s kulturno tradicijo kakega sociokulturnega sveta (komunikacijske skupnosti), vzpostavljajo za člane tega sociokulturnega sveta »intersubjektivno izkustvo enotnosti objektivne stvarnosti«. Jezik in širša kulturna tradicija tvorita »družbeni fond vednosti« (*Wissensvorrat*) določenega sociokulturnega sveta, ki za člane tega sveta vzpostavlja temeljne simbolne strukture. Posamezniki v

3. J. Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*, zv. 2, Frankfurt 1981, str. 184.

interakcijah sicer akumulirajo lastno vednost, ki jo Habermas označuje s pojmom »vednost iz ozadja« (*Hintergrundwissen*), vendar se le-ta v temeljnih strukturah (jezik, kulturna tradicija) prekriva s pomenskimi vzorci »družbenega fonda vednosti«. To pa pomeni, da v procesu sporazumevanja med posamezniki iste komunikacijske skupnosti obstaja že vnaprejšen intersubjektivni konsenz glede temeljnih pomenskih vzorcev, ki nastopa kot pogoj sporazumevanja o kakem partikularnem problemu.

Habermas opredeljuje »vednost iz ozadja« kot »implicitno prisotno, še netematizirano, predrefleksivno vednost«, ki se govorniku v zdravorazumski naravnosti kaže »v modusu neposredne gotovosti«. Dokler ni tematizirana, je za posameznike nekaj povsem gotovega, samoumevnega in neproblematičnega, ko pa je potegnjena v proces sporazumevanja, se šele pokaže možnost njene zmotnosti. »Modus neposredne gotovosti« podeli tisti vednosti, iz katere brez distance živimo, imamo izkustva, govorimo in delujemo, neki paradoksn značaj. Njena prodorna in hkrati neopazna prisotnost se kaže kot zgoščena in hkrati pomanjkljiva forma vednosti. Temeljni vednosti manjka notranje nanašanje na možnost, da postane problematična, zato pride v stik z zahtevami po veljavnosti, ki jih je moč kritizirati, šele v trenutku izjavljanja, tedaj pa se transformira v vednost, ki je lahko tudi zmotna. Absolutna gotovost ostane neomajana, dokler ne razpade na šokanten način.«<sup>4</sup>

Udeleženci sporazumevanja lahko dosežejo intersubjektivni konsenz glede veljavnosti posameznih izjav torej zato, ker razlogi, s katerimi so le-te utemeljene, izhajajo iz vsem (vsaj delno) skupnega družbenega fonda pomenskih vzorcev. Ali to, da govorniki v vsakdanjem sporazumevanju ne nudijo razlogov za svoje izjave, temveč le jamčijo za njihovo utemeljenost, ne kaže, da ni temelj tega jamstva nič drugega kot banalni »common sense knowledge« nekega sveta življenja? Ali to potem pomeni, da udeleženci argumentacije zgolj »preigravajo« že vnaprej dane, tradicionalne pomenske vzorce? Habermasova analiza vsekakor kaže, da se na ta način odvija velik del vsakega procesa argumentacije. Izpostavlja namreč, da vsaka izjava temelji na številnih netematiziranih predpostavkah, s katerimi je ostala speta z »vednostjo iz ozadja« in katerih v procesu argumentacije, ki se usmerja na neko ozko »področje relevance« sporazumevanja, ni mogoče kritično reflektirati, vsaj ne vseh. Ali je potem sploh mogoče govoriti o racionalnosti sporazumevanja. Za Habermasa zadošča, da lahko kritična refleksija kritično preizkusi utemeljenost področja relevance, ki glede na izjave zamejujejo zahteve po pripoznanju njihove veljavnosti, saj se po njegovi lastni definiciji pomen izjave konstituira prav prek sprejemljivosti teh zahtev po veljavnosti. Načelo kritične negacije vseh neutemeljenih izjav pa omogoča kritičen preizkus vseh tistih tradicionalnih pomenskih vzorcev in drugih še netematiziranih elementov vednosti, ki vstopijo v področje relevance. Temeljni princip, ki ga je Habermas vgradil v svojo teorijo argumentacije, je *falibilizem*, ki zanika možnost absolutnih resnic. Četudi naleti neka izjava v določeni komunikacijski situaciji na intersubjektivno pripoznavanje, je veljavna le toliko časa, dokler je ni mogoče ovreči kot neutemeljno.

4. J. Habermas, "Handlungen, Sprechakte, sprachlich vermittelte Interaktionen und Lebenswelt", v isti, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, str. 92.



---

*Demokratska politika danes / Democratic politics today*

*Objavljamo avtorizirane prispevke z mednarodnega kolokvija »Democratic Politics Today«, ki ga je organiziral Filozofski inštitut ZRC SAZU v Ljubljani 23. marca 1989. Z referati so sodelovali Pavle Gantar, David Held, John Keane, Tomaž Mastnak, Christopher Pierson, Vesna Pusić, Rado Riha in Ivan Vejvoda. V diskusiji, ki je zaradi obsega nismo mogli objaviti, pa so sodelovali še Mladen Dolar, Valentin Kalan, Silva Meznarić, Darko Štrajn in Slavoj Žižek.*





# Democratic Politics Today

Pavle Gantar

The question that has been puzzling me ever since the uprising of the totalitarian movement in Yugoslavia was established is how to conceive - if this is at all possible - an efficient democratic response that would be able to limit to the destructive power of mass totalitarianism, which seems to be on its victory march throughout Yugoslavia.

Indeed, this question addresses the old issue of the fragility or vulnerability of democratic politics when it is faced with political strategies that do not obey the »rules of the game«.

But in the case of Yugoslavia the problem is even more complicated and difficult - the social order in the broadest sense of the word - is not a democratic one, and most certainly not in terms of classical representative democracy (cf. Bobbio, *The Future of Democracy* 26-26). Therefore the circumstances in Yugoslavia are far removed from the circumstances that Mannheim had in mind in his work *Man and Society in an Age of Reconstruction*, where a liberal political order with all its pitfalls and problems, is threatened by totalitarian politics.

The question for the democratic, political strategy in Yugoslavia is how to cope with the totalitarian politics supported by the political system and, somehow, the inevitable outcome.

It is commonly known that in response to the deep economic, social and political crisis of socialism in Yugoslavia three political strategies have developed.

The »status quo« strategy advocated by the federal political elite which seeks to prolong the existing balances of power.

The strategy of totalitarian reconstruction of Yugoslavia on the premiss of strong centralist and monetarist state with an open revival of stalinist political practices.

The strategy of democratic reconstruction, with all its implications in the economy, polity and society. There is no unique concept: nor does any concept belong only to the so-called alternative politics.

Democratic politics today in Yugoslavia faces huge imbalances that might become fatal:

1. What we observe nowadays is that all proposals for the democratic reconstruction of society and its politics (legal state, free election, representative democracy,

parliamentarism, civil society etc.) are attacked and refused by the ruling party and elite, and at the same time it has become evident that the political system with all its institutions and devices is very vulnerable to totalitarian demands. Very recent developments (the application of martial law in Kosovo) have shown that the status quo politics is already captured by the pressure of totalitarian politics. Federal state institutions and political organizations have become the vehicles of totalitarian reconstruction.

2. Opposite to this the democratic coalition in Slovenia is still very fragmented and unable to carry out the strategies that would stop the »export« of the totalitarian model to as yet unconquered regions (republics) in Yugoslavia.

The institutional politics in Slovenia which is, in a vague sense, democratically oriented tries to avoid direct confrontation within the institutions of political systems. Or put another way: it seems that they still play the »positive sum game«, although it is obvious that there is a »zero sum game«. In this light the *basic weakness* of democratic politics becomes evident: *democratic politics presupposes the pluralist structuring of the polity (political space) which involves nondemocratic politics too, but if the latter wins supremacy, then the pluralism is gone.*

3. *Democratic political strategy*: in elaborating such strategies one has to have in mind the following elements:

a/ That: some sort of tacit or explicit agreement with totalitarian politics seems impossible, for the characteristic of the latter is the tendency of self-perpetuating and seizing as yet unconquered spheres and regions.

b/ The only feasible policy seems to be to persist and strengthen the divergent social economic and political development by setting very definite limits to totalitarian politics (i.e. a point to which it can go - but the problem is that it has gone too far).

c/ To strengthen the civil society in terms of self-organization of democratically oriented political subjects and to exercise pressure for institutional changes that would, at least in Slovenia, codify the level of democratization already achieved and set forth on the path for further democratization.

Yet, the success of such policies cannot be guaranteed. The great advantage of totalitarian politics is that it promises the deprived and frustrated people much more than it is able to achieve (well-being...), but the problem has that this becomes evident only after the tragedy is already happened.



# The Politics of Citizenship

David Held

For most of the last two decades, citizenship has barely appeared as a central issue on the political agenda in Britain. To the extent that it has, or has been associated largely with debates about immigration and emigration. Who was entitled to be a citizen? Who was allowed to be a member of the English political community?

Something however has changed. Citizenship is now a word on the lips of politicians and academics alike, in Britain - and in West or East - more generally. It has become a fundamental concern to the left as well as the right. What prompts the concern with citizenship? What is at stake in the debate between left and right? Why are the competing political ideologies of our times now claiming citizenship for themselves?

From the ancient world to the present day, all forms of citizenship have had certain common attributes. Citizenship has meant a certain reciprocity of rights against, and duties towards, the community. Citizenship has entailed membership, membership of the community in which one lives one's life. And membership has invariably involved degrees of participation in the community. The question of who should participate and at what level is a question as old as the ancient world itself. There is much significant history in the attempt to restrict the extension of citizenry to certain groups: among others, owners of property, white men, educated men, men, those with particular skills and occupations, adults. There is also a telling story in the various conceptions and debates about what is to count as citizenship and in particular what is to count as participation in the community.

If citizenship entails membership in the community and membership implies forms of social participation, then it is misleading to think of citizenship primarily in relationship to class or part, as some have done in recent theoretical exchanges. Citizenship is about the involvement of people in the community in which they live; and people have been barred from citizenship on grounds of gender, race and age among many other factors. To analyse citizenship as if it were a matter of the inclusion or exclusion of, for example, social classes is to eclipse the view of a variety of dimensions of social life which have been central to the struggle over citizenship. In light of this fact, the debate about citizenship requires us to think about the very nature of the conditions of membership and participation in the community.

If citizenship involves the struggle for membership and participation in the community, then its analysis involves examining the way in which different groups, classes and movements struggle to gain degrees of autonomy and control over their

lives in the face of various forms of stratification, hierarchy and political oppression. A concern with citizenship in its fullest sense is, I hold, coterminous with a concern for issues posed by feminism, the black movement, ecological pressure groups (concerned with the moral status of animals and nature), the labour movements, among others. Different social movements have raised different questions about the nature and dimensions of citizenship. As one critic aptly put it, »citizenship rights are the outcome of social movements which aim either to extend or to defend the definition of social membership... The boundaries which define citizenship ... ultimately define membership of a social group or collectivity.«

A reflection on the nature of citizenship *rights* helps to put the issues a little more sharply, and reveals a direct connection between citizenship rights, freedom, and the conditions under which people can develop their own activities. Citizenship rights are, above all, *entitlements*; that is to say, they establish a sphere - a legitimate sphere - for individuals to pursue their own actions or activities without risk of arbitrary or unjust political intervention. If the early attempts to achieve citizenship rights involved struggle for autonomy or independence from the locale in which one was born and from prescribed occupations, later struggles involved such things as freedom of speech, expression, belief and association, and freedom for women in - and beyond - marriage. Citizenship rights can be thought of as a measure of the autonomy a citizen can enjoy. For the autonomy of the citizen can be represented by that bundle of rights which he or she can take advantage of as a result of his or her status as »free and equal« members of society. To unpack the domain of rights is to unpack both the rights citizens formally enjoy *and* the conditions under which citizens rights are actually realised or enacted. Citizenship rights invoke questions not only about the formal status of rights - rights available to citizens before the law - but also about the actual conditions which make or do not make possible the use or enjoyment of rights as such. The question of citizenship creates a double focus - on both the formal and substantive issues of liberty: the relationship between liberty as a *principle* and as *practice* in the wider community. Citizenship puts *the question of individual autonomy, interdependence and constraint at the centre of political discussion.*

What is at stake can be seen clearly in the exchanges between the new right and its, above all, new left critics. To take the position of new right first. The new right, as is well known, is committed to the classic liberal doctrine that the collective good (or the good of all individuals) can be properly realised in most cases only by private individuals acting in competitive isolation and pursuing their sectoral aims with minimal state interference. At root, the new right is concerned with how to advance the cause of »liberalism« against »democracy«. On this view, a government can only legitimately intervene in society to enforce *general rules* - rules which broadly protect, in John Locke's words, »life, liberty and estate« of the citizen. Hayek, one of the leading advocates of these ideas, is unequivocal about this: a free liberal order is incompatible with the enactment of rules which specify how people should use the means at their disposal. Governments become coercive if they interfere with peoples' own capacity to determine their objectives. The prime example Hayek gives of such coercion is legislation which attempts to alter the material position of particular people



or enforce distributive of »social« justice. Distributive justice always imposes on some another citizen's conception of merit or desert. It requires the allocation of resources by a central authority acting *as if* it knew what people should receive for their efforts and how they should behave. The value of individual's services can, however, only justly be determined by their fellows in and through a decision-making system which does not interfere with *their* knowledge, choices and decisions. And there is only one mechanism sufficiently sensitive for determining collective choice on an individual basis - *the free market*. The free market is the key condition of the liberty of citizens. When operated within the framework of a minimal state, it becomes constitutive of the nature of citizenship itself.

The left, or new left, attack on this position is also by now familiar. The extent to which individuals are »free« in contemporary liberal - or socialist - democracies is open to question. To enjoy liberty means not only to enjoy equality before the law, important though this unquestionably is, but also to have capacities (the material and cultural resources) to be able to choose between different courses of action. The famous cynical comment on equality before the law - »The doors of the Court of Justice stand open to all, like the doors of the Ritz Hotel« - applies equally to democratic participation and access to ordinary amenities. Without a concrete content - as particular freedoms - liberty can scarcely be said to have profound consequences for everyday life. If liberals or neo-liberals were to take these issues seriously, they would discover that massive numbers of individuals are restricted systematically - for want of a complex mix of resources and opportunities - from participating actively in political and civil life. Inequalities of class, sex and race substantially hinder the extent to which it can legitimately be claimed that individuals are »free and equal«.

While it is, I would argue, necessary to pursue the implications of citizenship rights for the organisational structure of society as well as of the state, as the left critics of the new right argue, this line of reasoning is vulnerable to criticism. In particular, it is vulnerable to the charge of having attempted to resolve prematurely the highly complex relations among individual liberty, distributional matters (questions of social justice) and democratic processes. This becomes clearest in the left's affirmation and advocacy collective decision-making. By focussing squarely on an extension (at least in theory) of democracy, above all other considerations, Marxist (and socialist) political theses tend to leave the specification of the relations among liberty, distributional questions and democratic processes to the ebb and flow of democratic negotiation. From Marx to Lenin to Marcuse this is a constant and recurring theme (in some of their most sympathetic work anyway). The people are to become sovereign (via, respectively, the Commune, Soviets, or Parliament). The people are to become the rulers: the governors of their own affairs - without limit, or so the argument runs.

But it is precisely in criticising such a standpoint that the new right thinkers are at their most compelling. Should there be limits on the power of the *demos* to change or alter political circumstance? Should the nature and scope of the liberty of individuals and minorities be left to democratic decision? Should there be clear constitutional guidelines which both enable and limit democratic operations? The new right recognises the possibility of severe tension between individual liberty, collective



decision-making and the institutions and process of democracy. By not systematically addressing these issues, the left, in contrast, has all too often, hastily put aside the problems. In making democracy at all levels the primary social objective, the left has relied upon »democratic reason« - a wise a good democratic will - for the determination of just and positive political outcomes. Can an essentially democratic *demos* be relied upon? Can one assume that the democratic will would be wise and good? Hayek and other new right thinkers have suggested good grounds for at least pausing on this matter.

It was precisely around these issues that the new right - in the Anglo-American world at least - generated so much political capital by directly acknowledging the uncertain outcomes of democratic politics - the ambiguous results, for instance, of the well-intentioned democratic welfare state. By highlighting that democracy can lead to bureaucracy, red-tape, surveillance and excessive infringement of individual options (and not just in Soviet dominated societies), they have struck a chord with the actual experience of those in routine contact with certain branches of the modern state, experience which by no means necessarily makes people more optimistic about collective decision-making. The question is: how can one think through the meaning of citizenship as a »free and equal« status, without falling prey to some of the serious objections put by the new right? How can individuals enjoy a status as »free and equal« in the context of the general concern for the extension of democracy?

If enhanced political participation is embedded in a legal framework that protects and nurtures individuals as »free and equal« citizens, it is possible to provide a plausible answer to these questions. One cannot escape the necessity, I believe, of recognising the importance of a number of fundamental liberal traits: concerning the centrality, in principle, of an »impersonal« structure of public power, of a constitution to help guarantee and protect rights, of a diversity of power centres within and outside the state, of mechanisms to promote competition and debate between alternative political platforms.

In many countries, West and East, the limits of »government« are, of course, explicitly defined in constitutions and bills of rights which are subject to public scrutiny, parliamentary review and judicial process. This idea is fundamental, and fundamental to democracy conceived as a process which should bite deeply into the structure of state and society. However, any conception of democracy which seeks to elaborate it, as I do, as a form of »liberal socialism« or »socialist pluralism« requires the limits on »a public power« to be re-assessed in relation to a far broader range of issues than has been hitherto commonly presupposed. If people are to be »free and equal«, and enjoy equal rights and obligations in and through the political community, they must be in a position to enjoy a range of rights not only in principle, but also in practice. This entails the specification of a far broader range of rights, with a far more profound »cutting edge«, than is allowed typically.

A democracy would be fully worth its name if citizens had the power to be active as citizens; that is to say, if citizens were able to enjoy a bundle of rights which allowed them to *command* democratic participation and to treat it as an entitlement. Such a »bundle of rights«, it is important to stress, should not be thought of as merely an



extension of the sphere of accumulated private demands for rights and privileges over and against the state, as many liberal thinkers have conceived rights. Nor should it be thought of as simply re-distributive welfare measures to alleviate inequalities of opportunity, as many of the theorists of the welfare state have interpreted rights. Rather, it should be seen as entailed by, and integral to, the very notion of democratic rule itself. It is a way of specifying certain socio-economic condition for the possibility of democratic participation. *If one chooses democracy, one must choose to operationalise a radical system of rights.*

What would be included in such a system of rights? A constitution and bill of rights which enshrined the idea of the »double forms« of citizenship - equal rights and equal procedures would specify rights with respect to the processes that determine state outcomes. This would involve not only equal rights to cast a vote, but also equal rights to enjoy the conditions for political understanding, involvement in collective decision-making and the setting of the political agenda. Such broad »state« rights would, in turn, entail a broad bundle of social rights linked to reproduction, childcare, health and education, as well as economic rights to ensure adequate economic and financial resources for a citizen's autonomy. Without tough social and economic rights, rights with respect to the state could not be fully enjoyed; and without state rights new forms of inequality of power, wealth and status could systematically disrupt the implementation of social and economic liberties.

A system of rights of this type would specify certain responsibilities of the state to groups of citizens. The authority of the state would thus, in principle, be clearly circumscribed; its capacity for freedom of action bounded. For example, a right to reproductive freedom for women would entail making the state responsible not only for the medical and social facilities necessary to prevent or assist pregnancy, but also for providing the material conditions which would help make the choice to have a child a genuinely free one, and thereby, ensure a crucial condition for women if they are to be »free and equal«. A right to economic resources for women and men, in order that they may be in a position to choose among possible courses of action, would oblige the state to be pre-occupied with the ways in which wealth and income can be far more equitably distributed. Such resources might be made available through, among other things, a guaranteed income for all adults irrespective of whether they are engaged in wage, labour or household-labour. Strategies of the this type should be treated with some caution; their implications for collective or societal wealth creation and distribution are by no means fully clear. However, without a minimum resource base of some kind, many people will remain vulnerable and dependent on others, unable to exercise fully and independent choice or to pursue different opportunities that are formally before them. The »rule of law«, then, must (contra Hayek) involve a central concern with distributional question and matters of social justice: anything less would hinder the realization of democratic rule.

Accordingly, in this scheme of things, citizenship would impose on the state not only the responsibility to ensure formal equality before the law, but also that citizens would have the actual capacity to take advantage of opportunities before them. Such a responsibility, enshrined in a constitution and bill of rights, would radically enhance

the ability of citizens to take action against the state to redress unreasonable encroachment on liberties. Such a constitution and bill of rights would help tip the balance from state to parliament and from parliament to citizens. It would be an »empowering« legal system. Of course, »empowerment« would not thereby be guaranteed; no legal system alone is able to offer such guarantees. But it would clearly specify citizenship rights which could be fought for by individuals, groups and movements (wherever pressure could most effectively be mounted), and which could be tested in, among other places, open court... This is the model of democratic authority, model of *Models of Democracy*. But its debate still needs a great deal of further specification.



# Uneasiness in Democracy

Tomaž Mastnak

Let me begin with an observation. In this country literally everybody who makes politics or takes part in it claims to be a democrat. Ironically, in a country where there is no institutionalized political pluralism we face a pluralism of democratic positions. I will mention just two extremes which are improperly, yet for explicable political reasons, described in national terms. On the one hand, we have to deal with endeavours originating in civil society to institute an open society, a pluralist political system and a constitutional state, whereas on the other, there exists a broad popular movement under the tutelage of an authoritarian communist party which constitutes a monolithic and expansionist nation-party-state acting by destroying the existing legality.

Politically, I identify myself with the first model (although this identification is by no means without reservations). Consequently, I am refuting the other extreme. However, I am not willing to subscribe to the common reaction, to it denying its democratic character. In my opinion, its proponents should be taken at their word: it *is* a democratic movement. It would be much easier, of course, to pretend »we« are the democrats while »they« are only misusing the term. In this case, we would posit an external adversary or, even better, we would face an enemy from outside. We would be endangered by the anti-democrats, yet as *the* democrats we would feel easy. That is, our democratic politics would be in danger while our democratic identity would remain unquestioned. We would perceive ourselves as pure democrats. At the moment we admit the democratic of our totalitarian adversaries, this changes. We begin to feel uneasy as democrats. The antagonism in political reality which has established us as pure democrats is being internalised this way. It becomes a pure antagonism in democracy and the pure democracy gets lost. Our democratic identity which formerly has been presupposed exposes itself as an unclear one, it is set free, it becomes, so to say, free-floating. And this is, in my opinion, where democratic politics today starts. Its first principle, if I may say so, is that there is no pure democracy and its condition is the uneasiness in democracy.

Proceeding to conceptual questions, it would be quite simple to detect in the first above-mentioned position the concept of formal democracy and in the second the notion of substantive democracy; the former could be described as predominantly protective, implying the juristic, negative notion of liberty, and the latter as basically developmental, derived from the notion of positive liberty, the freedom for; the one

which could be conceived as liberal, while the other as totalitarian democracy. Yet the problem I would like to touch lies elsewhere.

According to the current Yugoslav debate, there are two basic notions of democracy. One is said to be the concept of national democracy while the other is derived from the concept of abstract citizen. In the view of the advocates of this latter concept, claiming the citizen is an abstract person stripped of any sexual, national, social, professional or other characteristic, both above-designed models are models of national democracy. Their basic feature is said to be that they have the notion of national community at their basis. I do not want to argue about how accurate this equation is - in my opinion it is not accurate at all. I would like to highlight at the inaccuracy of the notion of the abstract citizen. However, my first remark is a political one. By denying the difference between the models I have described as liberal and totalitarian democracy, the advocates of the abstract citizen's democracy who are suppressing the congeniality between their position and totalitarian democracy.

Totalitarian democracy namely presupposes the abstract, unsocial individual. Such an abstract person becomes a citizen by directly extraditing himself (I am saying »himself«, as to say »herself« would already mean to introduce the gender which is a social category) to the general will. Or, to put it another way, the abstract citizen is the concrete emanation of the general will. All the social and political mediations are excluded. A classical case is the Jacobin experience. In our case such unsocial citizens are being aggregated as the Party & State mob. In the official newspeak this is being called »the people are enacted«. The abstract citizen is related exclusively to the state. He cannot found a party or join one. The concept of non-party political pluralism is the logical consequence. As are the demands of the totalitarian democrats to crack down on the poor beginnings of political pluralism which are said to represent a nationalist deviation.

The abstract citizen being the starting point, it is impossible to think politically. To avoid a misunderstanding: any politics deriving from the abstract citizen is possible only in so far as it is based upon his suppressed sociality. Originating in suppression, it ends in oppression and repression. In order to make thinking politically possible, it is, in my view, necessary to articulate the social. Not least, to articulate the social inherent in the abstract citizen. By this I do not mean to wither away the abstractness of the citizen but to conceptualize it in a different way. There is no abstract citizen in the sense of an unsocial being, that is, there is no presocial (or suprasocial) citizen. The citizen is an abstract person not because he is stripped of any social characteristic but because no social characteristic can be discriminated in the name of the abstract citizenship. This means that no social identity can hinder the access to citizenship. That is, regardless of any social characteristic a person should have the right to act as a citizen, although this person never acts, never can act, as a citizen in the abstraction of his social characteristics. Being social, that is, being necessarily partial, is the condition of being abstract. A person cannot enter the citizenship by denying his socialness but by asserting it. The abstractness of citizen can be but partial, and citizenship is by definition porous and unwhole, untot.

The abstract citizen has often been conceived as the bearer of rights. in order to make



my concluding point I will refer to an historical debate, to the English Revolution Controversy. Burke with Wollstonecraft is, in my view, a formula which elucidates at least some of the crucial and, so far, unsolved problems of the conceptual construction of democracy. Burke's criticism of the »metaphysic rights« could be summed up in the statement that a »civil social man« cannot enjoy the rights of an uncivil state, that is, that in a social state there are no natural rights. Wollstonecraft's first *Vindication*, being an answer to Burke, is a classical case in defending the abstract citizen endowed with natural rights. Yet she discovers this standpoint unsatisfactorily very soon. Her second *Vindication* brings the social into the abstract rights of men. With her defence of the rights of woman the rights of man definitively become a social construction. However, the instructiveness of her intervention lies in the succession of her writings, it would escape us, would we not take into consideration her trilogy consisting of *A Vindication of the Rights of Men*, *A Vindication of the Rights of Woman* and *The Wrongs of Woman*. It is true, Wollstonecraft's work did not result in a new model of democracy. Yet, the rights of wo/man being a crucial feature of democracy, it is true, as well, that her work initiates a new way of thinking about democracy, and a new democratic sensibility. Its two great messages are, in my opinion, first, that rights can be conceived only by taking the ineradicable social characteristics of the subjects endowed with them into account, and, secondly, that even if the rights are obtained, the wrongs persist.

In this point I disagree with those liberal democrats (not to speak of the totalitarian) who understand democracy as the solution of the wrongs. In my view, the aim of democracy is not to redeem us from wrongs but to make us able to deal with them freely. A reconciliation with wrongs is one of the sources of the uneasiness in democracy.





# Habermas, Modernity and the Welfare State

Christopher Pierson

**S**peaking retrospectively in 1981, Habermas defined his own major intellectual concern from the late 1950s onwards as lying in the constitution of »a theory of modernity, a theory of the pathology of modernity from the viewpoint of the realization - the deformed realization - of reason in history«. <sup>1</sup> Paralleling this concern with modernity has been Habermas's continuing interest in the promise and the »deformed realization« of the »social welfare state project«, an interest that can be traced from his earliest work on public spheres (of the early 1960s) down to his most recent studies of new social movements in West Germany.

This paper assesses the strengths of the Habermasian account of the development of, and prospects for, the contemporary welfare state as it emerges from his analysis of, and continued defence of, the project of modernity. It will be suggested that despite the strengths of Habermas's work, the same critical weaknesses underlie both his defence of modernity and his understanding of the welfare state.

## *Habermas and the Redemption of Modernity*

In essence, modernity has rested upon the belief that the exercise of reason can inform progressive development towards individual and societal self-realization. It is an articulation of the confident claims of the Enlightenment; the replacement of myth and religion by science and reason; the replacement of tutelage to superstition and irrationality by self-direction through the exercise of reason; the displacement of the cyclical fatalism of human existence by the promise of evolution and progress; the expectation that reason and philosophy could be married to (indeed, could only be realized in), the requirements of practical, sensuous life. For Habermas, the more optimistic Enlightenment thinkers »had the expectation that the arts and sciences would promote not only the control of natural forces, but would also further understanding of the world and of the self, would promote moral progress, the justice of institutions, and even the happiness of human beings«. This is an optimism which »the twentieth century has shattered«. <sup>2</sup>

Now even the keenest advocates of the project of modernity (including Hegel and Marx) recognized that its realization might be difficult. But there also exists, alongside and almost as longstanding as the project of modernity itself, a more deepseated

1. J. Habermas, "The Dialectic of Rationalization", *Telos*, 49, 1981.

2. Habermas, "Modernity versus Postmodernity", *New German Critique*, 22, 1981.

questioning of its most fundamental premises - that is a belief that the claims of reason to inform progressive development towards individual and societal self-realization were not just difficult to vindicate in practice but indeed profoundly mistaken in intent. The anti-modernists refute the claimed association between reason and emancipation that modernity shares with the Enlightenment. Their counter-argument is that the relationship between the practical application of (Western, instrumental) reason and emancipation is precisely the opposite of the indicated by the Enlightenment. The meta-narratives of Reason and of modernity do not foster self-realization; they do not *disclose* but rather *mask* the exercise of power - so that »Reason itself destroys the humanity it first made possible«. <sup>3</sup> For Habermas, the coming of Nietzsche signifies a decisive formalization of this anti-modernist sentiment and the origins of something like a post-modernist position.

Habermas's ambition is to show that these criticisms of modernity (from Nietzsche to Foucault) are mistaken. He suggests that the development of modernity has been one-sided and does display many of the weaknesses which its critics very effectively isolate. He accepts that the project of modernity has in some sense been *distorted*. However, these weaknesses and distortions are seen not to be intrinsic to the project of modernity itself. The drastic conclusions of the opponents of modernity - that the project of modernity should be abandoned - are not justified by their critique. Broadly, Habermas's claim is that, suitably reconstructed, the project of the Enlightenment/Modernity can still be progressive and realizable.

Habermas sets out to defend this claim through a consideration of the historical development of the philosophical discourse of modernity and the parallel discourse of counter-modernity. He argues that the project of modernity had (and still has) an authentically emancipatory potential, but insists that this has been substantively suppressed by a number of »wrong turns« in its philosophical and historical development. Most fundamentally is this weakness to be retraced to the experience of Hegel and Marx. Habermas speculates that »the discourse of modernity took the wrong turn at the first crossroads before which the young Marx stood when he criticized Hegel«. <sup>4</sup>

*Indeed,*

*the parallels between Hegel and Marx are striking. In their youth, both thinkers hold open the idea of using the idea of uncoerced will formation in a communication community existing under constraints of cooperation as a model for the reconciliation of a divided bourgeois society. But later on, both forsake the use of this option.* <sup>5</sup>

For Marx, the alternative was to embrace *the paradigm of production*, in which, echoing Habermas's earlier work, it is suggested that the category of intersubjectivity is subordinated to the generalized category of labour. Habermas is centrally concerned »to trace how the transformation of the concept of reflection ends up in the concept of production, how the replacement of 'self-consciousness' by 'labor' ends up in an

3. J. Habermas, *The philosophical Discourse of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1987, p. 110.

4. *Ibid.*, str. 74.

5. *Ibid.*, str. 63.



aporia within Western Marxism«, as, indeed, within the historical project of modernity more generally.<sup>6</sup>

For Habermas, the key to this (and subsequent) 'wrong turns' lies in the unsatisfactory resolution of the philosophical problem of the 'paradigm of consciousness' or 'the philosophy of the subject'. Habermas insists that this problem of the self-constituting and self-contradictory subject had been recognised throughout the discourse of modernity, (and was not simply unearthed by its more recent critics). But he also maintains that the philosophers of modernity never satisfactorily resolved the challenge posed by 'the philosophy of the subject'. This is both the point of agreement between Habermas and the post-modernists, but also the perspective from which he criticizes them.

Thus the one point in the critique of modernity that Habermas endorses is that »the paradigm of the philosophy of consciousness is exhausted«. <sup>7</sup> But he entirely rejects the conclusions to which this insight is said to give rise. For Habermas, the recognition of this difficulty is as old as the philosophical discourse of modernity itself and can be responded to in terms of a *reconstruction* of the philosophy of modernity, built upon a reversing of those 'wrong turns' taken at strategic points in its development. In essence, this means replacing the model of subject-centred reason

*with the model of unconstrained consensus formation in a communication community standing under cooperative constraints ... [an orientation] to communicatively structured lifeworlds that reproduce themselves via the palpable medium of action oriented to mutual agreement.*<sup>8</sup>

Here we return to Habermas's familiar claims about universal pragmatics and the ideal speech situation.

*Communicative reason finds its criteria in the argumentative procedures for directly or indirectly redeeming claims to propositional truth, normative rightness, subjective truthfulness, and aesthetic harmony ... This communicative rationality recalls older ideas of logos, inasmuch as it brings along with it the connotations of a noncoercively unifying, consensus-building force of a discourse in which the participants overcome their at first subjectively biased views in favor of a rationally motivated agreement. Communicative reason is expressed in a decentred understanding of the world.*<sup>9</sup>

For Habermas, the advocates of postmodernity have made the mistake of identifying the limitations of a particular form of (subject-centred) reason as a limitation of *all* forms of reason. Habermas's claim is to have reconstituted the traditional but problematic claims of the supporters of modernity by purging this tradition of its association with an (exhausted) subject-centred reason and redeeming it through the appeal to the claims of intersubjective or communicative reason.

### *Modernity and the social welfare state project*

The philosophical discourse of modernity is seen always to have been concerned with

6. *Ibid.*, str. 59.

7. *Ibid.*, str. 296.

8. *Ibid.*, str. 295.

9. *Ibid.*, str. 314-5.

its relationship to political praxis. Habermas is insistent that his own recasting of modernity in terms of the suppressed element of communicative reason has just such practical implications in terms of our understanding of the contemporary problems of the »social-welfare-state-project«. Just like modernity, the welfare state is seen to have been a »disappointment« for these who were its keenest proponents. Habermas argues that the architects of the welfare state project, (primarily social democratic parties and trades unions), were principally motivated by the desire to enhance opportunities for the self-realization of workers by freeing them from the most oppressive aspects of commodification. The post-war welfare state was a part of »the Utopian project of labor«. <sup>10</sup> But while their ambition lay in the emancipation of labour, the day-to-day *practice* of the welfare state has increased the colonization of the life-world and expanded the control of external forces over the individual and her/his free development. Thus Habermas sees the action of the founders of the welfare state being almost exclusively directed towards »the taming of capitalism«, and this primarily through the use of state power which they (mistakenly) regarded as neutral or 'innocent'. In fact, in the promotion of 'welfare legislation programmes ... an ever tighter net of legal norms, and of governmental and supporting bureaucracies has been drawn over the everyday existence of potential and actual clients'. The *intention* was to liberate the lifeworld from subjection to commodification, but the *outcome* has been the subordination of the lifeworld to *both* commodification and (state) bureaucratization. Habermas concludes:

*In short, inherent in the project of the social [welfare] state is a contradiction between goal and method. Its goal is the establishment of forms of life which are structured according to egalitarian standards and which at the same time open up arenas for individual self-fulfillment and spontaneity. But apparently this goal cannot be achieved directly through a legal and administrative transformation of political programmes.*<sup>11</sup>

Consequently, »the programme of the social welfare state ... is losing its capacity to project future possibilities for a collectively better and less endangered way of life.«<sup>12</sup>

This may be related directly to the traditional constitution of modernity which has operated with the twin construct of economy/commodification and state/bureaucratization. If the emancipatory purpose of the welfare state project is to be realized, this requires the promotion of a third strand - a sphere oriented around the generation of solidarity and meaning, defence of the integrity of the lifeworld, and sustained through intersubjective, discursive will-formation. If »the project of the social welfare state were not simply carried on or abandoned, but rather continued at a higher level of reflection«, as Habermas recommends that it should be, it would need to become »reflexive to a certain extent and aim at taming not just the capitalistic economy, but the state itself«. <sup>13</sup>

10. Habermas. "The New Obscurity: The Crisis of the welfare state and the exhaustion of utopian energies", v *Philosophy and Social Criticism*, 1, (2), 1986, str. 1-18.

11. *Ibid.*, str. 9.

12. *Ibid.*

13. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, str. 63.



This third »lifeworld« sub-system, (alongside the economy and the state), could be identified with a civil society not reduced to »the sphere of needs«; or more properly with the new politics of autonomous public spheres:

*Autonomous public spheres would have to attain a combination of power and intelligent self-limitation, that would make the self-regulating mechanisms of the state and economy sufficiently sensitive to the goal-oriented results of radically democratic formation of public will.*<sup>14</sup>

It is through these independent public spheres that the integrity and autonomy of a plurality of lifestyles and life projects (which was a part of the promise of modernity) could be redeemed. It was this that the philosophy of both the young Hegel and the young Marx had promised but which had been suppressed by the 'wrong turn' that embraced the dominance of the paradigm of production. In this way could the authentic promise of modernity finally be realized through a reconstitution of the »social welfare state project«.

Politically, neither the neo-conservatives nor traditional social democrats can respond adequately to this challenge, Habermas recommends a third force built around the insights of »the dissidence of the critics of growth«, seen, for example, in the new social movements of West Germany, as the likely architects of a reconstruction of the welfare state project.

#### *Assessment*

Habermas's view of the necessity of a (re)activation of a third sub-system (lifeworld/public spheres) and his account of weaknesses in the contemporary welfare state is challenging. At the same time it raises a vast number of difficulties and here I pose just three key questions which seem to me to be suggested by Habermas's incomplete treatment of modernity and the welfare state:

*1) Is it really appropriate to speak of the welfare state as it has developed in advanced capitalism as »the Utopian project of labour«? At best, the welfare state may be understood as a compromise of the interests of capital and labour. It was widely introduced by non-socialist forces and often in the face of trades union opposition. Only the most sanguine social democrats have represented the welfare state as if it were a realization of »the Utopian project of labour« - and then only under very particular conditions. Rarely, if ever, has the welfare state protected its working class constituency against commodification - and such success may be institutionally inconsistent with the survival of welfare states.*

*2) Is the idea of unconstrained communicative competence and autonomous public spheres really an adequate (or appropriate) model for describing an alternative welfare strategy within advanced capitalist societies? If so, what would public spheres look like and what institutional arrangements would or could underpin them? What would the processes for achieving discursively-formed decisions look like? Who (if not the state) will uphold the autonomy or public spheres, mediate potential disputes between them and secure the rights of individuals?*

14. *Ibid.*, str. 15.

3) *What social forces/resources can be mobilized to make the third sub-system effective over against commodification and bureaucratization? After all, the architects of the welfare state solution, insofar as they were concerned to limit the effects of commodification, were driven to embrace the state [often reluctantly] as the only effective force that could counterbalance the social powers of capital*

We should remain cautious in our criticism of Habermas, especially were this to suggest an endorsement of the (still less persuasive) argument of post-modernists of the New Right. Perhaps at this stage, it is more appropriate to endorse Martin Jay's comment at an earlier stage of Habermas's odyssey:

*Not only is modernity an uncompleted project, so, too, is Habermas's enormously ambitious attempt to salvage its still emancipatory potential.*<sup>15</sup>

15. Martin Jay, "Habermas and Modernism", v *Habermas and Modernity* (Ur. R. Bernstein), Polity Press, Cambridge 1985.



# Democracy Without Boundaries

Rado Riha

The title of today's workshop »Democratic Politics Today« relates the question of the possibility of democracy to time. I myself shall attempt to answer this question in such a way that it also relates to space. In short, what kind of possibility does the individual living within socialism have in answer to the question of the possibility of democratic politics today?

As subjects of scientific discourse, which by nature is desegregational and universal, we all have equal possibilities - as much those living in the West as those living in the East - to contribute some new knowledge to the discussion on the possibility of democratic politics: But I leave the problematics of the strictly theoretical definition of the essence of the political aside here.

What I am interested is the following question: what chances, we from the East, have to intervene in a »democratic discussion«, if we remain in the vestibule of theoretical reflection or, furthermore, if we remain with the theoretical generalisation of the practical experiences of the struggle for human rights, political plurality and a legal state in socialist countries. The justification of such a question is well illustrated in an article which the German monthly, *Kommune*, had devoted not long ago to the political happenings in Slovenia; the afore-mentioned article gave a thorough and precise description, accompanied by a disconcerting observation that: »the visitor from the West«, if I use the author's formulation, is reminded by the democratic struggle in Slovenia more of history than of the question of democratic politics today.

One most probably does not have to stress that the democratic struggles in Czechoslovakia, Hungary and Yugoslavia etc. differ amongst themselves in regard to their specific context and form as also in regard to their historical tradition, development and expansion, etc. But the more we consider their renewed historic specificity, their irreducible differences, the more that is common to them comes to light. Namely, that they are directed towards that, which in western societies is already a fundamental social characteristic, their »common sense«: toward formal democracy and towards the abstract, noncontextual subject as its bearer. With this orientation, as it seems, towards a certain fundamental sameness of democracy, they open up the question which is spontaneously brought up by the afore-mentioned article in the *Kommune*; i.e., can they offer the »visitor from the west« anything truly new at all?

Here we must reply cautiously. It is obvious that there is enough theoretical explanations and empiric evidence for the reciprocal influence of the democratic

struggles in the East and in the West. But it is more appropriate to read the above question as its own answer. What is produced by the democratic struggles in the East as new is the question itself: in what way these struggles are new. Strictly speaking, they place the fundamental question to the forefront of what the real core of democracy is, of those processes which always come full circle, without regard for the diverse historic specificities of »democratic invention«.

I think that on the basis of the present democratic struggles in Slovenia the following claim can be made: Although these struggles are directed towards formal democracy, formal democracy is not established as a meta-historic, universal ideal. That, which in the actual struggles for political plurality and a legal state always comes full circle, is the internal impossibility, the internal barrier of formal democracy, the »democratic crises«, which is immanent to the established democracy. The democratic struggles in Slovenia are evidence that the internal condition, the true core of democracy, is its radical impossibility.

I shall try to illustrate this claim with three events from the complex of the current disintegration of the Yugoslav State and the social community. By event, I understand the simplification of some social fact by its introduction into the network of social and political conditions. The afore-mentioned democratic events are: One.) the demonstration in Montenegro in the autumn of 1988, where the workers demanded the resignation of the republic leadership, and who the police dispersed by force: two.) the »unprincipled coalition« formed by the liberal wing of the Yugoslav communists at its 17th Conference with the status quo forces: entire Yugoslav and three.) the gathering in »Cankarjev Dom« in Ljubljana. collectively organized by official and alternative political groups to »Oppose the state of emergency, for peace and coexistence in Kosovo«.

The demonstration in Titograd was understood in Slovenia /if I simplify somewhat/ as an attempt to export Milošević's model of authoritarian populism and that the police harassment of the workers was accepted as a democratic act which saved the minimum of democratic invention in Yugoslavia. Two things were essential for this understanding. First, that it was not based on the level of »true facts« (no one truly knew what happened in Montenegro, whether rebellious factors or justified social demands of the workers were overruled at the demonstration). Second, that the invention of the police was not even attempted to be ideologically justified (that is to say, as an act worthy of repentance, but which was urgent for the preservation of higher democratic values). In other words: democracy was not preserved by truncheons in Montenegro, but by our decision that it was preserved by truncheons. This decision was not based on the firm reality of facts nor on this or any other imaginary order, but only on itself. In essence, it was an empty, totally formal gesture by which we only accepted, as an essential condition of democracy, certain naked facticide.

Furthermore: The coalition Kučan - Šušvar - Army, which came about at the famous seventeenth Conference of the Yugoslav League of communists was in itself extremely unprincipled and by its context, antidemocratic. Despite this, it was received with relief, as it seemed it would at least temporarily stop Milošević's march



for Yugoslavia. But even during the acceptance of this coalition, the awareness that this unprincipled coalition had not yet in itself preserved a minimum of democracy was vital, and that it was preserved only by our decision that democracy is maintained also by alliances which cannot be justified.

The third event was the gathering in »Cankarjev Dom«. Its direct purpose was to oppose that which is trying to affirm itself, through the events in Kosovo, as the general model for solving all types of Yugoslav differences and discrepancies: forced unification with the assistance of the military-police and legal system. It was interesting to witness, for the first time, not only the tolerance of but also acknowledgement of the existant political plurality in Slovenia, at the afore-mentioned meeting. This gathering was the first step towards the institutionalising of political plurality. In other words: the gathering was the moment and the place where formal democracy in Slovenia - at least in its embrio - was actualized, whereby the different political standpoints also got their bodies. This minimal institutionalization, the materialization of formal-democratic efforts is expressed in the signature which unites the old political leagues and the new political subjects. The meeting could act as a material establishment of formal democracy only because it was simultaneously an expression of a new political will. On one hand, it was proof that formal democracy exists only as it materialises, as much as it has its own institutions. On the other hand, it also revealed that the condition for this materialization, the condition for the establishment of formal democracy, is a specific act of pure will. In this case it was the decision - which the liberal wing of Slovene official politics also noted - that things could no longer continue in that way, that a part of Yugoslavia was not willing to cooperate anymore in the systematic destruction of legal state.

I do not even attempt to deny that this decision had its support in reality, that it was as much a response to the hard politics of the authoritarian populism as it was to the soft politics of further party domination of social life. But the main part of the decision was, in my opinion, a specific moment which did not have its support in political reality. Its only support was the decision itself. This moment was best defined by someone who said that, »We cannot keep on blinding ourselves with brotherhood and unity, that realistic politics today are 'serbophobia' politics«. Here we should add only this: the 'serbophobia' is not a political category, it is not a category of political reality.

I am not interested in politics as such. I am interested in the meeting in Cankarjev Dom which, in my view, represents a rough model for the establishing of democracy.

It is a fact that 'serbophobia' is the feature which simply must be added to this »democratic invention«. There is, in my opinion, only one way to avoid the fall into nationalist and cheap political demagogy: to accept the notion of 'serbophobia' as something given without content or sense. We have to accept it as a radically contingent moment which is not founded in the political reality nor its imagery. It is necessary only in so far as it sprang out exactly at the moment of the establishment of democracy. In short, it is another name for democracy.

We could say, as Lefort did, that the foundation of democracy is in the impossibility to determine and to utter its essence. But it is quite another thing to say that democracy is

in its essence »undeterminable« because here and now we cannot do otherwise than to state that the moment of 'serbophobia' is a part of its constitution. With the latter statement the impossibility to define and to utter the essence of democracy fades away as something transcendent and appears as something belonging to this world. Democratic experience is therefore experience of the radical impossibility as something positive, as something given, that is to say, experience that democracy is not an unreachably ideal. We have nothing at hand but nevertheless everything is already here.

There is no doubt that democracy is only formal or it does not exist. The socialist giving of the true content to middle-class formal freedoms gave nothing but actual non-freedom. But these three events point to the fact that standing for only formal democracy without content is by no means empty in itself.

The symbolic language of formal-democratic relations can act only as much as its constitutive part is a specific moment, a specific decision - I shall call it »democratic engagement«. With this term I am not aiming at an active stand for democracy, or at true political and social struggles. Democratic engagement is a symbolic, purely formal gesture, with which we agree upon the fact that in the midst of democratic conditions, in the midst of the struggle for it, there perseveres a specific moment, a positive characteristic, which has nothing to do with democracy and its formal freedoms, but without which no democracy could exist.



# Democracy and Politics

Ivan Vejvoda

Not only are we in need of more democracy today but also of more books on democracy. I see this gathering here on »Democratic Politics Today« as a proper intellectual feast - of which we have unfortunately lost the habit of holding.

The forthcoming appearance of David Held's and John Keane's book here in Yugoslavia, marks a double democratic jubilee if I may link two sets of events - new books and past events.

The first jubilee - being two centuries of the French revolution which, despite all its shortcomings, brings to an end a cycle of democratic revolutions, as Tocqueville named them, and whose goals were liberty and equality for all citizens. The »wind of America« swept over France, as the phrase used at that time said.

The second jubilee being three centuries of the birth of Charles Secondat better known as Montesquieu, the social philosopher whose discourse on the spirit of the laws had such a profound influence on the French revolution.

And although we are in the past with these two events, we are in the modern past in an event and with an author that are resolutely modern and therefore belonging emphatically also to the present.

Two probing, clearly written books (*Models of Democracy*, and *Democracy and Civil Society*) on a complex theme and relationship - society and democracy. The question that was posed then and that persists today is how, in the history of modernity (not to go deeper into the past) people have tried to assure political liberties and individual liberties - how they have endeavoured to institutionalize freedom. Both the French revolution which placed the individual with his vote (to speak briefly) in the position to decide his fate, and gave him rights as man and citizen, and Montesquieu whose book is one of the founding books of modern political thought - tried to give each individual the same rights in searching for happiness as he or she saw fit, (these were at least the goals).

When speaking of the French revolution from a standpoint of actuality then the aftermath of revolution or rather the reactions to revolution appear as a relevant question. It is interesting to note (again very briefly) that the French revolutionary process, provoked at the beginning of the next century a reaction that led to the formulating of theories of non-violent social change, be they the theories of the utopian socialists or, later on, of liberal social thought. Today after the revolutions of

the earlier or later twentieth century one might say that similar non-violent, reformist ideas are being formulated at least in the developed modern societies of East and West. Which of course, does not mean that violence is not to be used when other means at the disposal of the defence of human dignity and life are not available anymore. In this respect it is very instructive to see Bronislaw Baczko's analysis in his latest book where he poses the question: »How does one exit from terror?« (*Comment sortir de la Terreur, Thermidor et la Revolution*, Gallimard, Paris 1989).

In another respect the revolutionary goal of unifying the social and political domain, of making social relations transparent, of anticipating an end to social division and political conflicts is of course an illusion and a sign of total disregard for the complexity of society and of social relations, especially those of modern society. This dream of a haven, far from the troubles of everyday life, colonized in many ways by the social and political evils of modern society, is over. The idea of the abolishing of political power in a harmonious community of equal, happy, peaceloving people, with the withering away of the state has demonstrated its unrealistic, and in some ways theological character. This is understandable as a yearning but especially today unjustifiable. We are not confronted with a singular choice of the illusion of possible liberation and the bare truth of oppression, we live in an epoch in which the rejection of domination goes along with the decision to look straight at the roots of domination and ask what is at its base and how it persists. Here, we unavoidably touch upon La Boetie's fundamental question of voluntary servitude, which is crucial in examining the relation of democracy and politics. But leaving this important question to the side on this occasion, it is significant to note, in a process of understanding the sinuosities of the democratic path and its politics, the following concluding remark by the french theorist Marcel Gauchet in his article »Le sens et la dette de l'Etat«: I quote: »And if after thousands of years of refusing to see the origins of submission for what they are, there appeared a will to confront the reasons of power. A wish not to conjure domination but to dominate its principle... We are maybe witnessing the passage from a history of refusal of power to a history of grasping the truth of power« (*Libre*, No. 2, 1977, p. 42-43).

Bearing this in mind: the question of the institutionalization of freedom, of revolution and its aftermath, of the complexity of social relations, of voluntary servitude, the question of power... it is clear that democracy as an unending invention and as a form of imaginary institution of society is closely tied to the question of the political. We are constantly faced with the enigma of the social question, with the question of why the social division exists. The universality of the political question persists and is engendered by the universality of the original division of the social (a problem touched upon by Machiavelli). In this respect the notion of society includes, within itself, the notion of the political. The split between power and the social whole elaborated a certain form of human coexistence which in turn defines all the other divisions of society, all its institutions. Politics has the double effect of revealing and concealing the mode of institution of the social. Of showing because one can see in which way society orders and institutionalizes through its divisions; and of concealing because the generating principle of the whole is lost.



The study of democracy shows how new liberties but also how new servitudes appear - a fact stressed by many a thinker. Fundamentally, democracy as Lefort states it, »Institutes itself and persists within the *dissolution of reference points of certainty*. It inaugurates a history in which men experience an ultimate indetermination as far as the foundation of Power, Law and Knowledge, and the foundation of the relation of *one to the other* on all levels of social life (everywhere where previously division expressed itself, namely the division between the holders of authority and those who were subjected to them, with respect to beliefs in a natural order or in a supernatural principle)«. (C. Lefort, *Essais sur le politique*, Ed. du Seuil, Paris 1986, p. 29). Within such a framework, broadly speaking, »The possibility remains open for a deregulation of the democratic logic«, i.e. a »Change in the economy of power could bring about the appearance of a form of totalitarian society« (*Ibid.*, p. 29, 20). Democracy and contemporary democratic politics have hence to come to terms with such a possibility, »When the insecurity of individuals augments, following an economic crisis, following war destructions, when conflicts between classes and groups are exacerbated and cannot find their symbolic resolution within the political sphere, when political power seems to succumb at the level of reality, and appears to result in something particular in the service of interests and appetites of ordinary ambitious characters, briefly, when it shows itself *within* society, and when society shows itself *fragmented*, then there develops the illusion of a people-one, the quest for a substantial identity, for a social body soldered at its head, for an incarnated power, for a state free from division« (*Ibid.*).

Democracy, despite its shortcomings, ambiguities and ambivalences is still the better choice of regime; in the process of its invention it has given rise to the principles of plurality, legality and publicity. But to reflect upon democracy and its unending constitution we must place ourselves within its contradictions, within the »democratic adventure«. In that respect I could agree with Miguel Abensour that we are living a »Machiavellian movement« (term borrowed from J.G.A. Pocock's, *The Machiavellian Moment - Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton U. P., Princeton 1975) that is one of a rediscovery of the political and of a renewal of the reflection on the political. This theoretical reflection is constitutive as well as being a fundamental precondition to democratic politics today.





*Prevod*





# Zgodovina spola, zgodovina žensk

Gisela Bock

V zgodovino je, po tradiciji, štel le tisto, kar so storili moški, za kar so trpeli moški, kar so napisali moški. Moško izkustvo tako v zgodovini kot o zgodovini je bilo enačeno s »splošno zgodovino«, z zgodovino »na splošno«. Vse to je, na primer, leta 1911 zbral Eduard Fueter v začetnem poglavju svoje znane knjige *Geschichte der neueren Historiographie*, ki še vedno ne sme manjkati na knjižnih policah. Fueter je postavil začetek historiografije v štirinajsto stoletje, ko sta izšli deli *Liber de viris illustribus* Francesca Petrarce in *De claris mulieribus* Giovannijsa Boccaccia; slednje skupaj s prvim delom pomeni zbirko biografij slavnih žena. To je Fueterja spodbudilo k naslednjemu komentarju: »Spoznanje, da Petrarca piše le o moških, je bilo nenavadno, zato sem prišel do sklepa, da čast in junaštvo zahtevata tudi svojo žensko plat.« Po Fueterju Petrarca ni opisoval moških, ampak »generale in politike« in potemtakem »vojaško in politično oblast starega Rima«. Boccaccio pa je, ko je pisal o ženskah, »zapustil področje zgodovine na splošno«. <sup>1</sup>

Ženske niso bile neopazne le v zgodovini politike, vojaštva in države - *Geschichte des Haupt und Staatsaktionen* - ampak tudi v drugih historiografskih področjih. Tale primer je, recimo, sodobnejša »socialna zgodovina« ali »novejša socialna zgodovina«, kamor sodi tudi novejša zgodovina delavskega gibanja od šestdesetih let naprej: zgodovina »povprečnega človeka« ... Uporaba jezika razkrije tole: »povprečna ženska« = prostitutka. <sup>2</sup>

Osamljena in najpomembnejša, vendar ne edina gonilna sila pojava zgodovine žensk je bilo žensko gibanje od šestdesetih let naprej. Lahko bi rekli, da se je od tedaj žensko gibanje v veliki meri preoblikovalo v gibanje *studij* o ženskah. Kar zadeva *zgodovinske* raziskave o ženskah, že od začetka ni šlo zgolj za to, da bi ženske dodajali k običajnim zgodovinskim temam ali jih vključevali v že tradicionalne historiografske kategorije. Te raziskave so predvsem skušale implicirati novo vizijo zgodovine in o zgodovini. Med tipične značilnosti takšne nove vizije sodijo tudi naslednje:

1. V principu se historiografije lahko in tudi se ukvarjajo z vsemi področji zgodovine in družbe: s takšnimi, na katerih so prisotne le ženske (npr. z ženskimi organizacijami, žensko kulturo, modernim gospodinjstvom), ali na katerih so ženske v večini (s čarovništvom in oskrbo revnih), ali kjer jih je bilo toliko kot moških (družina,

Objavljeno besedilo je prevod predavanja, ki ga je imela Gisela Bock z Evropskega univerzitetnega inštituta v Firencah na povabilo Filozofskega inštituta v Ljubljani 27. februarja 1989.

1. Eduard Fueter, *Geschichte der neueren Historiographie*, München/Berlin 1911; 1925, str. 6-7.

2. Cf. Lyndal Rape, P&P 1986

spolnost, razredi, mladostne in starostne skupine, etnične manjšine), ali s področji, na katerih so bile v primerjavi z moškimi v manjšini (delo v tovarnah, prostitucija, historiografija), ali pa sploh niso bile udeležene (kot npr. pri t.i. »splošni« volilni pravici v devetnajstem stoletju).

2. Iz t.i. »splošne« volilne pravice lahko glede zgodovine žensk sklepamo, da ta ni prav nič manj pomembna kot zgodovina moških in da bi jo morali šteti za ravno tako »univerzalno« in »splošno« kot zgodovino človeštva. Zgodovina žensk za zgodovino ne pomeni le »posebnega primera« ali »posebnega problema«. Vendarle še vedno prevladuje njena obdelava kot »posebnega primera« in ta je opazna v bogastvu izrazov kot »frauenspezifisch«, »'specifically' female«, »la 'specificité' feminine«, »la 'specificita' female«. Problem pa tiči v dejstvu, da *po eni strani* spoznavamo, da je bila »splošna zgodovina« vse do sedaj »specifično moška«, *po drugi* pa, da mora biti zgodovina žensk splošna ravno toliko, kot to velja za zgodovino moških.

Seveda je problem odnosa med univerzalnim in specifičnim dokaj zapleten. Problem t.i. »splošne« volilne pravice so skušali rešiti s spremembo terminologije in tako danes večina zgodovinarjev uporablja izraz »splošna volilna pravica za moške«, vendar to ne zadostuje, saj gre za *contradictio in adjecto*.

3. Tretja značilnost zadeva zgodovinske metode, tehnike in pristope. Historiografije lahko uporabljajo vsako zgodovinsko metodo, tako biografijo, kulturno, ekonomsko in politično zgodovino, zgodovino vsakdanjega življenja, mentalitet in idej, pa tudi metode socialne zgodovine, kot npr. zgodovino družine, proučevanje mobilnosti, historično demografijo in oralno zgodovino, vendar le, če jih ne uporabljajo samo z razrednega vidika, ampak tudi z vidika spola. Originalnosti zgodovine žensk in spola seveda ne bomo našli v metodah, ki jih ta uporablja, ampak v vprašanjih, na katera odgovarja v njenih perspektivah, v novih virih, iz katerih črpa, in v reinterpretacijah tistih virov, ki jih že poznamo.

4. Četrto značilnost lahko povzamemo z besedami Joan Kelly, leta 1982 umrle ameriške zgodovinarke in raziskovalke renesanse. Problem, je zapisala leta 1976, ni le ta, »da bi ženske vrnili zgodovini«, ampak bi morali predvsem »zgodovino vrniti ženskam«. <sup>3</sup> Povedano z drugimi besedami, ne gre za problem žensk v zgodovini, ampak za problem zgodovine žensk, za problem njihovih izkustev tako v zgodovini kot o zgodovini - o zgodovini, ki je, čeprav ne neodvisna od zgodovine moških, vendarle samosvoja, saj gre za zgodovino žensk kot takih. Ženske namreč svojo zgodovino imajo, in ta je drugačna od zgodovine moških. In ravno zaradi tega, ker je »drugačna« od zgodovine, kakršno se običajno učimo, si zasluži, da si jo поблиže ogledamo.

5. Peta značilnost se nanaša na sedanje razprave o tem. Avtonomija zgodovinarok, o kateri sem govorila - razlika med žensko in moško zgodovino - še ne pomeni, da imajo vse ženske enako zgodovino. Prav tako kot je lahko raznolika za moške, je lahko raznolika tudi za ženske. To je bogato dokumentirano v številnih publikacijah, ki so izšle v zadnjih dvajsetih letih. Zavedanje, da v zgodovini žensk in moških obstajajo

3. Joan Kelly-Gadol, "The Social Relation of the Sexes Methodological Implications of Women's History", *Signs* 1/4 (1976), str. 809-24, gl. str. 809. Ponatis v Joan Kelly, *Women, History and Theory*, U. of Chicago Press, Chicago/London 1984.



»drugost«, »razlika« in »neenakost«, sta dopolnila spoznanje in zgodovinska študija drugosti, razlik in neenakosti med ženskami. V tem smislu, na temo o »piccole e grandi diversita«, je leta 1981 izšel članek v reviji za zgodovino žensk *Memorii*. Ali drugače, domneva, da so vsem ženskam njihova zaznavanja, izkustva in situacije skupni in enaki, prikazuje historično dejanskost v napačni luči. Zgodovino žensk lahko dojamemo le v množini, nikakor pa ne v ednini.

Navedla bom dva primera o razliki med žensko in moško zgodovino, obenem pa bo to tudi zgled za razlike med ženskami:

V šestnajstem stoletju so v Italiji začele nastajati nove oblike »pomoči revnim«. Študije v tradicionalni historiografiji so se v glavnem osredotočale na dejstvo, da so »telesno zdrave«, »tuje« in »profesionalne« berače pregnjali iz mest in da je bilo to povezano s spreminjajočim se odnosom do revščine. Revščine niso nič več imeli za posnemanje Kristusa, ampak prej za greh. Ob natančnem proučevanju tega dejstva pa postane jasno, da so bili berači »zdravega telesa«, »tujci« in »profesionalci« skoraj izključno moški, osebe, deležne oskrbe na novo osnovanega mehanizma za pomoč revnim, pa ženske. In slednjih iz mest niso pregnjali, ampak so jim ponudili zatočišče v za to ustanovljenih zavodih, t.i. *conservatorijih*. Pri spremembi odnosa do ženske revščine je šlo v primerjavi z moškimi berači za nekaj drugega: žensko revščino so imeli za posledico izgube ali pa grozeče izgube »ženske časti«. To *onore femminile* so razumeli kot integriteto spola, bila je socialni kriterij, ki je veljal tudi za vse druge ženske. V novejših obdobjih je bilo torej žensko izkustvo revščine in pomoči revnim drugačno od izkustva moških; šlo je namreč le za izkustvo manjšine, ne pa vseh žensk, in izkustvo te manjšine so povezali s socialno podobo in socialno stvarnostjo oseb ženskega spola kot celote.

Drugi primer pa izhaja iz mojih raziskav ženske zgodovine in rasizma v nacionalsocialistični Nemčiji, še posebej pa prisilnih sterilizacij. Zakon o sterilizaciji je izšel leta 1933 in je bil sestavni del nacionalsocialističnega rasizma, ki je, kot pač vsaka od oblik rasizma, ljudi uvrščal v kategorije glede na njihovo t.i. »vrednost«, na bitja »nižje« in »višje« rase. Ljudje »nižje« rase otrok niso smeli imeti in zato bi jih bilo treba sterilizirati; bili so le objekti antinatalne politike. Steriliziranih je bilo okrog 400.000 ljudi, to je odstotek vseh potencialnih roditeljev. Polovica jih je bila ženskega spola, polovica pa moškega. Pa vendar je bilo izkustvo žrtev sterilizacijske politike drugačno in pogojeno s spolom.

1. Sterilizacija je pomenila telesni poseg, ki je bil za ženske veliko bolj dramatičen (salpingektomija) kot za moške, in okrog 4.500 žensk je umrlo že med operacijo. Lahko bi rekli, da je sterilizacija pripeljala do prvih z rasizmom pogojenih množičnih umorov nacizma, katerih žrtve so bile predvsem ženske.

2. Tudi dejstvo, da si brez otrok, ženskam ni pomenilo isto kot moškim. Veliko žensk je potem, ko so zvedele, da jih bodo sterilizirali, skušalo zanositi, in ta pojav se je tako razširil, da so mu oblasti dale posebno ime: »Trohschwangeschaften«, »nosečnost iz kljubovanja«. Takšni »Trohschwangeschaften« so bili eden od glavnih motivov za uvedbo splava iz evgeničnih in rasnohigijskih razlogov leta 1935. Torej so na tako imenovanih »ženskah nižje rase« izvajali neprostoovoljne splave in prisilne sterilizacije.

3. Sterilizacija pomeni ločitev spolnosti od prokreacije, in v tem smislu je imela sterilizacija za ženske prav specifične posledice: ženske, o katerih se je razvedelo, da so jih sterilizirali, so bile pogosto žrtve posilstev.

4. Sterilizacijo so predpisovali po psihiatričnih kriterijih, najbolj pogosti razlogi so bili slaboumnost, shizofrenija, maničnodepresivna blaznost in epilepsija. Tudi v teh primerih so diagnoze ženskam pomenile druge stvari kot moškim. Pri ženskah so tako upoštevali odstopanje od norm, predpisanih za ženski spol, kot npr. delež ženske v gospodinjstvu, na delovnem mestu, pri skrbi za otroke in heteroseksualnosti. Pri moških pa je šlo za odstopanje od norm, predpisanih moškemu spolu, najpomembnejši kriterij pa je bil njihov učinek na delovnem mestu in sposobnost socialnega napredovanja.

5. Za sterilizacijsko politiko je stala mogočna propagandna kampanja, katere stalno ponavljajoči se moto je bil: »abnormalni« in »socialno nižji« ljudje otrok ne bi smeli imeti. Ta kampanja je bila v veliki meri naperjena neposredno proti ženskemu spolu. Še posebej so se spravili nad ženski karakter »materinske ljubezni«, »Mutterlichkeit«, in nad splošno razširjeno mnenje, da imajo ženske neko specifično nagnjenje, da pomagajo nebogljenim in šibkim, na splošno pa kar vsem ljudem. Govorili so, da je takšna »materinska ljubezen«, »ženska skrb«, »najhujši greh proti naravi«. Tako je nacionalsocialistična propaganda radikalno popačila podobo ženskega spola. S tem se je ukvarjalo tudi že zgodnejše žensko gibanje od preloma stoletja naprej.

Zdaj ni čas, da bi se detajlno posvečali problemom zgodovine žensk in odnosov med spoloma. Lahko pa nekatere od teh aspektov strnemo v naslednje:

1. Med strategiji, razsodniki in aktivisti v nacirasizmu so bili skoraj izključno le *moški*.
2. Polovica vseh žrtev nacirasizma je bila ženskega spola. V tem pomembnem smislu so z njimi ravnali »enako« kot z moškimi - s tem da so slednji pač bili posebna skupina: prisilne sterilizacije, prisilno delo, pokoli. Vendar sta bili rasistična politika in tudi izkustvo žrtev za moške in za ženske žrtve *drugačni*.
3. Obenem moramo poudariti, da sta se položaj in izkustvo žensk, podvrženih rasni diskriminaciji, *dramatično razlikovala* od položaja in izkustva žensk, ki so bile po rasi več vredne.

### *Zgodovina spola*

Iz tega primera je lahko jasno razvidno, da nas ženska zgodovina ne vodi le do zgodovine žensk, ampak daleč prek nje. Pelje nas lahko v nova spoznanja o družbi kot celoti, o ženskah in prav tako o moških, o spolno specifičnih strukturah, izkušnjah in razpravah. Zgodovina žensk se tiče celotnega človeštva in ne le polovice ljudi. Najpomembnejši korak pri povezovanju zgodovine obeh polovic, pa tudi pri povezovanju z zgodovino na splošno, je bil storjen s konceptualizacijo žensk kot socialne skupine, to je kot spola, zaradi česar so tudi moški postali očitna seksualna bitja. Od srede sedemdesetih let naprej se je spol uveljavil kot *osnovna kategorija socialne, kulturne in zgodovinske stvarnosti, zaznavanja in znanstvenega proučevanja*. Na spol ali na spolnost se zdaj ne gleda kot na nekaj samo po sebi umevnega: na očitno



zadevo, na dejstvo, ki je dano že *a priori* ali po naravi. Prej kot za to gre za socialna, politična in kulturna dejstva, ki jih ne bi smeli zreducirati na zunanje zgodovinske dejavnike ali pa še celo ne na posamezen in enostaven, enostranski in inherenten vzrok ali izvor.

Ko govorimo o spolu kot o »kategoriji«, mislimo s tem na konceptualno formo socialne in kulturne analize, na način, kako zaznavamo in označujemo ljudi in njihove medsebojne odnose. Pri tem je treba opozoriti na tisto, kar je večina avtorjev, ki se je ukvarjala s proučevanjem žensk in spola, še posebej poudarjala: da so te kategorije »kontekstualno specifične in kontekstualno pogojene«.

Kategorija »spol« spodbija tradicionalno historiografijo v bistvu na dveh ravneh: prvič, ko kritizira seksualno slepoto tradicionalne historiografije, ki iz zgodovine izključuje ne samo ženske, ampak vse odnose med spoloma; in drugič, ko oporeka zreduciranju odnosov med spoloma na enostavne modele in še posebej na »biološke« modele.

Zdi se, da se biološki jezik navezuje na nekaj, kar je nesocialno, predsocalno ali pa predmet naravoslovja. Pogosto se uporablja za telesno dimenzijo ženskega izkustva, takšnega kot je recimo materinstvo. Vendar je »biologija« tako v tem kot v drugih pomenih prej metafora in sama po sebi sociokulturološka kategorija. To lahko prepoznamo v dejstvu, da jasno implicira protizensko razpoloženje, saj je pogosto rabljena v zvezi z ženskim spolom, praktično nikoli pa v zvezi z zgodovino moškega spola.

Po drugi strani pa ima »biologija« svojo lastno zgodovino. Izraz so vpeljali francoski in nemški učenjaki v začetku devetnajstega stoletja in je sprva imel celo pahljačo pomenov, od katerih jih nekaj danes ne uporabljamo več. V modernem pomenu so ga začeli na splošno uporabljati nekje na prelomu tega stoletja. Lahko bi rekli, da pred letom 1900 »biologije« sploh ni bilo.

In tretjič, »biologija« je socialna kategorija specifične vsebine, saj gre pri tem za koncept, ki se nanaša na *človeško vrednoto*. Še bolj specifično gre za prisposodobno, ki označuje, da nam ta *manjka*, torej za neko »manjvrednost«, *Minderwertigkeit*. Zato so besedo biologija uporabljali za tista področja in dejavnosti, ki jim je bila v življenju žensk določena manjša vrednost kot pri moških dejavnostih - gre na primer za porod, vzgojo otrok in gospodinjska opravila, ki jim v bistvu ni bil priznan status dela, čeprav je v tradicionalni nemški ginekologiji izraz *gebäranarbeit* široko uporabljan, v angleški, francoski in italijanski pa je porod prav tako opisan kot delo (*labour, travail, travaglio*). »Biologija« pa implicira ovrednotenje tudi iz nekega drugega razloga: prvotno se namreč ni nanašala le na ženske, ampak tudi na druge socialne pojave, ki so bili izločeni pozneje iz »socialnega«; tako na primer socialni problemi »duševno bolnih« in »slaboumnih«, bolnih, življenja in smrti, telesa in utelešenja, etničnih skupin in ras. Rasistično pojmovanje »biologije« nam še posebej veliko pove prav o njeni seksistični verziji, tako o tisti, ki se je razvila simultano, kot tudi o tisti, ki se z njo delno prekriva.

Očitno je, da ljudje črne rase »belcem« fizično niso »enaki« v vseh pogledih in da se vsaj na en način »razlikujejo« od njih. Očitno je, da ženske v vseh pogledih niso »enake« moškim, ampak da se od njih »razlikujejo« v štirih, petih ozirih. Vendar ta

dalna in fizična »razlika« ni razlog in tudi ne pojasnilo za odnos med belci in »tujimi« rasami. To velja tudi za odnos med enim in »drugim« spolom. Seksizem in rasizem ne izhajata iz fizioloških razlik; nekatere fiziološke razlike služijo prej za opravičilo obstoječih socialnih odnosov, še posebej odnosov razmerja moči. Sociokulturološki smisel je tudi njihov poglavitni smisel; prav tako pa je sociokulturološki konstrukt tudi sama »biologija« rasnih in spolnih »razlik«. »Razlike« so metafore za dejanske ali pa le domnevne življenjske stile. Podobno strukturo, predstavljeno v socialni in kulturni kategoriji »biologije«, imata tudi moderni rasizem in seksizem. Pri obeh gre za to, da »tujce« ali »druge« uvrščajo v »nižjo« skupino, ne priznavajo jim niti pravice do »enakosti«, prav tako pa tudi ne - kar je verjetno še pomembnejše - pravice do »različnosti«, ne da bi bili zaradi tega tudi kaznovani. Ali povedano z drugimi besedami, izvajajo diskriminacijo nad tistimi, ki dejansko ali domnevno živijo, morajo živeti, hočejo živeti »drugače« - vsaj kar se telesa, duha, čustev, tj. kulture tiče - kot skupina, ki postavlja kulturne norme in vrednote.<sup>4</sup>

Naj končam s spolom kot kulturno kategorijo in povem nekaj besed o *spolu kot socialni, kulturni in zgodovinski stvarnosti*. Na to stvarnost je treba gledati kot na kompleksen sklop odnosov med ljudmi in skupinami ljudi, ne pa kot na nespremenljivo stvar. Več ameriških avtoric, med njimi tudi Jane Feax, Sandra Harding in Joan Scott, poudarja *družinski značaj* predmeta študij o spolu in zgodovini spola ter potrebo po »razmišljanju v odnosih«. Ko govorimo o teh odnosih, ponavadi skoraj izključno mislimo le na odnose med ženskami in moškimi, z integracijo zgodovine žensk v splošno zgodovino pa razumemo povezovanje ženske in moške zgodovine. To pa je le eden od mnogih vidikov zgodovine spola, saj se ne ukvarja le z odnosi med spoloma, ampak tudi s tistimi znotraj spolov. Zelo pomembno je, na primer, proučevanje odnosov med ženskami: med gospodinjami in hišnimi pomočnicami, med materami in hčérami, med materami, dojljami in babicami, med socialnimi delavkami in revnimi ženskami, med misionarkami in pripadnicami koloniziranih narodov, med paznicami v nacionalsocialističnih koncentracijskih taboriščih, med prijateljstvi med ženskami in ženskem razmišljanju o odnosih med spoloma.

Da ni prav nič samoumevno gledati na zgodovino spola - še posebej v odnosu do žensk - kot na zgodovino odnosov znotraj spolov, je leta 1985 pokazal ugledni britanski zgodovinar Lawrence Stone. Kot strokovnjak za *družino, spolnost in zakon* deluje na področju, na katerem so odnosi med spoloma zelo pomembni in kjer predstavljajo ženske polovico skupine, ki je predmet naše raziskave.<sup>5</sup> V članku »Samo ženska«, objavljenem v *The New York Review of Books*, se je postavil za boga zgodovinarjev in v zapis o zgodovini žensk prispeval »deset zapovedi«, ki - kar je presenetljivo, še posebej, ker gre za zgodovinarja - naj bi veljale »kadarkoli in kjerkoli«. Prva od

4. Cf. Gisela Bock, *Zwangssterilisation im Nationalsozialismus: Studien zur Rassenpolitik und Frauenpolitik*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1986, pos. str. 61, 370.

5. Kljub temu je v indeksu le geslo "Ženska", "Moški" pa ne, kar pomeni, da moški šteje kot "splošen" primer, ženska pa kot "poseben": Lawrence Stone, *Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, Penguin, Harmondsworth 1970; 1979, str. 447. Sledi: Stone, "Only women", *The New York Review of Books* 32/6 (1985).



zapovedi pravi: »Ne piši o ženskah, razen če gre za odnos med njimi, moškimi in otroki.« Avtor je pravilno prepoznal nove pristope, ki se ukvarjajo prvenstveno z medsebojnimi odnosi in njihovo zgodovino. Ni pa mu uspelo uvideti, da žensk ne pogojujejo izključno njihovi odnosi do moških, da so odnosi med samimi ženskami ravno tako pomembni kot odnosi med ženskami in moškimi, da so otroci brezspolna bitja in da bi morali v zgodovino moških vključiti tudi njihov odnos do žensk.

### *Zgodovina spola kot zgodovina moških*

Kaj pomeni proučevanje odnosa moških do pripadnic ženskega spola? Vse, kar je prej štel v predmet »zgodovine na splošno«, presojati s spolno zavedajočimi se in potemtakem z »moško specifičnimi« izrazi: zgodovina moških kot takih. Vprašanja, ki so se zastavljala v zvezi s spolom, so se osredotočala predvsem na ženski spol, na »žensko vprašanje«. Za moške pa se zdi, da v enaki meri, kot obvladujejo odnose med spoloma, tudi obstajajo nekje onstran njih. In medtem ko je reklo, da naj bi se zgodovina žensk navezovala na zgodovino moških, postalo že popolnoma vsakdanje, pa je bilo vse do danes kaj takšnega bolj poredko slišati za nasprotni spol. Vojaška zgodovina in zgodovina vojskovanj sta značilna primera; tu je šlo izključno za moške zadeve - konec koncev je vojskovanje v zahodnem svetu (ali pa vsaj v Evropi) pomenilo neposreden spopad med skupinami moških. Vendar se je o eksplicitno moško specifičnih vprašanjih na tem področju le redkokdaj govorilo; eno takšnih je recimo o povezanosti vojaštva in moškosti. Vrhu tega so bile vojne velikega pomena tako za ženske kot za odnose med spoloma in znotraj spolov: spomnimo le na *seksualne vojne simbole, temelječe na spolu, in na jezik vojne*, ki nastopajo tako v osvobodilnih in državljanskih kot v napadalnih in obrambnih vojnah; na žensko gibanje pred prvo vojno, med njo in po njej in na nove oblike prostitucije, ki so se pojavile v prvem in drugem svetovnem spopadu.<sup>6</sup>

V nekaj zadnjih letih se je povečalo število »moških študij«, v katerih so se avtorji, večinoma moškega spola, ukvarjali s proučevanjem odnosov med spoloma in odnosov med moškimi. Nekateri od njih so raziskovali odnos med vojno in socialno sestavo moškosti in poudarjali, da slednjega ne bi smeli razumeti kot nekaj, kar je »biološko« dano. Tako zdaj moške študije potrjujejo stvari, ki so bile prikazane v ženskih študijah: da spolne norme in spoznanja o spolu niso zmeraj identični in da so podvrženi spremembam v toku zgodovine. Neki francoski zgodovinar meni, da moškost ni pomenila le moči, ampak tudi obžalovanje in trpljenje zaradi moškega devetnajstega stoletja. Očetovstvo je postalo glavno področje raziskav zgodovinarjev; inspiracija za nekatere od teh študij - tiste, katerih avtorji so moški - je poziv moškimi, naj sodelujejo v ženskih izkustvih in delu (»Noseči očetje: kako lahko očetje uživajo

6. Sandra M. Gilbert, "Soldier's Heart: Literary Men, Literary Women, and the Great War", *Signs* 8/3 (1983), str. 422-50; Lela B. Costin, "Feminism, Pacifism, Internationalism and the 1915 International Congress of Women", *Women's Studies International Forum* 5/3-4 (1982), str. 301-15; Anne Wiltsher, *Most dangerous Women: Feminist Peace Campaigners of the Great War*, Pandora, Henley-on-Thames 1985; *Women, War and Revolution* (Ur. Carol R. Berkin in Clara M. Lovett), Homes & Meier, New York/London 1980; Françoise Thebaud, *La femme au temps de la guerre de 14*, Stock, Pariz 1986; Gisela Bock, "Keine Arbeit in diesem Sinne: Prostituierte im Nazi-Staat", v *Wir sind Frauen wie andere auch* (Ur. Pieke Biermann), Rowolth, Reinbek 1980, str. 70-106.



in doživljajo nosečnost in rojstvo»), ali pa sklicevanje na »pravice moških«, tendenco, ki se običajno resda ujema s feminističnimi zahtevami po pravicah žensk, večkrat pa jim je tudi nasprotna.<sup>7</sup>

### *Odnosi med spoloma in drugi sociokulturološki odnosi*

Če na spol gledamo kot na sociokulturološki odnos, nam to omogoča, da vezi med spolom in neštetimi drugimi sociokulturološkimi odnosi spoznavamo v novi luči: recimo medrazredne odnose, odnose med generacijami, med etničnimi skupinami, odnose, ki nastajajo v družinskem krogu, in tiste med bogatimi in revnimi. Pomudimo se npr. pri razglabljanjih zgodovinarjev o odnosu med razredom in spolom. Ugotovitev, da je razred veliko bolj »pomemben« kot spol, je zelo pogosta: »Določene socialno relevantne skupnosti med ženskami konec koncev mogoče res so, vendar so pomembne, in to še vedno bolj, za razumevanje jaza in praktičnega življenja, izkustev in interesov večine žensk (njihovim podobnim izkustvom socializacije in izključevanju navkljub) konkretne in raznolike manifestacije, katerih izvor lahko najdemo v razredu. Ali pa morda mlada, izobražena aristokratinja iz glavnega mesta novoustanovljenega Bismarckovega rajha ni imela s svojim bratom iste starosti več skupnega kot s staro, ovdovelo sezonsko delavko s Poljske - poleti si je kruh služila na Saškem - ki je popolnoma nepismena živetarila v hudi revščini?«<sup>8</sup>

Ta podoba po potezah, ki zagotovo ne izhajajo iz razrednih razlik, vsekakor kaže na globoke in resnične razlike med obema ženskama. Žlahtna gospa je mlada, delavka pa stara; dama je izobražena, delavka pa ne zna ne pisati ne brati; ena ni poročena, druga je vdova; prva je Nemka, druga Poljakinja; gospodična živi v mestu, delavka na deželi. Toda starost, zakonski stan, etnično-nacionalni status in dejstvo, da ena izhaja iz mestnega, druga pa iz kmečkega okolja, še niso razredni kriteriji. To v devetnajstem stoletju ni mogla biti, vsaj ne v veliki meri, niti pismenost oz. nepismenost. Če naj bi podoba prikazovala, kako hudi so bili časi za delavke v primerjavi z aristokratinjami, jo lahko obrnemo na glavo in primerjamo npr. mlado, brezskrbno, nemško gospodinjo, ki je uživala v srečnem zakonu z delavcem nemškega rodu, nad katerim je dokaj dobro bedelo socialno zavarovanje, z revno vdovo, pripadnico propadajoče poljske podeželske aristokracije. In če nam tedaj podoba ne pove nič o odnosu med spolom in razredom, nam vendarle razkrije nekaj drugega, pomembnega: razlike v spolu so prav tako velike kot razredne razlike. Niti razred niti spol se ne nanašata na homogene skupine, še manj pa na nujne obveznosti solidarnosti.

7. Gl. npr. kritiko vzdrževalnin in pravice žensk do varstva otrok; oboje je bilo v veliki meri doseženo z zavzemanjem "starega" ženskega gibanja: Eugene R. August, *Men's Studies: A Selected and Annotated Interdisciplinary Bibliography*, Libraries Unlimited, Littleton 1985, skupaj z "Men's Rights", str. 38-42; "War and Peace", str. 49-56; "Women and Men", str. 74-84; "Masculinity", str. 85-104; "Expectant Fathers", str. 134-49. Cf. Alain Corbin, "Le sexe en deuil et l'histoire des femmes au XIXe siècle", *Histoire des femmes*, Editions Rivages, Pariz 1984, str. 141-54; Jacques Gelis, "Et si l'amour paternel existait aussi!", *L'Histoire* 31 (1981), str. 96-8; *The Father Figure* (Ur. Lorna McKee in Margaret O'Brien), Tavistock, London/New York 1982; Daniel Roche, "L'amour paternel à Paris au XVIIIe siècle", *Annales de Démographie Historique*, Éd. de L'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, Pariz 1983, str. 73-80; Jochen Martin, "Zur Stellung des Vaters in antiken Gesellschaften, v *Historische Anthropologie* (Ur. Hans Sussmuth), Göttingen 1984, str. 84 sl.

8. *Id.*, "Frauengeschichte zwischen Wissenschaft und Ideologie", *Geschichtsdidaktik* 7/1 (1981), str. 99-104.



Spol je eden od razlogov nehomogenosti razredov, razred pa eden od razlogov za nehomogenost med spoloma.

Poleg tega ženske svoj razred doživljajo drugače kot moški. Delo je v bistvu organizirano (in tudi plačano) glede na razred, pa tudi glede na spol. Ravno v devetnajstem stoletju, obdobju, ko se je »razred« začel pojavljati kot socialna kategorija, je postalo gospodinjenje - delo žena za njihove može, otroke in druge družinske člane - osrednja značilnost življenja velike večine žensk vseh razredov. Brezštevilne študije na to temo kažejo, da hišnega dela, vsem pomembnim razredno pogojenim razlikam navkljub, ne moremo skrbiti na razredne koncepte, tako kot velja to za mnoga druga važna izhodišča v zvezi s spolom.<sup>9</sup>

Spolnospecifično izkustvo razreda ne zadeva le vprašanj v zvezi z gospodinjstvom, ampak tudi mnoga druga. To sta npr. prikazali Leonore Davidoff in Bonnie Smith, prva s primerom žena angleških podjetnikov v devetnajstem stoletju, druga s pripadnicami francoske buržoazije devetnajstega in dvajsetega stoletja. Razredno izkustvo teh žensk je temeljilo na spolu, ravno tako kot izkustvo moških istega razreda. Enako velja za delavke imperialne Nemčije: v primerjavi z moškimi iz istega razreda so med tistimi, ki so bili deležni pomoči za revne, imele t.i. nesorazmerno velik delež, zgodovina Bismarckovega socialnega zavarovanja pa je bila za ženske in za moške različna.<sup>10</sup> Clarissa Graves-Perceval, potomka ene najstarejših angleških odličniških družin, nam bo zgled za predstavnice aristokracije. S poroko leta 1845 je njen mož Leopold Ranke, ugleden meščanski zgodovinar, postal edini upravitelj 2.300 funtov (kar ustreza približno današnjim 125.000 funtov) in se v zgodovino zapisal ne le kot eden najpomembnejših, ampak tudi kot eden najbogatejših zgodovinarjev.<sup>11</sup> Dve desetletji pozneje se je Ranke povzpel še više na plemiški lestvici in ta razredno specifični proces ima tudi svojo na spolu temelječo stran: če bi bil Leopold ženskega spola in Clarissa moškega, bi sicer ne bil tako bogat, s poroko pa bi vseeno pridobil nobleso. Torej je mož svoj odličniški status lahko prenesel na svojo ženo iz meščanskega plemstva, proces v obratni smeri pa ni bil možen. Lahko bi rekli, da so bile plemkinje nekako manj plemenite kot plemiči; ta ugotovitev velja npr. tudi za prej omenjeno berlinsko aristokratinjo in njenega brata.

Iz vsega povedanega lahko sklepamo takole: položaj vseh pripadnikov nekega spola je prav tako malo identičen kot položaj vseh pripadnikov nekega razreda. Vendar pa je spol, prav tako kot razred, »kontekstualno specifična in od konteksta odvisna« kategorija ter družbena realnost odnosov med družbenimi skupinami in znotraj njih.

Razglabljanja o »spolu -vs- razredu« se večkrat sprevržejo v nekakšno tekmo med

9. Za pregled novejšje literature o zgodovini gospodinjstva gl. Bock, "Scholars' Wives, Textile Workers and Female Scholars' Work: Historical Perspectives on Women's Lives", *Working paper of the European University Institute*, št. 86/231, Firenze 1986.
10. Leonore Davidoff in Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780-1850*, Hutchinson, London 1987; Bonnie G. Smith, *Ladies of the Leisure Class. The Bourgeoisies of Northern France in the 19th Century*, Princeton U.P., Princeton 1981; Ruth Koeppen, *Die Armut ist weiblich*, Elefant Press, Berlin 1985. Cf. tudi *Sex and Class in Women's History* (Ur. Judith L. Newton, Mary P. Ryan in Judith R. Walkowitz), Routledge, London/Boston 1983.
11. Gisbert Backer-Ranke, "Rankes Ehefrau Clarissa geb. Graves-Perceval", *Historisch-politische Hefte der Ranke-Gesellschaft*, št. 21, Göttingen 1967.

obema razsežnostima, pri katerih ne gre za iskanje interakcije med različnimi odnosi, ampak prej za ugotavljanje tega, katera razsežnost je »bolj osnovna«, »bolj resnična« in »bolj pomembna«. Za primer naj nam bo sedma Stonova zapoved: »Zgodovinske pomembnosti spola ne poudarjaj toliko kot oblastne moči, statusa in bogastva, pa četudi so vse ženske doživljale enako biološko usodo«<sup>12</sup>. Kljub vsemu izjava, da so (navidezno) spolno nevtralni dejavniki pomembnejši od tistih, ki temeljijo na spolu (po Stonu sodijo sem »biološki«), ne upošteva dejstva, da je, gledano skozi zgodovino, vsak od teh dejavnikov za ženske pomenil nekaj drugega kot za moške, tako kar se tiče ženske kot posameznice, ženskih skupin ali pa ženske kot predstavnice enega od spolov. Kar se tiče npr. »moči« in »bogastva«, je stvar dovolj jasna - morda ne toliko glede prvega od obeh elementov, saj imajo moški običajno več oblasti kot ženske in nad slednjimi gospodujejo. Verjetno je bolj pomembno dejstvo, da imajo ženske pod površjem formalne razklanosti med spoloma svoje oblike moči, ki se pogosto kažejo v manj formalni obliki. Gre za moč - ali še boljše »moči«, kot pravijo francoski zgodovinarji - zelo raznolikih narav, kot recimo sodelovanje v oblikah moške moči, moč proti drugim ženskam, ženska samozavest. Študije o zgodovini žensk pa so prispevale k temu, da danes gledamo na »moč« kot na zelo razvejen in raznolik pojav.<sup>13</sup> Spolno specifične razsežnosti, predstavljene v primeru »bogastva«, so še prav posebej očitne. Ženske kot socialna skupina so imele - vsaj v devetnajstem in dvajsetem stoletju - manjše prihodke kot moški vsaj v treh pogledih: kot gospodinje niso zaslužile prav nič, kot delavke nižjega in srednjega socialnega razreda so bile plačane manj kot moški predstavniki istih razredov, med zaslužkarji višjega razreda pa so imele zelo majhen delež (na zahodnonemških univerzah, na primer, je danes med profesorji zgodovine le do štiri odstotke žensk).

Lahko bi rekli, da vsak od sociokulturoloških odnosov ženskam lahko pomeni nekaj drugega kot moškim. Z izjavo pa moramo vendarle iti naprej, saj je vsak od le navidezno spolno nevtralnih odnosov med ljudmi z odnosi med spoloma tudi pogojen, odnosi med spoloma pa so sestavni element drugih medčloveških odnosov. Zgodovina religije je npr. od antičnih pa vse do današnjih bogov, če jo obravnavamo kot spolno nevtralno, v več ozirih nerazumljiva. Enako velja tudi za vprašanje o etničnih manjšinah - vprašanja o zgodovini žensk in spola v teh skupinah pomenijo v ZDA relativno dokaj razvito vejo ženskih študij. V zadnjem času so se v Zahodni Nemčiji lotili obravnave zgodovine Židinj, Romk in nasploh vseh žensk, ki so bile žrtve rasne diskriminacije. Gre za ženske, ki se ne razlikujejo le od drugih žensk v večini, ampak tudi od moških iz njihovih lastnih manjšinskih skupin. Po drugi strani je rasistični jezik prav obseden s spolom in spolnostjo in vsebuje značilno mešanico spolnosti, krvi in nasilja: sodobniki za nacionalsocialistično protijudovstvo so upravičeno trdili, da gre

12. Stone, "Only Women" (op. 5 zgoraj); podobno Puhle, "Historikerinnen", *Geschichte und Gesellschaft* 7/3-4 (1981), str. 388, ki je nedavno modificiral svoje stališče: "Frauengeschichte und Gesellschaftsgeschichte", v *Neue Ansätze in der Geschichtswissenschaft* (Ur. Herta Nagl-Docekal in Franz Wimmer, VWGO, Wien 1984 str. 133-36.
13. Michelle Perrot, "Les femmes, le pouvoir, l'histoire", v *Histoire des femmes*, Éditions Rivages, Pariz 1984, str. 205-222; Dauphin et al., "Culture et pouvoir", str. 282; cf. npr. Ruth Bordin, *Women and Temperance: The Quest for Power and Liberty 1873-1900*, Temple U.P., Philadelphia 1981; Susan Carol Rogers, "Female Forms of Power and the Myth of male Dominance", *American Ethnologist* 2/4 (1975), str. 727-56.



sočasno tudi za »seksualni antisemitizem«. Zgodovinarji evropskega in še posebej nemškega rasizma - ali še točneje: tisti, ki so postali njegove žrtve - so pokazali, da je »arijec« ali »Nordijec« v rasističnem svetovnem nazoru pomenil »zahodnjaka moškega spola«. Rasizma tudi ne moremo razumeti, če ne razumemo njegove spolne razsežnosti, ki je eden od njegovih sestavnih dejavnikov.<sup>14</sup>

In če analiza odnosov med spoloma ali seksizem vsebuje rasno analizo ali rasizem, potem pridemo do novih in neobičajnih rezultatov. Eden od takšnih bi lahko bilo tudi spoznanje, da posebna nacionalsocialistična politika do žensk ni temeljila - tako je prevladujoče mnenje - na »pronatalizmu in kultu materinstva«, temveč na antinatalizmu, na kultu očetovstva in moškosti in - kar je bil sestavni del nacionalsocialističnega »rasnega boja« - na množičnem iztrebljanju ne le moških, temveč tudi žensk.<sup>15</sup>

Naredimo povzetek: zgodovina niso le moška, ampak tudi ženska izkustva. Torej je ne bi smeli proučevati le z moške ali navidezno spolno nevtralne perspektive, temveč tudi s perspektive žensk in spola. Ni pa moj namen sugerirati, da bi zgoraj opisani postulat, ki pravi, da so drugi človeški odnosi bolj pomembni kot odnosi med spoloma, preprosto obrnili na glavo, tako da bi zastavili nasprotno zahtevo - da je spol pomembnejši kot vse drugo - tudi tedaj ne, če bi takšen maneuver našim čutom odprl pot do mnogih zgodovinskih odkritij. Prej zato bi želela predlagati, da na odnose med spoloma gledamo kot na enako pomembne, kot so vsi drugi človeški odnosi, da spoznamo, da odnosi med spoloma prispevajo in vplivajo na vse druge človeške odnose v enaki meri kot vsi drugi človeški odnosi prispevajo in vplivajo na odnose med spoloma. Vztrajanje pri hipotezi, da so drugi odnosi »pomembnejši kot tisti med spoloma«, je ideološko in zgodovinsko neproduktivno. Slednje spominja na Kasandro, kraljevo hčer, iz eseja Christe Wolf.<sup>16</sup> Kasandra je sanjala, da bi lahko bila razsodnica v vprašanju, če bi luna ali sonce »sijala močneje«. Preprosta in modra ženska jo je poučila, da so bila njena razglabljanja zgrešen »poizkus najti odgovor na popolnoma absurdno vprašanje«. In ko je Kasandra končno doumela, da je »bila njena pravica ali nemara celo dolžnost zavrni to vprašanje«, je ta uvid postal odločilen korak v njenem poskusu razumeti svojo lastno zgodovino.

### *Prevedel Miro Beg*

14. George L. Mosse, *Rassismus*, Athenäum, Königstein 1978, str. 96, 103; Leon Poliakov, *Der arische Mythos*, Europaverlag, Dunaj 1977, str. 317; *Comite des Delegations Juives, Die Lage der Juden in Deutschland 1933*, Pariz 1934; ponatis Ullstein, Frankfurt a/M 1983, str. 468.

15. Cf. Bock, *Zwangsterilisation*, str. 17-18, 136, 299-300, 461-65; *id.*, Die "Anderen" und die "Gleichen": Geschlechterbeziehungen im nationalsozialistischen Rassismus, predavanje na svobodni univerzi v Berlinu, januar 1987. Cf. tudi Eberhard Jackel, "Nacionalsocialistični pokol nad Židi je bil nekaj enkratnega, kajti nikoli prej ni bilo države, ki bi se z avtoriteto svojih odgovornih voditeljev odločila in razglasila, da bo ubila specifično človeško skupino, brez izjeme, celo starce, ženske in otroke, in ki bi uresničevala to odločitev z vsemi razpoložljivimi sredstvi državne oblasti." "Die elende Praxis der Untersteller", *Die Zeit*, 12. september 1986.

16. Christa Wolf, *Kassandra*, Luchterhand, Darmstadt and Neuwied 1983, str. 100-101.





### Aktualnost klasične estetike

Ob Paetzoldovi rekonstrukciji estetike nemškega idealizma

**E**стетika nemškega idealizma<sup>1</sup> Heinza Paetzolda se začena, tako kot večina knjig z »estetiko« v naslovu, z opisom šibkega in nič kaj imenitnega položaja estetike kot discipline. Za razliko od drugih del pa ne misli samo na znotraj-filozofske težave ali na težave pri konstituiranju tipa teorije, ki mora upoštevati določeno stopnjo posploševanja, pa se izogniti publicam in hkrati dajati orientacijske okvire za interpretativno prakso, temveč tudi na zakonitost in plahost estetike kot »praktične znanosti«, estetike kot bolj ali manj vsepovsod navzočega člana v procesu izobraževanja umetnikov. Pristop k umetniškim produktom nadzira na eni strani t.i. znanosti o umetnostih, na drugi pa institucionalizirana kritika umetnosti; ne ene ne druge pa implicitno ali eksplicitno ne priznavajo posploševanja estetike.

V takšni delitvi dela se po Paetzoldovem mnenju izgublja tisto, kar je osnova estetike kot filozofske discipline: da umetnosti ne jemlje preprosto kot dejstvo ampak kot problem. Poenostavljeno povedano pomeni Paetzoldova knjiga o estetiki nemškega idealizma (ki jo seveda lahko beremo preprosto kot zelo izčrpno in

dobro monografijo) dokazovanje, da je mogoče obnoviti (in tudi vpeti v širši kontekst razumevanja teorije kot dejavnosti kritike) zvezo med zgodovino umetnosti, teorijo posebnih umetniških zvrsti, vzpostavljanjem kritičnih meril in filozofsko spekulacijo mogoče prav z rekonstrukcijo dogajanja od Baumgartna do Schopenhauerja. Takšno prepričanje seveda omogoča »metodični ključ«, ki ga je Paetzold izbral za interpretacijo klasične estetike, koncepcija estetske racionalnosti in logičnosti. To estetsko racionalnost definira kot zbirni pojem vsega racionalnega v dejanju estetskega doživljanja, v umetniškem delu in v recepciji umetnosti. Paetzold pravi, da to implicira stališče, da obstajata posebna resnica in umstvenost na avtonomnem področju »estetskega«, da je v množici estetskih pojavov na delu struktura, ki utemeljuje posebne estetske teorije. Poimenovanje te posebnosti in njenih pravil, tj. povezan niz znotraj nemške idealistične filozofije, mora postati predmet proučevanja takrat, ko nam gre v estetiki zares, ko tako rekoč radikalno reflektiramo svoje početje.

Paetzold je torej prepričan, da je pisanje zgodovine tega področja hkrati edini način odpiranja problema umetnosti oziroma da Baumgartnovo poimenovanje estetike ni preprosta nominalistična naključnost, stranski izdelek Leibniz-Wolfovске metafizike, ampak nekaj, kar je na

1. Heinz Paetzold, *Asthetik des deutschen Idealismus* (Zur Idee ästhetischer Rationalität bei Baumgarten, Kant, Schelling, Hegel und Schopenhauer), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1983, 443 str.

moč podobno odkritju v posebnih zna-  
nostih (pojasnjuje pravila, ki so že veljala,  
preden so jih imenovali, in ima celo nekaj  
prognostičnih lastnosti). Estetika je gno-  
seologija čutnosti. Logika čutnih modal-  
nosti spoznavanja je še vedno bistveni del  
tistega, kar je treba razumeti, ko razla-  
gamo, kaj je to estetsko doživljanje, estet-  
ska izkušnja. To, kar je začel Baumgar-  
ten, razvijajo v našem stoletju fenomenolo-  
gija, geštaltisti in vsi drugi, ki potrjujejo,  
kako je s sintetičnimi učinki našega čut-  
nega opažanja.

To začetno Baumgartnovo odkritje  
pomeni pomeni samo element estetske  
racionalnosti. Kantov prispevek je po  
avtorjevem mnenju predvsem v spozna-  
nju, da se naše moči v estetski izkušnji  
gibljejo povsem svobodno in se jih tako  
učimo obvladovati. Schelling prispeva  
pomen dela v filozofiji identitete, toda  
tudi pozneje skupaj s Heglom utemeljuje  
»svetotvornost« umetniških del - zveza  
vsake racionalnosti s tisto, ki deluje v  
subjektno-objektnem sklopu umetniškega  
dela, se dokazuje na različne načine.  
Kantove analize posebnosti estetske izku-  
šnje inavgurirajo še nekaj, kar ni danes  
nič manj pomembno: po Paetzoldovem  
mnenju njeno razlikovanje od teoretične  
in praktične sfere še vedno kaže potrebo  
po odmiku od univerzuma scientistične  
racionalnosti: »Okrožje instrumentalnega  
uma se transcendirja, to je motiv, ki sega  
vse do Schopenhauerja.« (Str. 427.)  
Odnos filozofije in umetnosti je torej od  
Kanta naprej vseboval zavest o mejah, o  
medsebojnem omogočanju različnih člo-  
vekovih sfer. Schellingova filozofija na  
stopnji *Sistema transcendentalnega idea-  
lizma* formulira najekstremnejšo pozicijo  
te klasične estetike: intelektualno zrenje je  
organ vsakega spoznanja, v umetnosti pa  
je najbolj izrazito. Pri Heglu se z zgodo-  
vinskim poimenovanjem struktur člove-

kovega duha, ki jih je moč odkriti v  
umetnosti kot njegovem mediju, doseg  
umetnosti sicer spet omeji, toda za Paet-  
zolda je to še zmeraj pravi zaklad za  
proučevanje povezave med estetsko izku-  
šnjo in konstitucijo subjektivnosti. Hegel je  
usmeril pogled na zgodovinsko dejanskost  
umetnosti, na množice njenih oblik.  
Možnost, celo nujnost, da se ideja (drugo  
ime za racionalno) pojavi v čutnem, daje  
seveda množico vpogledov v dogajanje  
estetske racionalnosti, kakršna zanima  
Paetzolda.

Povezavo med klasično estetiko oziroma  
estetiko, ki jo je mogoče najti v delih  
Baumgartna, Kanta, Schellinga, Hegla in  
Schopenhauerja, in današnjimi problemi  
Paetzold lahko vzpostavi s skrbnim izbi-  
ranjem pojmovne strategije. Zgodovin-  
skost, premiki v določanju tega, »kdaj je  
umetnost«, na primer popolno izginotje  
pojma lepote, kajpada niso zanikani, le  
premikov ne smemo misliti tako radikal-  
no, da bi morali razmišljati o izvoru ali  
koncu umetnosti (ali vsaj o tem, zakaj  
nastajajo takšne teorije in interpretativne  
prakse). Drugače povedano, pri Paetzoldu  
ne pridemo v bližino resnično usodne  
povezanosti filozofije in umetnosti, ki  
nastaja iz tega, da se v izkušnje z umetni-  
škimi deli vpeljuje in iz njih uči metafizi-  
čno mišljenje, da je »čutnost«, na kateri  
hoče Paetzold zasnovati permanentnost  
estetike, samo ena polovica (kot pove  
samo ime) osrednjega pojmovnega para  
metafizike. Umetniška dela s svojo spo-  
sobnostjo, da je ohranijo v svetu, narav-  
nost vabijo, da jih prepoznavamo kot  
čutno-nadčutne tvorbe. Filozofski pro-  
blemi klasičnega nemškega idealizma se  
torej lahko artikulirajo v estetskem abso-  
lutizmu, pojavljanje nadčutnega v čutnem  
je način, kako lahko umetniško delo in  
proces ustvarjanja vgradimo v paradigme  
nedogmatične filozofije (seveda v te-



danjem smislu, ki daje umetnosti posebno mesto). Toda če hočemo resnično razlago povezave med estetsko izkušnjo in konstituiranjem subjektivnosti, ne smemo ostati pri čutnosti kot zanesljivem in ireduktibilnem temelju, ki vedno znova spodbuja subverzivne premike in jamči posebnost sfere estetičnega hkrati z njenim učinkovanjem na druge sfere.

Ob dejstvu, da je že v Platonovih časih spor med pesniki in filozofi bil »star prepir« in da je na drugi strani »umetnost« kot skupna oznaka posebnega sistema vseh umetnosti sorazmerno pozen dosežek, povezan s procesom oblikovanja umetnosti kot avtonomnega področja, je res treba vedno znova premisliti pomen tega, da postane umetnost ob prehodu v moderno družbo posebna institucija. Presenetljivost tega, da se oblikuje področje umetnosti, je tako rekoč starejša od razpravljanja o tem, ali se oblikuje v družbi ali *proti* družbi.<sup>2</sup> Ali če še enkrat s citatom opišemo prelomno točko: »Od zgodnjih Heglovih spisov do Foucaultovih *Les mots et les choses* je osrednji problem moderne, da človek ve za samega sebe kot tistega, ki je uredil svet, da pa posameznik najde ta svet vedno že urejen, kot nekaj, kar nasprotuje njegovim potrebam in kar doživlja kot tuje.« In malo naprej: »Avtonomna umetnost nastane kot odgovor na izkušnje odtujitve, ki jih doživlja človek v svetu, ki je njegov izdelek, pa mu je vendarle tuj. S pomočjo izločitve posebnega področja delovanja iz družbene prakse se najde nekakšno zadovoljitev hrepenenja po objektu, ki je v celoti posnet po strukturah subjektivnosti. Toda objekti, ki nastajajo tukaj, se izmikajo

tistim principom racionalnosti, ki so se jim tradicionalna umetniška dela paradokсно podrejala.« Toliko Peter Bürger<sup>3</sup>. Obsežno navajanje drugega dela v prikazu Paetzoldove knjige bi bilo seveda neprijetno, če ne bi bila beseda o istem krogu mišljenja, o skupnih izhodiščih, o vedno isti težavi, ki jo je formuliral vsaj že Adorno, namreč, da so umetniška dela avtonomna in hkrati določen *fait social*.

»Vsaj že« Adorno: v Paetzoldovi knjigi se jasno vidi, da je ta hkratnost iskanja *samozakonitosti* in *relevantnosti* umetnosti za druga področja, prisotna na razne načine v obdobju, ki ga prikazuje, in da je prav pri Heglu najbolj poudarjena težava z dvojno zgodovinskostjo umetnosti. Tu se kaže velika prednost Paetzoldovega pristopa. Za Heglove razlagalce je sekundarnost, odvisnost »umetniškega niza«, ponavadi bodisi umevna sama po sebi, bodisi dokaz redukcionizma celotnega Heglovega pristopa. Paetzoldove analize, posebej tiste o dveh osrednjih točkah, posebnem mestu grške umetnosti in »preteklem« značaju umetnosti (tistem, čemur pogosto pravi »smrt«), pa najdejo pri Heglu potrdilo za kontinuiteto estetske racionalnosti, ki se kaže v najrazličnejših vlogah, bolj ali manj pomembnih, nosilnih ali povsem postranskih. S tega stališča je Hegel prava zakladnica (Paetzoldov prikaz pa skrben in pozoren). Čutnost je tu seveda sam po sebi razumljiv pojem, tako da Paetzoldu ni treba drugega, kakor da sprejme stališče do čutnosti kot omejitev, ki jo bo duh pustil za sabo.

Tolmačenje umetnosti, ki ne problematizira čutnosti, ne more priti do vseh razsežnosti diferenciranja znaka in pojma, do vloge t.i. umetnosti pri določanju čutnega, pri insceniranju delitev. Očitek Heglu se

2. Primerjaj eno od novejših tolmačenj "družbenosti" umetnosti v poskusu odmika od Adorna pri Niklasu Luhmannu, "Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst", v zborniku *Stil* (ur. U. Gumbrecht), Suhrkamp, Frankfurt/M 1987.

3. Peter Bürger, *Prosa der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1988, str. 13.

torej formulira tako: »Heglova teorija čutnih načinov spoznanja (občutek, zrenje, predstava itd.) ostaja - z gledišča ideje - konstrukcija, vse preveč naravnost povezana s spoznavno močjo pojma. Ravno s stališča izkušenj moderne (in sodobne umetnosti) se estetiki namreč postavlja deziderat konceptualnega (fenomenološkega) prežemanja čutnosti, ki bi bilo pravično do njene posebnosti in resnice, ki počiva v njej sami.« (Str. 400.) Paetzold tudi sam dosledno uporablja primerjavo s sodobnimi deli, saj je naloga estetike zanj vedno jasno določena: odkriti mora vezi med specifično estetsko izkušnjo in umetniškimi deli in pri tem si mora pomagati, kakor pač more.

Velika zasluga Heinza Paetzolda je torej, da preprosto ni dovolil, da bi se ga dotaknilo običajno razglabljanje o krizi estetike, o nujnem neuspehu itd., in da hkrati tudi ni zapadel v obskurnost izvenzgodovinskih konstant lepega, ustvarjanja itd. Tako pozicijo pa je mogoče razviti samo tako, da veliko stvari preprosto ne upoštevaš. O »čutnosti« smo že govorili, na ravni izkušenj z umetnostjo pa to pomeni, da se Paetzold še naprej drži umetnosti

moderne, klasične avantgarde, umetnosti, ki inovativnost jemlje zares, čeprav se estetske izkušnje (ki jih res kaže jemati kot relevantne za konstituiranje subjektivnosti) zbirajo v povsem drugačnem izražanju funkcij fiktivnega ali slikovnega, ikonofsere.

V tem prikazu *Estetike nemškega idealizma* je v ospredju (seveda pri neizogibni poenostavitvi) problemska stran. Ni pa tudi mogoče dovolj poudariti imenitne predstavitve v podnaslovu knjige omenjenih filozofov, kakor jo podaja Paetzold, predstavitve, ki upošteva druge interpretacije, ki parafrazira najtežja mesta in tako dalje.

Vse opombe, celoten znanstveni aparat je brezhiben. Sploh pa, kdo drug bi znal raztolmačiti težavna mesta iz Baumgartna in Beuysa? Zaupanje v to, da je konec koncev mogoče povsod priti do racionalnega jedra, pač mora vzeti v zakup, da nekaterih osnovnih tez ne postavljamo pod vprašaj. V Paetzoldovem primeru pa ti niso puhlice ali pozitivistična redukcija, ampak zaupanje v posebnost estetike.

*Nadežda Čaćinović-Puhovski*



Thomas Leithauser, Birgit Volmerg, Gunther Salje,  
Ute Volmerg, Bernhard Wutka

Entwurf zu einer Empirie des Alltagsbewusstseins

Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, 286 str.

\*

**K**do od obeh bratov v »Deževnem človeku« je bolj podložen ritualu, če vemo, da je

»Rainman« patološki, le v toliko, v kolikor predstavlja ideal-tipski primer vsakdanje bornirane zavesti; (Alltagsbewusstsein), zavesti, kjer kliše zamenja simbolično reakcijo, televizijska situacija pa, kot eksemplarična, do vrhunca privedena vsakdanja avtistična situacija (Alltags-situation) predstavlja tipsko ujemanje horizonta vsakdanje zavesti in situacije...?

Brez dvoma pisca scenarija omenjenega filma nista prebrala *Osnutka k empiriji vsakdanje zavesti*, pa vendar je vse kazalo na to, kot da bi oba, skupaj z Dustinom Hoffmanom kot glavnim igralcem, obvladovala teoretske nastavke za analizo vsakdanje situacije oz. vsakdanje »standardizirane« zavesti; kot da bi vedela za vprašanje družbene relevance vsakdanje situacije (kot referenčnega okvira), pa raziskovanje povezanosti objektivnih struktur družbe s subjektivnimi v vsakdanji situaciji pač prepustila mediju teorije.

\*

V prepričanju, da se proučevanje komuniciranja (neposrednega in medialnega), ki ga zanima tekst kot diskurzivni dogodek ter tekstu eksterna realnost kot kontekst, proučevanje torej, ki mu je sintak-

tični nivo prvi korak v ugotavljanju semantičnega in pragmatičnega, nujno znajde na presečišču nekaj družboslovnih ved mislim, da je branje *Osnutka* koristno.

Poglejmo le nekaj referenčnih točk: 1. socializatorska interakcija v diadi mati-otrok kot produkcija struktur odnosov, 2. smiselnost vsakdanje situacije kot referenčnega okvira proučevanja, 3. vsakdanja zavest, kjer simbolična interakcija odstopi prostor reakciji, ki jo določa kliše, kot subsumpcija neznanega na urejevalne sheme, ki so že na voljo, 4. kritika normativne paradigme mnenjskih raziskav, kjer obstoječe metode merjenja stališč zaobjemajo le depozitarne elemente zavesti, ki so na podlagi svoje stereotipije in situacijske odvisnosti lahko predmet pozitivističnih raziskovalnih metod ter 5. avtizem televizijske situacije kot tipične vsakdanje situacije, kjer gre za kognitivne in psihološke dimenzije diskurza in prevod vpliva medijev iz behaviorističnega v kognitivni model.

Avtorji\* se torej vrnejo k scenski podobi mati-otrok (Lorenzer), ki se pri otroku utrdi v interakcijske oblike, kot v strukturi otrdele vsakdanje situacije. Po njihovem mnenju te interakcijske oblike, sedi-

\* Skupina sociologov in psihologov iz univerze v Bremnu (Leithauser, Salje, Wutka) in Frankfurtu (B. in U. Volmerg).

mentirane v zgodnjem otroštvu, postanejo determinante vsakdanje situacije, saj objektivni in subjektivni elementi posegajo drug v drugega in so objektivne strukture družbe na specifičen način posredovane s subjektivnimi. Tako gledano socializatorska interakcija ni le produkcija struktur odnosov, izoblikovanje kognitivnih shem, oblikovanje specifične kvalitete afektivnih zvez in interiorizacije namena delovanja, temveč tudi prisvajanje pravil ritualnega reda oz. tipizacijskih shem, kot bi temu dejali fenomenologi.

Ritual je tako temeljni element vsakdanje družbene aktivnosti, ki zagotavlja posamezniku (ideal-tipsko - »bolno« pa Deževnemu človeku) ontološko varnost v psihološkem smislu, sama pravila rituala, ki urejajo odnose med individui, pa so internalizirana kot interpretativne sheme. Smisel raziskovanja vsakdanje zavesti je potemtakem utemeljen s predpostavko, da na podlagi pravil vsakdanjega življenja lahko sklepamo o družbeni totaliteti. Skratka, avtorje zanima družbeno poreklo ritualnega reda, se pravi tako geneza kot pomen, kar pa po njihovem mnenju fenomenologija (ter etnometodologija, kot njen praktični izraz) zavestno spregledata, čeprav ji priznavajo (in se v tem smislu nanjo tudi navezujejo), da dojame ritualni red družbenih situacij ter z njimi povezanih struktur zavesti. Interakcijska praksa družbenih situacij ter z njo povezane strukture zavesti se opredmeti v ritualnem redu, ob čemer predstavlja vsakdanja zavest raziskovalni interes avtorjev, referenčni okvir pa tipična socialna situacija - vsakdanja situacija. Po lastnih besedah skušajo etnometodološki interes v raziskovanju vsakdanje zavesti preseči s »kritiko ideologije«, a pa se žal z nekoliko prevelikim navdušenjem - ob tem, ko se zadolžijo ne le fenomenologiji, psihoanalitični interpretaciji teksta in

socialni psihologiji, temveč tudi kritični teoriji - bratijo z epigoni te zadnje (beri Enzensberger).

Ali nekoliko drugače:

Medtem, ko so tisti, ki so si atavizem Deževnega človeka izmislili, za predstavitve njegove nezmožnosti komuniciranja izbrali televizijo, je avtorjem *Osnutka* pri njihovem raziskovanju družbene relevance vsakdanje situacije, »televizijska situacija«, služila predvsem kot primer za raziskovanje *pravil prenosa*, ki se v vsakdanji situaciji odvijajo. Na ideal-tipski način naj bi le-ta - preko objektivnega družbenega regresijskega pritiska - reproducirala vzpostavljeni avtistični milje. Prisotnost drugih ob vsakdanjem gledanju televizije pomeni zato obenem tudi njihovo odsotnost, ali kot pravita Luckmann in Berger: »Struktura družbe kot zveze vsakdanjih situacij je v vsakdanji zavesti 'prisotna preko svoje odsotnosti'.« Za TV situacijo je torej značilna tista pasivna in receptivna drža, ki socialno aktivnost nadomesti z regresivnim zadovoljevanjem potreb. Televizijske vsebine pa kompenzirajo za občutek identitete nujno potrebno tematizacijo projektivno že predstrukturirano ponudbo. TV situacija po njihovem mnenju stabilizira objektivno pogojen avtizem s tem, ko ga socializira kot subjektivno obnašanje. Nasproti vsakdanji zavesti je tematska orientacija, ki meri na odpravo serialne organizacije družbenih situacij. V tematsko orientirani zavesti se vprašanje smisla postavlja v vsaki situaciji na novo. Gre za vpeljavo potencialnih tem, iskanje protislovij, generativno obdelavo figur prakse, kritiko dane pomenske sheme in kon-strukturiranje historične perspektive. Če torej parafraziram Foucaulta: vsakdanja situacija ne ponavlja družbene totalitete, temveč mehanizem vsakdanje situacije, prav tisto, kar je bilo



tu oddvojeno in heteromorfno glede na totaliteto, je lahko mehanizem oblasti...

Da so si avtorji izbrali vsakdanjo situacijo kot referenčni okvir raziskovanja vsakdanje zavesti seveda ni njihov originalni raziskovalni prispevek. Kar pa so fenomenološko, etnometodološkim nastavkom le prispevali, je sistematično iskanje družbenega pomena subjektivnih struktur, pri čemer pa se ne zapletajo v - kot sami imenujejo - aporije individualno psihološko usmerjenega referenčnega okvira.

V *Osnutku k empiriji vsakdanje zavesti* torej lahko spremljamo tako problematizacijo posredovanosti subjektivnih in objektivnih struktur, kot tudi poskus psihologije, da preko hermenevtske tekstualne analize poseže v okvir vede o komuniciranju ter si na podlagi te posredovanosti legitimneje zastavimo vprašanje o obstoju tipične zgodovinsko sproduci-

rane formacije osebnosti kot strukture družbenega zaklada znanja in tipične emocionalne formacije življenja. Ali z drugimi besedami; paradigmo medijskih diskurzivnih strategij je potrebno ponovno proučiti v luči predpostavke o vpletenosti tradicije kot psihološkem in družbenem kontekstu. Problem vpliva torej prevajamo v problem pomena in interpretacij, ali kot pravi Mauro Wolf, diskurz ni le semiotični objekt, postavljen mora biti v odnos z drugimi konteksti, saj le tako lahko razumemo njegovo dinamiko. In prav zato lahko npr. tudi Theweleit v »Moških fantazijah« pušča ob strani ekonomsko, politično in historično in »fašistične Nemce« odkriva v privatni korespondenci.

Ameriški film »Rainman« je bil posnet l. 1988; režija Barry Levinson.

*Breda Luthar*

## Modelle für eine semiotische Rekonstruktion der Geschichte der Ästhetik

Rader, Aachen 1987, 314 str.

Kot četrti zvezek »Aachenskih študij o semiotiki in komunikacijskem raziskovanju« je pod uredništvom Heinza Paetzolda izšel zbornik »Modeli za semiotično rekonstrukcijo zgodovine estetike«. Zbornik se ukvarja z novim mejnim in interdisciplinarnim področjem, ki ga ni lahko opisati brez temeljitega poznavanja obeh temeljnih ravnin, ki se srečujeta v preseku »semiotičnega modela estetike«, estetike in semiotike. Ker pa je sama narava estetike kot zgodovinsko determinirane in notranje strukturirane filozofske discipline podobna naravi semiotike, ki je tudi notranje strukturirana, hkrati še rezultanta medsebojnega učinkovanja več disciplin (formalne logike, spoznavne teorije, teorije iger, verjetnostne teorije, statistike ipd.), je njuno srečevanje več kot zapleteno, nemalokrat tudi mnogoumno.

Prispevki v pričujočem zborniku vsi po vrsti, ne glede na »specialne« izpeljave parcialnih problemov in zastavljenih nalog, predpostavljajo nekaj značilnih lastnosti semiotike. Semiotika, kot sta jo utemeljila Ch.S. Peirce in Ch.W. Morris, namreč sleherni sistem, sleherni »organizem« in sleherni strukturo »prevede« v sistem hierarhično organiziranih znakov (sistem, »organizem« oz. struktura tako postanejo znakovni sistem; če so relativno neodvisni od okolja oz. od drugih sistemov, govorimo o »superznakah«). V tem

sistemu ima vsak znak »triadno funkcijo«, kaže sam nase, na znake, s katerimi se povezuje in na znake drugih sistemov - govorimo tudi o semantiki, sintaktiki in pragmatiki znaka. Tudi sisteme, ki nimajo izrazitih znakov oz. so znaki skriti (s temi problemi se ukvarja t.im. »sintaktično-logična semiotika«, ki odkriva aksiomatske zakonitosti posameznih znakov in znakovnih verig, ne glede na to, kateremu sistemu ali strukturi pripadajo) - (prim. Hans Hermes, *Semiotik. Eine Theorie der Zeichengestalten als Grundlage für Untersuchungen von formalisierten Sprachen*, Betzmann, Leipzig 1938) - lahko razumemo in formaliziramo na podlagi tistih pravil, ki veljajo za »prave« znakovne sisteme (naravni in umetni jezik ipd.). Med take sisteme sodi tudi estetika, pravzaprav tista perspektiva estetike, ki se dogaja kot ustvarjanje teorije o zgodovini same estetike, v kateri je implicirana tudi zgodovina umetnosti. Zato urednik zbornika v obširno zastavljenem uvodu tematizira prav ta, po našem mnenju ključna vprašanja v razmerju med estetikom in semiotikom, kjer je estetika »prevedena« s pomočjo semiotičnih pravil v sistem in kjer ostajajo samo osnovna, vendar bistvena razmerja med elementi bodisi estetike kot diahronega ali sinhronega pojava. Ta razmerja se dà strniti v tri medsebojno povezane sklope. Najprej je mogoče s semiotično rekonstrukcijo poka-



zati na tista mesta v estetiki, ki jih je moč izenačiti kot »historiografsko rdečo nit«: to so točke, ki pomenijo, skozi retorično, »pragmatsko« dimenzijo estetike, tudi direktno povezavo s semiotiko: to so »skupni znaki« retoričnega estetskega diskurza (Paetzold govori o »estetskih stanjih«, ki uporabljajo enake znake kot semiotični modeli formaliziranih jezikov) in semiotičnega modela, ki ga je moč izvesti iz vsakokratnega estetskega diskurza. Gre torej za »podvojitev« in hkratno formalizacijo estetskih izjav: iz naravnega jezika logično prehajajo v semiotični formalizirani jezik, ki ni reduktibilen. Hkrati - to je drugi »postulat« - se mora semiotična rekonstrukcija zavedati, da je sistem estetskih izjav in trditev (npr. Heglova Estetika) relativno neodvisen od kasnejših poskusov rekonstrukcij (=logičnih interpretacij, glede na sodobne estetske teorije in na splošni razvoj teorije umetnosti in posameznih umetnostnih znanosti); pri tem se moramo tudi zavedati, da imamo opravka z dvema neodvisnima sistemoma, vsaj v časovni perspektivi: semiotični re-konstruktivni model namreč v vsakem primeru pripada drugemu času kot »obravnavani« predmet, ki ga modelira; transformacija znakov in znakovnih razmerij v času pa je za semiotiko kardinalnega pomena, vendar pa, kot tudi poudarja v svojem uvodnem zapisu Paetzold, »nejasni status semiotike za filozofijo zrcali v različnih metodičnih pristopih v zbornik vključenih prispevkov. Morda pa je prav to prednost. Dokler status semiotike ne bo razjasnjen, so različne rekonstrukcijske metode legitimne, estetika pa samo poseben primer položaja filozofije.« Z drugimi besedami: poskusi, da bi s semiotičnimi modeli, posebej s tistimi, ki se ukvarjajo s t.im. »estetskimi znaki«, rekonstruirali posamezne estetike ali segmente teh estetik, so

tako rekoč v začetni fazi, ki se ne pozna »generalne« metodologije, marveč jo, skladno s postopki, šele išče.

Prispevki so zato smiselno razdeljeni v pet razdelkov: Semiotična rekonstrukcija retorične estetike; Možnosti in meje semiotične rekonstrukcije klasične estetike; Semiotična rekonstrukcija estetskega diskurza; Problemi semiotične rekonstrukcije umetnosti; Estetika umetniške avantgarde - semiotično rekonstruirana.

Že iz samih naslovov lahko razberemo, da zbornik s svojimi prispevki poskuša iz splošnega sestopiti v posebno: od estetike kot »generalnega« ontološko-gnoseološkega problema novoveškega sveta k vprašanju posebnih »udejanjitev« estetike v moderni in avantgardni umetnosti. Pojavijo pa se novi, dodatni problemi: semiotika, za katero smo že zapisali, da ni enovita teorija, je teoretično porazdeljena med skrajnosti, ki jih predstavljajo imena kot Bahtin ali Eco, Mukarovsky ali Pierre Bourdieu, ki znotraj »splošne« semiotike uveljavljajo parcialne poglede, ki pa vendarle predstavljajo, kot teoretični diskurz »celovita« semiotična dognanja. Tudi estetika - od začetnikov pri Baumgartnu in Edmundu Burku (pa tudi predhodnikih, Platonu, Aristotelu in neoplatonistih) - se nenehno dogaja kot »celovita« in »parcialna« intervencija v umetnost in v lastno intervencijo; o tem zelo podrobno poroča prispevek samega urednika zbornika, Heinza Paetzolda »Schellingova umetnostna filozofija v semiotični perspektivi«. V Schellingovi umetnostni filozofiji - upošteva predvsem *Sistem transcendentalnega idealizma* (1800) - išče tiste značilne znake, ki ne opredeljujejo samo Schellingove estetike, marveč vplivajo na razvoj estetske misli, posebej nemške, v 19. stoletju; na podlagi rekonstrukcije pomenov teh znakov znova



premisli tudi Schellingovo osnovno izhodišče. Podoben je postopek v razpravi Clausa Dreyerja »Semiotična koncepcija arhitektonskih znakov v Heglovi *Estetiki*«. Rekonstrukcija vodilnih estetskih znakov sledi transformacijam teh znakov do naših dni. Znana Heglova razdelitev umetnosti na simbolično, klasično in romantično se zrcali tudi v podobni koncepciji treh »stopenj« arhitekture. Dreyer raziskuje transformacijo vodilnih znakov - npr. »konstrukcija kot samonamen« v simbolični arhitekturi - skozi kasnejša obdobja (»funkcionalnost« kot »merilo« namena« v klasični in »oblika« kot »samostojni namen«, neodvisen od kulturnega namena v romantični arhitekturi).

Razvidnejši kot v prvih dveh razdelkih je namen semiotične rekonstrukcije in modeliranja v tretjem in četrtem razdelku, ki se ukvarja s posebnimi segmenti estetike (tretji) in umetnosti (četrti razdelek). Vodilni prispevek tretjega razdelka je vsekakor razprava Ursule Franke »Poetični in filozofski govor. Kontroverza med Schillerjem in Fichtejem za semiotiko«. Avtorica ne le da analizira transformacije »filozofskih« znakov v Schillerjevo poetiko, marveč tudi vdor in vpliv »poetoloških« znakov na Fichtejevo filozofsko oz. estetsko misel. Pokaže tudi na hierarhijo znakov, ki v filozofskem (Fichtejevem) besedilu izpolnjuje teoretično, praktično in estetsko funkcijo, v pesniškem (Schillerjevem) besedilu pa je vrstni red drugačen: estetski sledita teoretična in praktična funkcija vodilnih znakov. Praktično to pokaže na primeru »narave«; na Fichtejevo razumevanje vpliva še razsvetljenska filozofija, medtem ko Schiller »naravi« že podeljuje pomene, ki jih bo ta poetični znak razvil v romantiki. Iz četrtega razdelka pa velja omeniti razpravi Ernesta W.B. Hess-Lütticha in Christiana Struba

»Medij - proces - iluzija. K racionalni rekonstrukciji Lessingove teorije znakov v 'Laokonu'« in Johanna N. Schmidta »Teze za semiotiko melodrame«. V prvem prispevku je izvedena primerjava poetoloških in likovnih znakov, kot jih je izpostavil Lessing svoji znani razpravi: avtorja kažeta na nujne divergence v sintaktiki in pragmatiki teh znakov, kar se kaže tudi v njihovem nadaljnjem razvoju. Drugi prispevek pa taksativno našteva tiste znake, ki jih semiotična rekonstrukcija »nečiste« zvrsti (melodrama je spoj mnogih neodvisnih poetoloških znakov) odkriva kot izrazite znake melodrame (gre torej za semantično transformacijo, ki pragmatično učinkuje na nov način). Zanimiv je tudi prispevek Klause Herrdinga »Predmet in znak v grafiki francoske revolucije«, ki ponuja možnost, da se tudi likovni znaki oz. znaki, ki jih semiotična rekonstrukcija izpostavi kot eminentno likovne, analizirajo v drugih kontekstih: v kontekstu rekonstrukcije političnega razmerja, v razmerju objekti-simbolna predstavitev ipd.

V zadnjem oddelku pa Erika Frischer-Lichte s prispevkom »'Alegorija' kot paradigma avantgarde. Semiotično ponovno branje 'Izvirov nemške žaligre' Walterja Benjamin« poskuša semiotično analizo in rekonstrukcijo vodilnih znakov uporabiti na izrazito modernem, aktualnem estetskem besedilu. Benjaminova predstava o recepciji umetniških del temelji na predpostavki, da so moderna umetniška dela za recipiente vedno alegorična, v »konkretnem delu je vedno prisotno življenjsko delo, v življenjskem delu epoha in v epohi vsa zgodovina umetnostne panoge«. Alegoričnost umetniških znakov je torej hierarhična, znaki na višji (splošnejši) ravnini glede na konkretno umetniško delo korespondirajo z znaki teh umetniških del; avtorska konstrukcija in



recipientova dekonstrukcija sledita tej poti od splošnejšega k posebnemu čeprav ni nujno, da recipient dekonstruira v tiste podrobnosti, ki jih je v umetniško delo položil sam umetnik. Logična izpeljava je stvar semiotične rekonstrukcije in postopne gradnje ustreznega modela, kjer ni, kot poudarja avtorica, »praznih mest«, znakov, ki niso dekodirani, ker se dogaja v procesu recepcije.

Zbornik *Modeli za semiotično rekonstrukcijo zgodovine estetike* je izvrsten dokument tiste smeri v semiotični oz. semiotično-matematični estetiki, ki je sestopila s področja načelnega razpravljanja o zgodovini in sodobnosti umetnosti

(kar se je dogajalo v petdesetih in šestdesetih letih) v konkretne raziskave, ki seveda izrabljajo »načelna« spoznanja, vendar jih v preverjanju na konkretnem gradivu - bodisi na estetskih besedilih ali pri analizi umetniških del - tudi korigirajo in dopolnjujejo. estetika kot ena od filozofskih disciplin, morda danes najbolj reprezentativna ali vsaj najbolj na očeh javnosti, si tako prizadeva za izrazit in frontalen prestop v polje matematične, formalizirane logike, s tem pa tudi v področje scientifikacije humanističnih znanosti.

*Denis Poniž*





# Sinopsisi

UDK 141.132:231.11

Miran Božovič

## Descartesov Bog kot *causa sui*

Izhajajoč iz *Prvih* in *Četrtih odgovorov* poskuša avtor osvetliti Descartesovo pojmovanje Boga kot *causa sui*. Ob tem njegova pozornost v prvi vrsti velja primerjavi dveh aposteriornih dokazov za bivanje Boga, namreč primerjavi Tomaževe druge poti in Descartesovega drugega dokaza v *Tretji meditaciji*, se pravi prav primerjavi, ki jo sugerira Caterus v *Prvih ugovorih*. Avtorjeva teza je, da je Descartesovo prednost pred tomisti moč ubraniti tudi na tej ravni, se pravi kljub dejstvu, da sprejememo optiko Caterusovega prenačelnega in očitno napačnega branja, in sicer s tematizacijo obeh nedoslednosti, ki nastopata v dokazih, namreč Tomaževe nedoslednosti pri rabi principa vzročnosti in Descartesove pri upoštevanju takoimenovanega drugega pogoja učinkujoče vzročnosti.

UDK 141.132:231.11

Miran Božovič

## Descartes Gott als *causa sui*

Der Autor versucht, von den *Ersten* und den *Vierten* Erwiderungen ausgehend, Descartes Auffassung vom Gott als *causa sui* darzustellen. Im Vordergrund steht dabei der Vergleich von zwei aposteriorischen Gottesbeweisen. Es handelt sich, erstens, um den ersten Gottesbeweis von Thomas, und zweitens, um den Descarteschen zweiten Beweis in der *Dritten Meditation* - um einen Vergleich also, der vom Caterus in seinen Ersten Einwänden suggeriert wird. Die These ist, daß Descartes Vorrang vor den Thomisten auch auf dieser Ebene aufrechterhalten werden kann - auch wenn also die Optik von Caterus voreiligen und offensichtlich falschen Leseweise angenommen wird. Das ist möglich, wenn die zwei Folgewidrigkeiten, die in den Beweisen auftreten, thematisiert werden, und zwar Thomas Folgewidrigkeit beim Gebrauch des Kausalitätsprinzipes und Descartes Folgewidrigkeit bei der Betrachtung der sogenannten zweiten Bedingung der wirkenden Kausalität.

UDK 101:011

Vojislav Likar

## Problematiziranje epistemologije

Prispevek obravnava problematiziranje pojma epistemologije v delu Michela Serresa. Na zgledu moderne matematike odkriva Serres proces vnašanja problemskega polja tradicionalne filozofije znanosti v notranjost znanstvenega diskurza. Ta proces razlaga na eni strani kot razveljavitev tradicionalne filozofske epistemologije, na drugi pa kot reafirmacijo in rekonceptualizacijo pozitivne, samim znanostim imanentne epistemologije.

UDK 101:011

*Vojislav Likar***Die Problematisierung der Epistemologie**

Der Beitrag behandelt die Problematisierung des Begriffs der Epistemologie im Werk Michel Serres. Serres entdeckt am Beispiel der modernen Mathematik einen Einführungsprozeß des Problemfeldes der traditionellen Wissenschaftsphilosophie in das Innere des wissenschaftlichen Diskurses. Diesen Prozeß versteht er einerseits als Durchkreuzung der traditionellen philosophischen Epistemologie, andererseits aber als Reafirmierung und Rekonzeptualisierung der positiven, wissenschafts-immanenten Epistemologie.

UDK 930.1

*Oto Luthar***Tropologija historičnega diskurza**

Pričujoči tekst je poskus kritične predstavitve ameriškega teoretika zgodovinopisja Haydna Whita, ki zgodovino, točneje oblike (ustnih ali pisnih) predstavitve preteklega dogajanja (znova) umešča v okvir retorike; se pravi, da na podlagi vračanja k "zgodbovnosti" (v nasprotju s t.i. togim "objektivnim" znanstvenim modelom historične predstavitve), zagovarja z literarnostjo nabit princip subjektivne interpretacije pretekle "realnosti", katere realizacija pa je omogočena šele z "večplastno organizacijo" diskurza, ki raven "opisa" dejansko združuje z ravnijo argumentacije ali pripovedi.

UDK 930.1

*Oto Luthar***Tropologie des historischen Diskurses**

Der vorliegende Text ist ein Versuch, den amerikanischen Theoretiker der Geschichtschreibung Hayden White kritisch vorzustellen, d.h. seinen Versuch die Geschichte (sei sie schriftlich oder mündlich), der vergangenen Geschehnissen wieder in der Rahmen der Rhetorik einzusetzen. Auf grund der Rückker zur Narativität, die im Gegensatz zum starren d.h. "objektiven" wiissenschaftlichen Model der historischen Darstellung steht, verteidigt er literarische Prinzipien der subjektiven Interpretation der vergangenen Realität. Die Verwirklichung dieser Realität ist aber erst mit einem mehrschichtigen Organisationsmodel des Diskurses möglich der die Ebene der Beschreibung mit der Ebene der Argumentation oder der Erzählung vereinigt.

UDK 111.852:82.015.19

886.3:82.015.19

*Lev Kreft***Gesamtkunstwerk in Neue Slowenische Kunst**

Celostna umetnina (*Gesamtkunstwerk*) je izum modernizma, ki rešuje protislovni položaj Institucije Umetnost med njenim vzvišenim poslanstvom in nemočjo. Njena zgodovina sega od estetske religije, ki ji je pripadal tudi njen izumitelj Wagner, do avantgardne optimalne projekcije (na primer *Zmaga nad Soncem*). Retrogarda uporablja celostno umetnino kot estetsko formo, ki ustreza govorici totalitarne ideologije oziroma celostnemu pogledu na svet kot značilni formi te ideologije. Tako govori retrogardna celostna umetnina tudi o možnem porazu postmodernizma. Morda pa se mera estetskega skriva prej v prosti deklinaciji atomov kot v zmagi nad soncem?



UDK 111.852:82.015.19

886.3:82.015.19

*Lev Kreft**Gesamtkunstwerk und Neue Slowenische Kunst*

Das Gesamtkunstwerk ist eine Erfindung der Moderne, vermittels deren die widersprüchliche Lage der Institution Kunst zwischen ihrer erhobenen Sendung und ihrer Machtlosigkeit gerettet werden soll. Ihre Geschichte reicht von der ästhetischen Religion, der auch ihr Erfinder Wagner angehörte, bis zu der avantgardistischen optimalen Projektion (zum Beispiel *Der Sieg über die Sonne*). Die Retrogarde gebraucht das Gesamtkunstwerk als ästhetische Form, die der Sprache der totalitären Ideologie bzw. dem Gesamtblick auf die Welt als charakteristischer Form dieser Ideologie entspricht. So spricht das retrogarde Gesamtkunstwerk auch von einer möglichen Niederlage der Postmoderne. Vielleicht liegt aber das Maß des Ästhetischen mehr in der freien Deklination der Atome als im Sieg über die Sonne verborgen?

UDK 111.852:007.62

*Janez Strehovec*

## Estetika v obdobju medijske in telematične kulture

Na usmeritev estetiških teorij danes vpliva tako kriza filozofske sistematike (še posebno filozofske ontologije) kot spremembe v sami zunajumetniški resničnosti. Estetika sicer še ima kompleks filozofije (gleda preko obzorij zgolj umetnostnih teorij), vendar pa distribucija moči znotraj filozofskih sistemov zanjo že ni več presodna. Bolj kot s svojo filozofičnostjo se zato ukvarja z analizami postmoderne estetizirane resničnosti, v kateri je realnost stopljena s svojimi medijskimi slikami. Tradicija Kant-Schiller-Marcuse- Joseph Beuys postaja pri tem zopet aktualna. Produktivna usmeritev sedanje estetike pa je tudi v analitiki temeljnih konceptov (prostor, čas, gibanje, energija, površina, globina, simulacija, interaktivnost) umetniških del medijske in telematične kulture (od instant elektronskih del do "težkih" kibernetičnih skulptur).

UDK 111.852:007.62

*Janez Strehovec*

## Ästhetik im Zeitalter der Medienkultur und der telematischen Kultur

Die Orientierung der ästhetischen Theorien werden heute sowohl von der Krise der philosophischen Systematik (besonders noch der philosophischen Ontologie) als auch von Veränderungen in der außerkünstlerischen Wirklichkeit beeinflusst. Die Ästhetik kennt zwar noch den Philosophiekomplex (sie blickt über die Horizonte bloß künstlerischen Theorien), doch ist die Machtverteilung innerhalb philosophischer Systeme für sie nicht mehr entscheidend. Mehr als mit dem eigenen philosophischen Charakter befaßt sie sich daher mit den Analysen der postmodernen ästhetisierten Wirklichkeit, in der die Realität mit ihren Medienbildern verschmolzen ist. Dabei gelangt die Tradition Kant-Schiller-Marcuse-Joseph Beuys wieder zur Aktualität. Die produktiven Ansätze der gegenwärtigen Ästhetik liegt aber auch in der Analytik der Grundbegriffe (Raum, Zeit, Bewegung, Energie, Fläche, Tiefe, Simulation, Interaktion) der Kunstwerke der Medienkultur und der telematischen Kultur (von elektronischen Instantwerken bis zu "schweren" kibernetischen Skulpturen).

UDK 111.852:82.015.19

*Janez Vrečko*

## Celostna umetnina kot nostalgija

Pojem in pojav Gesamtkunstwerka sovpada z nastankom sodobnega pojma lepih umetnosti sredi 18. stol. Gre za posledico krize, v kateri se je znašla novoveška Evropa zaradi pomanjkanja lastne

mitologije. Z romantičnim romanom dobimo v novem veku prvi zares veljavni model progresivne univerzalne poezije. Temu sledi še več poskusov, od Wagnerjeve glasbene drame, Baudelairovih Korespondenc, Mallarméjevega načrta za veliko Knjigo, avantgardističnih intermedialnosti do postmodernističnih palimpsestov. V vseh teh primerih gre za poskus vrnitve v območje *mousiké* in vedno znova se pokaže, da zaradi predominacije ene zvrsti nad drugimi uspeha ne more biti.

UDK 111.852:82.015.19

*Janez Vrečko*

### Das Gesamtkunstwerk als Nostalgie

Die Erscheinung und der Begriff des Gesamtkunstwerks fällt mit der Entstehung des modernen Begriffs der schönen Künste in der Mitte des 18. Jhr. zusammen. Es handelt sich um die Folgeerscheinung der Krise, von der das neuzeitliche Europa infolge einer mangelnden eigenen Mythologie erfaßt wurde. Mit dem romantischen Roman bekommen wir in der Neuzeit das erste wirklich gültige Modell einer progressiven universalen Poesie. Es folgen noch mehrere Versuche, von Wagners Musikdrama, Baudealairs Korrespondenzen, Mallarmes Plan für das große Buch, avantgardistischen Intermedialitäten bis zu den postmodernen Palimpsesten. Bei allen diesen Beispielen handelt es sich um einen Versuch der Rückkehr in den Bereich der *mousike*, wobei sich wegen der Vorherrschaft einer Gattung über allen anderen immer wieder die Erfolgslosigkeit dieses Versuches zeigt.

UDK 800.1

*Vladimir Biti et alii*

### Argumentacija kot paradigma komunikacije

Objavljeni prispevki Vladimirja Bitija "Pripoved kot argumentacija", Mirne Velčič "Argumentacija kot diskurz", Olge Kunst-Gnamuš "Argumentacija med subjektom želje in logičnim subjektom", Jelice Šumič-Riha "Teror besede", Rada Riha "Argumentacijska narava demokratske invencije" in Andreja Škerlepa "Argumentacija v sporazumevanju", poskušajo s filozofskega, sociološkega, politološkega in lingvističnega vidika osvetliti argumentacijo kot bazično obliko jezikovne interakcije. Večina prispevkov jemlje za izhodišče svoje analize Habermasovo pojmovanje argumentacije kot orodja za doseg racionalnega konsenza in pokaže problematičnost tega pojmovanja in njegove meje v soočenju z drugimi sodobnimi teorijami argumentacije (Lyotardovo, Ducrotovo). Nekaj prispevkov pa obravnava materialne učinke argumentacije na ravni političnega oziroma znanstvenega diskurza.

UDK 800.1

*Vladimir Biti et alii*

### Argumentation als Paradigma der Kommunikation

Unter diesem Titel werden autorisierte Beiträge des vom Philosophischem Institut im Juni 1989 veranstalteten gleichnamigen workshops veröffentlicht. Die Beiträge von Vladimir Biti ("Narration als Argumentation"), Mirna Velčič ("Argumentation als Diskurs"), Olga Kunst-Gnamuš ("Die Argumentation zwischen dem Subjekt des Begehrens und dem logischen Subjekt"), Jelica Šumič-Riha ("Teror des Wortes"), Rado Riha, ("Die argumentative Natur der demokratischen Invention") und Andrej Škerlep ("Die Argumentation im Verständigungsprozess") analysieren vom philosophischen, soziologischen, politologischen und sprachlichen Aspekt aus die Argumentation als Basisform der sprachlichen Interaktion. Die Mehrzahl der Beiträge geht dabei von Habermas Auffassung der Argumentation als Mittel für Erlangung eines rationell motivierten Konsensus aus und versucht Probleme und Grenzen dieser Auffassung vermittelt ihrer Konfrontation mit anderen modernen Argumentationstheorien (Lyotard, Ducrot) aufzuzeigen. Einige Beiträge beschreiben materielle Wirkungen der Argumentation auf der Ebene des politischen bzw. wissenschaftlichen Diskurses.











FV