

FILOZOFSKI VESTNIK
2/1991

Filozofija zgodovine in
zgodovinska znanost danes
Geschichtsphilosophie und
Geschichtswissenschaft heute

Estetika

Filozofija – pravo – politika



SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU

FILOZOFSKI INŠTITUT

YU ISSN 0353-4510

Filozofski vestnik

Letnik XII, številka 2/1991

UDK 3

Uredništvo

dr. Aleš Erjavec, Vojislav Likar, dr. Oto Luthar, dr. Tomaž Mastnak,
Neda Pagon, dr. Rado Riha, mag. Jelica Šumič-Riha, Alenka Zupančič

Glavni urednik

akad. dr. Boris Majer

Urednik

Vojislav Likar

Naslov

Filozofski inštitut ZRC SAZU, Novi trg 5, 61000 Ljubljana,
tel. (061) 156-068

Naročila

Cankarjeva založba – Knjigarna, Trg osvoboditve 7, 61000 Ljubljana

Računalniška priprava in oblikovanje besedil

Zvezdana Bizjak-Pitamic

Tisk

VB&S, d.o.o., Ljubljana

Naklada

800 izvodov

Filozofski vestnik ima 2 številki letno

Filozofski vestnik sofinancirata
Ministrstvo za znanost in tehnologijo
in Ministrstvo za kulturo Republike Slovenije

SLOVENSKA AKADEMIJA ZNANOSTI IN UMETNOSTI
ZNANSTVENORAZISKOVALNI CENTER SAZU
FILOZOFSKI INŠTITUT

FILOZOFSKI VESTNIK

2/1991

LJUBLJANA

SLOVENSKA AKADEMIA ZNANOSTI IN UMNOSTI

ZNANSTVENORAZISKOVNI CENTER SAZU

Filozofski inštitut

FIL
SOLOŠKI
VEŠTNIK

2001

Vsebina

Filozofija zgodovine in zgodovinska znanost danes

- 9 *Vladimir Biti*, Die historiographische Fiktion als Herausforderung der Identitäts bzw. Differenztheorie
- 23 *Thomas Luckmann*, »Geschichtlichkeit der Lebenswelt?«
- 39 *Oto Luthar*, Möglichkeit der Theorie der modernen Geschichtsschreibung
- 49 *Herta Nagl-Docekal*, Geschlecht – Macht – Geschichte: Zur Theorie der feministischen Geschichtswissenschaft
- 69 *Reinhard Sieder*, Struktur – Kultur – Alltag – Erfahrung: Sozialgeschichte in kulturwissenschaftlicher Erweiterung
- 85 *Rado Riha*, Zur Möglichkeit der Geschichtsphilosophie heute
- 97 *Neda Pagon*, Zgodovina, zgodovinopisje, fikcija

Estetika

- 107 *Aleš Erjavec*, Od tu do tja – toda kdaj in če? O postmodernizmu in podobnih zadevah
- 119 *Lev Kreft*, Sublimno pri Edmundu Burkeu
- 133 *Martin Jay*, »Estetska ideologija« kot ideologija ali kaj pomeni estetizirati politiko?

Filozofija – pravo – politika

- 151 *Tomaž Mastnak*, Vzhodna Evropa po komunizmu: revolucija in demokracija
- 163 *Jelica Šumič-Riha*, »Protestantska« interpretacija prava
- 183 *Alenka Zupančič*, Kantov keplerjevski obrat

Sinopsisi

Vorbereitung

Die Vorbereitung des Seminars ist ein zentraler Bestandteil der historischen Arbeit. Sie umfasst die Lektüre der Vorlesungsinhalte, die Bearbeitung der Hausaufgaben und die Teilnahme an den Seminartreffen. Die Hausaufgaben sind ein wichtiger Bestandteil der Vorbereitung und sollen die Studierenden dazu anregen, sich mit den Inhalten des Seminars auseinanderzusetzen. Die Seminartreffen sind ein wichtiger Bestandteil der Vorbereitung und sollen die Studierenden dazu anregen, sich mit den Inhalten des Seminars auseinanderzusetzen.

Fachwissen

Das Fachwissen ist ein zentraler Bestandteil der historischen Arbeit. Es umfasst die Kenntnisse über die historische Entwicklung der Gesellschaft, die Kultur, die Politik und die Wirtschaft. Die Studierenden sollen in der Lage sein, diese Kenntnisse anzuwenden und zu vertiefen.

Methodenkompetenz

Die Methodenkompetenz ist ein zentraler Bestandteil der historischen Arbeit. Sie umfasst die Kenntnisse über die verschiedenen Methoden der historischen Forschung, die Quellenkritik und die Darstellung der Ergebnisse.

Sozialkompetenz

Die Sozialkompetenz ist ein zentraler Bestandteil der historischen Arbeit. Sie umfasst die Kenntnisse über die verschiedenen Methoden der historischen Forschung, die Quellenkritik und die Darstellung der Ergebnisse.

Personen

*Filozofija zgodovine
in zgodovinska znanost danes*

*Geschichtsphilosophie
und Geschichtswissenschaft heute*

Objavljamo avtorizirane prispevke s kolokvija »Zgodovinska znanost danes – pogoji in možnost filozofije zgodovine«, ki ga je 12. septembra 1991 v Ljubljani organiziral Filozofski inštitut Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU.

Unter diesem Titel werden autorisierte Beiträge zum Kolloquium Geschichtswissenschaft heute – Bedingung und Möglichkeit der Geschichtsphilosophie veröffentlicht, das am 12. September 1991 vom Filozofski inštitut Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU /Institut für Philosophie des Wissenschaftlichen Forschungszentrum der Slowenischen Akademie der Wissenschaft und Kunst/ veranstaltet wurde.

Die historiographische Fiktion als Herausforderung der Identitäts bzw. Differenztheorie

Vladimir Biti

Manche Selbstverständlichkeiten im Bereich der historiographischen Forschung sind in den letzten Jahrzehnten ins Schwanken geraten. Die Vorstellung von der Geschichtsschreibung als einer strengen, objektiven Wissenschaft wurde tief erschüttert, ihre figurative, fiktionale Seite trat in den Vordergrund. Diese Wende wurde durch die Einsicht unterstützt, daß jede Geschichtsschreibung, in der Art und Weise, wie sie die Ereignisanknüpfungen herstellt, trotz all ihrer reflexiven Anstrengung letztlich doch gezwungen wird, sich bestimmten unbewußten epistemologischen Mustern anzupassen. Insofern als diese Muster, wenn auch andersartig, nichtsdestoweniger für die andern »diskursiven Praktiken« gelten, wurde die Grenze zwischen der Geschichtsschreibung und den fiktionalen Sprachgebräuchen zugunsten den anders sich ausbildenden interdiskursiven Ganzen überschritten. Innerhalb eines solchen Rahmens kam den allmählich zunehmenden Entblößungen der zugrundeliegenden figurativen Textmechanismen von seiten der Geschichtstheoretiker und Historiker selber seit der Mitte der Achtziger Jahre ein immer lauterer Wahrheitsanspruch entgegen, den die Literaturtheorie für den fiktionalen Sprachgebrauch erhoben hatte. Es wurde darauf verwiesen, daß z.B. das Epos, die Tragödie oder der Roman – weit davon entfernt, seit Anfang an einem selbstgenügenden ästhetischen Bereich anheimzufallen – eine aktive, konkurrierende Rolle in der Bildung des historischen Bewußtseins ihrer Zeitgenossen gespielt haben.¹ Damit wurde eine klare Unterscheidung zwischen dem setzenden (wissenschaftlichen) und dem voraussetzenden (fiktionalen) Sprachgebrauch mit einem gewissen zeitlichen Vershub gleichfalls aus der anderen Richtung untergraben. Dadurch sind die Geschichtsschreibung und die Erzählfiktion in allen ihren unterschiedlichen Erscheinungsformen in das zwispältige Verhältnis der sprachlichen Tendenzen *innerhalb ihres eigenes Bereichs* geraten. Da die ehemalige äußere Spaltung zwischen ihnen nun zugleich ihr Inneres traf, lagen ihre respektiven Zuständigkeiten nicht mehr so klar auseinander. Gerade diese gespaltene Natur beider Sprachgebrauche – die Tatsache, daß die Geschichtsschreibung sich *zugleich als fiktional* oder voraussetzend und die Literatur *zugleich als historiographisch* oder setzend erweist

1. Für das Epos vgl. z.B. Eric A. Havelock, *The Muse Learns to Write*, New Haven/London, 1986; für die Tragödie Christian Meier, *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München, 1988; für den Roman Barbara Foley, *Telling the Truth. The Theory and Practice of Documentary Fiction*, Ithaca/London, 1986.

– beabsichtige ich hier mit dem zweideutigen Begriff der »historiographischen Fiktion« in den Vordergrund zu rücken.

Allerdings beruht die erwünschte Ambivalenz dieses Begriffs nicht lediglich auf einem theoretisch unmöglichen, praktisch jedoch benötigten, Unterschied zweier Sprachgebräuche, sondern ebenso sehr auf den inzwischen problematisierten Gegensätzen zwischen den diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken bei Foucault oder dem *discours* und der *figure* bei Lyotard, der Schriftlichkeit und der Mündlichkeit bei Ong, Goody oder Havelock, der Zeit und dem Raum bei Derrida, dem *récit* und dem *discours* in der nachstrukturalistischen Erzähltheorie, der Gattung und der Äußerung oder der Hoch- und der Volkskultur bei Bachtin, dem Männlichen und dem Weiblichen in der gegenwärtigen feministischen Theorie, usw., insofern alle diesen eingebürgerten Gegensätze in verschiedenen Angelegenheiten als die natürlichen Unterscheidungsmaßstäbe zwischen der Geschichtsschreibung und der Erzählfiktion verwendet worden sind.

Es handelt sich keinesfalls darum, die Grenze zwischen den »Partnern« dieser Gegensätze völlig zu verwischen. Keine Identitätserrichtung kann ohne eine Ausgrenzung des Nicht-Identischen erfolgen.² Falls wir uns aber bereit erklären, diese Tatsache anzuerkennen, muß es uns ebenso klar sein, daß die errichtete Identität, obwohl meistens unbewußt, ihre *innere* Kohärenz dem ausgeschalteten Anderen schuldet. Die Grenze zwischen dem Ausgrenzenden und dem Ausgegrenzten als eine konstitutive und dauerhafte herzustellen, hieße dementsprechend gerade diese ihre *innere*, wenn auch schwer bemerkbare, Abhängigkeit zu vernachlässigen. »Oppositions between text and context, fiction and truth, art and life«, bemerkt im Zusammenhang mit unserer Fragestellung Joan Wallach Scott, »structure the self-representations of the disciplines of literature and history. Each discipline defines its expertise through a contrast with other's objects of inquiry and methods of interpretation. Each discipline also resolves the ambiguities of its own project by using the others as a foil.«³ Um eine solche verborgene Homogenisierung in

2. Vgl. die Polemik Barbara Foley's gegen den amerikanischen Dekonstruktivismus vermittels der Entgegensetzung der theoretischen und der empirischen Perspektive, wobei sie mit Wittgenstein auf der letzten besteht (op. cit., 32f.). Daher, »fiction ... is what it is by virtue of what it is not.« (28) Oder, »psychological frames are ... both exclusive and inclusive.« (37) Für eine ähnliche Anwendung von spätem Wittgenstein für die Widerlegung des post-strukturalistischen Begriffs der Unentscheidbarkeit vgl. Terry Eagleton, »Wittgenstein's Friends«, in *Against the Grain*, London, 1986: »Do not say: There isn't a last definition. That is just as if you chose to say: »There isn't a last house in this road; one can always build an additional one« (29). ... But the fact that one can always build a new house, reinscribe a new piece of discourse in a new context, or develop new forms of discourse altogether, does not strike the concept of 'the last house' or 'the last definition' meaningless in the particular use of it. What counts as an adequate or ultimate definition 'will depend on the circumstances under which it is given, and on the person I give it to' (29).« (104)

3. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, New York, 1988, S. 8.

eine geschichtlich kontinuierliche Identität zu verhindern, soll die durch eine hervorgehobene gegenseitige Ausschaltung entstandene Identität anhand anderer verschwiegenen, aber doch in der Identitätsbildung teilnehmenden Ausschaltungen abgebaut werden, die zusammen mit den von Scott erwähnten (Text/Kontext, Kunst/Leben, Fiktion/Wahrheit) in die jeweilige geschichtlich bedingte Lösung unvermeidlich einbezogen sind. Komplexe und vielfältige Unterschiede, die allererst durch ihre jeweilige Netzbeziehungen und Verkettenungen eine Identität hervorzubringen vermögen, dürfen weder durch eine binäre, streng abgegrenzte, noch durch eine unitäre, unbesorgt grenzlose Weltordnung ersetzt werden, und zwar trotz aller diesbezüglichen Bemühung der durch eine entsprechende Theorie verlängerten Machtstrukturen. Demzufolge darf nicht Identitätsbildung an sich als Untersuchungsziel gewählt werden, sondern eher eine sorgfältige Überprüfung *der Grenzen der bestehenden Identitätsbildungsprozeduren*. Ähnlich argumentierte übrigens Michel de Certeau, als er das Schmuggeln entlang der disziplinären Grenzen zur Hauptaufgabe der heutigen Historiographie hervorhob. Dabei sollen seiner Meinung nach die Modelle und Instrumente, die von seiten der verschiedenen Disziplinen der Geschichtsschreibung zugewiesen werden, anhand ihrer Übertragung in die neuen, marginalen Anwendungsbereiche mit ihren respektiven Besonderheiten, überprüft und problematisiert werden. Es gilt die Heterogenität in ihre Homogenität, die Abwesenheit in ihre Anwesenheit hineinzutragen.⁴ Die historiographische Fiktion soll als ein ähnlicher Prüfstein allgemein akzeptierter, sei es binärer oder unitärer, theoretischer Betrachtungsweisen verstanden werden.

»Our goal is to see not only differences between sexes but the way these work to repress differences within gender groups«, behauptet Joan Wallach Scott, (174) die sich hauptsächlich mit Geschlechtsunterschieden beschäftigt. Der Streit »equality-versus-difference« betrifft aber nichtsdestoweniger die Debatten über die Beziehung zwischen der Geschichtsschreibung und der Erzählfiktion. Während dieser Diskussionen könnten wir uns nämlich in der letzten Jahrzehnten davon vergewissern, daß sowohl die Gleichheitssanhänger als auch die Unterscheidungsanhänger – vollkommen im Einklang mit Scott's Behauptung »both focusing on and ignoring difference risk recreating it« (168) – das zur Selbstbewahrung und Wahrung des status quo grundlegende Gegensatzpaar eher vorläufig berschoben als tatsächlich auf die Probe gestellt haben:

1. Die Gleichheitstendenz in den Debatten über die Beziehung zwischen dem setzenden und voraus-setzenden Erzählen kam in den letzten Jahrzehnten vorwiegend aus französischen Narratologie, die den Bereich des Erzählens so weitreichend erweitert hatte, daß er neben anderen neu beleuchteten alten

4. Michel de Certeau, *The Writing of History*, New York, 1988, S. 79ff. Leider ist mir die Originalfassung des Buches unzugänglich geblieben.

Praktiken gleichermaßen auch die Geschichtsschreibung einbezog. Wie aber Suzanne Gearhart in diesem Zusammenhang mit Recht bemerkt hat, wurde dieser inzwischen riesig gewordene Bereich doch nicht hinreichend genug erweitert um seine eigene Theorie einzuschließen. »The drawing of the boundaries of narrative is thus the basis for any theory seeking to understand its specific character, whether the theory argues that narrative is arbitrary in relation to any external reality (was die Gleichheitsanhänger behaupten, V. B.) or determined by it (was die Unterscheidungsanhänger behaupten, V. B.), that narrative is caused or is its own cause.«⁵ Insofern als die französische Narratologen und ihre Nachfolger auf dem antimimetischen Charakter des Erzähltextes bestanden, und ausgehend von der Behauptung, daß erst sein rhetorisch-epistemologisches Muster die historischen Tatsachen oder Ereignisse als solche hervorbringt, glauben sie die aristotelische Unterscheidung zwischen dem »tatsächlich Ereigneten« und dem »erdachten Möglichen« verwischen zu dürfen. Als Stellvertreter dieser Tendenz darf hier der angesehene amerikanische Geschichtstheoretiker Hayden White genommen werden, der als dem Leitfaden seines neuesten Buchs *The Content of the Form* keinesfalls zufällig Barthes's Satz »La fait n'a jamais qu'une existence linguistique« ausgewählt hat.⁶ In der einleitenden Abhandlung dieses Buchs *The Value of Narrativity in the Representation of Reality* bemüht sich White nachzuweisen, daß der Eindruck der Wirklichkeit der in der Geschichtsschreibung dargestellten Ereignisse (Ranke's berühmtes »wie es eigentlich gewesen«), durch die verborgene, absichtlich ausgeblendete Erzählform der Darstellung verursacht wird. Es scheint, als ob die Ereignisse (um mit Benveniste zu sprechen) »selber von sich selbst erzählen«, obwohl ein Vergleich mit den Annalen und Chroniken – zwei unberechtigterweise mißbilligten historiographischen Formen – eindeutig nachweisen kann, daß die erzählerische Verkettung keineswegs die einzige Art und Weise der Selbstdarstellung der Ereignisse darstellt. Daswegen soll die erzählerische Art der Verknüpfung der Ereignisse – die Barthes in *Le discours de l'histoire* als *post hoc ergo propter hoc* bezeichnet hat⁷ – vor allem durch die lebensweltliche Situation des Erzählsubjekts begründet werden, das während seiner Vergangenheitsnachvollziehung auf den Widerstand des Gesetzes stößt:

If, as Hegel suggested, historicity as a distinct mode of human existence is unthinkable without the presupposition of a system of law in relation to which a specifically legal subject could be constituted, then historical self-conscious-

5. Suzanne Gearhart, *The Open Boundary of History and Fiction. A Critical Approach to the French Enlightenment*, New Jersey, 1984, S. 208.

6. Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Baltimore/London, 1987, III.

7. Der neueste Abdruck dieses im Jahre 1967 erschienenen Aufsatzes ist in *Le Bruissement de la langue*, Paris 1984, S. 153-66. zu finden. Deutsche übersetzung in *Alternative* 11/1968, S. 171-180.

ness capable of imagining the need to represent reality as a history, is conceivable only in terms of its interest in law, legality, legitimacy, and so on. (...) Where there is ambiguity or ambivalence regarding the status of the legal system, which is the form in which the subject encounters most immediately the social system in which he is enjoined to achieve a full humanity, the ground on which any closure of a story one might wish to tell about a past, whether it a public or a private past, is lacking. And she suggests the narrativity, certainly in factual story-telling and probably in fictional storytelling as well is intimately related to, if not a function of, the impulse to moralize the reality, that is, to identify it with the social system that is the source of any morality that we can imagine. (13/14)

Somit glaubt White behaupten zu können, daß die Überzeugung, die Ereignisse »berichten selber von sich selbst«, das Ergebnis einer Wunschprojektion auf die Wirklichkeit darstellt, einer Wunschprojektion aber, die als solche nicht erkannt werden darf.

In this world, reality wears the mask of a meaning, the completeness and fullness of which we can only imagine, never experience. Insofar as historical stories can be completed, can be given narrative closure, can be shown to have had a plot all along, they give to reality the odor of the ideal. This is why the plot of a historical narrative is always an embarrassment and has to be presented as 'found' in the events rather than put there by narrative techniques. (21)

Die »Listigkeit« des Geschichtlers bestünde also darin, seine pragmatisch-rhetorische Tätigkeit zu verwischen, um damit die Erzählung als eine besondere Redeweise in die Erzählung als eine natürliche Selbstdarstellungsform der Wirklichkeit zu versetzen.

In der gesamten Beweisführung von Hayden White ist eine Konstante zu bemerken, die seine neueren Thesen mit jenen einflußreichen Ideen aus *Metahistory* verbindet.⁸ Man setzt sowohl hier als auch dort mit einer Hypothese an, die Wirklichkeit als solche bestünde unabhängig von der sprachlichen Tätigkeit, und zwar in einem sozusagen ungeformten Zustand. Dieser »zerstreute«, bedeutungslose Zustand der Realität reicht aber dem Theoretiker vollkommen aus, eine Rangordnung zwischen ihren Übermittlungsformen einzuführen, in der diejenigen Formen den Vorrang genießen, die weniger »Bedeutung« anzeigen, und zwar mit der Begründung, daß sie der »synthetischen« Wahrnehmungsform der Wirklichkeit näher liegen. Damit ist kein eigentlicher Fortschritt in bezug auf die Typologie der historiographischen Formen aus *Metahistory* errungen, wo der Ironie eine privilegierte, sozusagen *metatropologische* Lage in bezug auf die übrigen bloß *metahistorischen* Tropen – die Metapher, die Metonymie und die Synekdoche

8. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Baltimore, 1973.

– verliehen wird.⁹ Die Ironie wird nämlich insofern als transideologisch betrachtet, (38) als sie den ideologischen Mißbrauch der figurativen Sprache in der Geschichtsschreibung bewußtmacht. (37) Indem White aber für sein taxonomisches Unternehmen den Status der Ironie beansprucht, (XII) geht er selbstverständlich davon aus, daß seine eigene Rangordnung der Formen außerhalb der unbewußten Wahrnehmungstropologie liegt, während sie eigentlich, ihrem Vorbild Barthes folgend, auf einer sehr reduzierten und unberechtigt verallgemeinerten narrativen Vorstellung von der Geschichte beruht. Es ist z.B. höchst fraglich, ob heutige Geschichtsschreibung immer noch den Eindruck der Wahrhaftigkeit ihres Berichtes durch das Erzählen erreichen kann. Würde sie vielmehr nicht dazu gezwungen, die zahlreichen methodologischen Zweifel in der Deutung der überlieferten Texten dem/der Leser/in offenzulegen, um damit seine/ihre Aufmerksamkeit gerade auf die Zusammenfassungsverfahren, anhand deren die Ereignisanknüpfungen hergestellt werden, anstatt auf die Ereignisse selber zu lenken? Den Unterschied zwischen dem historiographischen und fiktiven Erzählen kann man deswegen kaum durch die Behauptung erklären, daß das erste eine verborgene (mimetische), während das zweite eine entblößte (antimimetische) Erzählgattung sei. Einerseits traf die Neigung zur Selbstentblößung bzw. Identitätszerstörung im unserem Jahrhundert gleichermaßen den Roman, die Geschichtsschreibung, und – wie ersichtlich – die Geschichtstheorie. Andererseits darf der beständige untergrabende Selbstbezug keineswegs als eine Anerkennung der eigenen Gattungsangehörigkeit bzw. Entfernung von der Wirklichkeit angenommen werden, sondern im Lichte der in Anspruch genommenen Ungeformtheit der Wirklichkeit – gerade umgekehrt, nämlich als ein Hinweis auf die eigene Wirklichkeitsnähe, auf das eigene schonungslose *telling the truth*.¹⁰ Durch die *poetologische Auffassung*, die alle Sprachgebräuche als wirklichkeitsfingierende Gattungen entblößt, wird also eigentlich versucht, für den eigenen Sprachgebrauch den Status des wirklichkeitsübermittelnden Diskurses beizubehalten. Somit kehrt durch die Selbstausschaltung der universal-typologischen Theorie aus dem angeblich allumfassenden figurativen Sprachgebrauch der alte Unterschied zwischen der Gattung und dem Diskurs, anstatt wie bisher aristotelisch auf die Beziehung zwischen der Erzählfiktion und der Geschichtsschreibung angewendet, auf einer neuen Ebene zurück.

9. Vgl. David Carroll, »On Tropology: The Forms of History«, *Diacritics* 2:6 (Summer 1976).

10. Damit hängt z.B. die folgende Behauptung aus dem White's Buch *Tropics of Discourse*, Baltimore, 1978, S.3f. zusammen: »This moment /a running back and forth/, discursive practice shows us, may be as much prelogical or antilogical as it is dialectical. As antilogical, its aim would be to deconstruct a conceptualization of a given area of experience which has become hardened into a hypostasis that blocks fresh perception or denies, in the interest of formalization, what our will or emotions tell us ought not be the case in a given department of life.«

Während in der aristotelischen Auffassung die Erzählfiktion als eine Gattung im Sinne von Benveniste's *histoire*, mit dem hervorgehobenen mimetischen Referenzbezug, betrachtet wurde, und die Geschichtsschreibung als ein Diskurs im Sinne vom Benveniste's zugehörigen *discours*, mit dem hervorgehobenen geschichtlich-einmaligen Selbstbezug, – wird in der narratologischen Auffassung die Gattung-Diskurs-Beziehung auf das andere Gegensatzpaar Benveniste's *langue-discours übertragen, wobei der erzählerische Sprachgebrauch als eine langue*, d.h. ein abstraktes System ohne die entsprechende Wirklichkeitsverankerung, während der theoretische Sprachgebrauch als ein *discours* mit einer erkennbaren außersprachlichen Origo betrachtet wird. Dadurch wird das Fehlen einer einmaligen Äußerungsinstanz – die von Aristoteles, vermittels seiner Bevorzugung der bewußten künstlerischen Mimesis (*showing*) über die rhetorische Diegesis (*telling*) als ein *vorteilhaftes* Kennzeichen der Gattung, das ihr die notwendige Allgemeinheit bzw. Welthaltigkeit gewährleistet, behandelt wurde – bei den Narratologen zu einem *Nachteil* erklärt, indem sie als ein unbewußt sich abspielender Eingriff der semiotischen Mechanismen in die Darstellungstendenz der Sprache behandelt wird. Eine Gattung sei dementsprechend – konträr zu Aristoteles – kein Ergebnis des künstlerischen Willens, sondern vielmehr etwas, was uns gegen unseren Willen passiert. Im Gegensatz dazu, müssen wir einen Diskurs immer erst erreichen, und zwar dadurch, daß wir die natürliche Tendenz des Sprachsystems, unsere Äußerung zu typisieren, unter eine ständige abstandnehmende Kontrolle bringen. Denn die wahre, einmalige Wirklichkeit sei kaum mit sprachlichen Mitteln zu erfassen, es gilt auf sie eher jenseits ihrer Stereotypen, sozusagen hinter ihrem Rücken hinzuweisen.

2. Im Unterschied zu ihren (vermeintlich) fortgeschrittenen französischen und amerikanischen Kollegen bestanden die deutschen Theoretiker unbeirrt auf der diskursiven Abhängigkeit der Geschichtsschreibung von der Lebenswelt, sei es in einem stofflichen, produktiven oder rezeptiven Sinne, während sie die Erzählfiktion ihren eigenen, von keinen außersprachlichen Bedingungen entscheidend abhängigen, Gattungsgesetzen verpflichtet fanden. Die folgerichtige Hervorhebung der intersubjektiv festgelegten lebensweltlichen Geltungsansprüche steht übrigens – was die Geschichtsschreibung angeht – in einer erkennbaren Tradition der Aufklärung, die von Anfang an das zukunftsorientierte Erklären den vergangenheitsorientierten Erzählen gegenüber bevorzugte. Denn, so Jürgen Kocka, »die Identität (eines geschichtlichen Subjekts) hängt mehr mit Leistungsfähigkeit als mit historischer Erinnerung zusammen«. ¹¹ Und außerdem »verzichtete man nämlich auf historische Ursachen-, Zusammenhangs- und Wirkungserkenntnis, auf empirisch sich absichernde, kritische und nach intersubjektiver Geltung strebende Inter-

11. Jürgen Kocka, »Geschichte und Aufklärung«, in *Geschichte und Aufklärung*, Göttingen, 1989, S. 151.

pretation, dann entstünde ein Vakuum, in dem sich Legensen und Mythen, Vorurteile und Manipulationen breit machten – mit unabsehbaren Folgen.« (159) Andere deutsche Autoren erklärten sich mehr bereit, die Wirkung der literarischen Erzählmuster innerhalb der Geschichtsschreibung einzuräumen, obwohl »die Anwendung eines literarischen (etwa tragischen oder komischen) Gattungsschemas (...) aus einem historischen Bericht noch keine fiktionale Erzählung /macht/, und aus einem Roman wird nicht dadurch ein Stück Historiographie, daß man geschichtliche Wirklichkeiten ins Fiktionsfeld einbezieht.«¹² Paul Michael Lützeler, der diese Behauptung vorgetragen hat, besteht auf einer letzten verantwortlichen Subjektinstanz des argumentativen Diskurses, die in der Geschichtsschreibung einer Überprüfung und Widerlegung sich auszusetzen verpflichtet ist, während diese Geltungskontrolle der unternommenen Sinnbildung in der Erzählfiktion eindeutig ausbleibt und damit ihrer Perspektivierung mehr Freiheit überläßt. Mit anderen Worten, die historiographische Perspektivierung hätte die Aufgabe, die verunsicherten bestehenden Sinnermaßstäbe zu unterstützen, während die erzähl-fiktionale Perspektivierung die umgekehrte Aufgabe hätte, die Unangemessenheit dieser überlieferten Maßstäbe für die inzwischen veränderte Gegenwart zu enthüllen.¹³ Mit einer solchen Lösung wurde die aristotelische Zuweisung der Erzählfiktion der Poetik und der Geschichtsschreibung der Rhetorik noch einmal unterstrichen, obwohl im Aufklärungsdenken, wie bekannt, für die Rhetorik eine neue und unvergleichbar wichtigere Aufgabe als bei Aristoteles vorgesehen war.

Die eingehendste Beweisführung in dieser Richtung ist jedenfalls bei dem »theoretischen Kopf« der heutigen deutschen historischen Szene, Jörn Rüsen, zu finden. In seinem neuesten Buch unter dem bezeichnenden Titel *Zeit und Sinn* bemüht er sich vor allem darum, die Spezifität des historischen Erzählens herauszuarbeiten.¹⁴ Dies wäre insofern wichtig, als man von der Annahme ausgeht, daß die Geschichte von anderen Gesellschaftswissenschaften gerade dadurch unterschieden wird, daß sie, anstatt in der Beschreibung, Analyse oder Erklärung, ihre Eigenart in dem Erzählen findet. Nur das Erzählen sei nämlich der für das historische Bewußtsein angeblich konstitutiven Divergenz von Handlungsabsichten und Handlungsergebnissen angemessen. Dabei wird aber auf eine dreifache Steigerung in bezug auf die üblich erzählten Geschichten verwiesen: ihre empirische, vergangenheitsorientierte Triftigkeit soll durch die Forschung intersubjektiv überprüfbar

12. Paul Michael Lützeler, »Fiktion in der Geschichte – Geschichte in der Fiktion«, in D. Borchmeier, hrsg., *Poetik und Geschichte. Viktor Zmaga zum 60. Geburtstag*, Tübingen, 1989, S. 16.

13. Vgl. dazu Paul M. Lützeler, »Geschichtsschreibung und Roman: Interdependenzen und Differenzen«, in *Zeitgeschichte in Geschichten der Zeit. Deutschsprachige Romane im 20. Jahrhundert*, Bonn, 1986.

14. Jörn Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt/M, 1990.

gemacht werden; ihre normative, zukunftsorientierte Triftigkeit durch eine Standortreflexion; und ihre narrative, sinnbildende Triftigkeit, durch welche die vorhergehenden Triftigkeiten erfolgreich vereinigt werden, durch eine Theoretisierung. Diese Steigerungen leisten einen wesentlichen Beitrag zur notwendigen kritischen Einstellung des Historikers auf alle seinen lebensweltlichen Vorgaben:

Er kritisiert die perspektivierenden Normen der historischen Bedeutungsqualifikationen, indem er ihre Verallgemeinerungsfähigkeit überprüft, er kritisiert die Sinnvorgaben, die Zeitfolgen vergangenen menschlichen Handelns erzählbar machen, indem er ihre Theoretisierbarkeit überprüft, und er kritisiert alle sinn- und bedeutungsverleihenden Normen mit der Erfahrung, die sie für ihre Geltung beanspruchen. Durch Kritik gibt er seinen Geschichten einen Sinn und eine Bedeutung, mit denen sie die lebensweltlich an sie gestellten Erwartungen in der Hinsicht übertreffen, in der historische Orientierungen vernünftig sind. (101)

Die Vernünftigkeit und damit die Spezifität des historischen Erzählens erwiese sich also als eine Frage der Übertreffung bzw. Übertretung der lebensweltlichen Erwartungen in einer wohlbekannten ideologiekritischen Richtung. »Ideologiekritik ist also die Art und Weise, wie lebensweltliche Sinnvorgaben für Geschichten das Nadelöhr der wissenschaftsspezifischen Normenkritik passieren, im Diskurs der Fachhistoriker thematisiert werden und schließlich den Sinngehalt einer wissenschaftlich verfaßten Geschichtsschreibung bestimmen.« (104) Dem fachlichen Diskurs kann eine solche beneidenswerte übertreffung nur deshalb gelingen, weil er auf einen universalen Sinnzusammenhang menschlichen Handelns rekurriert, »auf den alle Geschichten verpflichtet werden können, wenn sie vernünftig erzählt werden sollen« (105). Diese »regulative Idee einer alle Geschichten in sich begreifenden einen Geschichte der Menschheit« (99) erklärt Rösen, sich dabei an die habermas'sche Theorie der sozialen Evolution anlehnd, folgendermaßen:

Dieser Sinnzusammenhang entsteht dadurch, daß die Utopie eines gelingenden Diskurses menschlicher Selbstverständigung als intentionalen Bestimmungsgrund des vergangenen Handelns gedacht wird, dessen Resultate in die realen Bedingungen der gegenwärtigen Diskursführung eingegangen sind. (105)

Nur die Geschichten, die den Entwürfen einer solchen Totalität als Leitfäden verpflichtet sind, dürfen vernünftig, und das heißt historisch, genannt werden. (124) »Erst dann werden sie fähig, gegenwärtig handelnde und leidende Menschen im Fluß der Zeit zu orientieren.«

Manche Punkte dieser Beweisführung kommen bereits auf den ersten Blick bekannt vor. Sie gehören einem erkennbaren Aufklärungsdenken, das die Traditions-, Vormeinungs-, Klassen-, Rassen-, Geschlechts- und Leiden-

schaftswiderstände, trotz aller konträren Evidenz, die uns unsere Gegenwart täglich anbietet, unbesorgt weiter geringschätzt. Durch die Privilegierung der Vernunft, wo es um den Beitritt zum »internationalen Bestimmungsgrund des vergangenen Handelns« geht, »trägt die Aufklärung« – so führt Sloterdijk auf den Anfangsseiten seiner *Kritik der zynischen Vernunft* aus –

*eine utopische Urszene in sich – ein erkenntnistheoretisches Friedensidyll, eine schöne und akademische Vision: die des freien Dialogs der an Erkenntnis zwanglos Interessierten. Hier kommen unbefangene, von ihrem eigenen Bewußtsein nicht versklavte, von sozialen Bindungen nicht unterdrückte Individuen zu einem auf Wahrheit gerichteten Dialog unter Gesetzen der Vernunft zusammen.*¹⁵

Dem widerspricht aber offenbar eine Unwilligkeit der von den dogmatischen Vorurteilen, der Tradition, der Klasseninteressen, der Machtpositionen oder den Leidenschaften »Gefangenen«, sich der Kraft des stärkeren Arguments zu unterwerfen. Ihnen allen erscheint die aufklärerische »regulative Idee« der gemeinsamen Menschheitsgeschichte entweder zu weißhäutig, zu männlich, zu akademisch, zu elitenhaft oder einfach zu naiv gefärbt.¹⁶ Die erzpragmatische Weisheit *primum vivere, deinde philosophari* macht somit das habermas'sche idyllische Gesprächsmodell zu einer unrealistischen Vorstellung, weil das wirkliche Gespräch von unten betrachtet anders aussieht:

Diese Vorgaben überformen das aufklärerische Gespräch so stark, daß es angemessener wäre, von einem Bewußtseinskrieg als von einem Friedensdialog zu sprechen. Die Gegner stehen sich nicht unter einem in voraus vereinbarten Friedensvertrag gegenüber – eher in der Haltung von Verdrängungs- und Vernichtskonkurrenz; und sie sind nicht frei im Verhältnis zu den Mächten, die ihr Bewußtsein so und nicht anders reden lassen.(49)¹⁷

15. Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Frankfurt/M, 1983, S. 47f.

16. Für eine eindeutige, wenn auch theseformige feministische Kritik der Aufklärungsidee in deutschem Sprachraum vgl. Frederike Hassauer/Peter Roos, »Aufklärung: Futurologie oder Konkurs. Acht Behauptungen«, in *Die Zukunft der Aufklärung*, hrsg. von J. Rüsen, E. Lämmert und P. Glotz, Frankfurt/M, 1988, S. 40-47. Vgl. ebenso die etwas sorgfältiger argumentierten Beiträge von Renate Berger, Jutta Held und Ute Frevert, wie auch von Karl-Ernst Jeismann in demselben Band. Jeismann kritisiert die Aufklärungsidee aufgrund der unabdingbaren (und heute sehr aktuellen, würde ich hinzufügen) »elementar partikularen Lebensbedürfnissen nach Geschichtsbemächtigung«. Für eine nützliche, theoretisch zugespitzte Zusammenfassung des ganzen Problems vgl. Linda Hutcheon, »Subject in/of/to history and his story«, in *Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction*, London/New York, 1988, S. 158-177.

17. Für eine komplementäre Kritik der Sprechakttheorie, auf deren Grundlage das habermas'sche Gesprächsmodell bekannterweise beruht, vgl. Mary Louise Pratt, »Ideology and Speech Act Theory«, *Poetics today*, 1:7 (1986). Für ein alternatives, auf den ähnlichen kritischen Voraussetzungen aufgebautes Gesprächsmodell vgl. Barbara Herrnstein Smith, *Contingencies of Value. Alternative Perspectives for Critical Theory*, Cambridge/London, 1988, vor allem »Value without Truth-Value«, S. 94-115.

Vermutlich hat gerade diese Realität die Geschichtsschreibung dazu veranlaßt, die Hintergründe ihrer aufklärerischen »regulativen Idee« einer Prüfung zu unterziehen und ihr modernes strategisches durch ein post-modernes taktisches Verfahren zu ersetzen. Die Zwänge des akademischen Betriebs nämlich, in dem die Geschichtsschreibung seit dem 17. Jahrhundert haust, ließen sich nicht weiter verbergen. Und sie verwiesen darauf, daß der historiographische Diskurs, als ein unausweichlicher Promotions-, Legitimierungs- und Förderungsmechanismus der wissenschaftlichen Subjekte, auf einer Kreuzung von sozio-ökonomischen und symbolischen Systemen entsteht, wo die Fachhierarchie, die Geld- und Personalverteilung, die Ansehens-, Einfluß und Machtfragen ihren starken Anteil haben. Inwiefern wäre es berechtigt, in einem so hoch bedingten, mit Interessen und Wunschsetzungen beladenen Rahmen die universalistischen Geltungsansprüche zu erheben?

Falls aber der historiographische Diskurs, angesichts seiner dargelegten und über längere Zeit sorgfältig verborgenen Parteilichkeit, keine Stellvertretung »des intentionalen Bestimmungsgrunds des vergangenen menschlichen Handelns« bzw. der Menschheitsgeschichte übernehmen dürfte, wäre er dann nicht dazu verurteilt, in die »Legenden und Mythen«, d.h. Fiktionen zu »versinken«, um dadurch unvermeidlich seine führende Rolle unter der Humanwissenschaften einzubüßen? Es interessiert mich hier aber kaum »a reassertion of that age-old theological assumption ... that without God one can have only the Void ... that without an absolute, eternally valid order there is no order at all ... that in the end one always faces a choice between stable foundations and cosmic catastrophe«,¹⁸ – was bekannterweise eine Annahme ist, die in ihrer binär-unitärer Meinungsstruktur die hartnäckige institutionelle Verteidigung der aufklärerischen Idee der »Leistungsfähigkeit« und »Machbarkeit« vor allen Angriffen des »post-modernen Irrationalismus« verursacht hat. Die geschichtsschreibende Praxis der letzten Jahrzehnte hat meines Erachtens vollkommen überzeugend nachgewiesen, daß die Geschichtsschreibung ihre Rolle des Königs des herrschenden Wahrheitsbegriffs für die Rolle des Kindes, das diesen König (sei es auch eher vortäuschend-listig als kindisch-naiv) entblößt, ausgetauscht hat.

Für meine Zwecke scheint es folgerichtiger, das Bestehen der Anhänger der Aufklärungsidee auf der Diskursivität der Geschichtsschreibung zu verfolgen. »Das historische Erzählen«, schreibt Rüsen in seinem Beitrag zur *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, »ist vielmehr grundsätzlich und immer schon diskursiv, weil es als Sprachhandlung im Interaktionszusammenhang der menschlichen Lebenspraxis steht, für den argumentative Kommunikation

18. E.M. Henning, »Archeology, Deconstruction, and Intellectual History«, in Dominick LaCapra and Stephen L. Kaplan, ed., *Modern European Intellectual History. Reappraisals and New Perspectives*, Ithaca/London, 1982, S. 177f.

konstitutiv ist.«¹⁹ Diese Angewiesenheit an den Interaktionszusammenhang der menschlichen Lebenspraxis darf keinesfalls als selbstverständliche Bedingung jeder sprachlichen Äußerung betrachtet werden, da es eine Reihe von Äußerungen gibt, die – um mit Bühler zu sprechen – innerhalb eines »empraktischen Zeigfelds«²⁰ entstehend und *ad oculos* des Adressaten sich abspielend, sozusagen mimetisch auf die Wirklichkeit verweisen.²⁰ Eine Äußerung soll allererst das entpragmatisierte »synsemantische Zeigfeld« erreichen, um ihre durch den vergangenen Sprachgebrauch eingewurzelte Gattungsangehörigkeit bewußtmachen und das Geistesauge des Adressaten anreden zu können. Diesen Fortschritt von einer hauptsächlich sinnlichen Wirkung, die eine in die lebensweltlichen Vorgaben eingetauchte Gattung kennzeichnet, bis zur rationalen Wirkung, die einen ideologiekritisch eingestellten Diskurs auszeichnet, erklärt Rösen folgendermaßen:

Ohne explizite Theorien sind historische Erzählungen nur mimetisch. Ihre Anschaulichkeit und Plastizität verleihen ihnen einen ästhetisch-literarischen Wert, – ihre Begründungen aber bergen sie nicht in sich. Durch Theorien werden historische Erzählungen konstruktiv. Damit wird ihr mimetischer Charakter nicht aufgehoben, nur gehen ihre Anschaulichkeit und Plastizität zugunsten eines Gewinns an Trennschärfe und Präzision verloren ... (ZuS, 134)

Daraus wird zumindest eines völlig klar: *Eine Gattung wird mit dem mimetischen Charakter der Erzählfiktion, ein Diskurs mit dem rhetorischen Charakter der Geschichtsschreibung gleichgesetzt, also umgekehrt als bei der Narratologen, die die mimetische Neigung gerade der Geschichtsschreibung zuschreiben, und den ausgesprochenen Selbstbezug der Erzählfiktion.*

Dabei ist aber notwendigerweise die Auffassung der Gattung bei den Narratologen und den »Aufklärern« nicht dasselbe. Für die Aufklärungsnachfolger trägt eine Gattung etwas Unreflektiert-Eingebürgertes, Vergangenheitsabhängiges in sich, was aber durch eine entsprechende Erkenntnistätigkeit ohne weiteres aufgehoben werden kann. Sie ist eine empirische Kategorie, die von seiten eines verantwortlichen und zukunftsorientierten Subjekts diskursiv gemacht und dadurch transzendiert wird. Daher die beständige Verankerung des historiographischen Diskurses in einer verantwortlichen Subjektinstanz, während die Erzählfiktion gerade in diesem ethischen Sinne sich einer intersubjektiven Kontrolle entzieht. Darin ähnelt sie der benveniste'schen *histoire*, die wegen ihrer Einwurzelung in der Lebenswelt den Anschein erweckt, als ob die Ereignisse »selbst sprechen«. Die Aufklärungsnachfolger setzen, mit einem Wort, die Gattung der subjektlosen *histoire* gleich. Für sie wäre also mimetische Neigung eher als platonisch

19. Jörn Rösen, »Narrativität und Modernität in der Geschichtswissenschaft«, in Pietro Rossi, hrsg., *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M, 1987, S. 234.

20. Vgl. Karl Bühler, *Sprachtheorie. Darstellungsfunktion der Sprache*, Stuttgart, ²1965, S. 81.

aufzufassen, d.h. als Ergebnis eines Unreflektiertseins, denn als aristotelisch, d.h. als Ergebnis eines strategischen Plans, der die Allgemeinheit und Welt-haltigkeit versichert. Das letzte Merkmal behalten sie für den *discours* oder *diegesis* bei.

Anders die Narratologen, die die Gattung vielmehr der benveniste'schen *langue* bzw. den unausweichlichen Typisierungs- und Konventionalisierungs-mechanismen jedweder Sprache gleichsetzen, die als konstitutive Bedingungen jeder in ihrem Rahmen vollzogenen Bedeutung fungieren. Diskursiv vorgehen hieße dann, nach einer Art und Weise zu suchen, die dem Subjekt dazu verhelfen könnte, dieses gesellschaftlich errichtete Gesetz zu umgehen, die zugewiesenen Subjektpositionen abzulehnen, sich aus dem »Gefängnis der Sprache« zu befreien und eine außersprachliche Origo anzudeuten.²¹ Daher die Abwesenheit jeder verantwortlichen Subjektinstanz im Diskurs und daher seine Gleichsetzung mit der Erzählfiktion.

Die Kreuzung der unterschiedlichen Auffassungen von Gattung und Diskurs, und damit von dazugehörigen Gegensatzpaaren wie Mimesis/Diegesis, Sinnlichkeit/Vernünftigkeit, Freiheit/Verantwortung, Vergangenheit/Zukunft, Lebenswelt/geschichtliche Welt usw. warnt davor, die Frage der Beziehung zwischen Geschichtsscheibung und Erzählfiktion anhand der bestehenden theoretischen Maßstäbe für mehr oder weniger beantwortet zu halten. Wie vor kurzem Suzanne Gearhart hervorhob: »The importance of the question goes beyond one or two disciplines to affect our understanding of the broader context of contemporary theory as a whole. The question of this particular boundary is most often a background issue in debates concerning the status of language, perception, memory, culture, reason, and the subject, as well as in the definition and practice of the various disciplines that take these terms as objects of inquiry.« (8)

21. Benveniste hat sich dazu übersichtlich und eingehend in »La Forme et le sens dans le langage«, in *Le Langage. Actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, 1967, geäußert.

»Geschichtlichkeit der Lebenswelt?«

Thomas Luckmann

»Da der Gegenstand der Geschichte als eines theoretischen Gebildes das Geschehene ist – abgehoben von dem Gegenwärtigen wie von dem Zukünftigen –, so gehört die Zeit jedenfalls zu den entscheidenden Bestandteilen ihres Begriffs. Allein weder ihr Verhältnis zu dessen anderen Bestandteilen noch der besondere Sinn, mit dem sie gerade in der Geschichte wirksam ist, scheint mir bisher zu der erwünschten oder auch nur zu der möglichen Klarheit gelangt zu sein.«¹

1. Einführung

Die Frage nach der philosophischen Begründbarkeit der Geschichtswissenschaft geht nicht nur die Geschichtswissenschaft sondern alle Gesellschaftswissenschaften an. Entweder sind alle Wissenschaften vom Menschen philosophisch begründbar, oder keine ist es. Die Grundfrage betrifft sie alle gleichermaßen: Wie kann sich die menschliche Vernunft des Erkenntnisgegenstands der von Menschen betriebenen Wissenschaften vom Menschen vorwissenschaftlich und kritisch vergewissern? Was sind die Bedingungen der Möglichkeit einer Wissenschaft der in bewußten menschlichen Tätigkeiten konstituierten gesellschaftlich-geschichtlichen Lebenswelt?

Das Problem betrifft also die ontologische und epistemologische Reflexivität der Wissenschaften vom Menschen. Es beiseite zu schieben oder zu überspringen hätte für Theorie und Praxis der Wissenschaften vom Menschen den Verlust der *Vergleichbarkeit* gesellschaftlich-geschichtlicher Gegebenheiten zur Folge. Der naive Realismus des alltäglichen Forschungsbetriebs in unseren Disziplinen mag als ein Beitrag zu seiner kognitiven Ökonomie erscheinen. Warum sollen sich alle an substantiven Problemen arbeitenden Forscher tagaus tagein auch noch den Kopf über das Reflexivitätsproblem zerbrechen? Vielleicht ist ein naiver Realismus im Forschungsalltag ohnehin verhältnismäßig harmlos. Wenn er aber zur wissenschaftstheoretischen Selbstverständlichkeit wird, wie dies in den verschiedenen Empirismen der Fall war, untergräbt er

Beitrag zum Kolloquium »Geschichtswissenschaft heute – Bedingung und Möglichkeit der Geschichtsphilosophie« Filozofski inštitut Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU, Ljubljana 12. September 1991

1. Georg Simmel, »Geschichte und Kultur. Das Problem der historischen Zeit.« zitiert nach der Ausgabe in ders.: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Wissenschaft*, (herausgegeben von M. Landmann), Stuttgart 1957, 43-58.

gerade das, was er gegen die »Geistes«-Wissenschaften zu verteidigen meint: die Wissenschaftlichkeit der systematischen menschlichen Beschäftigung mit dem Menschen. Er verwischt zuallererst den Unterschied, zwar nicht der Erklärungslogik, wohl aber der Konstitution des Erkenntnisobjekts zwischen Natur, im Galileischen Sinn als ein gottgewollt-mathematisierbares Gesamt an »ersten Eigenschaften« verstanden, und der menschlichen Lebenswelt, diesem unauflösbaren Gemisch aus ersten und »zweiten« Eigenschaften. Und ebenso folgenreich verdeckt der naive Realismus den Unterschied zwischen der allgemein menschlichen Grundschicht der Lebenswelt und den konkreten Gebilden historischer Lebenswelten. So wird schließlich der Blick verstellt für das Verhältnis zwischen der Grundstruktur aller in den Lebenswelten von dem Leben in diesen Welten erzählten Geschichten und der Vielfalt der Geschichten selbst.² Die Daten der gesellschaftswissenschaftlichen Disziplinen könnten interkulturell und interepochal, vielleicht auch nach sozialen Klassen oder gar den Geschlechtern nur noch fremd nebeneinander gestellt, aber nicht mehr verglichen und auf eine gemeinsame Geschichte der *conditio humana* systematisch gedeutet werden.³ Wie »objektiv« solche systematischen Deutungen in den historischen Gesellschaftswissenschaften überhaupt sein können, lasse ich dahingestellt, ebenso die damit angesprochenen Unterscheidungsmöglichkeiten zwischen mythologischen, ideologischen und wissenschaftlichen »Erklärungen«.⁴

Die Frage nach der Begründung der Gesellschaftswissenschaften steht in ihrer allgemeinen Fassung hier zwar nicht zur Diskussion; daher will ich mich mit ihr nicht beschäftigen. Als hintergründige Frage klingt sie jedoch immer mit an, wenn die methodologischen Probleme der historisch-sozialen Einzelwissenschaften angesprochen werden. Daher darf ich anmerken, daß ich überzeugt bin, daß die Sozialwissenschaften kritisch und vernünftig durch die auf Husserl aufbauende und von Schütz fortgeführte phänomenologische

2. Und wie stünde es dann mit dem Gebot, zu verstehen wie »die Geschichtlichkeit die Bedingungen der Möglichkeit von Geschichten überhaupt umreißen soll«? – So Reinhart Koselleck in »Die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft«, in: Werner Conze (Hrsg.), *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart 1972, 12.
3. Es dürfte außer Zweifel stehen, daß es sozusagen »vorgeschichtliche«, gattungsbedingte Grundelemente menschlicher Erfahrung und menschlichen Handelns gibt. Ebenso klar sollte aber sein, daß daraus weder Deutung noch Erklärung der vielfältigen menschlichen Geschichten abgeleitet werden können. Der Affekt des »new historicism« gegen den »Kollektiv-Singular« ist zwar verständlich, führt aber dazu, daß das Kind mit dem Bad ausgeschüttet wird. Vgl. dazu Stephen Greenblatt, »Resonance and Wonder in Literary Theory Today«, in: P. Collier und H. Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today*, Cambridge 1990, 74-90. Ausgewogen kritisch hingegen Hans Robert Jauss, »Alter Wein in neuen Schläuchen. Bemerkungen zum New Historicism«, in: *Lendemains*, 60, 26-37.
4. Dazu z.B. Hayden White, »Interpretation in History«, in: *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore and London 1978.

Beschreibung der Strukturen der Lebenswelt begründet worden sind. Diese Beschreibung »liefert« eine formale Protoanthropologie – und somit eine Protopsychologie und Protozoziologie. Durch sie können sich die empirischen Gesellschaftswissenschaften der menschlichen Konstitution ihren Gegenstand vergewissern.⁵

Es wäre zu fragen, ob sie zugleich den Ansatz zu einer Protohistorie »liefern« kann. Ohne eine phänomenologisch begründete Protohistorie wird es schwer fallen, den Koselleckschen Vorschlag aufzunehmen und »nach den *zeitlichen Strukturen* (Unterstreichung von Koselleck) (zu) fragen, die der Geschichte im Singular und den Geschichten im Plural zugleich eigentümlich sein mögen.«⁶ Es lohnt sich jedenfalls, sich um eine Einsicht in diesen Aspekt (den Aspekt der Zeitlichkeit lebensweltlicher Erfahrung) der Grundfrage (der Frage nach der Konstitution des Erkenntnisobjekts) zu bemühen. Ich will es im folgenden versuchen.⁷ Es gilt zu überlegen, ob so etwas wie »Geschichtlichkeit« als ein Grundmoment lebensweltlicher Erfahrung in elementaren Schichten der Zeitlichkeit lebensweltlicher Erfahrung begründet ist. Und es ist zu fragen, ob man von »Geschichtlichkeit« überhaupt als einer universalen Struktur in der Lebenswelt sprechen kann. Und wenn ja – ich nehme meine Antwort vorweg – in welchem Sinn?

Unter dem Blickwinkel, unter dem die notwendig »historisch« verfahrenenden Wissenschaften der menschlichen Wirklichkeiten ihren Gegenstand betrach-

5. Siehe A. Schütz und T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* I (1975), II (1984), Frankfurt a.M.; und T. Luckmann, »Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften?« in: D. Henrich (Hrsg.), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart 1983, 506-518; T. Luckmann, »Protozoziologie als Protopsychologie?« in: M. Herzog und C.F. Graumann (Hrsg.), *Phänomenologische Methoden in den Sozialwissenschaften*, Heidelberg 1991, 155-168; T. Luckmann, »Towards a Science of the Subjective Paradigm: Protosociology«, in: *Critique and Humanism* (Special issue, 1990), 9-15.
6. Reinhart Koselleck, »Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen«, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main 1979, p. 131.
7. Ich habe mich mit diesen Fragen schon seit einiger Zeit beschäftigt. Hier übernehme ich zum großen Teil Ausführungen früherer Arbeiten, insbesondere aus »Lebensweltliche Zeitkategorien, Zeitstrukturen des Alltags und der Ort des historischen Bewußtseins«, in: H.U. Gumbrecht/U. Link-Heer/P.-M. Spangenberg (Hrsg.), *Grundriß der romanischen Literaturen des Mittelalters*, Band XI/1, Heidelberg 1986. Ähnlich »Gelebte Zeiten – und deren Überschneidungen im Lebenslauf«, in: R. Herzog und R. Koselleck (Hrsg.), *Epochenschwelle und Epochenbewußtsein. Poetik und Hermeneutik*, München 1987; und »The Constitution of Human Life in Time«, in: J. Bender/David E. Wellbery (eds.), *Chronotypes: The Construction of Time*, Stanford 1991, 151-166; und zur Frage von Zeit und der 'Einheit des Subjekts' »Remarks on Personal Identity: Inner, Social, and Historical Time«, in: A. Jacobson-Widding (ed.), *Identity: Personal and Socio-Cultural*, Uppsala 1984, 67-91; deutsch: »Zeit und Identität: Innere, soziale und historische Zeit«, in: F. Fürstenberg/I. Mörth (Hrsg.), *Zeit als Strukturelement von Lebenswelt und Gesellschaft*, Linz 1986, 135-175; und »Persönliche Identität und Lebenslauf – Gesellschaftliche Voraussetzungen«, in: G. Klingenstein/H. Lutz/O. Stourzh (Hrsg.), *Wiener Beiträge Zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 6: Biographie und Geschichtswissenschaft*, Wien 1979, 29-46.

ten, kommt schon von deren Selbstverständnis her der Frage nach der zeitlichen Strukturierung der menschlichen Lebenswelt eine entscheidende Bedeutung zu. Welcher Art ist die Zeitlichkeit der Erfahrung, des Handelns? Ist schon in der elementaren Zeitlichkeit der Erfahrung oder jedenfalls in der komplexeren Zeitlichkeit intersubjektiven Handelns eine aller Historiographie vorgängige »Geschichtlichkeit« der Lebenswelt angelegt? Gibt es überhaupt so etwas wie lebensweltliche Strukturen zeitlicher Art, die Allgemeinscharakter haben? Oder ist die Zeitlichkeit der Erfahrung und des Handelns von »historisch« hochspezifischen, gesellschaftlich vermittelten Kategorien so tief geprägt, daß man keine das Leben der Angehörigen unserer Gattung mitbestimmende Gemeinsamkeit feststellen kann? Sind denn wirklich – wie es der »Zeitgeist« will – moderne Stadtmenschen und Hopi-Indianer, Pygmäen und Europäer, Frauen und Männer, Ritter und Bauern, Kapitalisten und Arbeiter einander fremd in der Zeit? Mit anderen Worten: Was ist an der Zeitlichkeit der Erfahrung und des Handelns allgemein menschlich, was und wieviel ist gesellschaftlich-geschichtlich konstruiert?

2. Die Zeit der Erfahrung

Was ist uns in der alltäglichen Erfahrung so selbstverständlich, daß wir gar nicht daran denken müssen, daß es für diese Erfahrung konstitutiv ist? Wir nehmen es ohne Überlegung hin, daß sich aus dem Dahinfließen unserer Erlebnisse deutlicher umrissene Bestandteile, nennen wir sie Erfahrungen herausheben. Wir setzen voraus, daß wir uns wenigstens an den Kern unserer Erfahrungen mehr oder minder genau erinnern können. Es verwundert uns auch nicht, daß wir unsere Erfahrungen anderen Menschen einigermaßen zutreffend mitteilen können. Umgekehrt ist es uns selbstverständlich, daß wir wissen, worum es geht, wenn uns andere Menschen von ihren Erfahrungen berichten. Im Erinnern ergreifen wir gegenwärtig etwas, das sich als vergangen gibt. Im übrigen wird uns oft schon in der gegenwärtigen Erfahrung die Erinnerungswürdigkeit des Vorgangs deutlich. Und darüber hinaus bedenken wir manchmal schon in einer noch verlaufenden Erfahrung ihre zukünftige Erzählmöglichkeit. Dies gilt insbesondere für jene Form der Erfahrung, die nicht wie von selbst abläuft, sondern deren Richtung wir uns schon vorher selbst überlegt hatten. Diese Art der Erfahrung, die auf ein entworfenen Ziel zuläuft (oder es auch verfehlt: darauf kommt es nicht an), nennen wir gemeinhin Handeln.⁸ Und Handeln ist von Haus aus merkwürdig. Wie kommt es, daß es uns selbstverständlich scheint, daß Erfahrungen zu Erinnerungen werden, daß wir Erfahrungen entwerfen können? Um genauer zeigen zu können, wie es unser Bewußtsein fertig bringt, in den Erlebnisverlauf reflexiv

8. Alfred Schütz, »Tiresias or the Knowledge of Future Events« in: *Collected Papers II*, The Hague 1964, 277-294 und »Common Sense and the Sociological Interpretation of Human Action«, in: *Collected Papers I*, The Hague 1962, 3-47.

»zurückzugreifen« und sich Noch-nicht-Geschehenes im »Vorgriff« vorzustellen, müßte ich weit ausholen. Es wäre darzustellen, wie sich »subjektive« innere Zeit (»durée«), »intersubjektive« Kommunikation und »soziales« Handeln wechselseitig bedingen. Hier kann dieser Nachweis nicht in aller Ausführlichkeit nachgezeichnet werden.⁹ Daher beschränke ich mich auf eine Beschreibung des Verhältnisses von Dauer – als der Grundform subjektiven Erlebens – und den Handlungszeiten – als den Grundformen der Intersubjektivität – zu sozialen Kategorien der Zeiterfahrung.¹⁰

Die Einheit des Bewußtseinsstroms beruht, wie Husserl¹¹ ausgeführt hat, auf der Zeit als der Form der Erlebnisse. In fließender Abfolge verwandelt sich ein Jetzt in ein Gerade-Vorhin und wird ein vergangenes Jetzt. Die aktuelle impressive Phase einer Erfahrung ist die Grenzphase kontinuierlicher Retentionen und kontinuierlicher Protentionen. Jedes aktuelle Erlebnis trägt so automatisch einen Vergangenheitshorizont und einen Zukunftshorizont. Der Vergangenheitshorizont enthält die entschwindenden impressiven Phasen. Der Zukunftshorizont ist mit typisierend antizipierten Erlebnissen erfüllt. Die Antizipationen werden bestätigt oder enttäuscht, während sie sich in impressive Phasen verwandeln. Als solche tragen sie neue Antizipationen und werden alsbald Retentionen, während ihnen neue impressive Phasen nachfolgen.

-
9. Dafür wäre eine Beschreibung der Konstitution der inneren Zeit – siehe Edmund Husserl, *Vorlesungen zum inneren Zeitbewußtsein*, Freiburg 1928 (Hrsg. Martin Heidegger) – wie der Handlungszeiten – siehe Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der Sozialen Welt*, Wien 1932 – nötig. Für weitere Hinweise siehe T. Luckmann, »Personal Identity as an evolutionary and historical Problem«, in: M.V. Cranach/K. Foppa/W. Lepenies/D. Ploog (eds.), *Human ethology – claims and limits of a new discipline*. Cambridge 1979, 56-74; T. Luckmann, »Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation«, in: H.P. Althaus/H. Henne/H.E. Wiegand (Hrsg.), *Lexikon der germanistischen Linguistik*, ¹1973, ²1979, 28-41; sowie T. Luckmann, »Zum hermeneutischen Problem der Handlungswissenschaften«, in: M. Fuhrmann/H.R. Jauss/W. Pannenberg (Hrsg.), *Text und Applikation – Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch. Poetik und Hermeneutik, IX*. München 1981, 514-523.
10. Auf den sozialen »Ursprung« der Zeitkategorien, auf deren gesellschaftlich-geschichtliche Konstruktion, kann hier nicht weiter eingegangen werden. Daß es sich dabei um ein wichtiges Problem der Gesellschaftstheorie überhaupt und der Wissenssoziologie insbesondere handelt, ist klar. Darum ist es nicht erstaunlich, daß dieses Problem, schon bei Ricardo und Marx aufgegriffen, in so unterschiedlichen soziologischen Ansätzen wie denen der Durkheim-Schule (cf. E. Durkheim/M. Mauss, *De quelque formes primitives de classification*, in: *Année Sociologique*, 1901/2 (1903), 1-72; M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1925; M. Halbwachs, *La mémoire collective*, veröffentlicht Paris 1968; M. Granet, *La pensée chinoise*, Paris 1934) und dem Simmels (cf. G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit. Veröffentlichungen der Kantgesellschaft* Nr. 12, Berlin 1916) eine bedeutende Rolle spielt.
11. Husserl, *op.cit.*, 1928.

Wie Husserl ebenfalls gezeigt hat, ist es ein allgemeines Prinzip des Bewußtseins, daß ich, in meinen Bewußtseinsakten »lebend«, deren intentionalen Objekten und nicht den Akten selbst zugewandt bin. Um diese Akte zu erfassen, muß ich mich ihnen reflektierend zuwenden. Reflektierend »lebe« ich nicht in den aktuellen Phasen als solchen, sondern stelle mich »außerhalb« und blicke »zurück«. Es gibt selbstverständlich kein überzeitliches »Ufer«, an das ich mich aus dem Strom retten könnte. Die innere Dauer ist kontinuierlich und die reflektiven Akte selbst haben ebenfalls eine zeitliche Verortung innerhalb des Bewußtseinsstroms. Aber das intentionale Korrelat der gegenwärtigen Phase ist selbst nichts Gegenwärtiges, sondern ein (gerade oder längst) Vergangenes. Der Sinn einer Erfahrung wohnt nicht der Erfahrung »als solcher« inne, sondern wird ihr in einer solchen Vergegenwärtigung verliehen.

Es gibt zwei verschiedene Weisen, in denen der Sinn vergangener Erfahrungen »erfaßt« werden kann. Alle Erfahrungen bauen sich ursprünglich Schritt für Schritt in der inneren Dauer auf: polythetisch, wie Husserl diesen Vorgang bezeichnet hat. In reflektiver Zuwendung mag ich nun darangehen, diesen polythetischen Vorgang im aktuellen Bewußtsein nachzuvollziehen. Da die polythetische Konstitution alle Erfahrungen kennzeichnet, kann ich grundsätzlich, um den Sinn einer jeglichen Erfahrung zu erfassen, den polythetischen Aufbau dieser Erfahrung reflektierend nachvollziehen. Ich *kann* das tun, zumindest unter idealen Bedingungen, muß es aber nicht. Ich *muß* es dagegen tun, wenn ich versuchen will, den Sinn von solchen Erfahrungen zu erfassen, deren Sinn *wesentlich* die polythetische Struktur ihrer Elemente in der inneren Dauer enthält, als Erfahrungen sogenannter Zeitobjekte.

Der Bewußtseinsstrom hat keine gleichmäßigen zeitlichen Einschnitte. Bergson hat dies immer wieder betont.¹² Innere Dauer wird nicht gemessen, sondern erlebt, als Form der Abfolge von Erlebnissen und Erfahrungen. »Einheiten« der inneren Dauer können also nicht Maßeinheiten der Art sein, wie sie auf Ausdehnung im Raum angewandt werden. Sie sind vielmehr Einheiten des Erlebnisrhythmus und als solche nicht bewußt. Als Form der Erlebnisabfolge kommen sie erst dann in den Griff des Bewußtseins, wenn man auf den in sich ungeteilten Fluß der Erlebnisse reflektiv hinblickt. Das geschieht jedoch mit Kategorien, die der inneren Dauer an sich »fremd« sind, nämlich mit Begriffen, die aus der vergesellschafteten Wirklichkeit des täglichen Lebens stammen.¹³

Den subjektiven, mit der Körperlichkeit des Menschen zusammenhängenden Rhythmen des Erlebnisverlaufs werden gesellschaftlich (vor allem: sprachlich)

12. Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1899; sowie H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris 1896.

13. Cf. A. Schütz, *op. cit.*, 1932.

objektivierte Einheiten des Sinns »aufgesetzt«: Kategorien, in denen die Spannweiten von Erfahrungen und Handlungen sozusagen »gemessen«¹⁴ werden können. Diese Begriffe für verschiedene Spannweiten des Sinns von Erfahrungen und Handlungen dienen als Vergleichs- und Bezugsgrößen in der Erfahrungsdeutung und im Handlungsentwurf. Sie werden in der (sprachlichen) Sozialisation erworben – sie bilden den Kern der sich ausbildenden persönlichen Identität eines Menschen – und in der alltäglichen Kommunikation eingesetzt. Sie sind – anders als die Rhythmen der inneren Dauer – grundsätzlich bewußt. Infolge der weitgehenden Routinisierung, welche die Anwendung dieser Sinneinheiten vor allem über Sprachkategorien (in vielen Sprachen bekanntlich in der Syntax von Verben, überall aber lexikalisch ausgeformt) kennzeichnet, rücken die Einheiten aus dem thematischen Kern von Erfahrungen und Handlungen in deren thematisches Umfeld. Dies gilt selbstverständlich nicht für solche Erfahrungen und Handlungen, in denen gerade Aspekte der Zeitlichkeit selbst problematisch sind, wie z.B. in alltäglichen Verabredungen verschiedenster Art, in rituell bedeutsamen Sequenzen usw. In solchen Fällen bleiben die Zeitkategorien im thematischen Kern.

Die Rhythmen der inneren Dauer bilden den Grund, auf dem sich die Zeitlichkeit des menschlichen Lebens ausbildet – tagaus, tagein.¹⁵ Auf ihrer Basis werden sowohl reflexive Zuwendungen zu vergangenen Erfahrungen als auch prospektive Vorstellungen zukünftiger Zustände bewußt in den Griff genommen, als wohlumschriebene, abgegrenzte Themen des Bewußtseinslebens. Erinnerungen und Erwartungen stehen so nicht nur im Horizont, sondern auch im thematischen Umfeld gegenwärtiger Erfahrungen. Jede gegenwärtige Erfahrung steht in einem Erfahrungszusammenhang, der sich aus vergangenen, schon abgeschlossenen Erfahrungen und aus grundsätzlich offenen – »inhaltlich« aber wohl in ihrer Typik bestimmten – Erwartungen zukünftiger Erfahrungen zusammensetzt. Jede Erfahrung ist eine gegenwärtige Erfüllung oder eine Enttäuschung vergangener Erwartungen und jede Erfahrung ist zugleich ein gegenwärtiger Schritt auf dem Weg zu einer zukünftigen Erinnerung.

3. Handeln und Intersubjektivität

Die Zeit, die im täglichen Leben gilt, kann nicht die einzigartige, in eigenen Rhythmen befangene innere Zeit des einsamen, (empirisch z.B. des halbawachen, oder tagträumenden) Individuums sein. Die Welt des Alltags ist intersubjektiv; sie ist der Schauplatz sich wiederholender sozialer Interaktion,

14. Das Wort wird hier offenbar nicht in dem exakten Sinne verwendet, in dem es von Peter Janich (in: P. Janich, *Die Protophysik der Zeit*, Frankfurt a.M. 1980) definiert wird.

15. Daß Tag-und-Nacht eine grundlegende Entgegensetzung des menschlichen Erlebnis- und Erfahrungsablaufs, ja der Zeiterfahrung schlechthin ist, dürfte außer Zweifel stehen. – Zur Physiologie der »circadianen Rhythmik« überhaupt cf. E. Bünning, *Die physiologische Uhr*, Berlin/Heidelberg/New York 1977.

zu dem wir immer wieder zurückkehren. Damit gemeinsames Leben – und das heißt: gemeinsames Handeln – möglich wird, muß die innere Zeit derer, die zusammen leben, aufeinander abgestimmt werden. Die zur Koordinierung gesellschaftlichen Handelns notwendigen Abstimmungen erfolgen nicht von selbst; sie müssen von den (potentiell) Handelnden in Wechselseitigkeit geleistet werden. Die grundlegende Leistung besteht aus der Synchronisierung zweier Bewußtseinsströme. Eine andere Möglichkeit der Abstimmung, die als von der grundlegenden abgeleitet gelten mag, ergibt sich aus der Überformung konkreten gesellschaftlichen Handelns durch sozial objektivierte Zeitkategorien. Konkret treten die zwei Arten in verschiedenen Kombinationen auf.

Die Synchronisierung zweier Bewußtseinsströme findet statt, wenn die körpergebundenen Rhythmen zweier Menschen gleich verlaufen, so daß sich beide derselben Erfahrung bewußt werden, etwa daß es stürmt, daß ein Vogel vorbeifliegt, daß sie sich die Hände reichen und sich zugleich bewußt werden, daß sich der andere der gleichen Erfahrung bewußt ist. Die Synchronisierung zweier Bewußtseinsströme kommt natürlich nur dann zustande, wenn sich die Menschen in gegenseitiger körperlicher (oder technisch vermittelter, partieller) Gegenwart befinden.¹⁶ Für den Partner in der Interaktion ist der Leib des anderen ein reiches Ausdrucksfeld. Der Körper drückt unvermittelt und gegenwärtig das tätige Bewußtsein des Individuums aus. Und während das andere Individuum die Ausdrücke des ersten wahrnimmt, erfährt es seine eigenen Wahrnehmungen und Deutungen als gleichzeitig mit den Erfahrungen, wie sie vom ersten Individuum angezeigt werden. In der face-to-face-Situation sind Ausdruck und Wahrnehmung des Ausdrucks miteinander verknüpft und wechselseitig. In ihr haben Menschen zwar nicht dieselbe Erfahrung (und können sie nicht haben), aber sie haben eine gemeinsame Erfahrung.

Wenn in wechselseitiger Aufmerksamkeit die Synchronisierung der Bewußtseinsströme vollzogen ist, können Handlungsverläufe, die von verschiedenen Menschen entworfen worden waren, miteinander so verzahnt werden, daß sie eine einheitliche Abfolge gemeinsamen gesellschaftlichen Handelns formen. Die wechselseitige Deutung der Synchronisierungsanzeichen ist eine notwendige Bedingung für gesellschaftliches Handeln in gegenseitiger leiblicher Anwesenheit, in der konkreten Intersubjektivität.

Selbstverständlich muß alles wechselseitige gesellschaftliche Handeln zeitlich koordiniert werden, auch solches, in dem die Handelnden einander nicht leiblich faßbar sind. Nur zur unmittelbaren sozialen Interaktion ist jedoch darüber hinaus auch die Synchronisierung zweier Bewußtseinsströme erforderlich. Und selbst hier braucht der Grad an Synchronisierung, der erreicht werden muß, nicht immer gleich hoch zu sein. Verschiedene

16. Vgl. dazu und zum folgenden Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau A.* Schütz und Thomas Luckmann, *Die Strukturen der Lebenswelt I*, Frankfurt a.M. 1975.

Genauigkeitsgrade sind für die Verlaufsform verschiedener Arten sozialer Interaktion notwendig und sowohl das gesellschaftliche Gesamtinventar dieser Arten sozialer Interaktion wie deren innergesellschaftlich ungleiche soziale Verteilung variieren von Epoche zu Epoche, von Gesellschaft zu Gesellschaft. Verallgemeinernd kann man aber vielleicht sagen, daß bei einigen Arten von Arbeit, stark ritualisierten Verfahren, engen körperlichen Kontakten etc. die zeitlichen Aspekte der Erfahrung und des Handelns stets im Vordergrund bleiben, da bei diesen Synchronisierung besonders wichtig ist und jederzeit problematisch werden kann.

Die Abstimmungen, die zur zeitlichen Koordination mehr oder weniger routinisierten gesellschaftlichen Handelns nötig sind, werden typischerweise mit Hilfe vorgefertigter Mittel der Aufmerksamkeitslenkung, die ihren Ursprung in sozialen, kommunikativen Kategorien haben, geleistet. In der face-to-face-Situation überformen diese Kategorien die grundlegende Synchronisierung der Bewußtseinsströme und die Mittel werden in Handlungsverfahren (jemand strafend anblicken, sich bedeutungsvoll räuspern, Hand heben, um das Rederecht zu beanspruchen etc.) eingesetzt. »Vorgefertigt« heißt, daß die Kategorien eine gewisse (soziale) Objektivität erreichen, und daß sie den Menschen gesellschaftlich vermittelt wurden und nicht erst im Verlauf konkreter Interaktionen erzeugt werden.

Die Zeit, die das tägliche Leben beherrscht, ist intersubjektiv: die konkret erfahrene, »erlebte« Zeit des unmittelbaren gesellschaftlichen Handelns. Es ist nicht die Zeit abstrakter sozialer Kategorien.¹⁷ Andererseits ist sie nicht die Zeit der »reinen« Intersubjektivität, d.h. der ursprünglichen, vorkategorialen Synchronisierung zweier Bewußtseinsströme, erst recht nicht der reinen inneren Dauer des einzelnen.

4. Zeit im gesellschaftlichen Wissensvorrat

Die Vorgänge, in denen soziale Zeitkategorien ursprünglich objektiviert werden, bestehen aus vorkategorialen Synchronisierungen gesellschaftlichen Handelns. Diese Synchronisierungen nehmen in späteren Typisierungen von Handlungen (ihres Anfangs, ihrer Dauer, ihres Endes) konkrete und erkennbare Gestalt an. Die Typisierungen werden in den gesellschaftlichen Wissensvorrat aufgenommen und bleiben in ihm verfügbar, wenn sie auf der Grundlage der gemeinsamen Erfahrungen (nämlich der interaktiven Synchronisierungen) in der einen oder anderen Art sozial objektiviert (benannt, »gemessen«) werden. Das bedeutet, daß sie gesellschaftlich weiter vermittelt werden können, entweder an alle oder auch nur an bestimmte sozial definierte Typen von Personen. Sind sie von den Mitgliedern einer

17. »Eine an Handlung und Handlungslogik gebundene Zeit ist eine konkrete Zeit.« So schreibt Günther Dux in seinem ambitiösen Versuch einer Genealogie der Zeit: *Die Zeit in der Geschichte, ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt am Main 1989, 123. Das Buch enthält auch eine umfangreiche Bibliographie.

Gesellschaft erst einmal verinnerlicht, werden sie als zeitliche Strukturen der subjektiven Erfahrung wirksam und steuern das Handeln des einzelnen Menschen entsprechend den Anforderungen *typischen* gesellschaftlichen Handelns.

Die Abfolge der täglichen Routinen gesellschaftlichen Handelns und, noch wichtiger, der Wandel dieser Routinen erfordert Kategorien, die entweder ausdrücklich zeitlich sind (wie etwa eine Uhr oder ein Kalender)¹⁸ oder Anfang und Ende über andere Bezugspunkte festsetzen. Die Kategorien vermitteln zwischen den zeitlichen Strukturen von kurzer, interaktiver Spannweite, die wenigstens im Prinzip intersubjektiv ausgehandelt werden können (obwohl sie für gewöhnlich nicht mehr so ausgehandelt werden brauchen), und den Zeitstrukturen großer, institutioneller Spannweite, die bei einem hohen Maß an Anonymität gesellschaftlich objektiviert sind und deren Geltung die Lebensspanne eines einzelnen Menschen überschreiten kann.¹⁹

Die sozialen Zeitkategorien befestigen die Erkennbarkeit typischer Anfänge, Verlaufszeiten und Beendigungen typischer Erfahrungen und Handlungen. Kurz, solche Kategorien gliedern Erfahrungen zum Zweck gesellschaftlichen Handelns subjektiv in erkennbare Teile. Diese Segmentierungen können von Gesellschaft zu Gesellschaft verschieden sein, obwohl durch die elementaren Strukturen des menschlichen Bewußtseins einerseits und die grundlegenden Erfordernisse der gesellschaftlichen Organisation andererseits dieser Wandelbarkeit Grenzen gesetzt sind.

Normalerweise verwenden wir zeitliche Kategorien gewohnheitsmäßig; wir haben keinen Anlaß, eine »Theorie« über die Zeitkategorien, die wir zur Gliederung unserer Erfahrungen und Handlungen nutzen, zu entwickeln. Unter gewöhnlichen Umständen werden wir uns auch nicht der gegenseitigen Durchdringung von innerer Zeit und sozialer Zeit im Verlauf gesellschaftlichen Handelns bewußt. Die Segmentierung des fortwährenden Flusses von Erfahrungen und Handlungen in wohlumschriebene, erinnerliche und mitteilbare Einheiten in Übereinstimmung mit den gesellschaftlich objektivierten und subjektiv abgelagerten Kategorien ist ein Vorgang, der in der Regel für selbstverständlich gehalten wird. Nur wenn dringende Probleme auftauchen, denkt man über ihn nach, etwa wenn man ungewöhnlich lange darauf warten muß, daß etwas Bestimmtes geschieht, oder, noch eindringlicher, wenn man

18. Vgl. z.B. den schönen Überblick bei Joseph J. Duggan, »The Experience of Time as a Fundamental Element of the Stock of Knowledge in Medieval Society«, in: *CRLMA* XI/1 (Heidelberg, 1986), 127-134 und für frühe Gesellschaften E.R. Leach, »Primitive Time-Reckoning«, in Charles Singer, E.J. Holmyard and A.R. Hall (eds.), *A History of Technology*, New York, London 1954, 110-127.

19. Eine Übersicht über die soziologische Beschäftigung mit diesem Problemkreis gibt Werner Bergmann, »Das Problem der Zeit in der Soziologie«, in: *KZfSS* 35, 3/1983, 462-504.

feststellen muß, daß ein Mitarbeiter, die Geliebte, das Kind, ein Verrückter »in einer anderen Zeit lebt«.

Wie gesagt, wird die Zeit des täglichen Lebens durch Kategorien »sozialisiert«, die aus dem sozialen Wissensvorrat abgeleitet sind; gleichwohl behält sie eine konkrete Basis in der Erfahrung bei, eine Basis, die aus fortlaufenden Synchronisierungen der inneren Dauer besteht. Zudem ist in schriftlosen Gesellschaften die Grenzlinie zwischen den abstrakten Kategorien, mit denen Dauer unabhängig von der Interaktion gemessen wird (»kosmische Zeit«), und den weit konkreteren Kategorien, die den Verlauf sozialer Interaktionen durch die Festlegung von Anfang und Ende, Eröffnungen und Schluß, Verschränkung und Überlappung formen, nicht scharf gezogen. In solchen Gesellschaften sind deshalb sozial objektivierte Zeitkategorien offensichtlich mit der »gelebten« Zeit des täglichen Lebens eng verknüpft.²⁰

Nur in einigen »hochentwickelten« Schriftgesellschaften wurden die abstrakten Zeitkategorien von der unmittelbaren Erfahrung vollständig abgelöst und haben den Stellenwert quasiidealer Systeme erhalten. Gemeinsam mit den Raumkategorien wurden sie in den frühen Hochkulturen von Experten mit verschiedenen (religiösen, administrativen, philosophischen) Funktionen und Interessen systematisiert und fanden einen institutionellen Ort als Sonderwissen (vorwissenschaftlicher und allmählich auch wissenschaftlicher Art). Aber obwohl die Zeit-»Theorien«, die so entstanden, nicht mehr einem Wissen angehörten, das in der Gesellschaft gleichmäßig verteilt war (als »Allgemeinwissen«), bedurfte der praktische Umgang mit Zeit- (und Raum-)Maßen, mit Kalendern und Uhren, Längenmaßen, Landkarten usw., in der Regel nur geringer Spezialisierung. Er blieb zumeist Teil der täglichen Routine aller Gesellschaftsmitglieder. Solcherart durchdrangen selbst recht abstrakte Zeitkategorien die Handlungszusammenhänge des täglichen Lebens. In solchen Gesellschaften dienten vergesellschaftete Zeitkategorien nicht nur der Regelung gesellschaftlichen Handelns mit großer Spannweite, sondern auch vieler zeitlicher Aspekte der unmittelbaren sozialen Interaktion. Dabei sind sie genauso wirksam wie die (der intersubjektiven Erfahrung »näheren«) Zeitkategorien, die das Handeln in kleinen Gemeinschaften regeln. Es scheint in der Tat eine vernünftige Annahme zu sein, daß die Entwicklung abstrakter Kategorien systematisch mit den Erfordernissen sozialer und politischer Regelungen des Handelns in frühen Zivilisationen zusammenhing, insbesondere hinsichtlich des Bereiches gesellschaftlicher Arbeit.

20. Zur Zeiterfahrung, ihrer Mythologisierung und Geschichtlichkeit in schriftlosen Gesellschaften siehe Rüdiger Schott, »Das Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), 166-205 und vor allem die Arbeiten Jack Goody's - z.B. jüngst »The Time of Telling and the Telling of Time in Written and Oral Cultures«, in: John Bender and David E. Wellbery (eds.), *Chronotypes. The Construction of Time*, Stanford 1991, 77-98.

5. Tageslauf, Lebenslauf, geschichtliche Zeit

Die zeitlichen Gliederungen des Tageslaufs und die zeitliche Artikulierung des Lebenslaufs sind konkret aufeinander bezogen. Wenn man sich vergangenen Lebensabschnitten zuwendet, bekommt man in Deutungen größter Sinn-Spannweite große Strecken polythetisch erfahrener Tagesabläufe monothetisch in den Griff. Andererseits sind aber die Interpretationen und Handlungsentwürfe, deren Spannweite der Lebenslauf ist – oder gar solche, die lebenslauftranszendente Sinnbezüge aufweisen –, konkret in den Tagesablauf und dort in die Fülle der Rhythmen der inneren Dauer eingefügt. So werden sie immer auch von der aktuellen Situation und ihrer zeitlichen Artikulierung mitbestimmt.

Ein wesentlicher Aspekt der Sinnartikulation des Lebenslaufs und der zwischen Lebenslauf und Tageslauf vermittelnden Zeitkategorien ist deren gesellschaftlich produzierte Objektivität. Jedenfalls werden die Sinnartikulationen des Lebenslaufs als objektive Bezugs- und Vergleichsgrößen verinnerlicht. Sie bleiben aber in einem Spannungsverhältnis zu den Standardisierungen und Synchronisierungen sozialen Handelns einerseits und der Einzigartigkeit des einen Bewußtseins des einzelnen Menschen andererseits.

Ein anderer wichtiger Aspekt der Sinnartikulation des Lebenslaufs ist dessen »subjektiver« Anwendungsbereich: die einzigartige Abfolge und Sedimentierung der Erfahrungen und Handlungen *eines* Lebens. Die jeweils gegenwärtige, wenn auch noch so alltägliche Situation eines Menschen besteht aus einer unverwechselbaren, wenn auch noch so typischen Kette von abgeschlossenen Erfahrungen und offenen Erwartungen. Der Lebenslauf bildet eine individuelle »Ereignisgeschichte«. ²¹ Zu den gesellschaftsstrukturell bestimmten Elementen der jeweiligen Situation eines Menschen kommen immer auch solche, die sich aus seiner Lebensgeschichte ableiten. Auch unter diesen gibt es selbstverständlich viele, die der sozialen Einbettung der Erfahrungen entstammen. Sie sind vergesellschaftet, meist versprachlicht und grundsätzlich mitteilbar. Unter ihnen befinden sich jedoch auch Erlebnisse oder Erlebnisaspekte, die entweder so tief in der vor-sozialen Zeitlichkeit der inneren Dauer verwurzelt oder so entscheidend von der Einzigartigkeit des Erfahrungsablaufs in einem Leben bestimmt sind, daß sie (zumindest in den

21. Die Begriffe »Erfahrung« und »Erwartung« wurden von Reinhart Koselleck in seinem Versuch einer Beschreibung der zeitlichen Strukturen, die der Geschichte bzw. »Geschichten« zugrunde liegen, sehr aufschlußreich verwendet (cf. R. Koselleck, *op. cit.* 1979, darin vor allem: »Erfahrungsraum« und »Erwartungshorizont« – zwei historische Kategorien«, 349-375; »Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen«, 130-143). Zu »Ereignis« und »Ereignisgeschichte« cf., vor allem H.R. Jauss, »Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs«, in: R. Koselleck und W.-D. Stempel (Hrsg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 554-560; sowie R. Koselleck, »Ereignis und Struktur«, *ibid.*, 560-571.

Gattungen *alltäglicher* Kommunikation) nicht mitteilbar sind. Die Kategorien des Lebenslaufs, der Handlungsentwürfe und Erfahrungsdeutungen größter Spannweite, sind zwar gesellschaftlich standardisiert. Dem Menschen in der natürlichen Einstellung des Alltags ist jedoch sein Lebenslauf einzigartig. Da jede Erfahrung einen Vergangenheits- und einen Zukunftshorizont hat, ist jede gegenwärtige Situation, jede gegenwärtige Handlung und Erfahrung eines Menschen von seinem Lebenslauf und seinem Lebensentwurf ebenso mitbestimmt wie von Sinnkategorien geringerer Spannweite. Die Funktion dieser Kategorien ist eine Objektivierung von Sinn (hier genauer: der Spannweite von Sinn) – eben zwischen Geburt und Tod einzelner Menschen. Menschen haben von Natur und von sich aus kein Verständnis für die von Institutionen und Gesellschaft getragenen Zeitdimensionen, die von Geburt und Tod gewöhnlicher Menschen unabhängig sind. Dafür erfassen sie aber ihre eigene Zeitlichkeit in gesellschaftlichen Lebensbezügen. Diese prägen die Kategorien ihrer Erinnerung.²² Auch die Entwicklung eines *spezifisch* historischen »Bewußtseins« gründet in der Fähigkeit »ereignishafte, multisubjektive Handlungszusammenhänge« als längerfristige Verkettung von Personen, Gruppen, Gesellschaften zu verstehen.²³ Wie alle lebenstranszendenten Zeitkategorien und Sinnspannweiten entsteht aber auch dieses nicht im Alltag, sondern in sakralen Wirklichkeitsbereichen, auch wenn es später, wie bei Thukydides eine nüchtern-weltliche, sozusagen faktenhistoriographische Form annimmt.

Das Wissen um die eigene Endlichkeit hebt sich von der Erfahrung der Fortdauer der Welt ab. Es ist das Grundmoment aller Entwürfe im Rahmen von Lebensplänen. In die alltägliche Lebensführung treten aber als bestimmende Faktoren weitere, sehr verschiedene, mit der Struktur der lebensweltlichen Zeit verknüpfte Momente. Die Struktur der lebensweltlichen Zeit baut sich auf in Überschneidungen der subjektiven Zeit des Bewußtseinsstroms und der Rhythmik des Körpers, der Erfahrung von Tag und Nacht, Wachen und Schlafen, Dürre und Regen, Jahreszeiten und der Synchronisierung des Handelns in unmittelbaren sozialen Beziehungen. Wir leben in allen Dimensionen zugleich. Da aber keine absolute »Gleichzeitigkeit« zwischen Ereignissen in diesen Dimensionen besteht, ist uns als unausweichliche Folge das Warten – als eine lebensweltliche Grunderfahrung der Zeit als »Widerstand« – auferlegt. Nicht nur das Warten, sondern auch eine außerhalb unserer Einwirkungsmöglichkeiten liegende Struktur von Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit bestimmt – als Folge der Irreversibilität sowohl der inneren Dauer als auch der Weltzeit – unsere Erfahrungen und Handlungen. Die

22. Siehe dazu wieder Maurice Halbwachs, *op. cit.* Vgl. auch Paul Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, New York etc. 1989.

23. Siehe dazu Christian Meier, »Prozess und Ereignis in der griechischen Historiographie des 5. Jahrhunderts v. Chr. und vorher«, in: *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Kritik*, Bd.2: Historische Prozesse (hrsg. v. Christian Meier und Karl Georg Faber), München 1978, 69-97.

Möglichkeit des einzelnen Menschen, verschiedene Pläne zu verwirklichen, verschiedene Handlungen zu unternehmen, ist begrenzt. Außerdem legt die intersubjektiv synchronisierte Zeit sozialen Handelns unausweichliche Zwänge der Abfolge auf. Die Verschränkungen der inneren Dauer, des körperlichen Rhythmus und des Alterns mit der intersubjektiven Zeit unmittelbaren sozialen Handelns, dem alltäglichen und außeralltäglichen gesellschaftlichen »Kalender«, der Artikulation des Lebenslaufs und der Langzeit von Institutionen und Gesellschaft bestimmen »Gleichzeitigkeiten« und »Ungleichzeitigkeiten« in der Zeitstruktur der Lebenswelt.

Hinsichtlich der eingangs gestellten Frage nach der »Geschichtlichkeit« lebensweltlicher Erfahrung läßt sich zunächst sagen, daß die *Verortung* des einzelnen Menschen in der Lebenswelt »geschichtlich« ist: Sie wird von einem sozialhistorischen Apriori bestimmt, und der Mensch ist sich dieses Umstands selbstverständlich auch vor-theoretisch bewußt. Darüber hinaus ist aber auch der Lebenslauf des Menschen »geschichtlich«: Bei allen strukturellen Bedingungen, die gleichzeitige Lebenskarrieren bestimmen, entwickelt sich ein Lebenslauf als eine einzigartige Ereignisgeschichte für den einen wie für den anderen. Aus beiden Gründen ist in der natürlichen Einstellung des täglichen Lebens ein Verständnis der Menschenwelt als »geschichtlich« in einem gewissen Sinn vorangelegt. Unter welchen strukturellen Bedingungen auf dieser Voranlage welche alltagswelt-transzendenten *Zeittheorien* in der Form von Mythen,²⁴ Kosmologien und Schöpfungsgeschichten²⁵ oder einer der Formen historischen Denkens,²⁶ so vor allem des historischen Bewußtseins der Gegenwart,²⁷ gesellschaftlich von Experten verschiedener Art produziert werden, ist eine historisch und wissenssoziologisch nur teilweise beantwortete Frage. Gewiß ist jedenfalls, daß es sich beim historischen *Denken* um eine der historisch besonderen Entwicklungen der Zeiterfahrung handelt, während

24. Cf. z.B. Lévy-Strauss, »Comment meurent les mythes«, in: *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, vol. 1, Science et conscience de la société, Paris 1971, 129-143 und wieder Jack Goody, *op. cit.*

25. Aus der für den Außenstehenden überwältigend reichen Literatur zur Alttestamentforschung cf. H. Utzschneider, *Hosea, Prophet vor dem Ende – Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1980.

26. Zur Entstehungsgeschichte im griechischen Denken cf. z.B. J. de Romilly, »La notion de nécessité dans l'histoire de Thucydide«, in: *Mélanges en l'honneur de Raymond Aron*, ib., 109-128; sowie Ch. Meier, »Prozeß und Ereignis in der griechischen Historiographie des 5. Jahrhunderts v.Chr. und vorher«, in: Ch. Meier und K.-G. Faber (Hrsg.), *op. cit.* 1978.

27. Aus der nahezu unübersichtlich angewachsenen Literatur cf. K. Löwith, »Die Dynamik der Geschichte und der Historismus«, in: *Eranos. Jahrbuch XXI*, Zürich 1952, 217-254; und R. Koselleck, »'Fortschritt' und 'Niedergang' – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe«, in: R. Koselleck und P. Widmer (Hrsg.), *Niedergang – Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, 214-230. Vgl. vor allem auch Hans Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt a.M. 1986.

»Geschichtlichkeit« der Verortung des einzelnen Menschen in der Lebenswelt und »Geschichtlichkeit« des Lebenslaufs allgemeine Aspekte der lebensweltlichen Zeitstruktur betreffen.

Möglichkeit der Theorie der modernen Geschichtsschreibung

Oto Luthar

Das wachsende Interesse für Fragen der Theorie der Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie in den letzten zwei Jahrzehnten entspringt einem viel älteren Interesse, dem Interesse für die Geschichte der Geschichtsschreibung.

Bei der Bearbeitung dieser Fragen kamen zunächst vor allem Philosophen und Historiker zusammen. Die ersten wurden dabei von ihrer Verlangen geleitet, Gesetzmäßigkeiten zu entdecken, aufgrund derer uns menschliche Handlungen, in verschiedene räumliche und zeitliche Kontexte eingebettet, in ihren gemeinsamen Formen erscheinen. Die Historiker wiederum versuchten, Kriterien herauszufinden, die es ihnen erlauben würden, die geschichtliche Erzählung entsprechend zu formen und zu vereinheitlichen bzw. ihr einen entsprechenden Inhalt zuzuschreiben.

Später, um die Jahrhundertwende, schlossen sich dieser Debatte auch Soziologen an. Ich denke hier vor allem an die Durkheim-Kritik Seignobos und an Webers Aufsätze zur Wissenschaftslehre, die dieser Debatte neue Aussichten öffneten. Nicht zuletzt war die unmittelbare Folge einer solchen Entwicklung auch der Durchbruch der soziologischen Geschichtsschreibung in Frankreich. Ebenso ist es spätestens seit Max Weber unabweisbar geworden, daß eine Begründung der Geschichte als Wissenschaft, die sich auf eine dogmatische Überhöhung des Prinzips des Verstehens und ein metawissenschaftlich (so Wolfgang Mommsen) begründetes Vertrauen in die Sinnhaftigkeit des geschichtlichen Prozesses stützt, nicht länger aufrechterhalten werden kann. Weber war nämlich durchaus bereit, der Geschichtswissenschaft im Rahmen der Gesellschaftswissenschaften eine besondere Funktion zuzuweisen und sie nicht einfach auf den Leisten eines Modells einer szientistischen Einheitswissenschaft zu schlagen.

Kehren wir aber lieber zu den Philosophen und Historikern zurück. Im ersten, allgemeinen Teil meines Vortrags möchte ich eine mögliche Konstruktion der Evolution der neuzeitlichen Geschichte der Geschichtsschreibung vorstellen. Vermittels einer Analyse einiger Zentralthesen von Giambattista Vico, Wilhelm Dilthey und Benedetto Croce – und mich dabei auch auf kritische Bemerkungen von Herta Nagl-Docekal, Colingwood, Peter Burke, Valentin

Kalan, Ferdinand Fellmann u.a.m. stützend – versuche ich auf die Entwicklungslinie aufmerksam zu machen, die in der »modernen« Selbstbefragung der Geschichtswissenschaft mit der sog. kartesianischen Wende Vicos anfängt und sich dann auf verschiedentlich fortsetzt. Unter anderem im Denken B. Croces und seiner Reflexion der theoretischen und methodologischen Tradition der deutschen klassischen Historiographie des 19. Jhr., sowie auch in der »Bilanz der Geschichtsschreibung« Diltheys. Vorerst, in unserer Zeit, schließt sich diese Entwicklung mit der Erkenntnis ab, daß die Geschichte (ebenso wie alle anderen Geisteswissenschaften) als »hermeneutische Wissenschaft« erscheint, deren Schwerpunkt in der Interpretation des sprachlichen Ausdrucks der überlieferten Texte zu suchen ist, wobei ihr spezifisches Verhältnis dem Erkenntnisgegenstand gegenüber von entscheidender Bedeutung ist. Dieses Verhältnis ist, um mit M. Riedel zu sprechen, in der Bedingung der Verständnismöglichkeit des sprachlichen Ausdrucks begründet. Den Gegenstand des hermeneutischen Wissens stellen dabei, wie hinzuzufügen wäre, nicht nur Texte dar, sondern auch verschiedene Lebensausdrücke (Gesetze und, künstlerische Errungenschaften), die in ihrer Eigenartigkeit zu verstehen (und darzustellen) sind, d.h. im Verhältnis zu ihrer Lage und zur »Bewußtseinsstufe« einer bestimmten sozio-historischen Welt.

Im zweiten Teil werde ich, mich dabei auf Ansätze der neuen französischen Geschichtsschreibung und auf das angelsächsische Konzept der Geschichte als Socialwissenschaft beziehend, zu zeigen versuchen, daß die slowenische Historiographie – 60 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes der berühmten Annales und nach einer 30-jährigen Auseinandersetzung zwischen Vertretern der Sozial- und Strukturgeschichte einerseits und jenen der Alltagsgeschichte andererseits – noch immer, angesichts der letzten Ereignisse sogar immer stärker, vor allem an die Interpretation des Nationalen gebunden ist. Sie ist deshalb immer noch ein anziehendes Gewerbe (um Furets Ausdruck zu gebrauchen) und ist in ihrer relativen kurzen Geschichte nur selten über den Rahmen einer despritiven Geschichtsschreibung hinausgekommen.

Mit anderen Worten, ich werde versuchen, einige wesentliche Probleme der Selbstreflexion der slowenischen Geschichtsschreibung vorzustellen. Diese Selbstreflexion fängt mit Anton Tomaž Linhart an, d.h. mit seinem »Versuch einer Geschichte von Krain und die übrigen Ländern der südlichen Slaven Österreichs« die faktographische Landesgeschichte zu überwinden, und schließt Überlegungen der letzten Generation der slowenischen Historiker ein. Ich weise dabei schon im voraus darauf hin, daß von keiner Kontinuität eines reflektierten slowenischen historiographischen Denkens gesprochen werden kann. Um so leicher fällt es uns aber, Material zusammenzubringen, das von einer ideologischen Überlagerung dieses Denkens zeugt.

Einführend möchte ich noch einmal kurz auf den bekannten Unterschied zwischen dem *realen* (oder materialen) Begriff »Geschichte« und dem

theoretischen (oder formalen) Ausdruck zurückkommen. Der erste Begriff bezieht sich auf den Gegenstand der geschichtlichen Forschung, d.h. auf vergangene Geschehnisse, mit dem zweiten wird im Gegenteil die sich auf diesen Gegenstand beziehende Tätigkeit, d.h. seine verschiedenartige Interpretationsweise bestimmt. So kann ich sie nämlich am leichtesten zur These des ersten Teils meines Vortrags hinführen. Vermittels einer spezifischen historiographischen Übersicht der neueren allgemeinen Geschichte der Geschichtsschreibung und einiger damit verbundenen Theorien versuche ich hier die Richtigkeit jener Auffassung zu beweisen, nach der die Geschichte als Produkt der Arbeit am Gegenstand selbst betrachtet werden soll, d.h. als Produkt der Vergangenheitsforschung (Ordnen und Interpretieren der Quellen). Hierbei zeigt es sich, das das gegebene Produkt kein einfaches Abbild des Gegenstandes »Geschichte«, sondern eine spezifische sprachlich vermittelte Wesenheit ist. Dies führt wiederum zur Feststellung, daß die Geschichtsschreibung in den Rahmen der »theoretischen Geschichte« gehört. Jedes Denken – schon der geringste Hinweis auf die Geschichte und nicht allererst auf die Historiographie – ist nämlich eng mit dem Medium der Sprache verbunden. Die Geschichte als Niederschrift ist nämlich nicht bloßes Wissen von der Geschichtlichkeit, sie ist vielmehr auch die Niederschrift der Bestrebungen nach ihrer Umänderung. Deshalb können Geschichte und Geschichtlichkeit auf kein uns bekannte oder allgemein gültiges Paradigma eingengt werden. Oder mit Giddens zu sprechen, es ist angemessener von Formen der Aus-einandersetzung als von Formen der Zusammen-setzung zu reden.

Nach diesen einführenden Bemerkungen gehe ich zu einer ausführlicheren Begründung meiner grundlegenden These über.

*

Ich beginne diesen ersten Teil mit den Gedanken Vicos über das Schreiben der Geschichte.

Wenn es nämlich auch in der Geschichtsschreibung so etwas wie eine »kopernikanische Wende« gibt, dann wurde sie gewiß von Vicos *Principi di una scienza nuova d'intorno alla communa natura delle nazioni* vollbracht. Genauer gesagt, sie wurde von seiner Behauptung vollbracht, die bisherige »Naturrechtstheorie« verrstümmele, indem sie den Akteuren der Vergangenheit die Rationalität der Gegenwart zuschreibe, die geschilderte vergangege Lebensprozesse zur Chronologie bzw. zur übersichtlichen Ansammlung politischer Ereignisse. Anstatt dessen wäre ein Verfahren nötig, das fähig wäre, Ereignisse durch Erzählungen über Bräuche aufzunehmen, die keineswegs als Metaphern, sondern vielmehr als Beispiel der poetischen Logik der ersten Menschen, d.h. als Beispiel einer primitiven, konkreten und antropomorphen Denkweise zu verstehen sind.

Vico selbst war noch besonders eifrig darum bemüht, sich systematisch zum Denksystem der »ersten Menschen« durchzuarbeiten. Wie Burke sagte, er war bemüht, sich das »Robuste der Form« vorzaubern, mit der diese Menschen »ihre Gedanken durchgedrungen haben«, ebenso wie die Regellosigkeit in den Verbindungen dieser Formen: »Gerade in dieser schattenerfüllten Nacht, von der die ältesten Zeiten umgeben werden, leuchtet das nie erlöschende Licht einer unzweifelbaren Wahrheit, die besagt, daß die gesellschaftliche Welt gewiß von Menschen erschaffen wurde, so daß wir ihre Prinzipien und Umwandlungen in unserem eigenen Geist auffinden müßten«. Was natürlich nicht heißen soll, daß die Prinzipien und Umwandlungen der Vergangenheit einfach mit unseren eigenen zu vermengen sind.

Der nächste Autor, Benedetto Croce, ist für meine Entwicklungslinie vor allem deshalb interessant, weil ihn Vicos Gleichsetzung von Wissenschaftsphilosophie und Geschichtsphilosophie zur Bestimmung einer »Theorie der Geschichtsschreibung« einerseits und einer »Geschichtsphilosophie« andererseits angeregt hatte. Croce tritt in unsere Konstruktion aufgrund dieser seiner Einteilung ein, weiter aufgrund seiner Behauptung, die Theorie der Geschichtsschreibung sei nur dann gerechtfertigt, wenn nicht vermittels der Begriffslogik, sondern der Intuitionslogik vorgegangen wird – dann also, wenn klar festgesetzt wird, daß sich die Tätigkeit der Geschichtsschreibung im Rahmen der Kunst bewegt – vor allem aber durch seinen Gedanken, daß die wahre Geschichte unmittelbar dem Leben entspringe, d.h. daß sie als Selbsterkenntnis des lebenden Geistes im Bewußtsein des Historiker *vibrieren* müsse...

Den nächsten Schritt bildet der Übergang vom klassischen Historizismus zur neueren Geschichtsschreibung – bzw., wie von deutschen Autoren gerne hervorgehoben wird, zur Geschichte als Sozialwissenschaft. Obwohl Croce erkannt hat, daß Geschichte nicht mit Büchern oder Dokumenten gleichzusetzen sei, sondern in der Gestalt eines im Bewußtsein des Historikers bei seiner Interpretation und Kritik dieser Dokumente tätigen gegenwärtigen Interesses auftrete, wird dieser Übergang erst durch Diltheys Lebensphilosophie möglich, vor allem durch seine bekannte Auffassung, daß »Leben« und »Geschichte« identische Begriffe seien. V. Kalan hebt in seiner Abhandlung »Diltheys geschichtliches Denken« hervor, daß gerade diese Erkenntnis als notwendige Bedingung der Möglichkeit einer Wissenschaft der Geschichte fungiere. Diese überzeitliche Resonanz zwischen Vico, Croce, Dilthey und einer langen Reihe ihrer späteren Interpreten wird durch Diltheys Darstellung des Lebens als eines Zusammenhanges von Schicksal, Umständen, Verhältnissen zwischen Menschen und individueller Tiefe noch verstärkt wobei Dilthey, was am bedeutendsten ist, nicht bei der Analyse der Einzelerlebnisse stehenbleibt. Für ihn gelangt das Erlebnis erst dann zu seiner Bedeutung, wenn es durch das spätere Leben bestimmt wird. Um aber das

Leben selbst verstehen zu können, müssen wir vor allem verstehen, wie es von der intersubjektiven Vergangenheit bewegt wird,³ d.h., wir müssen es in seiner Totalität betrachten.

Ich möchte nun diesen ersten Teil mit einer kurzen Replik auf die jetzt schon ein gutes Jahrhundert dauernde Diskussion über die Dichotomie »Verstehen« und »Erklären« abschließen. Es handelt sich um eine Debatte, die in den sechziger Jahren mit dem Aufkommen der narrativen Theorie der Geschichtsschreibung sowohl zur Umbenennung des Begriffs »Erklärung« in »Erzählung« geführt hat als auch zur Hervorhebung der »dokumentierten Erzählung«, die der Meinung ihrer Vertreter nach (William B. Gallie, Arthur C. Danto), das »unwesentliche« Verstehen der gelebten Welt der Ursachen und Ziele überläßt.

Das Erzählte (früher würde man sagen: das Erklärte) sollte von nun an als verstehbar gelten. Die Geschichte wurde also nicht mehr bloß als Erklärung, Deduktion, Voraussetzung oder Voraussage aufgefaßt, bei denen die Erkenntnis des einzelnen Ereignisses von einem im voraus gesetzten Prinzip abhängt, sondern sollte - mit den Worten Paul Veynes - durch jene Bedeutung ausgedrückt werden, die vom Historiker der Erzählung beigelegt wird. Vor allem ist es aber an der gegenwärtigen Geschichtswissenschaft, nach Theodor Schider, nach gut zwei Jahrtausenden nun doch schon ihre »solipsistischen Tendenzen« zu überwinden, die sog. wissenschaftliche Selbstreflexion hinter sich zu lassen und neben Diskursen, Sachen und Erzähler in die »narrative Diskussion« systematisch sowohl den Zuhörer, sein Bezugssystem und sein Verarbeitungssystem als auch die »narrative Umwelt« selbst einzubeziehen, da es sich nur so zu einem konsistenten narrativen Ausdruck kommen läßt, in dem neben Darstellungs- auch Vermittlungsprobleme einbeschlossen wären.

Solche Erkenntnisse fordern natürlich eine ausführlichere Auseinandersetzung mit der Entwicklung verschiedener Theorieansätze in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung - vor einer näheren Analyse des narrativen Konzepts wäre so die Entwicklung der soziologischen Geschichtsschreibung und der Auffassung der Geschichte als Geschichtswissenschaft darzustellen. Ich kann auf diese Probleme hier nicht eingehen, weise aber darauf hin, daß im zweiten Teil die Resultate einer solchen Darstellung (in meiner Dissertation entwickelt) stillschweigend vorausgesetzt werden.

**

Ich gehe jetzt zu einer analytischen Bewertung der Selbstreflexion der slowenischen Geschichtsschreibung über. Dazu sei noch bemerkt, das eine ausführlichere Behandlung dieses Themas sich auch auf historiographische Analysen der kroatischen Autorin Dr. M. Gross und des Akademikers Branimir Djurdjev aus Novi Sad ausdehnen müsste. Nicht zuletzt deshalb, weil beide Autoren die Anregung zu ihre Arbeit auch in den grundlegenden

Werken Bogo Grafenauers gefunden haben, vor allem in seinem Lehrbuch *Struktur und Technik der Geschichtswissenschaft* (1960), wo zum ersten Mal im jugoslawischen Rahmen eine Synthese methodologischer und theoretischer Fragen der Geschichtsschreibung vom »Anfang« bis zu der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts unternommen wurde.

Auch meine eigene Analyse ist weitgehend auf der Bewertung Grafenauers methodologischer bzw. theoretischer Schriften aufgebaut.

Zunächst sollte noch klargestellt werden, daß die Anfänge einer »wissenschaftlichen« nationalen Geschichtsschreibung meistens mit den Namen von Franc Kos, Milko Kos (seines Sohnes) und Ljudemil Hauptman verbunden werden. Vor allem Franc Kos (1853-1924), der ersten Generation der slowenischen Berufshistorikern angehörend, ist der Verdienst zuzuschreiben, unseren Raum mit der sog. deutschen idealistischen Historiographie bekanntgemacht zu haben. Obwohl von einigen späteren Autoren, z.B. von Ferdo Gestrin, einem Braudel Schüler aus dem Jahre 1961, behauptet wird, bei Kos' *Geschichte der Slowenen im Mittelalter (500-900)* handele es sich noch um etwas anderes und etwas mehr als bloß um eine politische Geschichte, ist aber unserer Meinung nach in seinem Werk doch nichts zu finden, was Kos in methodologischer Sicht über seine österreichische, deutsche oder französische Kollegen stellen würde. Gestrins Feststellung, daß in der damaligen slowenischen Geschichtsschreibung die Wirtschaftsgeschichte stärker vertreten sei – der Verlust der Freiheit im frühen Mittelalter und die Tatsache, daß die Slowenen bis vor kurzem nicht ihren eigenen Staat hatten, brachten es mit sich, daß die slowenischen Historiker der ersten Generation über die nationale politische Geschichte nicht viel zu schreiben hatten – ist zwar zutreffend, kann aber bei weitem noch nicht behauptet werden, daß Franc Kos die Anfänge der Soziologiesierung der Geschichte bekannt waren.

Ganz im Gegenteil, mit diesem Thema hat sich erst sein Sohn Milko durch das Werk von Fran Zwitter bekanntgemacht, genauer gesagt, durch sein theoretisches Werk *Soziologie und Geschichte*. Auf der Basis verschiedener Ansätze der Durkheim-Schule und durch eine detaillierte Kenntnis von Berrys und Simiands »Anordnungen« hat Zwitter in dieser Schrift sein eigenes Verständnis der methodologischen Fragen der Geschichtsschreibung wie auch seine Sicht des Verhältnisses zwischen Soziologie und Geschichte ausgearbeitet. Als erster »französischer Schüler« hat er die Slowenen mit dem Standpunkt bekanntgemacht, daß der Historiker nicht nur außerordentliche Geschehnisse und Persönlichkeiten erforscht, sondern vor allem auch allgemeine Verhältnisse, typische Zustände, »Massenphänomene« und Kollektivpersönlichkeiten. Obwohl man nach Zwitter aus der Geschichte auch bedeutende Persönlichkeiten nicht vollkommen ausschließen kann und sich die Geschichte somit einer vollständigen Soziologiesierung widersetzt, ist für den Historiker, der die vollständige Entwicklung der Kulturen vor den Augen hat, dieser rein individuelle Anteil der einzelnen Persönlichkeiten verhältnismäßig gering.

Die Abhandlung Zwitter hat aber bei ihrem Erscheinen im Jahr 1938 kein größeres Interesse erweckt. Grafenauer zufolge waren sogar 10 Jahre später die slowenischen Historiker nicht viel besser mit der neuen Methode vertraut, die in der französischen Historiographie eine so reiche Ernte zur Folge hatte. Ganz im Gegenteil, die politischen Wandlungen nach dem Jahr 1945 brachten es mit sich, daß slowenische Autoren vor allem Kardeljs Thematisierung der Nationalfrage aus der Vorkriegszeit folgten. In ihrer ideologischen Reflexion der nationalen Geschichtsschreibung betonten sie bis in die 80-er Jahre hinein vor allem den Verdienst der sogenannten Kardelj-Generation für die Einführung der marxistischen dialektischen Methode in die Analyse der Geschichtsprozesse. Eine solche Thematisierung der Nationalfrage hat aber nicht viel zur Bestimmung der historischen Methode beigetragen, (von der man ihrer Meinung nach außerhalb des Marxismus überhaupt nicht sprechen konnte), sie hat vielmehr nur die endgültige Konstituierung der klassischen nationalen Geschichtsschreibung ermöglicht.

Die Widersprüchlichkeit dieses Prozesses liegt auf der Hand. Einerseits wurde von den slowenischen Historikern prinzipiell dem Standpunkt zugestimmt, die marxistische dialektische Methode stelle die höchste Errungenschaft in der Geschichtsschreibung überhaupt dar, andererseits aber wählten und interpretierten sie ihre Themen gleichzeitig (mit wenigen Ausnahmen) nach den Prinzipien der klassischen deskriptiven Geschichtsschreibung. Es hat wohl keinen besonderen Sinn, sich hier die Frage zu stellen, ob es sich dabei um ein bewußtes Tribut an die Zeit ging oder um eine aufrichtige Begeisterung der Autoren. Auch deshalb nicht, weil die Reflexion über »theoretische und praktische Fragen der slowenischen Geschichtsschreibung« in den frühen Nachkriegsjahren vom Nicht-Historiker und Parteiideologen Boris Zihel geleitet wurde.

Hier zeigt es sich sehr schnell, daß die von Zihel den slowenischen Historikern vorgeschriebenen Hauptaufgaben weitgehend jenen gleichen, die von Grafenauer schon im Jahre 1947 umrissen und dann genauer im Jahr 1953 vorgestellt wurden. Dies spricht in aller Klarheit davon, daß es sich hier um keine thematische Umstrukturierung handelte, sondern um die Argumentationsweise der sog. Vorrangsthemen.

Das oben gesagte veranlaßt mich, die slowenische Nachkriegsgeschichtsschreibung in zwei Strömungen einzuteilen. Die erste Strömung führt mit ihrem noch vor kurzem unnachgiebigen Festklammern an einer einzigen Methode und Theorie zu vollständigen Objektivierung des Subjektiven. Die zweite Strömung unterscheidet sich von der sog. kritischen Geschichtsschreibung der ersten und zweiten Generation der »Berufshistorikern« nur darin, daß sie im größeren Maße statistische Methoden gebraucht und öfters Quellen zur Bearbeitung der sozio-ökonomischen Entwicklung berücksichtigt. Ich weise vor allem darauf hin, daß diese Strömung ohne Grafenaus

analytischer Vergleichung von marxistischer und statistisch-soziologischen Methode, ohne Zitters gelegentlichen Kritiken und ohne der Problematisierung des Verhältnisses Geschichte – Ideologie von Peter Vodopivec auf der Ebene einer unwesentlich verbesserten klassischen Methode der deskriptiven historischen Darstellung bleiben würde.

Deshalb meine ich, damit auch abschließend, daß die gegenwärtige Thematisierung der Gegensätze zwischen den sog. subjektivistischen und objektivistischen Prinzipien der Vergangenheitsinterpretation alle Autoren berücksichtigen sollte, von denen methodologische (schwer zu sagen theoretische) Fragen der Geschichtswissenschaft vor allem mit Fragen nach dem Verhältnis Geschichte – Ideologie verbunden werden. Obwohl die Debatte hier oft nur den politischen Glaubenwechsel der an ihr Teilnehmenden aufdeckt. Ein gutes Beispiel für eine derartige Debatte ist der gegenwärtige politische (öffentliche) Gebrauch des Geschichtsbegriffs bei uns. Dabei wird nämlich die Frage, wer sich mit der Geschichte beschäftigen soll, ausschließlich innerhalb der politischen Ereignisgeschichte behandelt, so wie vor allem die sog. »Leerstellen« in der Nationalgeschichte in den Vordergrund gestellt werden, deren Ausfüllung und Ausarbeitung methodologische und theoretische Fragen dann leider zum Opfer fallen. Ähnlich wie in der halbvergangenen Epoche, in der die Mehrzahl der slowenischen Historiker ihre Reflexion der nationalen Geschichtsschreibung unmittelbar mit der Frage verband, wie weit in ihr die nationale Frage bestimmt sei, wird auch die gegenwärtige »Fachdebatte« über Fragen der Geschichtsschreibung vorwiegend von Problemen des Nationalen determiniert – alles andere dient als bloßer Referenzpunkt. Und an dieser fortwährenden und stark gefühlbetonten Debatte nehmen (mit seltenen Ausnahmen) auch jene Historiker teil, die noch vor einem Jahrzehnt stur behaupteten, die marxistische dialektische Methode stelle die höchste Errungenschaft der nationalen Geschichtsschreibung dar.

Es braucht also nicht besonders hervorgehoben zu werden, daß heute in der slowenischen Geschichtsschreibung nur wenige z.B. einer Aronschen Geschichtsphilosophie zustimmen würden, in der der Gedanke dominiert, daß jeder Historiker stillschweigend ein Philosoph sei. Außer bei seltenen, oben erwähnten Ausnahmen unter den Historikern, einigen ihrer jüngeren Kollegen und seltenen Philosophen, ist in der slowenischen Geschichtsschreibung und Philosophie fast kein Interesse für Fragen moderner Geschichtsphilosophie zu finden. Der Ehrgeiz der Historiker an sich bleibt noch immer die Schilderung des vom Menschen gelebten Abenteuers. Ohne zu ahnen daß diese Schilderung alle Mittel der Sozialwissenschaften, »einschließlich der wünschenswerten, aber nicht verfügbaren Mittel« (Aron 1971) erfordert. Es scheint, daß sie nicht daran interessiert sind, zu erfahren, wie man das Werden eines Teilbereichs schildern kann - Diplomatie oder Ideologie – oder einer Ganzheit – Nation oder Reich – ohne eine Theorie des Bereichs oder Ganzen zu haben.

Deshalb kommt es immer wieder dazu, daß die Historiker bei all ihrer Hervorhebung der Unterschiede zwischen Geschichte und Soziologie einerseits und Ethnologie oder Philosophie andererseits nicht fähig sind, mit den Repräsentanten dieser Disziplinen auf gleicher Ebene zu diskutieren. Meiner Meinung nach gründet dieses Problem in ihrer Zurückweisung der Idee, daß der Historiker, im Gegensatz zur empirischen Berufung, die ihm normalerweise zugeschrieben wird, auch mit der Philosophie oder Soziologie flirten müsse. Nur so läßt es sich nämlich erkennen, daß die Geschichtsphilosophie (auch) in der Kritik des Begriffs der historischen Tatsache bestand. Mit anderen Worten, zum Punkt, wo gesagt werden kann: »die Tatsachen existieren nicht«, d.h., sie existieren nicht in gesondertem Zustand, es sei denn durch Abstraktion; konkret gesprochen, existieren sie nur unter einem Begriff, der sie formt. Oder, mit den Worten Paul Veyns zu sprechen: »Die Geschichte existiert nur im Verhältnis zu den Fragen, die wir an sie richten«.

Geschlecht – Macht – Geschichte

Zur Theorie der feministischen Geschichtswissenschaft

Herta Nagl-Docekal

Die Diskriminierung der Frau hält in allen Lebensbereichen an – auch dort, wo das Prinzip der Gleichstellung der Geschlechter bereits in die Gesetzgebung Eingang gefunden hat. Aus der Zielsetzung, die vielfältigen Formen der Unterdrückung sichtbar zu machen und zu eliminieren, erwuchs an der Wende von den sechziger zu den siebziger Jahren die »Neue Frauenbewegung«.¹ Das politische Engagement führte bald zu einer Theoriedebatte, wobei sich u.a. die Frage stellte: Welche Argumente dienten (und dienen noch immer) dazu, die Subordination der Frau entweder zu verteidigen, oder – was noch wirksamer ist – zu verschleiern? Daraus ergab sich auch ein wissenschaftskritischer Impuls: Welchen Anteil hatten die Wissenschaften an der Formierung des theoretischen Hintergrundes für die anhaltende Diskriminierung?²

In diesem Zusammenhang wurde rasch deutlich, daß auch die Geschichte mit anderen Augen gesehen werden muß. In den zwei Jahrzehnten, die seither vergangen sind, hat sich die feministisch motivierte Geschichtsforschung zu einem kaum mehr überblickbaren Diskurs entfaltet. Kennzeichnend für diese Entwicklung ist, daß sie nicht nur eine zunehmende Vielfalt im Inhaltlichen brachte; letztere wurde vielmehr nur durch kontinuierliche theoretische Reflexion ermöglicht. In den achtziger Jahren mehrten sich denn auch die Versuche, den Argumentationsgang der Theoriedebatte zur historischen Frauenforschung zu rekonstruieren.³ Die Ergebnisse sollen hier zunächst skizziert werden (was freilich nur in sehr knapper Form geschehen kann). Das Augenmerk wird dabei vor allem auf die Forschungsprogramme »Frauen-

-
1. Zur Legitimität des feministischen Anliegens und zum Begriff Feminismus vgl. Herta Nagl-Docekal, »Feministische Geschichtswissenschaft – ein unverzichtbares Projekt.« In: *L'Homme. Z.F.G.*, 1. Jg., Heft 1, 1990, S. 7.
 2. Zur Wissenschaftskritik an verschiedenen, auch naturwissenschaftlichen Disziplinen vgl. Karin Hausen/Helga Nowotny (Hg.), *Wie männlich ist die Wissenschaft?* Frankfurt/M., 1986; sowie Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives.* Ithaca, New York, 1991.
 3. Vgl. Gisela Bock, »Der Platz der Frauen in der Geschichte.« In: *Neue Ansätze in der Geschichtswissenschaft*, hg.v. H. Nagl-Docekal/F. Wimmer, Conceptus-Studien 1, Wien 1984, S. 111; sowie Brigitte Studer, »Das Geschlechterverhältnis in der Geschichtsschreibung und in der Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Überlegungen zur Entwicklung der historischen Frauenforschung und zu ihrem Beitrag zur geschichtlichen Erkenntnis.« In: *Feministische Studien*, Heft 1, 1989, S. 97.

geschichte« und »Geschlechtergeschichte« gerichtet sein, da die Kontroverse zu diesen beiden Konzepten das Problemexposé der gegenwärtigen Debatte bildet. Der zweite Teil dieses Artikels ist dem Versuch gewidmet, im Rückgriff auf allgemeine geschichtstheoretische Zusammenhänge Differenzierungen zu gewinnen, die beitragen können, Engführungen dieser Debatte zu überwinden. Im dritten Teil schließlich wird das Programm einer »Feministischen Geschichtswissenschaft« entworfen, mit der Zielsetzung, die plausiblen Motive des bisherigen Diskurses zusammenzudenken und eine weitere Präzisierung anzuregen.

1. Frauengeschichte versus Geschlechtergeschichte – eine Aporie?

Den Anfang feministisch motivierter Geschichtsforschung bestimmten Konzepte additiven Charakters, d.h., die Arbeit konzentrierte sich darauf, bis dato vergessene Frauen in die »allgemeine Geschichte« einzufügen, die als solche noch unproblematisiert blieb. Mari Jo Buhle, Ann G. Gordon und Nancy Schrom unterschieden in diesem Rahmen das »kompensatorische« und das »kontributorische« Programm⁴. Der erste Terminus bezieht sich auf jene Geschichtsschreibung, die »den berühmten Männern nun berühmte Frauen an die Seite« stellt, oder »den 'kleinen' wie 'großen' Männern ... 'ihre' Ehefrauen, Mütter, Töchter«⁵; indessen zielt die »kontributorische« Konzeption darauf ab, den Beitrag der Frauen zur Geschichte sichtbar zu machen. Doch diese additiven Programme erwiesen sich bald als zu eng. So monierte Gerda Lerner mit Bezug auf den »kompensatorischen« Forschungsansatz: »Die daraus resultierende Geschichte der 'bemerkenswerten Frauen' sagt uns wenig darüber, womit sich die meisten Frauen befaßten, und sie sagt uns auch nichts über den Stellenwert der Tätigkeit von Frauen für die Gesellschaft als Ganze«⁶. Ein weiteres Problem thematisierte Gisela Bock: »Solche 'kompensatorische' Geschichtsschreibung ist unzureichend, da sie Frauen der herkömmlichen Geschichtsschreibung lediglich hinzuaddiert und sie in herkömmlich historiographischen Kategorien (Ruhm, Klasse, Schicht, Familie, Bevölkerung) zu inkorporieren sucht«⁷. Analog argumentierte sie auch im Hinblick auf die »kontributorische« Geschichtsschreibung: Diese führe »letztlich nur bis zu der Feststellung, daß es in der Geschichte 'auch' Frauen gegeben hat.«⁸

4. Mari Jo Buhle/Ann G. Gordon/Nancy Schrom, »Women in American Society: An Historical Contribution.« In: *Radical America*, Band 5, Nr. 4, Juli/August 1971, S. 3.

5. Gisela Bock, »Der Platz der Frauen in der Geschichte,« a.a.o., S. 111.

6. Gerda Lerner, »Welchen Platz nehmen Frauen in der Geschichte ein? Alte Definitionen und neue Aufgaben.« In: *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, hg.v. E. List/H. Studer, Frankfurt/M. 1989, S. 334. (Es handelt sich bei diesem Artikel um die Übersetzung von G.L., »Placing Women in History: Definition and Challenge.« In: *Dies., The Majority finds its Past: Placing Women in History*, New York 1979, S. 145.)

7. Gisela Bock, a.a.o., S. 111.

8. Ebd., S. 113.

women's history« schrieb Elisabeth Fox-Genovese 1982⁹. In diesem Zusammenhang rückte zunächst die kritische Auseinandersetzung mit der »allgemeinen Geschichte« in den Vordergrund. Es wurde zunehmend deutlich, daß die beanspruchte Allgemeinheit in vielen Fällen ein falscher Schein ist. Ein augenfälliges Beispiel bildet die Bezeichnung »Allgemeines Wahlrecht« für ein Gesetz, das nur alle mündigen männlichen Staatsbürger, nicht aber Frauen einschließt – eine Bezeichnung, die bis vor kurzem in den Geschichtslehrbüchern unhinterfragt tradiert wurde. Die kritische Auseinandersetzung brachte jedoch nicht nur derartige Einzelphänomene zutage; eine Reihe von Historikerinnen begannen der Frage nachzugehen, ob bzw. wieweit die Periodisierungen, die das gängige Geschichtsbild prägen, einem androzentrischen Blickwinkel entspringen. Insbesondere für die Zeit der Renaissance sowie der Französischen Revolution ließ sich anhand zahlreicher Belege dokumentieren, daß für die Frauen jeweils ein Verlust an zuvor bereits erreichter Freiheit eintrat.¹⁰

An dieser Stelle ist es vielleicht angezeigt, einem Mißverständnis vorzubeugen: Feministisch motivierte Kritik an etablierten Geschichtsbildern – wie feministische Wissenschaftskritik insgesamt – ist bei der großen Mehrheit der Autorinnen nicht im Sinne der pauschalen These: »Alle Forschung von Männern ist typisch männliches Denken« zu verstehen. Eine solche These würde einen unhaltbaren deterministischen Begriff des Menschen implizieren. Es geht vielmehr um das Analyseprogramm, jeweils im einzelnen zu untersuchen, ob der Anspruch, von *den* Menschen, respektive von *der* Geschichte im allgemeinen zu sprechen, zu Recht erhoben wird, oder ob er erschlichen ist, weil genau genommen nur von Männern die Rede ist. Analysen unter diesem Vorzeichen ergeben freilich, daß die Zweideutigkeit der Extension des Terminus »Mensch« – die sich in vielen Sprachen auch darin manifestiert, daß ein und dasselbe Wort die Bedeutung von »Mensch« und »Mann« hat (vgl. man, l'homme, l'uomo) – zu einer sehr weitreichenden Ausgrenzung der Frauen geführt hat. Um diese Problematik zu signalisieren,

9. Elisabeth Fox-Genovese, »Placing Women's History in History.« In: *New Left Review*, Nr. 133, Mai/Juni 1982, S. 6.

10. Vgl. Joan Kelly Gadol, »Did Women have a Renaissance?« In: *Becoming Visible: Women in European History*, hg. v. R. Bridenthal/C. Koonz, New York 1977, S. 137 (dt. in: *Männer. Mythos. Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik*, hg.v.B. Schaeffer-Hegel/B. Watson-Franke, Pfaffenweiler 1988, S. 33); Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Ithaca-London 1988; Friederike Hassauer, »Gleichberechtigung und Guittotie: Olympe de Gouges und die feministische Menschenrechterklärung der Französischen Revolution.« In: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung*, hg.v. U.A.J. Becher/J. Rüsen, Frankfurt/M. 1988, S. 259; Astrid Deuber-Mankowsky/Ulrike Ramming/E. Walesca Tielsch (Hg.), *1789/1989 – Die Revolution hat nicht stattgefunden. Dokumentation des V. Symposions der Internationalen Assoziation von Philosophinnen*, Tübingen 1989.

wählte Gerda Lerner den für das Projekt der Frauengeschichte signifikanten Titel: »The Majority Finds It's Past. Placing Women in History« für ihr 1979 erschienenes Buch.¹¹ Das selbe gilt für »L'Homme. Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft«: Bereits durch den Titel soll die Reflexion provoziert werden, daß der Begriff Mensch einer präziseren Definition bedarf, die Frauen wie Männer berücksichtigt, und daß aus diesem Blickwinkel die Geschichte der »Mensch«heit neu zu durchdenken ist.¹²

Die feministische Wissenschaftskritik ergab im übrigen folgendes: Wenn die Geschichtswissenschaft wie andere Wissenschaften herkömmlicherweise ihren Blick vorwiegend auf Männer richtet, so darf dies nicht isoliert betrachtet werden. Vielmehr zeigt sich im Medium der Wissenschaft eine Asymmetrie, die sowohl im realen, d.h. sozialen, ökonomischen und politischen Verhältnis der Geschlechter als auch auf der Ebene der symbolischen Konstruktion, d.h. in der imaginierten Dichotomie der Geschlechtscharaktere, Tradition hat. In dieser Hinsicht ergänzen einander die Studien zum sentimental weiblichkeitsentwurf des bürgerlichen Zeitalters und zu seiner Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart, die von sozial-, literatur-, kunst- und philosophiegeschichtlicher Seite vorliegen.¹³

Soll nun aber die Frauengeschichte nicht nur per negationem bestimmt werden – in Abgrenzung also von einer nur scheinbar allgemeinen Geschichte –, was sind dann ihre Konstituentia? Gibt es Gemeinsamkeiten aller Frauen, die es legitim erscheinen lassen, von *der* Frauengeschichte (im Singular) zu sprechen? Im Hinblick auf diese Fragestellung entwickelten sich zunächst im wesentlichen zwei Forschungsansätze, die jedoch beide in gravierende Probleme führten. Zum einen wurde das Bild der Frau als einer Unterworfenen zum Leitfaden der Forschung, und historische Studien zielten darauf ab, das Verhältnis von Frauen und Männern in der Vergangenheit als das von Opfern und Tätern kenntlich zu machen. Doch nicht wenige

11. Vgl. Fußnote 6.

12. Diese Zeitschrift, herausgegeben von einer Gruppe österreichischer Historikerinnen, erscheint seit 1990 in Wien. Vgl. auch die »Erläuterung von Titel und Konzept durch die Herausgeberinnen« in: *L'Homme*. Z.F.G., 2. Jg., Heft 1, 1991, S 131.

13. Vgl. Karin Hausen, »Die Polarisierung der 'Geschlechtscharaktere' – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben.« In: *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, hg. v. W. Conze, Stuttgart 1976, S. 363; Michael Mitterauer, »Diktat der Hormone? Zu den Bedingungen geschlechtstypischen Verhaltens aus historischer Sicht.« In: *Zwischen Natur und Kultur. Zur Kritik biologistischer Ansätze*, hg.v. H.Ch. Ehalt, Wien-Graz-Köln 1985, S. 63; Silvia Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*. Frankfurt/M. 1980; Heidemarie Bennent, *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur*. Frankfurt/M.-New York 1985; Cornelia Klinger, »Frau – Landschaft – Kunstwerk. Gegenwelten oder Reservoir des Patriarchats?« In: *Feministische Philosophie*, hg.v. H. Nagl-Docekal, Wien-München 1990, S. 63.

Historikerinnen erachteten dieses Programm als problematisch. Es wurde in Erinnerung gerufen, daß schon Mary Beard darauf hingewiesen hatte, »daß der anhaltende und beständige Beitrag von Frauen zur Entwicklung der Kultur nicht auffindbar ist, solange man sie nur als Opfer von Unterdrückung behandelt«¹⁴. Moniert wurde aber auch die Gefahr einer Nivellierung »by conflating the forms of paternalism and dominance experienced by women in different countries and of different classes and races«¹⁵. In diesem Zusammenhang wurde auch ein Begriff problematisiert, der in der feministischen Theorie insgesamt zentrale Bedeutung erlangt hatte, nämlich der des Patriarchats. So schrieb Fox-Genovese: »A distinctive bourgeois paternalism indisputably persisted in a variety of forms in all capitalist societies, and bourgeois law brought incalculable assistance to men's domination over their women. But we obscure more than we clarify in equating this paternalism and dominance with patriarchy proper ... Patriarchy is not merely a relation between men and women, but one between men and other men.«¹⁶ Diese terminologische Präzisierung hat gewiß Plausibilität; sie nimmt jedoch nicht zur Kenntnis, daß sich Wortbedeutungen auch verändern können. Im feministischen Diskurs war der Begriff gewöhnlich ohnehin nicht durch »patriarchy proper« definiert; ausschlaggebend war vielmehr das Motiv zu verdeutlichen, daß die Dominanz von Männern gegenüber Frauen ihre eigenen Formen hat und daher nicht mittels einer schlichten Übertragung von Kategorien, die zur Analyse der Diskriminierung von Klassen, ethnischen Minderheiten etc. entwickelt worden sind, beschrieben werden kann.

Andere Einwände gingen dahin, daß im Zeichen des Opfer-Täter-Schemas das Widerstandspotential von Frauen notwendig unterbelichtet bleibe¹⁷ und ebenso das Faktum, daß in zahlreichen historischen Unterdrückungskonstellationen Frauen auch auf der Seite der »Täter« anzutreffen sind¹⁸.

Der zweite Typus von Bemühungen um eine Frauengeschichte im Singular ging von der Annahme einer gemeinsamen weiblichen Identität aus. Einen

14. Mary R. Beard, *Woman as Force in History*. New York 1946 (dt.: *Die Frau als Macht in der Geschichte*, Schwäbisch Gmünd 1951); vgl. Gerda Lerner, a.a.O., S. 336.

15. Elisabeth Fox-Genovese, a.a.O., S. 23.

16. Ebd., S. 22 f.

17. Vgl. Claudia Honegger/Bettina Heintz (Hg.), *Listen der Ohnmacht. Zur Sozialgeschichte weiblicher Widerstandsformen*, Frankfurt/M. 1981.

18. In den letzten Jahren wurde mehrfach darauf hingewiesen, daß auch feministisch engagierte Frauen nicht eo ipso davon ausgenommen werden können. Indem der feministische Diskurs sich zunächst in den westlichen Industriestaaten entwickelt hat, blieb die Situation von Frauen, die anderen Kulturen bzw. unterdrückten Minoritäten angehören, zunächst weitgehend unthematisiert. Vgl. Elizabeth V. Spelman, *Inessential Woman. Problems of exclusion in feminist thought*. London 1988; Sandra Harding, *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*. Ithaca, New York, 1991, bes. Kap.: »... and Race? Toward the Science Question in Global Feminism, S. 191 ff.

Hintergrund der Forschung bildete in diesem Fall die Konzeption des »weiblichen Lebenszusammenhangs«, die eine geschichtsunabhängige Gemeinsamkeit der Erfahrung von Frauen im Reproduktionsbereich annimmt. Auch dieser Ansatz blieb nicht unwidersprochen. Kritikerinnen wandten u.a. ein, »(it) accepts the dominant male view of woman as 'the other' and merely attempts to turn it to advantage«¹⁹. Aus dieser Perpetuierung eines bestimmten Klischees von Weiblichkeit resultiere, daß die Vielfältigkeit der Lebensrealität von Frauen weiterhin im Dunkel bleibt. So erläuterte Leonore Davidoff, daß selbst für das neunzehnte Jahrhundert die übliche Sichtweise, welche den öffentlichen und den häuslichen Bereich separiert, in mehrfacher Hinsicht unhaltbar ist. Sie verhindere beispielsweise, den Beziehungen »between the market and the family/household, between familial life and waged work, ... (and) between family, kinship and the ownership of property« nachzugehen, oder der Frage, welche Funktion die Frauen in der Konstruktion und Kontrolle von »Status«, auch von lokalen Status-Systemen, gehabt haben²⁰.

Im Grunde handelt es sich jeweils um das selbe Problem. Beiden Ansätzen wird vorgeworfen, als quasi übergeschichtliche Konstante vorauszusetzen, was gerade einer historischen Thematisierung zugeführt werden sollte.

In den Vordergrund des Interesses rückte damit das Anliegen der historischen Differenzierung. Es entwickelte sich das Programm, grundsätzlich alle Orte des geschichtlichen Lebens mit der Frage nach den Frauen zu konfrontieren: »solche, wo nur Frauen vorkommen (z.B. Frauenorganisationen, moderne Hausarbeit), solche, wo sie in der Mehrheit sind (z.B. Hexenverfolgung, Armenpflege), solche, wo ebensoviele Frauen wie Männer vorkommen (z.B. Familien, Klassen, Wirtschaft, Sexualität), solche, wo sie in der Minderheit sind (z.B. die Geschichte der Geschichtsschreibung) und solche, wo sie abwesend sind oder scheinen (z.B. die Institutionen der Politik)«²¹. Gisela Bock konnte demnach resumieren: »Frauengeschichte betrifft ... nicht nur die Geschichte der halben, sondern die der ganzen Menschheit«²². Diese Formulierung führt, vergleicht man sie etwa mit dem zitierten Buchtitel Gerda Leners, die konsequente Binnenentwicklung der Frauengeschichte klar vor Augen.

19. Elisabeth Fox-Genovese, a.a.O., S. 13.

20. Leonore Davidoff, »Beyond the Public and Private: Thoughts on Feminist History in 1990.« Manuskript des Vortrags im Rahmen des internationalen Symposions »The Construction of Sex/Gender – What is a Feminist Perspective?« veranstaltet vom Swedish Council for Research in the Humanities and the Social Sciences, Stockholm, Oktober 1990; vgl. auch dies./C. Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850*, London 1987.

21. Gisela Bock, a.a.O., S. 111.

22. Ebd., S. 112.

Doch gerade hier, wo die Frauengeschichte gewissermaßen ihre größte Ausdehnung erlangte, begann sie zugleich insgesamt fraglich zu werden. Geht die Forschung den Frauen an ihren jeweiligen gesellschaftlichen Orten nach, dann kommen auch die vielfältigen Beziehungen, nicht nur zwischen Frauen, sondern auch zwischen Frauen und Männern sowie zwischen Männern, in Sicht. Von hier aus stellt sich die Frage: Warum sollte das Geflecht der Beziehungen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt der Frauen analysiert werden? Als Desiderat der Forschung erscheint nun, auch die Männer als Männer zu thematisieren²³. Den Hintergrund für diese Forderung bildete folgendes Argument: Solange geschlechtsspezifische Fragestellungen nur mit Bezug auf die Frauen erörtert werden, bilden diese unausweichlich ein Sonderproblem, während der Bereich der Männer unhinterfragt mit der »allgemeinen« Geschichte identifiziert bleibt. Auf diese Weise führte die geschichtstheoretische Entwicklung von der Frauengeschichte zur Geschlechtergeschichte. Zahlreiche Historikerinnen forderten, »Geschlecht« in die Reihe der Grundkategorien der allgemeinen historischen Forschung aufzunehmen: »Es sollte zur zweiten Natur für Historiker werden, was immer auch ihr Spezialgebiet ist, die Konsequenzen von Geschlecht ebenso bereitwillig zu studieren wie diejenigen – beispielsweise – von Klasse.«²⁴

Die vielfältigen Forschungen, die im Laufe der achtziger Jahre dieser Konzeption folgten, erbrachten eine weitere entscheidende Differenzierung: Sie machten deutlich, daß es nicht die Geschichte »der Frau« und »des Mannes« geben kann, d.h., daß die dichotomische Sicht des Geschlechterverhältnisses die historische Realität verzerrt. Damit wurde der Blick frei für die Diversität weiblicher wie auch männlicher Identitäts- und Existenzformen sowie für die Variationsbreite der Beziehungsmuster.

Diese Entwicklung sollte auch in Zusammenhang mit dem allgemeinen Postulat einer Neuorientierung, welches gewöhnlich mit dem Terminus »Postmoderne« etikettiert wird, gesehen werden. Unter den vielen und auch widersprüchlichen Motiven dieser Distanznahme von der Moderne ist hier v.a.

-
23. Dieses Interesse wurde nicht nur von Historikerinnen artikuliert, sondern auch von männlicher Seite. So sieht David Morgan einen gravierenden Mangel der bisherigen Geschichtsforschung darin, daß sie der geschlechtlichen Identität von Männern kaum Beachtung schenkte. Er unterstreicht, daß nicht nur im Hinblick auf die Beziehungen von Männern zu Frauen, sondern auch auf die Beziehungen zwischen Männern die Kategorie »Geschlecht« einen entscheidenden Schlüssel zum Verständnis bieten könnte, und erläutert seine These anhand des National Service und der Boy Scouts. *Gender and History*, Bd. 2, Nr. 1, Spring 1990.
24. Natalie Zemon Davis, »Gesellschaft und Geschlechter. Vorschläge für eine neue Frauengeschichte.« In: *Dies, Frauen und Gesellschaft am Beginn der Neuzeit. Studien über Familie, Religion und die Wandlungsfähigkeit des sozialen Körpers*, Berlin 1986, S. 117; es handelt sich bei diesem Artikel um die Übersetzung von: »'Women's History' in Transition: The European case.« In: *Feminist Studies* 1976, Nr. 3, S. 90.

die Pluralitätsforderung, wie sie z.B. von Lyotard formuliert wurde, von Bedeutung. Um den Gedankengang kurz zu rekapitulieren: Lyotard sah im geschichtsphilosophischen Fortschrittsbegriff die eigentliche Crux der Moderne. Er interpretierte das Fortschrittsdenken dahingehend, daß es die Geschichte als eine »große Erzählung« präsentierte, die zugleich »Legitimationserzählung« sei, und sah die unausweichliche Konsequenz darin, daß alles Heterogene, das sich diesem einheitlichen Bild nicht einfügen läßt, vernichtet werden müsse – sowohl auf der theoretischen Ebene als auch praktisch²⁵. Auf diese Weise stellte Lyotard einen Zusammenhang zwischen Fortschritt und Terror her, in manchen Überlegungen mit den älteren Analysen in der »Dialektik der Aufklärung«²⁶ übereinstimmend. Auch die Idee der Gleichheit aller Menschen, als ein Leitfaden der Praxis, unterlag dieser Problematisierung, und Lyotard schrieb: »Der Entwurf der Emanzipation ist unglaublich geworden.«²⁷ Als die postmoderne Alternative stellte sich Pluralität im Sinne einer freien Entfaltung der vielen, inhomogenen Sprachspiele dar²⁸. (Die Position Lyotards führt in eine Reihe von Problemen, die hier nicht erörtert werden können. Eines davon soll aber im folgenden noch zur Sprache kommen.)

Die Frage ist nun, wie weit die Geschlechtergeschichte in ihrem Interesse an der Vielfältigkeit der Beziehungsmuster dem eben umrissenen Motiv der Postmoderne verpflichtet ist, selbst dort, wo sie dies nicht reflektiert. Signifikant erscheint in diesem Zusammenhang, daß Historikerinnen, die ihre Arbeit unter den Titel Geschlechtergeschichte stellen, dazu tendieren, sich nicht (mehr) mit den Begriffen »emanzipatorisch« oder »feministisch« identifizieren zu können oder zu wollen.

An diesem Punkt setzte die jüngste und noch keineswegs abgeschlossene Kontroverse ein. Im Zentrum steht dabei der Einwand, die Erweiterung des Programms zur »Geschlechtergeschichte« habe einen Preis gekostet, der unannehmbar sei, insofern nun die vielfältige Unterdrückung von Frauen aus dem Gesichtskreis der Forschung zu verschwinden drohe. So meldete Annette Kuhn Zweifel an, »ob aus der Sicht der Geschlechtergeschichte die Mechanismen der Patriachalisierung unserer Gesellschaft erforschbar und kritisierbar sind«, und sie diagnostizierte, daß »die Geschlechtergeschichte zu einer entpolitisierten Beziehungsgeschichte der Geschlechter« führen könne²⁹.

25. Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979 (dt.: *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*. Wien 1982 und 1984).

26. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M. 1969.

27. Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 71.

28. In einem Interview formulierte Lyotard die Forderung: »Laissez-jouer ... und laßt uns in Ruhe spielen«. In: »Ödipus oder Don Juan? Legitimierung, Recht und ungleicher Tausch. Ein Gespräch zwischen J.-F. Lyotard und J.P. Dubost.« In: Jean-François Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, a.a.O., S. 131.

29. Annette Kuhn, »Frauengeschichte – Geschlechtergeschichte. Der Preis der Profes-

Doch welche Alternative hat Kuhn dabei vor Augen? Sie wählt die Bezeichnung »Eigengeschichte von Frauen«, um ihren Gegenentwurf auch terminologisch abzugrenzen. Dieser ist nicht nur durch die Zielsetzung der Patriarchatskritik, sondern v.a. durch die Annahme charakterisiert, daß es »eine spezifische historische Frauenerfahrungs- und Handlungsweise mit eigenen Handlungsnormen und Handlungslogiken« gebe³⁰. Diese begründe »die Möglichkeit der Frauengeschichte als einer eigenen von Frauen selbst verantworteten Geschichte«³¹.

Daß auch dieser Entwurf nicht unwidersprochen bleiben kann, liegt nach dem Bisherigen auf der Hand. Kuhn scheint festzuhalten an dem Konzept einer konstanten weiblichen Identität, dessen Revisionsbedürftigkeit die Forschung inzwischen klar belegt hat. Doch was bedeutet dies? Mündet das Projekt historischer Frauenforschung notwendig in eine Aporie? Die Debatte scheint sich ja auf folgende Alternative zugespitzt zu haben: Hier eine Frauengeschichte, die sich ironischerweise gerade auf die Geschichtlichkeit, i.e. auf die Diversität der Lebensrealität, von Frauen nicht voll einlassen kann, – hier die Geschlechtergeschichte, der das übergreifende Phänomen der Ausgrenzung und Diskriminierung der Frau aus dem Blick zu entschwinden droht.

Die folgenden Überlegungen möchten dazu beitragen, einen Ausweg aus diesem Dilemma zu entwickeln. Zunächst scheint aber eine weitere Klarstellung angezeigt: Das Problem liegt nicht darin, daß sich so antagonistische Ansätze entwickelt haben. Immer wieder versuchen Kritiker – und dies gilt keineswegs nur für den Bereich der Historischen Wissenschaften – daraus einen Einwand zu beziehen, daß die bisherige Frauenforschung sehr verschiedenartige, mitunter auch inkompatible Überlegungen formuliert hat. Manch einer spielte mit dem Gedanken, »dem Feminismus« eine »typisch weibliche Inkonsequenz« vorzuwerfen³². Doch die Inkonsequenz liegt hier auf Seiten der Kritiker, die sich mit bezug auf andere Forschungsschwerpunkte durchaus darüber im klaren sind, daß der wissenschaftliche Diskurs vielfach im Medium der Kontroverse stattfindet, und daß die jeweiligen Gewinne an Differenzierung zu einem guten Teil dadurch veranlaßt sind. Offenbar ist der Irrtum entstanden, »der Feminismus« sei eine einzige Theorie und müsse sich daher auf seine Binnenkonsistenz hin befragen lassen. Im Hinblick auf die Philosophie schrieb ich an anderer Stelle: Feministisch motivierte Forschung zu betreiben, »heißt, mit allen anderen, die dies tun, eine Problemstellung

sionalisierung.« In: *Feministische Erneuerung von Wissenschaft und Kunst*, hg.v.d. Arbeitsgemeinschaft Interdisziplinäre Frauenforschung und -studien, Teilband 2, Pfaffenweiler 1990, S. 87.

30. Ebd., S. 82.

31. Ebd., S. 85.

32. Jörn Rüsen, »'Schöne' Parteilichkeit. Feminismus und Objektivität in der Geschichtswissenschaft.« In: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, aa.O., S. 535.

gemeinsam zu haben – doch das ist nicht gleichbedeutend damit, auch im Inhaltlichen übereinzustimmen«³³.

2. Feminismus und historische Vernunft

Es geht nun also darum, das skizzierte aktuelle Dilemma zum Anlaß für weitere Differenzierung zu nehmen. Dabei ist vorerst zu klären, worin die »gemeinsame Problemstellung« liegt, von der eben die Rede war. In dieser Frage ist man zunächst auf den Ursprungsort der Frauenforschung verwiesen: auf das Faktum der Diskriminierung der Frauen in den verschiedenen Bereichen der gegenwärtigen Lebenswelt bzw. auf die feministische Bewegung, die, bei aller Diversität ihrer Artikulationsformen, durch das Anliegen geeint ist, die Subordination der Frau zu beenden. Dieser Ursprungsort hat nicht nur hinsichtlich des zeitlichen Anfangs der Frauenforschung Bedeutung; er ist vielmehr auch als deren kontinuierlicher praktischer Bezugsrahmen zu sehen.

An dieser Stelle gilt es, das Verhältnis der Geschichtswissenschaft zu ihrer jeweiligen Gegenwart im grundsätzlichen zu bedenken. Es kann heute als ein gesichertes Ergebnis geschichtstheoretischer Überlegungen betrachtet werden, daß Ausgangs- wie Zielpunkt der historischen Wissenschaften Orientierungsprobleme der Praxis sind³⁴. Doch auf welche Weise stellt sich ein praktisches Orientierungsproblem? In welcher Reflexionsform drückt es sich aus? M.E. sind hier zwei Momente zu unterscheiden: Zum einen die Reflexion über die Situation selbst bzw. über die in ihr gegebenen Handlungsalternativen, zum anderen die Reflexion über die Prinzipien des Handelns. Während das erste Moment theoretischen Charakter hat, wobei es sowohl empirische wie hermeneutische Komponenten umfaßt, ist das zweite durch die Form des praktischen Urteils gekennzeichnet, d.h., es geht hier um die Beurteilung von Handlungsmaximen nach Kriterien der moralischen Verantwortlichkeit bzw. der Gerechtigkeit. Auf beiden Seiten ergeben sich Fragestellungen, die in die historische Forschung einmünden³⁵. So resultiert zum einen ein Interesse an Informationen über die Vergangenheit, die die Einsicht in die Gegenwart zu

33. Hertha Nagl-Docekal, »Was ist Feministische Philosophie?« In: *Feministische Philosophie*, a.a.O., S. 12.

34. Überlegungen in diese Richtung stellte bereits Immanuel Kant an (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784, in: *Akademie Ausgabe* VIII, S. 30 f.). Im Rahmen der zeitgenössischen Geschichtstheorie setzte sich v.a. Jörn Rüsen mit dem Praxisbezug der Geschichtswissenschaft auseinander. Die fünfgliedrige »Matrix« der Historiographie, die er entwickelte, umfaßt sowohl die »Interessen«, die der historischen Forschung zugrundeliegen, als auch die »Funktionen« des historischen Wissens (s.u.). Vgl.: Jörn Rüsen, *Historische Vernunft. Grundzüge einer Historik I: Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*, Göttingen 1983, sowie den Beitrag von Horst Walter Blanke in diesem Band.

35. Für eine ausführlichere Erläuterung dieser Momente s. Hertha Nagl-Docekal, *Die Objektivität der Geschichtswissenschaft. Systematische Untersuchungen zum wissenschaftlichen Status der Historie*. Wien-München 1982, bes. Kap.: Die Objektivität der Historie als Resultat eines mehrdimensionalen Kontrollprozesses, S. 227 ff.

differenzieren vermögen. Dabei geht es nicht nur um die Vorgeschichte der Gegenwart respektive um die Einordnung der Gegenwart in einen größeren Entwicklungszusammenhang, wie im Rahmen der zeitgenössischen geschichtstheoretischen Diskussion häufig angenommen wird. Auch die Erforschung von Epochen und Kulturen, die wegen ihrer zeitlichen und räumlichen Distanz nicht in direkte Beziehung zur Gegenwart gebracht werden können, vermag diesem Interesse entgegenzukommen, z.B. indem sie durch Kontrastwirkung bestimmte, sonst als selbstverständlich aufgefaßte und daher kaum beachtete Züge der Gegenwart sichtbar werden läßt.

Hinsichtlich des Bezuges praktischer Beurteilung zur Geschichte ist folgendes festzuhalten: Praxis kann nicht aus der Geschichte gerechtfertigt werden; dennoch sind Legitimationsfragen mit der historischen Forschung in dreifacher Weise verbunden. Erstens ermöglicht die Kenntnis vielfältiger vergangener Handlungsweisen und Handlungsfolgen eine Sensibilisierung für Verantwortungsprobleme. Zweitens gehen praktische Urteile unvermeidlich in die historische Arbeit ein (dies wird indirekt durch den Umstand belegt, daß die These von der Wertfreiheit immer nur in der Form eines Postulats formuliert werden konnte). Die Frage der Legitimation praktischer Urteile bildet daher ein notwendiges Element des Diskurses zur Sicherung historischer Objektivität. Drittens bildet die Art der Stellungnahme zu gegenwärtigen Konfliktkonstellationen jeweils ein entscheidendes Konstituens der narrativen Konstruktion von Geschichte. Diesen Zusammenhang erläuterte Baumgartner im Rückgriff auf Kategorien Troeltschs. Demnach trifft der Historiker »eine Entscheidung, in der er aus den ihm bekannten Wert- und Sinnideen diejenigen auswählt, die aufgrund seiner eigenen Wertstellungnahme sein eigenes Kulturideal darstellen und Gegenwart wie Zukunft bestimmen sollen. Von dieser Entscheidung zu einem Kulturideal aus antizipiert er Zukunft und interpretiert das Vergangene. So entsteht ihm eine Linie eines sinnvollen Zusammenhanges aus der Vergangenheit in die Gegenwart und Zukunft.«³⁶

Kurz: Die historische Vernunft ist sowohl theoretische als auch praktische Vernunft, wobei diese beiden Kompetenzen zwar in der Analyse zu unterscheiden, in der Realität der historischen Arbeit jedoch untrennbar verbunden sind.

Fragt man nun nach den Konfliktkonstellationen der Gegenwart, so ist man u.a. mit Diskriminierung unter Berufung auf Klasse, Ethnie, Rasse, Geschlecht etc. konfrontiert. Dabei ist davon auszugehen, daß die Verurteilung dieser verschiedenen Formen von Unterdrückung nicht Sache des bloß individuellen Empfindens, sondern verallgemeinerbarer praktischer Argumentation ist. So ist auch das feministische Grundanliegen der Beendigung der Subordination der Frau nicht ein beliebiger *point de vue*, sondern ebenso konsensfähig wie

36. Hans-Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*. Frankfurt/M. 1972, S. 224.

andere Autonomieansprüche. In diesem Sinne stellte ich die (rhetorische) Frage: »Wie kann man Demokrat und nicht feministisch sein?«³⁷. Das bedeutet auch, daß das feministische Engagement nicht auf Frauen beschränkt bleiben sollte, und in der Tat hat die feministische Argumentation von männlicher Seite bereits Tradition (freilich eine immer wieder unterbrochene). Bekannte Beispiele sind etwa der französische Frühaufklärer Poulain de la Barre³⁸ sowie John Stuart Mill³⁹.

Doch: Ist der Entwurf der Emanzipation nicht insgesamt fragwürdig geworden? An dieser Stelle sind nun Einwände von seiten postmoderner Theoretiker abzuwägen. Diese Einwände führen, wie gesagt, ihrerseits in Probleme. Wenn die Gleichheitsforderung der Aufklärung dahingehend interpretiert wird, daß sie in den Terror der Unterdrückung von Inhomogenität führt, so ist dies eine verkürzende Lesart. Die Gefahr der Nivellierung besteht nur dort, wo Gleichheit inhaltlich verstanden wird. Eine solche Auffassung ist aber keineswegs das Paradigma der Theoretiker der Aufklärung. So ist etwa bei Kant die Idee der Gleichheit nur formal bestimmt: Es geht um die gleiche Möglichkeit für alle Einzelnen, sich ungehindert, und das heißt auch in ihrer Verschiedenheit, zu entfalten. Ein Begriff von Emanzipation, der die Zielsetzung derselben durch einen solchen formalen Begriff definiert, ist keineswegs obsolet geworden – nicht einmal für die »Klassiker« der Postmoderne selbst. So läßt sich zeigen, daß das Pluralitätskonzept Lyotards, wenn auch inexplizit, eben diesen Begriff voraussetzt; andernfalls wäre ein Rückfall in frühliberalistische Vorstellungen vom Antagonismus der Partikularinteressen unvermeidlich⁴⁰.

Doch obzwar sich die pauschale Verabschiedung der Moderne als überspitzt erweist, bleibt eines der zentralen Motive des postmodernen Diskurses dennoch legitim, nämlich den Blick zu schärfen für die Gefahren der Nivellierung von Andersheit. Eine diesbezügliche Differenzierung der Wahrnehmung läßt sich auch in der feministischen Theorie verfolgen: Es wurde zunehmend deutlicher, daß die Befreiung der Frau nicht zu verwechseln ist mit dem bloßen Einrücken von Frauen in herkömmlicherweise von Männern dominierte Lebensbereiche. Sie erfordert vielmehr eine Veränderung

37. Herta Nagl-Docekal, »Feministische Geschichtswissenschaft – ein unverzichtbares Projekt.« In: *L'Homme*. Z.F.G., 1. Jg., Heft 1, 1990, S. 12.

38. Poulain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes*, Paris 1673.

39. John Stuart Mill, »The Subjection of Women.« In: Ders., *Three Essays*, Oxford 1975; neue Entwicklungen in dieser Hinsicht thematisiert: Alice Jardine/Paul Smith (Hg.), *Men in Feminism*. New York-London 1987.

40. Für eine diesbezügliche Analyse Lyotards s. Herta Nagl-Docekal, »Das heimliche Subjekt Lyotards.« In: *Die Frage nach dem Subjekt*, hg.v. M. Frank/G. Raulet/W.v. Reijen, Frankfurt/M. 1988, S. 230.

des gesamten Beziehungsgeflechts der Geschlechter, und diese kann nur durch von beiden Seiten getragene Bemühungen um Alternativen bewirkt werden⁴¹.

3. Feministische Geschichtswissenschaft

Was folgt nun aus alledem für die historischen Wissenschaften? Zunächst ist festzuhalten: Das feministische Engagement begründet, ebenso wie dies für andere praxisbezügliche Positionen festgestellt wurde, einen spezifischen Zugang zur Geschichte. Ich plädiere in diesem Zusammenhang für das Projekt »Feministische Geschichtswissenschaft«. Der gewählte Titel soll das Orientierungsproblem, auf welches sich die historische Forschung in diesem Fall bezieht, präsent halten. Doch es geht nicht nur um eine terminologische, sondern v.a. um eine konzeptuelle Präzisierung:

Der skizzierte praktische Kontext legt nicht auf einen bestimmten Forschungsansatz fest; er begründet nur einen allgemeinen Gesichtspunkt. Feministische Geschichtswissenschaft ist historische Forschung am Leitfaden des Interesses an der Befreiung der Frau. Diesem Leitfaden zu folgen, macht dann eine Reihe unterschiedlicher Forschungsvorhaben notwendig. Einen solchen allgemeinen Rahmen hat auch Uta C. Schmidt vor Augen, wenn sie – in Abgrenzung gegenüber der älteren Forschungsperspektive der »'Betroffenheit' mit ihrer Konzentration auf weibliches Leiden und Entbehrungen« – für eine Neubestimmung von Parteilichkeit votiert: »Referenzort für kritisch-emanzipatorisches theoretisches wie praktisches Verhalten ist nun ... eine Parteilichkeit für nachsexistische Gesellschaftsstrukturen ... Hier wird eine Entwicklung eingeleitet, in der sich eine feministische Perspektive weniger in der Themenwahl artikuliert, sondern als Grundhaltung den wissenschaftlichen Umgang mit Vergangenen bestimmt.«⁴²

Aus dieser Perspektive erscheint nun die eingangs umrissene Geschichte der historischen Frauenforschung in neuem Licht. Es erhebt sich die Frage, ob die gängige Sichtweise zulässig ist, derzufolge es eine Art Stufenentwicklung gab, in welcher der jeweils jüngste Forschungsansatz allen älteren die Legitimation entzog. Weist nicht schon die Leseerfahrung in eine andere Richtung? M. E. stellt sich, wenn man mit den zitierten Einwänden, z.B. gegen den kontributorischen Ansatz oder die Opfer-Täter-Perspektive, konfrontiert ist, folgende Ambivalenz her: Auch wenn die einzelnen Vorbehalte durchaus einsichtig sind, läßt die gänzliche Verabschiedung dieser Konzeptionen ein gewisses Unbehagen zurück. Soll etwa, um eine Pointe Thürmer-Rohrs

41. Vgl. Elisabeth Badinter, *Ich bin Du. Die neue Beziehung zwischen Mann und Frau oder die androgyne Revolution*. München-Zürich 1987.

42. Uta C. Schmidt, »Wohin mit 'unserer gemeinsamen Betroffenheit' im Blick auf die Geschichte? Eine kritische Auseinandersetzung mit methodischen Postulaten der feministischen Wissenschaftsperspektive.« In: *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive*, a.a.O. S. 515.

aufzugreifen, der »Chor der Opfer« wirklich verstummen⁴³? Bei näherer Betrachtung zeigt sich: Die verschiedenen, zeitlich nacheinander entstandenen Ansätze historischer Frauenforschung führen nur dann in die Probleme, die ihnen entgegeng gehalten wurden, wenn sie Ausschließlichkeitsanspruch geltend machen. Wird dieser aber fallen gelassen, so kommt in Sicht, daß sie jeweils ein plausibles Motiv des feministischen Zugangs zur Geschichte repräsentieren. Feministische Geschichtswissenschaft ist also ein Projekt, das unterschiedliche, einander ergänzende Forschungsansätze umfaßt. Die Ausbildung dieser Ansätze kann heute wohl nicht als abgeschlossen betrachtet werden; hingegen ist zu erwarten, daß sowohl aus dem Binnendiskurs der feministischen Forschung als auch aus den Bezügen zur feministischen Theorie im allgemeinen sowie zu anderen Entwicklungen im Rahmen der historischen Wissenschaften künftig weitere Konzeptionen resultieren werden. Im Hinblick auf den gegenwärtigen Stand der Forschung sind folgende Interessensrichtungen festzuhalten, die alle legitim sind, und die es daher zugleich umzusetzen gilt:

1) Kritik der historischen Wissenschaften. Der Terminus Kritik steht dabei für eine doppelte Denkbewegung. Zum einen soll aufgedeckt werden, wo und in welcher Weise Deutungen der Geschichte durch bestimmte Ansichten über das Verhältnis der Geschlechter mitbestimmt sind, zum anderen soll der Fragehorizont der Historiographiegeschichte erweitert werden.

Einen ersten Anhaltspunkt bildet der Umstand, daß der Prozeß der Verwissenschaftlichung der Historiographie zeitlich zusammenfällt mit dem Übergang vom Egalitätsdenken der Frühaufklärung zur dichotomischen Konzeption des bürgerlichen Zeitalters (s.o.). Diese Koinzidenz ist nicht nur inhaltlicher, sondern auch in institutioneller Hinsicht von Bedeutung. Das Bild des Geschlechterverhältnisses, das durch die »Arbeitsteilung« zwischen männlicher Intellektualität und weiblicher Emotionalität gekennzeichnet ist, das also den Frauen die Fähigkeit und Berechtigung zu akademischer Arbeit abspricht, diente bekanntlich als Legitimation für den immer konsequenteren Ausschluß der Frauen von den Universitäten, der um diese Zeit erfolgte^{43a}. Aus dem Blickwinkel feministischer Wissenschaftskritik ist so zunächst erforderlich zu dokumentieren, daß die Akademisierung zugleich die

43. Christina Thürmer-Rohr, »Der Chor der Opfer ist verstummt.« In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* 11 (1983/87): Frauenforschung oder feministische Forschung?, S. 71.

43a. Korrespondierend mit diesem Ausschlußverfahren, sind die Frauen im akademischen Diskurs der Folgezeit nur mehr als Forschungsobjekte, vornehmlich der Gynäkologie präsent, wie Claudia Honegger erläutert. Sie zeigt, daß »beides zusammengehört: Die Generalisierung des Mannes zum Menschen der Humanwissenschaften und die Besonderung der Frau zum Studienobjekt einer mit philosophischen, psychologischen und soziologischen Ansprüchen auftretenden medizinischen Teildisziplin«. C.H., *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaften von Menschen und das Weib 1740-1850*, Frankfurt-New York 1991, S. 6.

Ausgrenzung der Frauen aus dem Diskurs der Fachhistorie bedeutete. Auf diese Weise wird deutlich gemacht, daß der Anspruch auf wissenschaftliche Objektivität konterkariert ist durch Rahmenbedingungen, die auf einer nicht belegbaren Theorie beruhen. (Die Erforschung dieser Zusammenhänge ist auch von praktischer respektive hochschulpolitischer Relevanz, da Diskriminierung auf Grund des Geschlechts den universitären Bereich bis heute kennzeichnet. Auch in jenen Ländern, in denen Chancengleichheit de iure gegeben ist, ist sie de facto noch keineswegs realisiert.)

Durch die patriarchale Beschränkung der historischen Wissenschaften wurde historisches Denken von Frauen entweder ganz verhindert oder in das Zwielicht des Laienhaften gerückt. Eine weitere Konsequenz lag darin, daß sich auch der Blick auf die ältere Historiographie signifikant verengte: Die historischen Arbeiten von Frauen aus der Zeit vor der Etablierung von Geschichte als akademischer Disziplin wurden mehr und mehr der Vergessenheit preisgegeben.

Die historische Analyse mündet hier in einen Appell zur Erweiterung des historiographischen Interesses. Zum einen müssen die Historikerinnen in der jahrhundertelangen Geschichte der Historiographie (wieder) entdeckt werden. Im Kontext der historischen Frauenforschung sind inzwischen bereits eine Reihe von Studien auf diesem Gebiet entstanden⁴⁴. Zum anderen ist zu recherchieren, wo Frauen außerhalb akademischer Diskurse, z.B. in der Literatur, Geschichtsdeutungen formuliert haben. (Unangebracht wäre allerdings, dieses Projekt als die Suche nach dem »weiblichen Geschichtsbewußtsein« zu etikettieren. Eine solche Bezeichnung würde eine epochenunabhängige Gemeinsamkeit im historischen Denken von Frauen unterstellen, für die es keine Belege gibt und die in gefährliche Nähe zu einem biologischen Determinismus geriete.)

Über die Institutionalisierungsproblematik hinaus bedürfen die historiographischen Schriften im einzelnen einer an der Kategorie »Geschlecht« orientierten kritischen Analyse. Dabei sind die Differenzierungen zu berücksichtigen, die aus der bisherigen (eben skizzierten) Debatte hervorgegangen sind. Darüber hinaus kommt noch einem weiteren Aspekt der Historiographiegeschichte Bedeutung zu; daß sich nämlich Geschichts-

44. Vgl. Kathryn Kish Sklar, »American Female Historians in Context 1770-1930.« In: *Feminist Studies*, 1975/3, S. 171; Bonnie G. Smith, »The Contribution of Women to Modern Historiography in Great Britain, France and the United States, 1750-1940.« In: *American Historical Review*, 1989/3, S. 709; Natalie Zemon Davies, »Gender and Genre: Women as Historical Writers. 1400-1420.« In: *Beyond Their Sex*, S. 153; Joan Wallach Scott, »American Women Historians 1884-1984.« In: *Dies, Gender and the Politics of History*, a.a.O., S. 178 ff.; Brigitte Mazohl-Wallnig, »Männergeschichte-Frauengeschichte/n: Historische Frauenforschung als wissenschaftliche Alternative. Reflexionen aus Venedig im Sommer 1988.« In: *Feministische Wissenschaft. Methoden und Perspektiven*, hg.v. K. Bachinger/J. Bennewitz/G. Blaikner-Hohenwart/G. Steiner, Stuttgart 1990, S. 1.

schreibung ihrerseits als historisches Dokument auffassen läßt. Historiographische Texte geben Zeugnis von dem für einen bestimmten Personenkreis zu einer bestimmten Zeit kennzeichnenden Umgang mit der sexuellen Differenz. Und dies kann in zweifacher Weise verstanden werden. Zunächst im Sinn der gebräuchlichen Abhängigkeitsvorstellung, wonach sich in literarischen Produktionen die (Denk-)Verhältnisse ihrer Entstehungszeit niederschlagen. In der neueren Debatte erfuhr dieses Thema hingegen eine andere Wendung. So etwa bei Joan Wallach Scott, die Elemente der poststrukturalistischen Philosophie, insbesondere des Denkens Foucaults in die feministische Geschichtstheorie einbezieht. Das Wissen um »Mann« und »Frau« hat für sie den Charakter einer Macht, die gesellschaftliche Praktiken regelt, und die historischen Wissenschaften gehören zu jenen Orten, an denen sich dieses Wissen konstituiert. Das bedeutet, daß sich die historischen Wissenschaften selbst als eine Instanz der Geschlechterpolitik darstellen: »History, too, ... organizes knowledge about the world. The form that knowledge has taken – the remarkable absence or subordination of women in the narratives of the 'rise of civilization', their particularity in relation to Universal Man, their confinement to studies of the domestic and private – indicates a politics that sets and enforces priorities, represses some subjects in the name of the greater importance of others, naturalizes certain categories and disqualifies others ... The discipline of history, through its practices, produces (rather than gathers or reflects) knowledge about the past generally and, inevitably, about sexual difference as well. In That way, history operates as a particular kind of cultural institution endorsing and announcing constructions of gender«⁴⁵.

2) Die Geschichte der Subordination der Frau. Um die Pointe nochmals zu verdeutlichen: Gewiß wurde zu Recht moniert, daß es eine drastische Simplifizierung bedeutet, die Frauen ausschließlich als Opfer zu präsentieren, doch daraus folgt nicht, daß Forschung unter der Perspektive der Geschlechterhierarchie in jedem Falle fragwürdig sei. Vielmehr ist umgekehrt festzuhalten, daß ein Ansatz, der die Geschichte der Diskriminierung unthematisiert ließe, sogar ein doppeltes Legitimationsdefizit aufweisen würde. Zum einen, weil abermals eine Verkürzung von Geschichte resultieren, zum anderen, weil die Möglichkeit vergeben würde, die Vorgeschichte des heutigen Orientierungsproblems zu rekonstruieren. Joan Wallach Scott wies zu Recht darauf hin, daß die Deutung der sexuellen Differenz stets zwei Funktionen zugleich erfüllte. Bildete sie zum einen ein konstitutives Element für die Gestaltung der sozialen Beziehungen, so ist zum anderen festzuhalten: »gender is a primary way of signifying relationships of power«⁴⁶. Dies ist freilich nicht im Sinne einer Schablone aufzufassen; die Forschung muß vielmehr auf die

45. Joan Wallach Scott, *Gender and the Politics of History*, a.a.O., S. 9.

46. Joan Wallach Scott, a.a.O., S. 42.

historische Vielfalt Bedacht nehmen. So warnte Arlette Farge vor einer zweifachen Gefahr der Simplifizierung: »Die Frauengeschichtsschreibung unterhält mit der Vergangenheit eine sehr ambivalente Beziehung, über die nachzudenken sich lohnte. Manche Autoren vertreten die Ansicht, daß es im Laufe der Zeiten Fortschritte, eine Verbesserung der Lage der Frau gegeben habe; andere sind der Auffassung, daß der Status der Frau stets gleich, nämlich gleich niedrig, eingeschätzt worden sei.« Farge fordert in diesem Zusammenhang, es müsse vermieden werden, die Frauen »zwischen zwei unbeweglichen und wenig realistischen Bildern einzufrieren: dem Bild einer überwundenen Vergangenheit und dem einer von der Tradition gelähmten Gegenwart.«⁴⁷

Es kommt also darauf an, die verschiedenen Formen der Unterdrückung – ihre expliziten und latenten Varianten in den diversen Lebensbereichen sowie auf der Ebene der symbolischen Konstruktion –, aber auch ihre Widersprüchlichkeit aufzuspüren und ihren Wandel zu rekonstruieren. Brigitte Studer sieht darin eine der vorrangigen Zielsetzungen: »Gerade das Forschen nach den konkreten – komplexen und über die Zeit variablen – Ausgestaltungen dieser asymmetrischen Beziehungen im Geschlechterverhältnis in den je besonderen Strukturzusammenhängen und Handlungsspielräumen kann heute als das ambitionierte Ziel historischer Frauenforschung gelten.«⁴⁸

3) Die Geschichte der Frauen in der Männerwelt. Unter diesem Titel fasse ich mehrere Interessen zusammen. Zum einen die plausiblen Motive des kompensatorischen und des kontributorischen Modells. So muß etwa die Geschichte der in Politik und Wirtschaft aktiven Frauen, der Künstlerinnen und Wissenschaftlerinnen – auch der Historikerinnen (s.o.) – etc. in der Tat geschrieben werden. Zum anderen fällt unter diesen Titel auch der Widerstand von Frauen; sowohl die nicht-organisierten Formen – Stichwort »Listen der Ohnmacht« und weibliche Widerspenstigkeit⁴⁹ – als auch die Frauenbewegung. Aspekte der letzteren gehören freilich einem weiteren Gesichtspunkt zu:

4) Die Frauengeschichte. Auch in diesem Fall ist wieder zu differenzieren: Wohl ist zu Recht auf die Komplexität der Geschichte verwiesen worden, die es nicht zuläßt, von einem zeitlosen »weiblichen Lebenszusammenhang« auszugehen, doch es wäre ein Mißverständnis, deshalb alle (auch limitierte,

47. Arlette Farge, »Praxis und Wirkung der Frauengeschichtsschreibung.« In: *Geschlecht und Geschichte. Ist eine weibliche Geschichtsschreibung möglich?* Frankfurt/M. 1989, S. 43.

48. Brigitte Studer, a.a.O., S. 100.

49. Vgl. Fußnote 17 und Ursula Pia Jauch, »Nichts von Sollen, nichts von Müssen, nichts von Schuldigkeit ...« »Weibliche Renitenz und feministische Kritik.« In: *Denken der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der feministischen Philosophie*, hg.v. H. Nagl-Docekal/H. Pauer-Studer, Wien 1990, S. 127.

historisch variable) Gemeinsamkeiten in Abrede zu stellen. Hier ist z.B. zu bedenken, daß Strategien der Ausgrenzung und Unterdrückung u.a. dadurch charakterisiert sind, daß sie den Betroffenen gemeinsame Lebensbedingungen aufkrotroyieren, und ferner, daß äußere Bedingungen nicht selten zu inneren werden. Entwürfe für die Gestaltung des vorgegebenen Lebensraumes spielen sich als Understatement ein und werden internalisiert. Augenfälliges Beispiel ist die »Sexualisierung der Körper«, die, wie Analysen zeigten, keineswegs nur heteronom bestimmt ist⁵⁰. Eine analoge Struktur ergaben die Untersuchungen zur bürgerlichen Gesellschaft: Mit der geschlechtsbezogenen Arbeitsteilung war in der Tat eine »emotional division of labour«⁵¹ verbunden bzw. die »Polarisierung der Geschlechtscharaktere«, von der oben die Rede war. Wenn auch die idealtypischen Bilder »der Frau« und »des Mannes«, die auf der Ebene der symbolischen Konstruktion entworfen wurden, durch die Lebensrealität nie vollständig eingeholt wurden, so hatten sie doch normative Bedeutung⁵².

Unbestreitbar haben also frauengeschichtliche Forschungsprogramme nach wie vor ihre Berechtigung. Doch zugleich steht ihre weitere Präzisierung an: Soll die These vom geschichtlichen Wandel weiblicher Identität nicht zur bloßen Phrase werden, muß der Begriff »Frau« selbst – und mit ihm zusammen auch der Begriff »Mann« – einer Binnendifferenzierung zugeführt werden. Gisela Bock notierte bereits 1983 »wachsende Zweifel an der Annahme, wir wüßten, was 'Männer' und was 'Frauen' sind«⁵³. Über einen in der gegenwärtigen Debatte entscheidenden Impuls zur Differenzierung schreibt Ruth Roach Pierson: »Initially, for white, heterosexual, middle-class feminists, including historians, the difference that mattered was that between men's experience and women's. Over the years women 'different' from the dominant female norm by virtue of race, class, sexuality, and/or dability, have insisted on the need to particularise the category 'women'«⁵⁴.

5) Geschlechtergeschichte als Geschichte der Beziehungen. An diesem Punkt wird m.E. das integrative Potential des Projekts »Feministische Geschichtswissenschaft« besonders deutlich. Wenn die Geschlechtergeschichte als ein

50. Frigga Haugg (Hg.), *Sexualisierung der Körper*, Argument-Sonderband AS 90, Hamburg 1988.

51. Vgl. Agnes Heller, »The Emotional Division of Labour Between the Sexes: Perspectives on Feminism and Socialism.« In: *Feministische Philosophie*, a.a.O., S. 229.

52. Vgl. Heide Dienst/Edith Saurer (Hg.), »Das Weib existiert nicht für sich«. *Geschlechterbeziehungen in der bürgerlichen Gesellschaft*, Wien 1990.

53. Gisela Bock, »Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven.« In: *Frauen suchen ihre Geschichte: historische Studien zum 19. und 20. Jahrhundert*, hg.v. K. Hausen, München 1983, S. 36.

54. Ruth Roach Pierson, »Experience, Difference, Dominance and Voice in the Writing of Canadian Women's History.« In: *Writing Women's History; International Perspectives*, hg.v. K. Offen/R.R. Pierson/J. Randall, London-Bloomington 1991.

Interesse neben anderen, gleich legitimen gesehen wird und nicht mehr als *dernier cri*, der alle vorherigen Entwicklungen hinter sich gelassen hat, dann erst kann ihr plausibles Motiv unbelastet zur Entfaltung gelangen. Der Vielgestaltigkeit der Beziehungen nachzugehen, setzt sich dann nicht dem Vorwurf aus, die Geschichte der Ausgrenzung und des Eigensinns von Frauen zu verdrängen. Die Sensibilisierung für historische Komplexität gerät nicht mehr in eine dubiose Polarisierung gegenüber feministischen Zielsetzungen. Auf diese Weise bleibt auch in Sicht, daß die künftige Debatte den Zusammenhang von Geschlecht, Macht und Geschichte weiter aufzuklären haben wird.

Struktur – Kultur – Alltag – Erfahrung

Sozialgeschichte in kulturwissenschaftlicher Erweiterung

Reinhard Sieder

Welche Veränderungen kennzeichnen die Sozialgeschichte in West- und Mitteleuropa in den Jahrzehnten seit dem Zweiten Weltkrieg? Vier Begriffe scheinen mir Wegmarken der Entwicklung zu sein: 'Struktur', 'Kultur', 'Alltag' und 'Erfahrung'. Während der Terminus 'Struktur' schon in den 1950er Jahren vor allem über Fernand Braudel¹ und Werner Conze² in die Sozialgeschichte eingeführt und in der Folge zu einem geradezu inflationierten Begriff aller historischen Disziplinen geworden ist, zählen 'Kultur'³ 'Alltag' und 'Erfahrung'⁴ erst seit einigen Jahren zu den Schlüsselbegriffen der Sozialgeschichte.

Der Strukturfunktionalismus – wie er im deutschen Sprachraum in den 1970er und 1980er Jahren in allen Sozialwissenschaften und auch bei den inno-

1. Fernand Braudel, »Histoire et Sciences Sociales. La Longue Durée,« in: *Annales* 13 (1958), 725 ff., dt. Übersetzung in H.-U. Wehler Hg., *Geschichte u. Soziologie*, Köln 1972, 189 ff.; abgedruckt auch in Claudia Honegger Hg., M. Bloch, F. Braudel, L. Febvre u.a., *Schrift und Materie der Geschichte. Vorschläge zur systematischen Aneignung historischer Prozesse*, Frankfurt am Main 1977, 47 ff.
2. Vgl. v.a. Werner Conze, *Strukturgeschichte des technisch-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht*, Köln u.a. 1957.
3. Der Begriff »Kultur« ist zwar nicht neu, hat aber eine Bedeutungsveränderung erfahren. Früher auf Objektivationen künstlerischen und wissenschaftlichen Schaffens begrenzt, dehnte sich das Begriffsfeld in den letzten Jahren auf alle symbolischen Ausdrücke menschlicher Tätigkeiten und Kommunikation aus. Vorläufer einer »Kulturgeschichte« mit in etwa diesem Begriff von »Kultur« finden sich schon in den letzten Jahrzehnten des 19.Jhs., etwa bei Eberhard Gothein und bei Karl Lamprecht. Für die 1930er Jahre vgl. auch die jetzt wiederentdeckten Arbeiten der Wiener Sozialhistorikerin Lucie Varga, *Zeitenwende. Mentalitätshistorische Studien 1936-1939*, hgg. v. Peter Schöttler, Frankfurt am Main 1919. Zur aktuellen Diskussion um »Kultur« als konzeptuellem Grundbegriff von Sozialgeschichte vgl. Willem Th. M. Frijhoff, »Kultur und Mentalität: Illusion von Eliten?« in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 2 (1991) 2, 7 ff.
4. Zur Diskussion der Begriffe »Alltag« und »Erfahrung« in der Sozialgeschichte vgl. v.a. die am Göttinger Max Planck-Institut für Geschichte entstandenen Arbeiten von Alf Lütke und Hans Medick, insbesondere: Alf Lütke, »Einleitung. Was ist und wer treibt Alltagsgeschichte?« in: ders. (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt am Main u. New York 1989; ders., *Alltagsgeschichte. Zur Aneignung der Verhältnisse*, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 2 (1991) 2, 104 ff., hier auch ausführliche Literaturangaben; Hans Medick, »Missionare im Ruderboot?« Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte, in: *Geschichte u. Gesellschaft* 10 (1984), 295 ff., auch in Lütke (Hg.), *Alltagsgeschichte*, 48 ff.

vationsbereiten, theoriebewußten Sozialhistorikern dominierte, rekonstruierte *Strukturen als Ordnungen von Merkmalen* des Sozialen, des »demographischen Verhaltens«, des Wirtschaftlichen, des Politischen etc. Dies geschah zum überwiegenden Teil unter Verwendung von numerischem Datenmaterial bzw. mittels Transformation nominaler in numerische Daten, mit denen statistische Operationen deskriptiver und analytischer Art durchgeführt wurden. In diesem Paradigma des sogenannten »Quantifizierens« konnten relevante Einsichten in die »Strukturen« vorindustrieller und industriegesellschaftlicher Familiensysteme, Einkommensverhältnisse etc. gewonnen werden. Während die Erfassung und Verarbeitung numerischer Daten einerseits – trotz aller Unschärfen und fragwürdigen Vorannahmen (z.B.: »Welche Personen zählen im 18. Jahrhundert zur »Familie«?) – insgesamt zu einer höheren Sorgfalt in der Exploration von »Strukturen« beitrug, traf dies auf die Interpretation der rekonstruierten Strukturen oft weniger zu. Hier wurde in der Regel intuitiv und im Wege der *Plausibilitätsannahme* auf die Wirkungen oder Funktionen der Strukturen *geschlossen*. So heißt es beispielsweise in Jürgen Kockas 1973 veröffentlichter Arbeit über die Deutsche Gesellschaft im Ersten Weltkrieg: »Der Krieg ließ die langsame, aber stetige Verbesserung des Lebensstandards und der Arbeitsverhältnisse, wie sie während der Vorkriegsjahrzehnte für die Situation der Arbeiterschaft in ihrer Mehrheit kennzeichnend gewesen war, plötzlich abbrechen und rückläufig werden. Die Diskrepanz zwischen den Erwartungen und Ansprüchen einerseits und den realen Möglichkeiten, sie zu erfüllen, andererseits, mußte (sic!) im Gefühl und Bewußtsein der Betroffenen desto schärfer hervortreten.«⁵

In Ermangelung von Daten über die Perspektiven der Subjekte (ihre Deutungen, Handlungen und Erfahrungen) wurden die Perspektiven häufig vertauscht: Die Logik der Strukturen wurde mit der Logik der Subjekte verwechselt. So liest man zum Beispiel bei Arthur E. Imhof in einem Aufsatz mit dem für die 1970er Jahre typischen Titel »Ländliche Familienstrukturen...«: »Ein malthusianischer Schock war lange vor Malthus gefürchtet; eine Übervölkerung und deren Reduktion durch positive Hemmnisse (Hunger, Seuchen, Krieg) betraf weite Bevölkerungskreise direkt und hart. Man versuchte zu allen Zeiten einer solchen Entwicklung dadurch vorzubeugen, daß die biologisch mögliche Fekundität der Frauen eingeschränkt wurde, sei dies über die Steuerung der innerehelichen Fruchtbarkeit (Ausdehnung der intergenetischen Intervalle, bzw. Senkung des Alters bei der letzten Geburt), sei es durch eine Erhöhung der Quote von dauernd Ledigen oder eine Verlängerung der Witwenschaft, oder sei es schließlich durch eine Hinaufsetzung des weiblichen Heiratsalters.«⁶ Beschrieb man Strukturen in

5. Jürgen Kocka, *Klassengesellschaft im Krieg. Deutsche Sozialgeschichte 1914-1918*, 2. Aufl., Göttingen 1978, 35.

6. Arthur E. Imhof, *Ländliche Familienstrukturen an einem hessischen Beispiel: Heuchelheim 1690-1900*, in: Werner Conze (Hg.), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*.

ihrer Veränderung, wurden sie häufig zu einem historischen Agens ontologisiert: Sinkende Sterblichkeitsraten »führen zu...«, »steigendes Heiratsalter bewirkt...« usw.

Ich möchte die Verwechslung der Logik der Strukturen mit der Logik der Subjekte bzw. die Ausstattung von Strukturen mit subjekthaften Eigenschaften, also die Verwechslung der Ordnungen von Merkmalen mit dem jeweils gemeinten Ausschnitt vergangener Wirklichkeit, kritisch als *Strukturrealismus* bezeichnen. Die Subjekte erscheinen darin meist nur als »ausführende« Positions- und Rollenträger, sozusagen als Marionetten der Strukturen. Sie sind von »objektiven« Verhältnissen »betroffen«, oder sie verändern ihre »Fekundität«, als hätten sie Malthus studiert (s.o.). Die Folge ist, daß ihre Handlungs- und Deutungsspielräume – das, was sie wissen können und in welchem Bewußtsein sie handeln – unerkannt bleibt und damit der *Eigensinn der Lebenswelt* verfehlt wird. Die *Logik des sozialen Handelns* wird durch eine *systemisch-strukturelle Logik* ersetzt.⁷

Damit aber fehlt auch – und dies ist gerade für das Erkenntnisinteresse der Geschichtswissenschaften im allgemeinen, einer emanzipatorischen Geschichtswissenschaft im besonderen zentral – die Möglichkeit der Einsicht in den Spielraum zur Veränderung der Verhältnisse. Die Verhältnisse verändern sich in diesem Paradigma nur insoweit, als sich Strukturen verändern. Da hier nur die 'äußeren' Merkmalsrelationen als 'Strukturen' gelten, erscheinen die Menschen als die *passiven* Objekte der Veränderung von ihnen gänzlich 'äußerlichen' Strukturen. Aber welchen *tätigen* Anteil haben sie an der Veränderung dessen, was hier in analytischer Absicht als 'Struktur' rekonstruiert worden ist? In welchem Ausmaß sind sie *im sogenannten 'Strukturwandel' nicht nur »Betroffene«, sondern auch Akteure?*

Der fragliche Anteil der Subjekte an der Reproduktion bzw. an der Veränderung der sozialen, wirtschaftlichen, politischen oder kulturellen 'Verhältnisse' kann – abstrakt gesprochen – in ihren kommunikativ vermittelten Kooperationen gesehen werden. Dies gilt für sogenanntes »politisches Handeln« ebenso wie für das sogenannte »wirtschaftliche«, »religiöse«, »wissenschaftliche« oder auch für das »reproduktive« Handeln in Liebes-, Ehe- und Familienbeziehungen. Allen diesen kommunikativen Kooperationen ist gemeinsam, daß sie an kulturelle Überlieferung gebunden sind. Das bedeutet, daß es von gelingenden (oder mißlingenden) Tätigkeiten von Menschen abhängt, ob über die Prozesse der Sozialisation, der Bildung und der kollektiven Lebensformen (Modi der Reproduktion) Kontinuität und Kohärenz der kulturellen Überlieferung gewährleistet werden können oder nicht.

Stuttgart 1976, 197 ff., hier 206.

7. Zu diesen Begriffen vgl. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd 2., Frankfurt am Main 1981.

In ihren kommunikativen Kooperationen produzieren Menschen die *Kultur* einer Gesellschaft. Kultur ist an Zeichen (Symbole) gebunden, kulturelle Praktiken sind immer symbolisch. Diese Zeichen oder Symbole stehen für die gesetzte Bedeutung, für den je gemeinten Sinn. Daher finden wir auch in der Perspektive jedes Betrachters bzw. des wissenschaftlichen Re-Konstrukteurs alle lebensrelevanten Tätigkeiten von Menschen in symbolischen Ausdrücken vor: die *Produktion* von Gütern und Dienstleistungen drückt sich kulturell (und also symbolisch) in der Deutung und Bedeutung der Arbeitsbeziehungen aus (z.B. zwischen Meister, Geselle und Lehrling, oder auch zwischen dem Handwerker und seinem Kunden). Die *Reproduktion* von Arbeitskraft drückt sich materiell und symbolisch in den Reproduktionsbeziehungen und ihren Deutungen und Bedeutungen aus (z.B. im Verhältnis von Mann und Frau, oder im Verhältnis von Eltern und Kindern). Die *Herrschaft* von Menschen über Menschen drückt sich kulturell in Zeichen der Herrschaft aus (z.B. in den Zeichen des Königs, in den Zeichen der Unterwerfung, welche seine Untertanen setzen usw.). Kurz, um historisch-gesellschaftlich zu existieren, bedarf es des symbolischen (zeichenhaften) Ausdrucks. Ohne diesen symbolischen Ausdruck – also ohne Kultur – existiert Gesellschaft nicht.

Wenn Gesellschaft nicht ohne Kultur besteht, kann eine vergangene Gesellschaft und ihr Wandel (ihre sogenannte »Geschichte«) ohne diese kulturelle Dimension auch nicht adäquat rekonstruiert werden. Aber wie hängt diese symbolische Dimension der Kultur mit dem Sozialen, mit dem Wirtschaftlichen, mit dem Politischen etc. zusammen? Ist Kultur als symbolische Praxis nicht – wie die eben genannten Beispiele zeigen – in allen analytisch unterscheidbaren Handlungsfeldern (im Sozialen, im Ökonomischen, im Politischen) aufzusuchen? Läßt sich 'Kultur' in diesem Sinn überhaupt vom Sozialen, vom Wirtschaftlichen, vom Politischen etc. trennen? Und wenn wir sie in analytischer Absicht von diesen anderen Aspekten trennen, die realiter mit ihr zusammenhängen, produzieren wir dann nicht neuerlich eine Verdinglichung des Kulturellen, diesfalls sozusagen *Kulturalismus*?

Die Einseitigkeit eines kulturalistischen Begriffs von Gesellschaft und Geschichte wird klar, wenn wir uns vor Augen führen, was kommunikatives Handeln als die Grundoperation jeder Kultur eigentlich ist. Jürgen Habermas hat ausgeführt, daß kommunikatives Handeln nicht auf Deuten (Interpretieren) *reduziert* werden darf, denn es bedeutet immer zugleich auch Vorgänge der sozialen Integration und der Vergesellschaftung. Die kommunizierenden Menschen (Politiker, Geschäftsleute, Eheleute, Kinder etc.) schöpfen aus ihrer kulturellen Tradition, um zu deuten, zu verstehen, sich zu verständigen, und ihr Handeln zu koordinieren. Damit reproduzieren sie nicht nur ihre Kultur, sondern zugleich ihre Zugehörigkeit zu Kollektiven und – ihre eigene Identität.⁸

8. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, 211.

Gesellschaften und ihre Subsysteme (Betrieb, Familie, Bürokratie usw.) wird klar, wenn wir uns vor Augen führen, daß der Akteur zwar unter vorgefundenen Bedingungen deutet und handelt, aber diese Bedingungen erst dann zur *sozialen Wirklichkeit* werden, wenn Menschen sie zu ihren eigenen machen, wenn die Bedingungen *in praxi* angeeignet werden. Sich die Bedingungen anzueignen kann – systematisch gesprochen – zweierlei bedeuten. Erstens, die Fortführung (Reproduktion) der Bedingungen, entweder selbstverständlich, oder im Leiden an den Verhältnissen, ohne sie verändern zu können. Zweitens, die Veränderung der Bedingungen, die überwiegend nur im Handlungszusammenhang einer Gruppe, sozialen Klasse oder der Gesellschaft gelingt. In jedem Fall ist der Mensch hier also nicht als Marionette der Bedingungen gefaßt, sondern als *Akteur*. Als Akteur erscheint das Subjekt hier also weder strukturell überdeterminiert, noch wird es – wie im idealistischen Denken – als »freies Individuum« gedacht.

Damit stellt sich freilich sofort die Frage, welche Unterschiede es zwischen den Akteuren gibt, was die Möglichkeiten betrifft, die Verhältnisse gemäß den eigenen Interessen zu gestalten und zu verändern, wie und ob sie zu einem Bewußtsein gemeinsamer Interessen (»Klassenbewußtsein«) gelangen und welche Bündnisse sie aufgrund eines solchen Bewußtseins eingehen. Wenn das Bewußtsein der Subjekte nicht mehr wie im Strukturfunktionalismus von den Strukturen »abgeleitet« oder – wie im objektivistischen Marxismus – immer schon als ein »falsches« gewußt wird, das im Gang der Geschichte »notwendig« korrigiert werden wird, stellt sich die alte Frage neu: Kann über eine vergangene (oder präsenste) Gesellschaft in Termini von »Klasse« oder »Stand« gesprochen werden? Und wie verhält sich eine solche analytisch erdachte Ordnung zur gemeinten Wirklichkeit? Wie können wir den notorischen Fehler von Sozialhistorikern und Soziologen vermeiden, die gedachte Ordnung kurzerhand mit der historischen Wirklichkeit gleichzusetzen, also die Sache der Logik mit der Logik der Sache (K. Marx) zu verwechseln?

Der französische Ethno-Soziologe Pierre Bourdieu hat vorgeschlagen, *Klassen* im Sinne der Logik als »Ensembles von Akteuren mit ähnlichen Stellungen (...), ähnlichen Konditionen⁹ und ähnlichen Konditionierungen (...), aller Voraussicht nach ähnlichen Dispositionen und Interessen (...), folglich auch ähnlichen Praktiken und politisch-ideologischen Positionen« herauszupräparieren. Solche »Klassen« seien zunächst theoretischer Natur, keine realen, effektiven oder »kampfbereiten« Klassen. Andererseits lassen die genannten Ähnlichkeiten erwarten, daß unter gewissen Voraussetzungen bei den Akteuren ein Bewußtsein dieser Ähnlichkeiten entsteht. Adäquat konstruierte theoretische Klassen seien daher durchaus »wahrscheinliche

9. Pierre Bourdieu, »Sozialer Raum und 'Klassen'«, in: ders., Sozialer Raum und »Klassen«. *Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt am Main 1985, 7 ff.

Klassen«, wenn dies auch niemals »zwingend notwendig« sei.⁹ – Hier wird also die Differenz zwischen einer theoretischen und einer realen Klasse nicht verwischt und ein Bruch mit der marxistischen Tradition vollzogen, die konstruierte und reale Klassen gleichsetzt oder die unterschiedenen »Klassen für sich« und »Klassen an sich« zu gleichermaßen realen Phänomenen erklärt, wobei der Übergang von der einen in die andere entweder deterministisch oder voluntaristisch beschrieben wird.

Die Qualität einer theoretischen Ordnung (wie »Klasse«) mißt sich daran, wie genau und komplex sie die Relationen einer praktischen Ordnung rekonstruiert. Bourdieu schlägt vor, zu diesem Zweck »Lage« und »Stellung« des einzelnen Akteurs im »sozialen Raum« möglichst genau zu bestimmen. »Lage« und »Stellung« ergeben sich dabei nicht aus der »Substanz« des Akteurs, aus seinem 'Wesen' oder dergleichen, sondern aus der *Relation* seiner Lage und Stellung zur Lage und Stellung aller anderen Akteure im jeweils konstruierten »Feld« des »sozialen Raumes«. Denn: »Was existiert, das ist ein *Raum von Beziehungen*«. ¹⁰ Diese Beziehungen werden jeweils durch eine Kombination von verschiedenen Kapitalsorten bestimmt, die von den Akteuren »ins Spiel gebracht« werden: dem materiellen und/oder geistigen, magischen und/oder intellektuellen 'Eigentum' und den 'Eigenschaften' des Akteurs, aus seinem Geschlecht, welches ihn immer auf eine kultur- und klassenspezifische Weise in Relation zum *anderen* Geschlecht setzt, aus seiner körperlichen Attraktivität und/oder Körperkraft, die ihren symbolischen Wert wiederum nur aus der Relation zur körperlichen Attraktivität und/oder Körperkraft der anderen Akteure im selben Feld beziehen usw. Welche »Kapitalsorte« jeweils dominiert, d.h. die sozialen Relationen (soziale Ungleichheit, Machtverteilung etc.) maßgeblich bestimmt, hängt von der Spezifität des Feldes ab, das wir konstruieren (akademisches Wissen im Feld der »Wissenschaften«, Körperkraft und Geschwindigkeit im Feld des »Sports«, materielles Kapital im Feld der »Wirtschaft« usw.)¹¹

Ich fasse zusammen: Aus der Kritik am Strukturfunktionalismus, der das Denken in der Sozialgeschichte und insbesondere in der sogenannten Historischen Sozialwissenschaft der 1970er Jahre bestimmte, und aus der Kritik an der kulturalistischen Verengung auf die Perspektiven der Akteure (wie sie zum Teil im Historismus, zum Teil aber auch in rezenten Formen der »Alltagsgeschichte« vorliegt, s.u.) plädiere ich für eine Sozialgeschichte, die

10. Ebenda, S 13.

11. Zur Einführung in das ethnozoziologische Denken vgl. jetzt Axel Honneth, »Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1990, 156 ff.; zum Konzept der »Kapitalsorten« vgl. Pierre Bourdieu, »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«, in: Reinhard Kreckel (Hg.), *Soziale Ungleichheiten (= Soziale Welt, Sonderband 2)*, Göttingen 1983, 183 ff.

sich um die Dimension des Kulturellen im Weber'schen Sinne erweitert. Ihren Gegenstand bildet nicht ein Gefüge von determinierenden Strukturen (Objektivismus), und auch nicht die Perspektive der Subjekte für sich (Subjektivismus), sondern die *Dialektik* von Handlungsbedingungen einerseits und von Praktiken andererseits. Soziale Wirklichkeit erscheint hier als doppelt konstituiert: Zum einen aus den Gegebenheiten, die sich als Strukturen (des Sozialen, des Ökonomischen, des Politischen etc.) rekonstruieren und beschreiben lassen, und zum anderen aus dem Handeln und Deuten der Akteure, die diese Gegebenheiten fortführen (reproduzieren) bzw. verändern. Die *Praktiken* der Akteure werden *strukturiert* und wirken ihrerseits *strukturierend*.

Da jedes soziale Handeln auf symbolischen Ausdruck bzw. auf die Decodierung der Symbole verwiesen ist, ist jede Praktik auch symbolisch und daher – unserer Definition von Kultur folgend, auch *kulturell*. Der Tischler, der einen Stuhl erzeugt und verkauft, setzt damit nicht nur einen wirtschaftlichen Akt. Da er seinen Stuhl auf eine bestimmte Weise (wir sagen ja auch: in einer bestimmten Tradition, in einem bestimmten Stil etc.) erzeugt und ihn auf eine bestimmte Weise an seinen Kunden verkauft, handelt er auch symbolisch, d.h. auch *kulturell*. Indem er Stühle erfolgreich verkauft, akkumuliert er nicht nur materielles, sondern auch symbolisches Kapital, das ihn in der zünftisch dominierten Gesellschaft einer spätmittelalterlichen Stadt zu politischem Einfluß kommen läßt. Ob wir nun an diesem Akt in analytischer Ab-Sicht (sic!) die »wirtschaftlichen«, die »sozialen«, die »politischen« oder die »kulturellen« Aspekte hervorkehren, hängt von unserer jeweiligen Fragestellung ab. Realiter (im historisch-gesellschaftlichen Wirkungsgeschehen selbst) sind diese Aspekte immer ineinander verschränkt.

»Alltagsgeschichte« oder »Erfahrungsgeschichte«?

Da die Deutung der Bedingungen, des Handelns und der Bedeutungen unentwegt und in allen analytisch unterscheidbaren Handlungs- und Bedeutungsfeldern (des Sozialen, des Wirtschaftlichen, des Politischen etc.) vorgenommen werden muß, verweist uns kulturelle Praxis auf den *Alltag* der Menschen und auf deren *Erfahrungen* in diesem Alltag. Sowohl der Terminus 'Alltag' als auch jener der 'Erfahrung' bezeichnen allerdings jeweils wiederum nur bestimmte Aspekte jener doppelten Konstitution von sozialer Wirklichkeit, die wir eben entwickelt haben. 'Alltag' und der daraus gebildete Terminus 'Alltagsgeschichte' verweisen auf *die Permanenz* der Konstitution sozialer Wirklichkeit, also darauf, daß Deutungen und Handlungen tagtäglich geschehen. Damit tritt 'Alltagsgeschichte' der Begrenzung des historischen Gegenstandes auf das besondere, herausragende Ereignis oder die besondere, herausragende Persönlichkeit entgegen.

Allerdings ist mit dem Terminus 'Alltagsgeschichte' häufig das Mißverständnis verbunden, 'Alltag' sei ein konkreter 'Ort', ein 'Gegenstand'. Auch hier

begegnet uns also – ähnlich wie schon bei dem Begriff 'Struktur' – die Tendenz vieler ForscherInnen zur Verdinglichung. Hier wird die Weise der Aneignung der Bedingungen im Deuten und Handeln (*modus operandi*) zu einem Gegenstand (*opus operatum*) verdinglicht, der realiter nicht existiert, denn die Aneignung ist ein unentwegter Prozeß ohne 'Zu-Stand', und also auch kein 'Gegen-stand'. Daß diese Verdinglichung nicht angemessen ist, zeigt sich auch daran, daß dieser vermeintliche Gegenstand sich nicht abgrenzen läßt. 'Alltagsgeschichte' ist daher nur ein Sigel, um umständliche Umschreibungen wie »Geschichte einer Gesellschaft unter Einschluß des täglichen Handelns und Deutens ihrer Akteure« zu vermeiden. »Alltag« im Kompositum »Alltagsgeschichte« bezeichnet keinen Gegenstand, sondern eine Perspektive des geschichtswissenschaftlichen Forschens, genauer gesagt, die Re-Konstruktion der Handlungen und Deutungen der Akteure durch den wissenschaftlichen Interpreten. »Alltagsgeschichte« meint also eine sozialgeschichtliche Forschung, die es nicht unterläßt, über die Bedingungen des Handelns und Deutens der Akteure hinaus auch die Perspektiven der Handelnden und Deutenden zu re-konstruieren.

Aber auch der häufig synonym mit »Alltagsgeschichte« verwendete Begriff »Erfahrungsgeschichte« begünstigt ein Mißverständnis. Nimmt man ihn wörtlich, bezeichnet er eine Geschichte, die sich aus den Erfahrungen konstituiert. 'Erfahrungen' (also die sich irgendwie vollziehende 'Aufschichtung' von Deutungen und Handlungen und deren Reinterpretation in der Erinnerung) bilden aber – so haben wir in der These von der doppelten Konstitution der sozialen Wirklichkeit festgehalten – nur eine Seite der Medaille, und selbst diese nicht einmal ganz, unterschlägt der Begriff doch die jeder Erfahrung vorgängige Tätigkeit der Akteure. Die andere Seite der Medaille bilden die Bedingungen des Handelns und Deutens. Ohne sie zu rekonstruieren, verkürzt »Erfahrungsgeschichte« die historische Wirklichkeit auf 'Kultur' und verfäht *kulturalistisch*.

»Erfahrungsgeschichte« und »Alltagsgeschichte« sind meines Erachtens Kampfbegriffe, die wie alle Kampfbegriffe ihre logischen Mängel haben, aber dennoch verwendet werden, um die Mißachtung oder Unterlassung der Re-Konstruktion der Perspektive der Akteure in einer objektivistischen Sozialgeschichte anzugreifen und unter diesen Fahnen in das Feld des wissenschaftlichen Bedeutungskampfes zu ziehen. Wird dieses Anliegen eines Tages allgemein anerkannt sein, und viele Anzeichen sprechen dafür, werden auch beide Kampfbegriffe nicht mehr notwendig sein. Sozialgeschichte ist dann nach ihrer 'Soziologisierung' in den 1960er und 1970er Jahren auch kulturwissenschaftlich erweitert. Die Perspektiven der Akteure wird sie dann ebenso – wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten – integrieren, wie sie schon seit längerem von 'Strukturen' spricht.

Vertreter der Historischen Sozialwissenschaft haben mehrfach den Vorwurf geäußert, Alltagsgeschichte sei »theorielos« und Alltagshistoriker seien

»theoriefeindlich«.¹² Sicherlich: unter jenen, die die Perspektiven von Arbeitern, von Frauen, von Dienstboten usw. zu ihrem Untersuchungsgegenstand wählen, gibt es auch solche, die behaupten, dabei ohne Theorien auszukommen. Sie wollen nur so genau wie möglich die Perspektive der jeweils gewählten Zeitgenossen beschreiben und hoffen darauf, dies garantiere eine maximale Annäherung an die »soziale Wirklichkeit«. Aber ein guter Teil der SozialhistorikerInnen, die sich mit »Alltag« befassen, begründen dies mit der vorhin dargestellten sozialtheoretischen Überlegung von der doppelten Konstitution der sozialen Wirklichkeit.¹³ Ihre »Theoriefeindlichkeit« ist höchstens gegen eine bestimmte Art von Theorien gerichtet, die dem objektivistischen Paradigma angehören. Aus ihrer Kritik an der Einseitigkeit des Strukturfunktionalismus einerseits und der kulturalistischen Verengung andererseits entwickeln sie ein neues, durchaus theoretisches Selbstverständnis.

Aus einer solchen theoretische Grundlegung müssen aber auch methodologische Konsequenzen gezogen werden. Die erste und grundlegende methodologische Konsequenz ist, daß die Re-Konstruktion der Perspektive der Akteure empirisch, durch die Exploration dieser Perspektive, d.h. in aller Regel durch re-konstruktive Methoden der Textinterpretation erfolgen muß. Dies gilt sowohl für die Interpretation überlieferter Texte (Tagebücher, Autobiographien, Reiseberichte, Briefe etc.) wie auch für den Umgang mit forschungsgenerierten Texten, wie etwa den Interviewtexten der sogenannten »Oral History«. Hier muß eine Methode der Textinterpretation angewandt werden, die der Theorie von der doppelten Konstitution sozialer Wirklichkeit (s.o.) nicht »in den Rücken fällt«. Die Sozialgeschichte kann sich dazu methodologischer Angebote bedienen, die von einigen Richtungen sozialwissenschaftlicher Hermeneutik entwickelt worden sind.¹⁴ Von zentraler strategischer Bedeutung dürfte dabei die Unterscheidung zwischen einem *manifesten* (vom Sprecher/Autor intendierten) und einem *latenten* (für den Interpreten denkbaren) Sinn jedes Textes sein. Der Text wird sozusagen als Protokoll einer Serie von Handlungsentscheidungen betrachtet. Dies stimmt mit der theoretischen Grundannahme über jedwedes soziales Handeln überein, daß die Akteure (begrenzte) Spielräume des Handelns und Deutens haben, in welchen sie sich entscheiden und handeln müssen.

12. Vgl. v.a. Jürgen Kocka, »Zurück zur Erzählung? Plädoyer für historische Argumentation,« in: *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), 395 ff.; ders., »Klassen oder Kultur? Durchbrüche und Sackgassen in der Arbeitergeschichte«, in: *Merkur* 36 (1982), 955 ff.; Klaus Tenfelde, »Schwierigkeiten mit dem Alltag«, in: *Geschichte u. Gesellschaft* 10 (1984), 376 ff.

13. Vgl. Medick, »Missionare«, Lüdtkke, *Alltagsgeschichte*.

14. Zu Fragen der Textinterpretation vgl. Hans-Georg Soeffner, *Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1989; ders. (Hg.), *Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften*, Stuttgart 1979; Reinhard Sieder, »Text, narratives Interview und Hermeneutik in den historischen Sozialwissenschaften, in: *WISDOM* 4 (1990) 3/4, 31 ff.

Hier stellt sich unter anderem die Frage, wie Handlungen und Deutungen verstanden und erklärt werden können, wenn der Forscher/die Forscherin einer anderen Zeit, einer anderen Gesellschaft, mithin anderen Systemen des Wissens, der Gewißheiten, des Fühlens und des Glaubens angehört. Dies hat einige SozialhistorikerInnen neugierig gemacht für eine Wissenschaft, in der diese Frage schon seit längerem diskutiert wird: für die Kulturanthropologie.¹⁵

Sozialgeschichte und Kulturanthropologie

Wenn *Kultur* entsprechend unserer These von der doppelten Konstitution der sozialen Wirklichkeit verstanden wird, dann ist sie nicht bloß ein System von Normen, Symbolen und Werten, das gleichsam für jedes Gesellschaftsmitglied in gleicher Weise vor-gegeben ist, sondern dann wird Kultur von den Akteuren auch produziert, d.h. täglich durch das tätige Leben hervorgebracht. Jede Kultur ist daher an eine Lebenswelt gebunden, in der sie *in praxi* und zu praktischen Zwecken hervorgebracht wird. Wenn wir eine Lebenswelt *studieren* wollen, nehmen wir jedoch *nolens volens* den Platz eines Beobachters ein. Pierre Bourdieu hat dies unter ausdrücklicher Bezugnahme auf die ethnologische Feldforschung klar formuliert: »Die Situation des Ethnologen gemahnt an das Verhältnis, das jeder Beobachter zu dem Handeln hat, das er ausspricht und analysiert: nämlich an den unumgänglichen Bruch mit dem Handeln und der Welt, mit den unmittelbaren Zwecken des kollektiven Handelns, mit der Evidenz der vertrauten Welt, den die bloße Absicht voraussetzt, die Praxis auszusprechen und vor allem, sie anders zu verstehen und verständlich zu machen als dadurch, daß er sie in praxi produziert oder reproduziert.«¹⁶ Und an anderer Stelle schreibt er: »Für die Anthropologie heißt das nicht nur, mit der Erfahrung der Einheimischen und deren Repräsentation dieser Erfahrung zu brechen; sie muß in einem zweiten Einschnitt auch die der Stellung des *fremden Beobachters* inhärenten Voraussetzungen in Frage stellen, da dieser, vorgängig darauf bedacht, die Praktiken zu *interpretieren*, dazu neigt, am Gegenstand den Grundlagen seiner eigenen Beziehung zu ihm die größte Wichtigkeit beizumessen.«¹⁷ – Mit anderen Worten: der Anthropologe ist aufgrund seiner theoretischen Absicht und seiner reflexiven Distanz zum Untersuchungsfeld unter den notorischen Verdacht des Kulturzentrismus zu stellen. Und das gilt gewiß auch für den Sozialhistoriker, zumal die oft »Leblosen« Quellen seinen Interpretationen weniger widerstehen als lebende Kommunikationspartner.

-
15. Eine ausführliche und kritische Auseinandersetzung mit den diversen Ansätzen der Kulturanthropologie hat der Sozialhistoriker Hermann Rebel vorgelegt, vgl. ders., »Cultural hegemony and class experience: a critical reading of recent ethnological-historical approaches«, in: *American Ethnologist* 16 (1989) 1, 117 ff., und 2, 350 ff.
 16. Pierre Bourdieu, *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main 1987, 63.
 17. Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyllischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1976, 142.

Ist die zu erforschende Lebenswelt lebendig-gegenwärtig, vermögen wir mit ihren TeilnehmerInnen in Kommunikation zu treten, und werden so wenigstens zu virtuellen Teilnehmern an ihrer Lebenswelt.¹⁸ Auch dies allerdings nur über langwierige Prozesse einer zweiten Sozialisation, in deren Verlauf wir die Regeln, Bedeutungen und Eigenarten einer Lebenswelt erst nach und nach »in Erfahrung bringen« müssen. Ist die gegenständliche Lebenswelt nicht lebendig-präsent, sondern vergangen, und zeugen nur mündliche Erzählungen (»Oral History«) von ihr, wächst die epistemische Kluft zwischen ihr und dem Forscher. Liegen überhaupt nur schriftliche und dingliche »Quellen« über sie vor, ist eine Kommunikation mit ihren Angehörigen gänzlich auf den imaginierten Dialog zwischen dem Sozialhistoriker und seinen »Quellen« beschränkt. Das bedeutet für SozialhistorikerInnen, die sich auf die Interpretation fremder Lebenswelten einlassen wollen, diese Fremdheit wie die Kulturanthropologen anzuerkennen und methodische Konsequenzen daraus zu ziehen. Der italienische Sozialhistoriker Carlo Ginzburg hat daraus eine radikale Maxime entwickelt: »Das grundsätzliche Instrument ist das der Entfremdung, der Fremdmachung, die Fähigkeit, bekannte Dinge als unbegreifbar anzusehen – und nicht umgekehrt, wie es die Historiker machen. Oft wendet man sich der Vergangenheit mit einer rein retrospektiven Projektion zu, die (...) nicht das Unterschiedliche sucht und sieht – exzessive Identifikation!«¹⁹

Die Gebundenheit alles Kulturellen an Zeichen (Symbole) verweist uns *methodisch* darauf, diese Zeichen zu entziffern, ihnen Sinn zuzumessen. Den Zeichen Sinn zuzumessen bedeutet wissenschaftstheoretisch, *hermeneutisch* zu verfahren. Allerdings bringt das genannte Prinzip der Verfremdung mit sich, daß hierbei die traditionelle Hermeneutik der Geschichtswissenschaft nicht mehr adäquat ist. Die Prämisse des Historismus im 19. Jahrhundert war ja, daß es *eine* Geschichte der Menschheit gebe, deren Sinn sich aus den Quellen erschließe.²⁰ Kulturanthropologen und die von ihnen in diesem Punkt lernenden Sozialhistoriker aber gehen nicht mehr davon aus, daß sie mit den Akteuren, deren Bedeutungen sie re-konstruieren, *eine* Welt teilen. Je mehr sie sich auf die Perspektiven der Akteure einlassen, desto deutlicher wird für sie erkennbar, daß »die Welt« in differente *Lebenswelten* »zerfällt«. Die Gefahren eines Kulturrelativismus sind evident. Dennoch bleibt wenigstens

18. Vgl. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, 63.

19. Carlo Ginzburg, »Geschichte und Geschichten. Über Archive, Marlene Dietrich und die Lust an der Geschichte«, in: ders., *Spurensicherungen. Über verborgene Geschichte, Kunst und soziales Gedächtnis*, Berlin 1983, 7-24, hier 22 f.

20. Zur Kritik an den erkenntnistheoretischen und geschichtsphilosophischen Grundlagen des deutschen Historismus vgl. v.a. Wolfgang Mommsen, *Die Geschichtswissenschaft jenseits des Historismus*, Düsseldorf 1971; ders., »Geschichte als Historische Sozialwissenschaft«, in: Pietro Rossi (Hg.), *Theorie der modernen Geschichtsschreibung*, Frankfurt am Main 1987, 107 ff.; Jörn Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens*, Frankfurt am Main 1990.

festzuhalten: Die Kulturen, die wir studieren, waren *anders* als unsere eigene Lebenswelt ist. Auch wenn uns etwa die Gesellschaft Wiens zu Anfang unseres Jahrhunderts graduell weniger »fremd« erscheint als die Gesellschaft des mittelalterlichen Wien, sollten wir aus methodologischen und erkenntnistheoretischen Gründen auf ihrer »Fremdheit« beharren, oder anders gesagt, ihrer scheinbaren Vertrautheit mißtrauen. Daher können wir nicht mehr – wie dies die idealistischen Hermeneuten getan haben, auf einen gemeinsamen »Sinnhorizont« bauen von unseren eigenen lebensweltlichen Erfahrungen auf die Erfahrungen der historischen Akteure schließen. Deshalb kann es uns nicht mehr genügen, ins in vergangene Situationen und Personen »hineinverzusetzen«, vergangene Abläufe nachvollzuziehen und auf unser *intuitives Verstehen* des Vergangenen zu vertrauen. Kritische Kultur-anthropologen lehren uns, daß dies nicht ohne unerkannt bleibende Projektionen und Übertragungen unserer Erfahrungen in die fremde Lebenswelt geschieht. An die Stelle des intuitiven *Nachvollziehens* setzen wir daher eine systematisch-rekonstruktiv verfahrenende Hermeneutik, die das Vergangene möglichst genau in seiner Vielschichtigkeit und Standort-abhängigkeit *re-konstruiert*.

Wenn ich von Re-Konstruktion sprechen, meine ich keineswegs den Verzicht auf Interpretieren, sondern die Anstrengung, Bedeutungen und Beziehungen im jeweils untersuchten Feld möglichst systematisch in bezug auf die Standpunkte, Interessen, Handlungsweisen und Interpretationen der beteiligten Akteure zu deuten.²¹ So kann ich etwa im Kontext einer Rekonstruktion proletarischer Lebenswelten den Vorgang der Übergabe des Wirtschaftsgeldes durch den Arbeiter an dessen Ehefrau nur adäquat re-konstruieren, wenn ich sowohl die Perspektive des Mannes als auch die Perspektive der Frau, deren wahrscheinlich differente Deutungen und Erfahrungen desselben Vorgangs, in bezug auf ihre dahinterstehenden Interessen und Verpflichtungen re-konstruiere; wenn ich also diese beiden Perspektiven nicht aus sich selbst vestehe, sondern auch nach ihrer (relativen) Bedingtheit durch systemische Zusammenhänge frage. Dies macht es zumindest wahrscheinlicher, daß ich den Vorgang nicht aus meiner eigenen Lebenswelt heraus, also *kulturzentristisch*, zu deuten versuche.²² Die Subjekte treten über einen solchen Modus der Re-Konstruktion tatsächlich als *Akteure* in den Blick der Sozialhistoriker-Innen, das heißt, ihre Deutungen werden nicht unabhängig von ihren Handlungen und Handlungsbedingungen rekonstruiert, wie auch umgekehrt

21. Vgl. dazu Hans Medick, »Missionare im Ruderboot? Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte«, in: Alf Lüdtke (Hg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt u. New York 1989, 48-84, hier 61.

22. Zur näheren Ausführung dieses Falles von »Rekonstruktion« vgl. meinen Aufsatz, »Vater, darf i aufstehn? Kindheitserfahrungen in Wiener Arbeiterfamilien um 1900«, in: H.C. Ehalt u.a. (Hg.), *»Glücklich ist, wer vergißt...« Das andere Wien um 1900*, Wien u.a. 1986, 39-89.

die Handlungsbedingungen nicht ohne ihre Aneignung durch die Akteure in den Blick genommen werden.

Dabei ist zu bedenken, daß die Möglichkeit, über soziales Handeln die Gegebenheiten zu verändern, nur in bestimmten Fällen für den einzelnen Menschen, in der Mehrzahl der Fälle aber nur für Gruppen von Menschen besteht, die ihr Handeln zu diesem Zweck koordinieren, und aus einem gemeinsamen Interesse ein gemeinsames Ziel definieren (was nicht heißt, daß sie dieses Ziel auch immer erreichen). Wenn wir von Akteuren sprechen, meinen wir also in der Regel nicht das einsame Individuum, sondern den kommunizierenden Menschen, der in der einen oder anderen Weise kollektiv agiert; dennoch scheint es aber zweckmäßig, wo immer es möglich ist, bei der empirischen Re-konstruktion vom einzelnen Menschen als »Untersuchungsfall« auszugehen, um einer Ontologisierung von Gruppen (z.B. »Familie«, »Hausgemeinschaft« etc.), Kollektiven (»Zunft«, »Belegschaft« etc.) oder »Klassen« (»das Proletariat«, »die Bourgeoisie« etc.), einer vorempirischen Zuschreibung kollektiver Eigenschaften und einer Einebnung ihrer inneren Differenzen (zwischen Männern und Frauen, Jugendlichen und Erwachsenen, Gelernten und Ungelernten etc.) vorzubeugen. Die italienischen Sozialhistoriker Ginzburg und Poni haben dazu das Konzept einer *Mikrogeschichte* vorgeschlagen²³, die am Leitfaden einer einzelnen Person (diesfalls v.a. aus den »unteren« Schichten einer Bevölkerung) möglichst viele Informationen (wirtschaftliche, soziale Daten, Beschreibungen, Aussagen vor Gericht usw.) zu einem »dichten Netz« an Informationen verknüpft. Das Resultat soll dann in etwa dem anthropologischen Postulat der »dichten Beschreibung« (C. Geertz)²⁴ entsprechen. Der englische Sozialhistoriker Paul Thompson hat zu dem gleichen Zweck eine Vielzahl von *case studies* vorgeschlagen.²⁵ Andere SozialhistorikerInnen versuchen durch die Re-Konstruktion eines Milieus, einer sozialen Gruppe (z.B. der Belegschaft eines Betriebs oder der Mikrogesellschaft eines Dorfes²⁶ etc.), ein möglichst dichtes Netz an Informationen über Handlungsbedingungen und Deutungen zu knüpfen. Hier sind auch jene Untersuchungen anzuordnen, die mit der Technik des Erinnerungsinterviews eine begrenzte Zahl von lebensgeschichtlichen »Fällen« erstellen, aus deren vergleichender Analyse eine lokale oder regionale Lebenswelt re-konstruiert werden kann (*Oral history*).²⁷ Schließlich

23. Vgl. Carlo Ginzburg u. Carlo Poni, »Was ist Mikrogeschichte?« in: *Geschichtswerkstatt* No. 6, Göttingen 1985, 48 ff.

24. Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt am Main 1983.

25. Vgl. Paul Thompson, *The Voice of the Past: Oral History*, revised edition Oxford 1988.

26. Vgl. David Sabeau, *Power in the Blood. Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge 1985.

27. Vgl. z.B. Ingrid Bauer, »'Tschikweiber haum's uns g'nennt...' Frauenleben und Frauenarbeit an der 'Peripherie': Die Halleiner Zigarrenfabriksarbeiterinnen 1869 bis 1940.« Eine historische

ist hier die sogenannte *Biographieforschung* zu nennen, die sich – überwiegend im interdisziplinären »Zwischenraum« von Soziologie und Sozialgeschichte – um die Rekonstruktion von einzelnen Biographien bemüht, die als Fallanalysen vergestellt werden.²⁸

Fragen wir abschließend, was eine solche um die Aspekte des »Kulturellen« erweiterte Sozialgeschichte von anderen Konzeptionen des Faches konzeptuell unterscheidet. Dabei nehme ich hier aus Zeitgründen keine Rücksicht auf die forschungspraktische Einlösung des Konzepts der »doppelten Konstitution« sozialer Wirklichkeit in den bisher vorliegenden, unterschiedlich weit oder eng angelegten Versuchen. Ich folgere vielmehr aus der Konzeption selbst und meine im übrigen, daß ihre Umsetzung noch eher in den Anfängen stehen dürfte.

1. Eine kulturwissenschaftlich erweiterte Sozialgeschichte, die das hier skizzierte Programm zu realisieren versucht, wird nicht kulturzentristisch verfahren, sondern anerkennt die Pluralität der Kulturen und die in ihnen produzierten diversen sozialen Logiken. Sie wird nicht scheinbar »geschlechtsneutral« verfahren, sondern die Geschlechterbeziehungen in ihrem jeweiligen Untersuchungsfeld thematisieren, wie sie auch für die Einwirkungen des Geschlechts der Forscherin oder des Forschers auf den Prozeß des Explorierens und des Interpretierens sensibler wird.

2. Für sie gibt es daher nicht *eine* Menschheitsgeschichte, sondern eine Mehrzahl von »Geschichten«. Indem eine solche Sozialgeschichte die Standpunkt- und Interessengebundenheit der historischen Akteure rekonstruiert, bricht sie auch mit den universalistischen Kategorien (»der Mensch«, »die Welt« usw.) einer idealistischen, dominant männlichen Geschichtswissenschaft. Sie macht bewußt, daß es kein soziales Handeln gibt, das unabhängig vom Geschlecht des Handelnden, unabhängig von sozialer

Fallstudie auf der Basis lebensgeschichtlicher Interviews (= *Materialien zur Arbeiterbewegung 50*), Wien 1988; vgl. auch die Arbeiten Lutz Niethammers und seiner MitarbeiterInnen, u.a. ders. (Hg.), »Die Jahre weiß man nicht, wo man die heute hinsetzen soll«. *Faschismus-Erfahrungen im Ruhrgebiet*, Bonn 1983; ders. u. Alexander von Plato (Hg.), »Wir kriegen jetzt andere Zeiten«, Bonn 1985; Lutz Niethammer, Lebensgeschichtliche Befragungen in der DDR, in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 1* (1988), 19 ff.

28. Zur Biographieforschung im Themenfeld des »Dritten Reichs« vgl. Gabriele Rosenthal (Hg.), *Die Hitlerjugend-Generation. Biographische Thematisierung als Vergangenheitsbewältigung*. Essen 1986; dies., »Als der Krieg kam, hatte ich mit Hitler nichts mehr zu tun.' Zur Gegenwärtigkeit des 'Dritten Reiches'« in *Biographien*, Opladen 1990; dies., »Wenn alles in Scherben fällt. ...« *Von Leben und Sinnwelt der Kriegsgeneration*, Opladen 1987; dies., »Geschichte in der Lebensgeschichte«, in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History 2* (1988), 3 ff.; Bernhard Hauptert u. Franz Josef Schäfer, »Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Biographische Rekonstruktion als Alltagsgeschichte des Faschismus«, Frankfurt am Main 1991. Eine Bibliographie zur Biographieforschung in: *BIOS. Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 1 (1988) 121 ff. und 2 (1988), 103 ff.

Lage und Stellung des Akteurs, oder unabhängig vom Standpunkt des wissenschaftlichen Interpreten interpretierbar wäre. An die Stelle eines allgemeinen Postulats der »Objektivität« setzt sie – wie schon die Historische Sozialwissenschaft der 1970er Jahre²⁹ – das Postulat der intersubjektiven Überprüfbarkeit; das heißt, ihre Maxime ist, das Verhältnis zwischen ihren Daten und Texten und ihren Interpretationen so weit als irgend möglich offenzulegen und damit ihr »Ergebnis« – wenn auch nicht im Sinn des wiederholbaren naturwissenschaftlichen Experiments, so doch neuerlich im Wege einer systematischen Interpretation – überprüfbar zu machen.

3. Über den skizzierten »praxeologischen Ansatz« (Bourdieu), der die Einseitigkeiten objektivistischer wie auch subjektivistischer Erkenntnisweisen aufheben soll, könnte Sozialgeschichte tendenziell auch das »sektoralisierende Denken« (in Apekten der »Wirtschaft«, der »Politik«, der »Kultur« usw.) überwinden. Traditionelle »Großtheorien«, die die Zusammenhänge entlang analytischer Schneisen in solche Sektoren zerfallen, könnten ihre Wirkung als Korsette des Denkens verlieren.

4. Eine solche Sozialgeschichte wird nicht – metaphorisch gesprochen – über die Köpfe hinweggehen. Indem sie Bedingungen *und* Bedeutungen, also auch die Perspektive der Akteure re-konstruiert, überwindet sie den Reduktionismus des Strukturfunktionalismus. Die Subjekte sieht sie zwar in ihrem Handeln und Deuten durch die Bedingungen des Handelns und Deutens bestimmt, aber erst indem sie agieren, entsteht sozial-historische Wirklichkeit. Damit werden die menschenleeren Hallen objektivistischer »Strukturgeschichte« wieder von Menschen besiedelt werden. Indem sie deren Deutungen und Handlungen, Erfahrungen und Erinnerungen zur Sprache bringt, dürfte die Chance steigen, daß sich ein breiteres Publikum mit den publizierten Produkten einer solchen Sozialgeschichte auseinandersetzt, auch wenn es sich darin – was unvermeidlich ist – hin und wieder »falsch«, »ungerecht« oder »verzerrt« dargestellt findet. Eine neue Chance für eine Geschichtswissenschaft, die zur Orientierung in der Gegenwart beitragen will?

5. Kulturwissenschaftlich erweitere Sozialgeschichte, oder, um den Kampfbegriff zu verwenden, »Alltagsgeschichte«, ist nicht – wie ihre Gegner oft meinen – ein Gegenkonzept zur »Historischen Sozialwissenschaft«, weil sie, wie ihre Gegner behaupten, an die Stelle von »Strukturen« »Perspektiven« und an die Stelle von »Fakten« »Erfahrungen« der Subjekte setzen würde. Sie ist selbst eine historische Sozialwissenschaft in emanzipatorischer Absicht, allerdings eine, die ihren Gegenstand weder auf die Handlungs- und Deutungsbedingungen verkürzt, noch auf 'gelebte Erfahrung' reduziert. Als eine empirische historische Wissenschaft fragt sie – wie ich zu zeigen

29. Vgl. Jürgen Kocka, *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*, 2. erweiterte Aufl. Göttingen 1986, 40 ff.

versuchte – nach dem dialektischen Zusammenhang von strukturierter Handlungsbedingung und Praktik, die strukturiert ist und ihrerseits strukturiert. Sie könnte sich daher ebenso gut wie die Historische Sozialwissenschaft der 1970er Jahre auf Max Weber berufen, nimmt sie doch ernst, was dieser als den zentralen Gegenstand einer »verstehenden« und »historischen« Soziologie angesehen hat: die Eigenart des sozialen Handelns.

Zur Möglichkeit der Geschichtsphilosophie heute

Rado Riha

Wie immer wir auch auf die Frage, ob heute, im Zeitalter der sog. »Postmoderne«, Philosophie noch möglich sei, antworten mögen, eines scheint schon im voraus gewiß zu sein: als Geschichtsphilosophie ist Philosophie heute nicht mehr möglich. In dieser philosophischen Disziplin sind nämlich alle jene Kategorien und Verfahren scheinen konzentriert zu sein – von der konstitutiven Rolle des handelnden und erkennenden Subjektes, über die Vernunft, die sich selbst in der Geschichte und die Geschichte in sich selbst (wieder)erkennt, bis zur Kontinuität der geschichtlichen Entwicklung und dem Glauben in einen fortwährenden Fortschritt – derentwegen die Philosophie heute von ihrer eigenen Vollendung und Unmöglichkeit spricht. Nachdem auch der Versuch scheiterte, mit der Wissenschaft der Geschichte das Erbe der deutschen klassischen Philosophie zu verwirklichen, gilt die Geschichtsphilosophie heute nur noch als Musterbeispiel eines dem philosophischen Diskurs, wie es scheint, angeborenen Mangels – sie repräsentiert sozusagen in Reinform den spekulativen Totalitarismus der philosophischen Vernunft.

Ich selbst möchte im Folgenden von der genau entgegengesetzten Voraussetzung ausgehen¹, daß nämlich Philosophie als reine Philosophie, als Denken, das um seine Zentralkategorien des Subjekts, des Seins und der Wahrheit² kreist, heute dennoch wieder möglich ist. Diese Voraussetzung werde ich hier nicht zu beweisen suchen, sondern gehe gleich zu einer zweiten über. Daß nämlich zur Philosophie, die sich wieder als Gedanken-Raum ihrer Möglichkeiten konstituieren will, zwar nicht die Wiederbelebung der Geschichtsphilosophie als philosophischer Disziplin, doch aber die Ausarbeitung eines der Zeit der reinen Philosophie angemessenen Konzepts der Geschichtlichkeit gehört. Als minimalen, aber notwendigen Kern dieses Konzeptes sollte man, glaube ich, die Forderung aufstellen, daß er die Artikulation zweier heterogenen Darstellungsweisen des Geschichtlichen ermöglichen müßte, des philosophischen und des historiographischen.

Beitrag zum Kolloquium »Geschichtswissenschaft heute – Bedingung der Möglichkeit der Geschichtsphilosophie«, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 12.9.1991.

1. Diese Annahme wird von A. Badiou in seinem Buch *Manifest pour la philosophie*, Seuil, Paris 1989 entwickelt.
2. Zur Begründung und näherer Analyse dieser Kategorien, cf. A. Badiou, op. cit.

Wenn ich mich hier für eine reine Philosophie einsetze, dann handelt es sich um eine Einstellung, die eine doppelte Abgrenzung verlangt. Einerseits gegen jene philosophischen Ansätze, die sich als Kritik des Universalitätsanspruchs der modernen Vernunft verstehen und den katastrophalen Folgen einer allumfassenden Vernunft Herrschaft mit der Affirmation des Nicht-Begrifflichen, Kontingenten, der regellosen ästhetischen Selbst-Produktion usw. zu begegnen suchen. Andererseits gegen eine philosophische Denkweise, die ich als »Habermas-Paradigma« bezeichnen möchte. Ich verstehe mit diesem Ausdruck ein philosophische Denken, das versucht, die der Moderne immanente Kritik der Universalitätsansprüche der modernen Vernunft³, die Entlarvung der Vernunft als Instrumentes der Herrschaft, in das globale Projekt der Moderne wieder einzubeziehen.

*

Ich möchte im Folgendem einen gegenwärtigen philosophischen Versuch ein »postmodernes« Konzept der Geschichtsphilosophie auszuarbeiten – ein Konzept, das sich sowohl vom Hegelschen Model der Vernunft-Geschichte als auch von der Heideggerschen Dekonstruktion jeder subjektvermittelten Geschichte abgrenzen könnte – etwas näher analysieren. Es handelt sich um den Versuch, der von zwei französischen Philosophen unternommen wurde, von Luc Ferry und Alain Renaut. Ich beschränke mich dabei auf die Fassung, die L. Ferry in seinen Büchern *Philosophie politique*, Bd. 1 und 2, Paris 1984, vorgelegt hat. Dieser Versuch ist für mich aus zwei Gründen interessant: Ferry spricht jene Probleme an, die für die Reformulierung des Geschichtlichkeitsbegriffs wesentlich sind. Gleichzeitig ordnet sich sein Versuch in das »Habermas-Paradigma« ein und versperrt auf diese Weise meiner Meinung nach der Ausarbeitung eines solchen Begriffs gerade den Weg.

Das von Ferry vorgeschlagene Konzept hat folgende Merkmale: a) es ist in sich verdoppelt, d.h. es verlangt sowohl die Konstruktion einer kritischen Historiographie als auch die Konstruktion einer kritischen Geschichtsphilosophie; b) es stellt die Artikulation von drei sich unmittelbar widersprechenden Momenten dar, die von Ferry als Vernunft, Wille und Sein benannt werden; durch diese Artikulation wird die Geschichte als Ort bestimmt, an dem sich radikale Kontingenz des Realen, freier Wille der handelnden Subjekte und Rationalität des geschichtlichen Geschehens gerade in ihrer Unvereinbarkeit verbinden können; c) seine begriffliche Grundlage findet es in Kants *Kritik der Urteilskraft*, die Problematik der reflektierenden Urteilskraft wird sozusagen als Modell einer künftigen Geschichtsphilosophie und Historiographie verstanden.

3. Eine Kritik, die Habermas nach mit Nietzsche beginnt, von Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* weitergeführt wird und im »poststrukturalistischen« Dekonstruktivismus Derridas und Foucaultes seinen Gipfelpunkt erreicht.

Da ich mich vor allem mit dem letzten Punkt befassen werde, möchte ich uns erst einmal kurz in Erinnerung rufen, worin das Kantische Problem der Urteilskraft überhaupt besteht. In der ersten *Kritik* wird die Urteilskraft als Vermögen bestimmt »unter Regeln zu subsumieren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (casus datae legis) stehe, oder nicht«⁴. In der *Kritik der Urteilskraft* wird diese allgemeine Bestimmung wiederholt, außerdem werden die zwei Formen der Urteilskraft, von denen schon die erste *Kritik* spricht, folgendermaßen bestimmt: »Urteilskraft überhaupt ist das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken. Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urteilskraft, welche das Besondere darunter subsumiert [...] bestimmend. Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu sie das Allgemeine finden soll, so ist die Urteilskraft bloß reflektierend«⁵.

Die bestimmende Urteilskraft gehört dem Bereich der theoretischen Erkenntnis an, sie hat es immer schon mit den allgemeinen transzendentalen Gesetzen, die vom Verstand der Natur »vorgeschrieben« werde, zu tun und ist demzufolge bloß subsumierend. Das System der Verstandeskategorien a priori kann aber sozusagen a priori nicht die Natur in der unendlichen Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer empirischen Formen und Gesetze erfassen. Gleichzeitig muß aber der Verstand auch *notwendig* voraussetzen können, daß auch unter den empirischen Naturgesetzen und Regeln – die er zwar empirisch *kennen*, nicht aber *erkennen* kann und ihm demnach als zufälliger, chaotischer Zusammenhang erscheinen – eine gesetzmäßige und erkennbare Ordnung herrsche.

Diese Voraussetzung wird von der Handlung der reflektierenden Urteilskraft erfüllt. Ihr fällt die Aufgabe zu, die »empirischen Gesetze auch nach dem, was sie Verschiedenes haben [...] unter einem Prinzip zu verbinden«⁶ und so ein Ganzes der empirischen Erfahrung herzustellen. Sie hat ihr eigenes transzendente Prinzip, das »Prinzip der Reflexion«, das besagt, daß die Natur zweckmäßig für unsere Erkenntnisvermögen sei. Diesem Prinzip nach werden die empirischen Naturformen so betrachtet, *als ob* die Natur die unermessliche Mannigfaltigkeit ihrer Formen so geordnet hätte, daß sie für unsere Erkenntnisvermögen faßlich sind. Es handelt sich also um eine bloß subjektive Zweckmäßigkeit, d.h. um eine Zweckmäßigkeit, die nicht in der Natur ist, sondern sich nur im Verhältnis der Naturformen zu den Erkenntnisvermögen des Subjekts herstellt. Darum bezeichnet sie Kant auch als objektiv zufällige

-
4. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe in 12, Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, Bd. III, S. 184.
 5. I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Einleitung, in: Immanuel Kant, Theorie-Werkausgabe in 12, Bänden, hrsg. v. W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt/M, 1968, Bd. X, S. 87.
 6. I. Kant, *op. cit.*, S. 16 u. 22.

und subjektiv notwendige Gesetzmäßigkeit, als »Gesetzmäßigkeit des Zufälligen«⁷.

Die reflektierende Urteilskraft selbst hat zwei »Gebrauchsarten«⁸: das ästhetische und das teleologische reflektierende Urteil. Das ästhetische Reflexionsurteil, das Geschmacksurteil, ist der Ort einer spontanen Übereinstimmung des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen des Subjekts: schon in der Auffassung des Gegenstandes in der Anschauung kommt es, unabhängig von allem Begriff, sozusagen »von selbst«, »unabsichtlich«⁹, zur Darstellung eines Verstandesbegriffes, also zur Verbegrifflichung der Anschauung. Das harmonische Spiel, die wechselseitige Beförderung der Erkenntnisvermögen, erweckt dabei ein Gefühl der Lust. Der Gegenstand wird deshalb als zweckmäßig beurteilt, weil sich seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbindet. Das Geschmacksurteil ist ein Vermögen, sagt Kant, durch Lust zu urteilen¹⁰, und zwar allgemeingültig. Das Bestimmungsgrund des ästhetischen Urteils ist das Gefühl der Lust-Unlust, ein *Sinn* also, der aber mit Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit auftritt – und genau das macht das »eigentlich Rätselhaften im Prinzip der Urteilskraft«¹¹ aus. Das Spezifische des ästhetischen Urteils ist also, das es ein notwendiges und allgemeingültiges Urteil ist, das sich aber jedem Begriff versperrt.

Bei dem teleologischen Urteil wird der Gegenstand so beurteilt, *als ob* ihn ein Zweck bestimmen würde, d.h. als ein Gegenstand, dessen Möglichkeit durch seinen Begriff gesetzt ist. Bei der teleologischen Beurteilung werden der Natur keineswegs Absicht und Zwecke untergeschoben, sie wird nur mit der Kausalität der Vernunft übereinstimmend gedacht, der Gegenstand wird also nicht nach dem, was es ist, sondern nach dem, was es sein soll, beurteilt. Auch im teleologischen Urteil ist also die Urteilskraft reflektierend, der Unterschied zum ästhetischen Urteil ist, daß hier nicht mit dem Gefühl der Lust geurteilt wird, sondern durch »Verstand und Vernunft (logisch, nach Begriffen«¹². Wegen dieses notwendigen Bezugs auf die Vernunftordnung liegt in der teleologischen Urteilskraft als ihr konstitutives Prinzip immer schon etwas, was ihr eigenes Vermögen übersteigt, in ihr liegt immer schon »mehr als der Urteilskraft allein zugemutet werden kann«¹³.

Die ästhetische und die teleologische reflektierende Urteilskraft gründen also beide auf einem *allgemeingültigen* und *notwendigen*, aber *subjektiven* Prinzip (das der Zweckmäßigkeit der Natur für das Subjekt). Der springende Punkt

7. I. Kant, *op. cit.*, S. 30.

8. I. Kant, *op. cit.*, S. 59.

9. I. Kant, *op. cit.*, S. 48 u. 100.

10. I. Kant, *op. cit.*, S. 101.

11. I. Kant, *op. cit.*, S. 75.

12. I. Kant, *op. cit.*, S. 104.

13. I. Kant, *op. cit.*, S. 47.

liegt hier in der Frage, wie diese subjektive Dimension der reflektierenden Urteilskraft zu verstehen sei? Ich lasse hier das Problem der Allgemeingültigkeit, d.h. die von Kant im Rahmen des Geschmacksurteils entwickelte Theorie der ästhetischen Kommunikation beiseite und bestimme das Subjektive in der reflektierenden Urteilskraft folgendermaßen: In der *Kritik der reinen Vernunft*, der Kritik der theoretischen Erkenntnis, wurden Sinnlichkeit und Vernunftideen, zwei Momente, die keine erkenntniskonstitutive Funktion haben, von Kant *am Rande* der theoretischen Erkenntnis, sozusagen als ihre Randbedingung bestimmt. Die Urteilskraft aber ist ein Erkenntnisvermögen, das diese nicht-erkenntnismäßige Momente gerade als solche, als nicht-erkenntnismäßige also, *vom Rand* der Erfahrungserkenntnis in *ihre Zentrum* einbezieht – ein Erkenntnisvermögen, *das mit Sinn und Vernunft unmittelbar »erkennt«*. Sowohl im ästhetischen wie im teleologischen Urteil strukturiert sich die Reflexion um ein Moment, das aus dem Rahmen der Urteilskraft entweder herausfällt oder ihn immer schon übersteigt: einmal ist es das Gefühl der Lust/Unlust, das sich radikal jeder begrifflichen Erfassung verschließt, das anderer Mal sind es Ideen der Vernunft, die zwar in die begriffliche Ordnung übersetzbar sind, aber nie vollkommen in sie einbegriffen werden können.

Wenn ich zusammenfasse: Das Subjektive der reflektierenden Urteilskraft wird von zwei Momenten gebildet, deren Wesensmerkmal es ist, daß sie sich dem Zugriff des Subjekts, seiner Verfügungsgewalt entziehen – kurz, das sie etwas radikal Nicht-Subjektives in sich tragen. Für die reflektierende Urteilskraft ist kennzeichnend, daß ihr Erkenntnisvermögen, ihre jeweils spezifische »Erkenntnis« des Objekts durch die Artikulation eines Momentes gebildet wird, das jeder Erkenntnis radikal fremd, heterogen bleibt. Die reflektierende Urteilskraft ist die Reflexion des Sachverhaltes, daß zur begrifflichen Erkenntnis ein nicht-begriffliches Moment gehört – als sich selbst bewußte Reflexion stellt sie den Versuch dar, das Nicht-Begriffliche mit dem Begriff zu fassen, ohne es ihm anzugleichen.

Zurück zu Ferry und seinem Versuch, die dritte Kantische *Kritik* als Model einer »postmodernen« Geschichtsphilosophie zu verstehen und anzuwenden. Seine Interpretation versteht er dabei als Lösungsversuch zweier seiner Meinung nach grundlegenden Probleme der Geschichtsphilosophie, eines theoretischen und eines praktischen. Das theoretische betrifft die Frage nach der Rationalität der Geschichte (ihre rationelle Strukturiertheit und/oder Erklärbarkeit) und wird von Ferry durch die Antinomie »Alles im Realen ist rationell und erklärbar« vs. »Nichts im Realen ist rationell« ausgedrückt¹⁴. Das praktische Problem betrifft die Frage nach der Freiheit des Subjekts (die Möglichkeit, geschichtliche Ereignisse als Wirkung des freien Willens des Subjekts aufzufassen) und trägt zwei theoretische Implikationen in sich. Erstens, die Notwendigkeit, das Kausalprinzip mit der Idee der Freiheit zu

14. L. Ferry, *Philosophie politique*, Bd. 2, PUF, Paris 1984, S. 32 ff.

verbinden; zweitens, die irreduzibel subjektive Basis der ethischen Handlung objektiv zu begründen. Beide Aufgaben verbindet Ferry im Anspruch, das wissenschaftliche Vorgehen im Feld des Gesellschaftlichen und den ethischen Standpunkt im Feld des Politischen und Historischen zu ermöglichen.

Ferry geht in seiner Antwort auf beide Fragen so vor, daß er zunächst das ästhetische Urteil als ein Erkenntnismodell interpretiert, das uns erlaubt, die Kontingenz der Realität, des Seienden in Bezug auf unsere logische Strukturen aufzufassen: die Übereinstimmung des Gegenstandes mit den Erkenntnisvermögen des Subjekts ist nämlich im ästhetischen Urteil an sich zufällig, sie wird durch Nichts in der Realität begründet. In einem nächsten Schritt macht dann Ferry das ästhetische Urteil, dessen Bestimmungsgrund ein Sinn, das Gefühl der Lust/Unlust ist, vom teleologischen Urteil abhängig, das sich immer auf eine Vernunftidee bezieht. Das Schöne als zufällige Übereinstimmung der Anschauung und des Verstandes, d.h. als Verbegrifflichung ohne Begriff und Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz, ist, meint Ferry, nur vermittelt der Erwartung einer Systematisierbarkeit der empirischen Erfahrung möglich. Das ästhetische Urteil kann nur deshalb funktionieren, weil es immer schon das »Prinzip der Reflexion«, d.h. den Gebrauch einer Vernunftidee in regulativer Funktion voraussetzt. Mit dem teleologischen Urteil wird insofern nur das zu Ende gedacht, was schon in der ersten *Kritik* eingeführt wurde: schon hier hatte nämlich Kant den jede Erfahrung transzendierenden Vernunftideen nur eine heuristische, regulative Funktion zuerkannt: sie sind notwendig, insofern sie den Verstandesgebrauch orientieren und vereinheitlichen¹⁵. Durch den Begriff »Prinzip der Reflexion« werden die Vernunftideen nun endgültig als bloßer Sinnanspruch, Erwartungshorizont gedacht: sie sind für unsere Erkenntnis zwar notwendig, tragen aber keine ansichseiende Wahrheit in sich.

Dieses interpretative Vorgehen wendet Ferry nun bei seiner Auflösung des doppelten, theoretischen und praktischen Problems einer postmetaphysischen Geschichtsphilosophie an. Das führt ihn dazu, in der theoretischen Antinomie sowohl die These, d.h. die Rationalität des Realen, als auch die Antithese, d.h. seine Kontingenz anzunehmen – beide aber bloß als »Prinzip der Reflexion«, also als bloßen Sinnanspruch, Erwartungshorizont. Die Rationalität tritt so in zweifacher Gestalt auf. Erstens, als wissenschaftliches Konzept (als Methode der wissenschaftlichen »kausalen« Erklärung der geschichtlichen Ereignisse, »durch die man zu bestimmen sucht [...], welches Ereignis einem anderen auf eine irreversible Weise gefolgt ist«¹⁶. Zweitens, als philosophische regulative Systemidee (als Anspruch auf eine sinnvolle Erklärbarkeit der Phänomene und auf Systematisierbarkeit der Erkenntnisse)¹⁷. Das teleologisch interpretierte

17. Diese zweifache regulative Funktion der Rationalität im Feld des Geschichtlichen ermöglicht Ferrys Meinung nach die Artikulation einer kritischen Historiographie und einer kritischen Geschichtsphilosophie.

15. Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., Bd. III, S. 331, Bd. IV, S. 565.

16. L. Ferry, *Philosophie politique*, Bd. 2, PUF, Paris 1984, S. 133/4.

ästhetische Modell der reflektierten Urteilskraft erlaubt es aber auch, Kontingenz ins Feld des Geschichtlichen einzuführen, dessen irreduzible Unbestimmtheit zu denken. So wie der schöne Gegenstand bloß eine »Spur«, eine »Symbol«, ¹⁸ d.h. eine an sich zufällige Erfüllung unserer Erwartung eines »empirischen Systems der Natur« darstellt, die durch diese geglücktes Zusammentreffen des Gegenstandes und unserer Erkenntnisvermögen ein Gefühl der Lust erweckt, so ist auch jede geglückte geschichtliche Erklärung oder Erzählung nur eine »Spur«, eine Evozierung des an sich unerreichbaren Erklärbarkeitsanspruches, die das Real-Geschichtliche in seiner unauflösbaren Kontingenz und Unbestimmtheit erhält. Die Kontingenz des Realen verliert so, meint Ferry, den ontologischen Status eines a-subjektiven Seinsgeschehens und drückt sich im Wohlgefallen aus, das vom Subjekt empfunden wird, sobald es die Erfahrung macht, daß sein Rationalitätsanspruch eine zufällige und punktuelle, durch Nichts im voraus garantierte Erfüllung gefunden hat.

Auf die gleiche Weise führt Ferry auch Freiheit in die Geschichte ein. Es gilt, schreibt er, mit dem Zentralbegriff der praktischen Philosophie Kants, der Idee der Freiheit, genauso zu verfahren wie mit der Idee des Systems – sie darf also nicht als Moment der wirklichen Geschichte aufgefasst werden, sondern muß als Prinzip der Reflexion über die Geschichte gesetzt werden¹⁹. Die Freiheit wird so in Ferrys Interpretation zu einer regulativen Idee, die sich a priori nicht inhaltlich-empirisch positivieren, bestimmen läßt. Konkrete politische und ethische Ideen und Normen werden so als an sich zufällige Positivierungen, »Symbole« und »Spuren« des regulativen Ideals eines universellen Freiheitsanspruchs verstanden, d.h. als kontingente, nur partielle, a priori unangemessene Verkörperungen des Bereiches des Sollens. Ferry hofft so, mit seiner Beweisführung ein Doppeltes erreicht zu haben: die dem Feld des Politisch-Ethischen eigene, irreduzibel kontingente, unauflösbar subjek-

18. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 2, S. 128.

19. Eine solche Setzung wird von Ferry durch den Beweis vollbracht, daß die Zweckmäßigkeit der menschlichen Handlung auf die mögliche Existenz der Freiheit bzw. auf eine freie menschliche Kreation verweise – also durch die Explikation der Antinomie des teleologischen Urteils in der dritten *Kritik*. Die Beweisführung, bei der sich Ferry auch auf Fichte stützt, führt zum Resultat, daß die Zweckmäßigkeit in der Ordnung der mechanischen Gesetze als konstitutive Leerstelle dieser Ordnung eingeschrieben ist: der Sachverhalt, daß Naturgesetze als allgemeine Gesetze für die *gesamte Natur* gelten, auch für die empirische Welt der unendlichen Formmanigfaltigkeit, führt dazu, daß sie für die empirische Welt gerade nicht unmittelbar gelten können – der Mechanismus würde nämlich in diesem Fall mit der Logik der unendlichen Heterogenität, des Zufälligen *unmittelbar zusammenfallen*. Gerade die Allumfassendheit des Mechanismus führt also in ihn eine Unzulänglichkeit, eine immanente Leerstelle ein, durch die gleichzeitig auch ein weiteres Erklärungsprinzip möglich wird. Diese Leerstelle im Mechanismus, das fehlende Glied in der Kausalverkettung der natürlichen Phänomene ist aber, meint Ferry, genau das Subjekt, sowohl von Kant als von Fichte als Negation jeder positiven, inhaltlichen Bestimmtheit, als seinem Wesen nach ein Nichts verstanden.

tive Grundlage zu erhalten, und gleichzeitig dieses Feld nur über die Vermittlung eines Allgemeinen, des universellen Vernunft- und Freiheitsanspruches funktionieren zu lassen.

Auf diese Weise gelangt Ferry zu einer nach dem Modell der reflektierenden Urteilskraft verfahrenen Geschichtsphilosophie, die eine Artikulation der an sich widersprüchlichen Momente der Rationalität, Kontingenz und Freiheit erlaubt. Weil das Reale kontingent ist, schreibt Ferry, kommt dem Rationellen und dem Ethischen (den Ideen des Systems und der Freiheit) der methodologische Status von Prinzipien der Reflexion zu. Ebenso gilt es auch umgekehrt: nur wenn man diese Zentralbegriffe von Kants theoretischer und praktischer Ontologie in methodologische Grundprinzipien umwandelt, die der Kontingenz des Realen ihren Platz eingeräumen, lassen sich die drei Momente widerspruchsfrei zusammensetzen und gleichzeitig in ihrer Unvereinbarkeit erhalten²⁰.

*

Was ist nun zu dieser Konstruktion zu sagen? Nun, gegen Ferrys Identifizierung der drei Problematiken, die im Mittelpunkt einer kritischen Reflexion der Geschichtlichkeit stehen, läßt sich meiner Meinung nicht viel einwenden. Problematisch an dieser Konstruktion finde ich aber, daß Ferrys Problemlösungen nicht der Grundvoraussetzung, der tragenden These seiner gesamten Kant-Interpretation gerecht werden. Mit dieser Grundthese meine ich hier die Annahme, daß die dritte Kantische *Kritik* sozusagen aus den inneren theoretischen Forderungen der ersten beiden *Kritiken* herauswache und eine Erfüllung dieser Forderungen darstelle. Diese Erfüllung besteht darin, etwas vereinfacht gesagt, daß in der reflektierenden Urteilskraft zwei grundlegende Konzepte Kants – die Endlichkeit des Subjekts und die regulativen Vernunftideen – in ein *inneres Verhältnis* gebracht werden. In dieser Hinsicht kann die ganze Problematik der reflektierenden Urteilskraft als Reformulierung der Endlichkeit des Subjekts und der Vernunftideen auf der Basis ihres inneren Verhältnisses gedacht werden.

Wenn wir aber die Voraussetzung, daß in der reflektierenden Urteilskraft ein inneres Verhältnis zwischen der Endlichkeit des Subjekts und den regulativen Vernunftideen, zwischen der Kontingenz des Realen und dem Rationellen als Erwartungshorizont hergestellt wird, wirklich ernst nehmen, dann zwingen uns, glaube ich, ihre logische Implikationen zu Problemlösungen, die von denen Ferrys ziemlich abweichen.

Für Ferry bedeutet Endlichkeit des Subjekts und die Kontingenz des Realen vor allem, daß, im ersten Fall, das Subjekt durch eine irreduzible Rezeptivität, Angewiesenheit auf die Gegebenheit der Seins gekennzeichnet ist²¹, und daß,

20. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 2, S. 244/45.

21. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 1, S. 111, Bd. 2, S. 184.

im zweiten Fall, das Reale im Verhältnis zu unseren logischen Strukturen kontingent ist²², also von unserem begrifflichen Denken nie vollkommen und endgültig begriffen, absorbiert werden kann. Beide Male geht es um eine Interpretation, die Endlichkeit und Kontingenz einerseits und Vernunftideen andererseits nur in ein äußerliches Verhältnis stellt. Das Reale, Kontingente, ist das, was sich seiner Reduzierung auf den Begriff widersetzt, weil und insofern es schon vom Anfang an in einer unaufhebbaren Äußerlichkeit in Bezug auf die Erkenntnisvermögen des Subjekts besteht. Ebenso verhält es sich mit Ferrys Bestimmung der Vernunftideen als bloßen Erwartungshorizontes des Rationellen – die Ordnung der Vernunft, des Sinns wird als etwas gedacht, was schon vom Anfang an jeder empirischen Wirklichkeit radikal entgegengesetzt ist und jede partielle Verkörperung immer schon übersteigt. Dieser Auffassung Ferrys wurde deshalb auch berechtigt entgegengehalten, daß sich, auch wenn der Sinn bei ihm als bloßer Erwartungshorizont gedacht wird, sein Sinnbegriff noch immer im Rahmen der Logik der Selbstidentität bewege, also noch immer die Möglichkeit eines in sich selbst ungebrochenen »Ganzen des Sinns« zulasse²³.

Wie bestimmen sich also die zwei Konzepte, Endlichkeit des Subjekts und Vernunftideen, aufgrund ihres inneren Verhältnisses? Von einem inneren Verhältnis können wir dann sprechen, wenn sowohl das Subjekt in seiner Endlichkeit als auch die Vernunftideen – wir können sie hier auch mit dem Begriff symbolische Ordnung²⁴ bezeichnen – durch dieses Verhältnis nicht nur ihrer spezifischen Identität und Bedeutung, sondern auch zu ihrer Existenz kommen. Das Subjekt und die symbolische Ordnung existieren gerade nicht von Anfang an, sie sind nicht gegeben, sondern werden erst durch ihr Verhältnis konstituiert. Die Angewiesenheit jeder der beiden Momente auf seinen Gegenpol führt in sein Eigenstes, in sein inneres Wesen eine unaufhebbare Spaltung ein. In sich selbst genommen sind sowohl das Subjekt als die symbolische Ordnung nichts anderes als der Ort dieser Spaltung, der Ort einen reinen Differenz.

So ist das kantische endliche Subjekt autonom nur in seinem Verhältnis zur symbolischen Ordnung, bei sich ist es nur, insofern es beim Anderen ist. Es ist seinem Wesen nach immer anderswo, in jeder positiven Bestimmung schon unangemeßen dargestellt – mit anderen Worten, es existiert nur als fortwährende Negation jeder festen inhaltlichen Bestimmtheit. Ebenso ist auch der Bereich der Vernunftideen, der symbolischen Ordnung in sich gespalten. Durch seine Angewiesenheit auf das endliche Subjekt kann er nicht mehr als ein in sich geschlossenes, konsistentes Ganzes gedacht werden (auch wenn wir

22. Cf. L. Ferry, *op. cit.*, Bd. 2, S. 132 ff.

23. Cf. zu diesem Einwand B. Lenoble/A./Berten, *Dire le norm*, E. Story-Scientia, Bruxelles 1990.

24. Hier als Ort des Universellen, des Gesetzes verstanden, wo ich jedem anderen gleich bin und wo der Sinn meiner Aussagen sowohl konstituiert als auch garantiert wird.

uns dieses Sinn-Ganze als empirisch unerreichbar vorstellen). Dieser Bereich ist vielmehr in sich selbst relativiert, sein Sinn-Ganzes ist durch einen irreduziblen Mangel gekennzeichnet – was uns dazu führt, die als Erwartungshorizont gedachten Vernunftideen als *leere Form*²⁵ zu konzipieren, als den leeren Ort der bloßen Erwartung, um den herum sich dann konkrete Erkenntnisvollzüge strukturieren können.

Die Endlichkeit des Subjektes kann demzufolge nicht als seine äußerliche Affiziertheit, seine originäre Rezeptivität und Passivität verstanden werden. Die Erfahrung der Endlichkeit, die das kantische Subjekt macht, ist keineswegs eine Erfahrung, daß ihm immer etwas *Äußerlich* bleibt, ihm also *fehlt*. Sie ist vielmehr die Erfahrung, daß im gerade in seiner Endlichkeit *Nichts fehlt* – und diese Formulierung muß hier wortwörtlich verstanden werden. Die Erfahrung, daß ihm Nichts fehlt, ist die Erfahrung dessen, daß es dieses Nichts in sich einbeschließt: dem endlichen Subjekt fehlt Nichts, weil es seinem Wesen nach *die Macht des Negativen, ein reines Nichts* ist. Kants Größe ist aber, daß er nicht bei dieser Erkenntnis stehenbleibt. Seine dritte *Kritik*, genauer genommen, das Konzept der ästhetischen reflektierenden Urteilskraft, lehrt uns nämlich, daß das Subjekt nur dann diese Nichts sein, als dieses Nichts existieren kann, wenn es imstande ist, in einem radikal Nicht-Begrifflichen Moment sich selbst zu erkennen, wenn es sein Nichts in der begriffslosen Faktizität eines Sinns – bei Kant als Gefühl der Lust/Unlust gedacht – zum Dasein bringt.

Auch die Kontingenz des Realen können wir, wenn wir von der Idee eines inneren Verhältnisses ausgehen, nicht als seine Kontingenz *im Verhältnis zur symbolischen Ordnung* auffassen, als Ausdruck dessen also, daß die rationelle, symbolische Vermittlung des Realen diesem immer äußerlich bleibt²⁶. Es ist nicht so, daß nur das teleologische Urteil, die regulativen Vernunftideen, die ästhetische Hervorbringung eines kontingenten empirischen Inhalts ermöglichen. Es gilt auch umgekehrt, das nämlich die Kontingenz des Realen notwendig für die Existenz der Vernunftideen, der symbolischen Ordnung ist. Das bedeutet aber, daß die Ordnung der Vernunftideen, die symbolische Ordnung in sich selbst radikal kontingent ist. Kontingent ist nicht das Reale im Verhältnis zur logischen Struktur des Subjekts, vielmehr gehört es zur Bedingung der Möglichkeit der logischen Struktur, an ein nicht-symbolisierbares, radikal kontingentes Moment angewiesen zu sein. Kontingent, d.h. weder in der

25. Wir übernehmen hier die Formulierung von Lenoble und Berten. Das Vernunftideal, der Wahrheitsanspruch, meinen beide Autoren, kann nicht als Ideal der Selbstidentität aufgefasst werden, es ist weniger etwas, was unmöglich zu erreichen ist als vielmehr etwas, was in sich selbst unmöglich: »In diesem Sinn ist das Ideal bloß eine leere Form: in seinem 'Grund' ist es Nichts« B. Lenoble/A./Berten, *op. cit.*, S. 32.

26. So als ob wir auf einer Seite den empirisch nicht *darstellbaren* Sinnhorizont hätten, auf der andern die begrifflich nicht *erfaßbare* Realität.

Ordnung des Symbolischen noch in der Ordnung des Realen begründbar bzw. aus ihnen ableitbar, ist die jeweilige Symbolisierung (nach Kant: die regulative Vereinheitlichung und Orientierung des Verstandesgebrauches) der Realität selbst.

Nicht Kontingenz des Realen als seine Äußerlichkeit dem Subjekt gegenüber, nicht Rationalität als ein prinzipiell unreichbares »Ganzes des Sinns«, sondern Kontingenz des Realen, die als Produkt und Wirkung einer allumfassenden Symbolisierung der Realität auftaucht, also ein dem Symbolischen als sein konstitutives Moment innewohnende Reale – dies ist meiner Meinung nach die Lehre, die wir aus Kants dritten *Kritik* ziehen könne. Und erst auf dieser Grundlage ließe sich ein der Zeit der reinen Philosophie angemessenes Konzept der Geschichtlichkeit konstruieren. Wenn nämlich heute wieder Philosophie möglich ist, dann ist es eine Philosophie, die imstande ist, eine dreifache Erfahrung auf sich zu nehmen und zu erdulden – die Erfahrung eines jeden Inhaltes und jedes Sinns entleerten, dezentrierten Subjekts, die Erfahrung einer Wahrheit, die sich nicht weiß, und die Erfahrung eines nichtsymbolisierbaren Realen, das als Produkt und Wirkung einer vollständigen symbolischen Vermittlung der Realität auftaucht.

Zgodovina, zgodovinopisje, fikcija

Neda Pagon

»Ko je enkrat zrevolucionirano (revoluzioniert) področje predstav, se realnost ne more dolgo upirati.«

(Hegel, *Briefe von und an Hegel*)

I.

O d Aristotela sem je aktualna zahteva po določitvi razmerja med zgodovinsko pripovedjo in drugimi pripovednimi (narativnimi) oblikami; znova je oživela v živahnem razpravljanju med tistimi, ki (grobo rečeno) štejejo zgodovino za znanstveno proučevanje, kateremu pripisujejo pertinentnost epistemologije in med tistimi, ki se sklicujejo na filozofijo 18. stoletja in trdijo, da je izbor narativne oblike s strani zgodovinarja že sam *interpretative statement* in ga je zato treba brati s prefinjenimi instrumenti retorike. Današnja zastavitev tega starega vprašanja mora upoštevati novi kontekst, v katerem se odgovori morajo glasiti nekoliko drugače. Omeniti velja vsaj tri elemente, ki določajo ta novi kontekst:

1. Čeprav tega vprašanja niti malo ne mešam z vprašanjem estetike in estetizacije zgodovine, ki je nastala v veliki meri kot reakcija na specializacije v historiografiji in kot odpor do pretirane profesionalne strogosti, ki se je s tem proglasila za objektivnosti je vendarle vprašanje o razmerju med njima zastavljeno na nov način. Posel, ki je izhajal iz preverjenega spoznanja (iz ugotovitve), da je *res fictae* konstitutivni element sleherne historične izkušnje in je zato delal s sredstvi fikcije – tak posel si je že prislužil predsodek, ki je začel veljati kot ocena: da gre namreč za estetizacijo faktičnega, s čemer (da se) izgublja spoznavna procedura in veljava razlage. Ta predsodek izhaja iz misli oziroma iz nekega drugega predsodka, ki trdi, da sta *res fictae* in *res factae* ločljivi (tako kot vsebina in oblika), kot zgodovinski postopek in retorično okrasje. Povedati hočejo, da *transpozicija dejstev v pripoved* spravi v igro estetska sredstva, ki jih znanstveni historik zmeraj uporabi s slabo vestjo. Mislim, da je teorija (paradokсна), ki je poskušala fikciji v zgodovinopisju dati znanstveno težo, ta postopek še utrdila, ker je status fikcije razlagala *hkrati* z referiranjem na historično in na literarno hermenevtiko – ni pa ji iskala izvorov v lastni preteklosti, v avtonomni zgodovini in avtohtonem zgodovinopisju. V zadnjih desetih ali petnajstih letih pa sta tako filozofija zgodovine kot literarna kritika postavili za svojo temo funkcijo naracije v zgodovinskem predstavljanju – in sicer na nov način kot možnost ali perspektivo za organizacijo *realnega*.

2. Novo zanimanje za fikcijo in pripovednost v zgodovinopisju je treba povezati tudi z *deklarirano spremembo paradigme* v zadnjih petnajstih letih, ki je prizadela tako mesto kot postopke in vsebino celote humanističnih ved, kar se na ravni intelektualne (in ne nujno tudi institucionalne) organiziranosti vidi v novi osrednjosti zgodovine – na škodo sociologije in etnologije, ki sta imeli to mesto prej. Lahko bi si to razlagali z vrnitvijo ali rehabilitacijo refleksivne in eksplicitne razlage dejanj, lahko pa tudi z prepričljivostjo pripovedi. Analitiki tega pojava, bržčas iz udobnosti ali navajenosti na klasifikacije, ločujejo več stopenj tega fenomena, a za svojo rabo izvzemam eno: velik uspeh zgodovine pri široki publiki in sicer zgodovine v znamenju mentalitet in s pridihom antropologije. Prvo pomeni, da se je uveljavilo mnenje, da je »vse zgodovina« (strah, ljubezen, smrt), drugo pa kaže, da se je obnovil smisel in zanimanje za oddaljeno, tuje, divje. Kar pa je pravzaprav zares na delu (a ta čas še nekoliko v ozadju) in kar je mogoče zajeti v eno sintagmo, je *celotna obnova »zgodovine idej«* s svojo integracijo v zgodovino družb. To pomeni več in širše področje kot je zgodovina mentalitet, katere privilegirani predmet je tako in tako »imaginarij«. Zato postavljamo vprašanje o fikciji v sodobni zgodovini, poleg že omenjenega, tudi v kontekst razcveta nove narativnosti, metaromana, zgodovine vsakdanjega življenja, zgodovine žensk itd. – povsod se zastavi vprašanje načina pripovedi in uporabe fikcije.

3. Upoštevati pa je treba tudi, da se je v šestdesetih letih pojavila *filozofsko-sociološko-psihoanalitično-literarna šola*, ki se je odločila, ne sicer vedno na glas, zabrisati meje med zgodovino in fikcijo, in sicer z velikim zamahom – tako, da je obravnavala prvo kot da se v ničemer ne razlikuje od druge. Na podlagi vplivov teh velikih premikov na različnih področjih prodiranja v zgodovinsko vednost je potrebno obravnavati tudi vprašanje fikcije oziroma njene razmerja z zgodovino.

Ali je mogoče med historično (in znanstveno) pripovedjo in med fikcijsko pripovedjo zabrisati ontološko demarkacijsko črto, tiho priznati, da vzpostavljata z realnostjo isto razmerje? Ne lingvistika ne psihoanaliza in ne sociologija niso ponudile argumenta ali razloga, na podlagi katerega bi bila zanikana sama možnost ontološke ločnice med historično in znanstveno naracijo in fikcijsko naracijo na drugi strani. Ali, ki bi obvezovala, drugače povedano, da se prvo (historično, znanstveno pripoved) zreducira na samo pisanje in s tem poistoveti elemente historičnosti ali znanstvenosti z retoričnimi procesi, katerih vloga je, da dopovejo bralcu, da je to, kar pripovedujejo, mogoče verificirati ali reproducirati. Takšno stališče pravzaprav pomeni, da se znanstvena (historična) pripoved od fikcijske loči samo po razločkih v fikcijskih žanrih. Vse navedene vede lahko služijo kot korak do fikcijske pripovedi tako, da so njihove posamične interpretacije (posamično ali skupaj) obravnavane kot tiste, ki dajo globalno eksplikacijo. To pa z grobimi besedami pomeni, da nastane seštevek treh redukcionizmov (v enem je samo jezik, v drugem samo nezavedno, v tret-

jem samo konfliktna razmerja med sloji in skupinami), ki pripelje do nekonstruktivnega skepticizma za obravnavani predmet. Ko smo torej zavrnila a priori identifikacijo zgodovine in znanosti s fikcijo, je pravo vprašanje vprašanje o interferencah fikcije z znanostjo in z zgodovinsko znanostjo; naše konkretno in delno vprašanje pa zadeva vpliv prej navedenih kontekstov na obravnave fikcije v modernem zgodovinopisju.

II.

V primerjavi z ironično distanco med pripovedovalcem in predmetom pripovedi – ki po Benvenistu ustreza jasni distinkciji med *discours* in *histoire* v korist prvega – ki je bila značilna v 18. stol. tako za pripovedništvo kot za zgodovino in kjer je bilo bolj pomembno reflektivno delovanje kritičnega uma na pripoved kot pa resnica ali resničnost pripovedi, je 19. stoletje povzdignilo težnjo – tako v historiografiji kot v literarni fikciji – po impersonalnosti, ki potiska pripovedovalca v senco, da bi bolj na svetlo prišle čednosti pripovedi, predstavljene kot povezovanje dejstev in dejanj, (bolj ali manj neproblematično in absolutno). Sijajni pregled historiografije je opravil Hayden White¹, ki – navajam zgolj za ilustracijo – pripiše Micheletu model »romance«, Rankeju komedijski preplet, Tocquevilla vidi kot uporabnika tragične metode in Burkharda kot satirika. Po samem avtorjevem mnenju je njegov postopek formalističen in ne uporablja reči kot so *metafora*, *metonimija*, *ironija* itd., ampak vsakemu zgodovinskemu delu priznava nereduktibilno »metazgodovinsko« osnovo. Vendar pa ta previdnost ni bila dovolj, da ne bi vseeno podredil znanstvenosti zgodovine kategorijam literarne tropologije, medtem ko je tudi v obravnavi fikcije in naracije potrebno ohranjati elemente »diskurzivne racionalnosti« kot terja Rüsen², elemente, ki so lastni zgodovinski naraciji in konstitutivni za zgodovino kot znanost. Rüsen (in že tudi Momigliano) zavrača poetske kriterije oblikovanja teksta in se v ameriški tradiciji (pod francoskim vplivom) raje zanaša na *patterns* zgodovinske naracije. Tudi H. R. Jauss³ se zateka k uporabi interpretativnih kategorij hermenevtike – proučuje ravno hermenevtično funkcijo »treh iluzij« klasične narativne historiografije, ki jih je obtoževal že Droysen⁴. Vendar tako kot Krakauer⁵ tudi Jauss ni prezrl nevarnosti pretirane estetizacije zgodovine, ki bi iz preteklosti naredila nekakšen »theatrum mundi« ali spektakel, ki predstavlja sebe in se zaveda, da je uspeh odvisen od dramatičacije *zapleta* (o tem več ob Veynu in pojmu intrige).

1. H. White, *Metahistory*. Uporabljam it. prevod »Retorica e storia«, Napoli, Guida ed. 1978, vol. 2.
2. J. Rüsen, Die vier Typen des historischen Erzählens v *Formen der Geschichtschreibung*, vol. IV., München, DTV, 1982, str. 630.
3. H. R. Jauss, Der Gebrauch der Fiction in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, v *Formen der Geschichtschreibung*, nav. d. str. 415-451.
4. Povzeto po Jauss, nav. d.
5. S. Krakauer, *Prima delle cose ultime*, Casale Monferrato, Marietti, 1985, str. 201. (Izvirnik: *History. The Last Things Before the Last*, NY 1969.)

Imena, ki jih White plodno uporablja, so poleg Fryea, zlasti Jacobson in Lévy-Strauss, opazni pa so tudi vplivi ruskega formalizma. Njegova zastavitev je bolj estetsko kakor epistemološko utemeljena, čeprav bistveno vprašanje zanj seveda ostaja spoštovanje »realnosti« dejstev in zaradi zahteve po »realizmu« se White sklicuje tako na Auerbacha (*Mimesis*) z njegovim »heglovskim in apokaliptičnim tonom« kakor na Gombricha⁶ v neopozitivistični tradiciji, ki izhaja od Popperja. Whiteovo hipotezo je mogoče prebrati, čeprav to ni eksplisicito rečeno, kot dialoško razmerje z antinarativnimi in scientističnimi stališči »Annalov« (ki so sovražili dramatizirano in romansirano zgodovino, ki se ne ukvarja z neosebnimi procesi). V določeni meri so le-ti res krivi za razrušenje narativnosti (v historiografskem okviru) kot paradigme ideološkega diskurza, kakor so ga terjali v šestdesetih letih strukturalisti in post-strukturalisti.

Annalovsko zavračanje kategorije pripovedi sovпада s kritiko »dogodkovne zgodovine« v imenu dolgega trajanja; njihovo pretenzijo po objektivnosti, ki simulira »najdeno« naravo prave zgodovinske vsebine (medtem ko jo v resnici konstruira, si jo »izmisli«) so razkrili semiologi, posebej R. Barthes, za katerega je realizem zgodovinskega diskurza to, kar ustreza občemu kulturnemu modelu (za katerega je, po Barthesu, značilno, da nagiba k odtujenostnemu fetišizmu realnega)⁷. V ozadju Barthesovega prizadevanja po razkrinkanju mita Zgodovine in mita Literature je ista problematična vizija jezika, diskurza, zavesti in ideologije, ki se raztegne na lakanovski pesimizem iz tal ničejanske misli (v *Genealogiji morale*). S post-formalističnim spoznanjem, da je vsebina diskurza v zadnji posledici v njegovi obliki, da ni več transportno sredstvo informacij ampak naprava za produkcijo pomenov, se tudi vprašanje o pripovednem vidiku zgodovinskega dela premesti v središče razprave: in stara distinkcija med fikcijo kot predstavljanjem imaginarnega in zgodovino kot predstavljanjem resničnega se začne umikati zavesti, da, po Whiteu, »lahko spoznamo resnično samo tako, da ga postavimo nasproti imaginarnemu in ga z njim asimiliramo«.

Nasproti tezi o zgodovinski naraciji kot metodi, ki je *tout court* uporabna za deskripcijo vsakršnih preteklih dogodkov terja Koselleck (a pred njim bi se morali ukvarjati s Krakauerjem, ob njem pa vsaj z Jausson in Schiferjem⁸) od zgodovinarja, da ob vsakokrat drugačni praksi svojega dela zavzame »preliminirano odločitev« o obliki komunikacije. Če namreč ni mogoče – v konkretnosti zgodovinarjevega dela – načrtati jasne ločnice med naracijo in deskripcijo, se mora zgodovinar vendarle zavedati, da različne ravni časovnega trajanja niso v celoti prenosljive druga na drugo zgolj na podlagi predpostavke o tem, »da je

6. E. H. Gombrich, *Arte e illusione*, Torino, Einaudi 1965, str. 530.

7. R. Barthes, *Le degro zero de l'écriture*, Paris, Edition du Seuil, 1972.; *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil 1957.

8. R. Koselleck, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986, str. 331.

dogodke mogoče pripovedovati, medtem ko je strukture mogoče samo opisati».⁹

Ko prestopimo prag narativne ekspozicije neke zgodovinske izkušnje v resnici ne žrtvujemo težnje po eksemplaričnosti ampak jo razširimo na smisel človekove dejavnosti v širšem kontekstu nekega sveta, ki je eksperimentiran kot zgodovina. Moderne oblike pisanja zgodovine hočejo ponovno pograbiti tisto, česar ni mogoče razložiti ne z racionalno dejavnostjo, ne z funkcioniranjem sistema, ampak ravno samo z zgodovino, pravzaprav s pripovedovanjem neke posamične zgodovine; konceptualni razloček izhaja iz protislovja med intenco (namenom) in končnim rezultatom zgodovinskega proučevanja. Na podlagi namena – ali želje, potrebe po vedenju in spoznavanju – se naša pozornost giblje v dve smeri: v smeri realnosti, ki jo hočemo spoznati (predmet, bitje ali dogodek) in meja raziskovalnega področja, ki morajo biti bolj ali manj eksplicitno opredeljene; druga gre v smeri narave naše replike in zadeva »vloček«, ki smo ga namenili v to podjetje – sredstva (orodja), ki jih bomo uporabljali, jezik in postopke. Najbolj pomembno je, da zagotovimo najvišjo stopnjo recipročne neodvisnosti med predmetom in sredstvi: prva skrb je torej zagotoviti predmetu, da je kar najmočnejše prisoten in kar najbolj neodvisen (t. im. nujna dualnost): da se nam torej pokaže z vsemi značilnostmi avtonomije. To pa pomeni, da je objekt raziskovalčeve pozornosti zunaj njega – njemu nasproti, da smo mu pred vsako eksplikacijo in pred vsako interpretacijo priznali vso njegovo svojskost, vse njegove lastnosti. Med predmetom, o katerem se sprašujemo in odgovorom, ki ga dajemo nanj, je potemtakem potrebno ohranjati določeno epistemološko razdaljo.

V razpravi za in proti zgodovini-pripovedi gre posebno, nekakšno posredniško mesto Paulu Ricoeurju.¹⁰ Zagovarja tezo o »posrednem razmerju med zgodovinsko razlago in strukturo pripovedi«,¹¹ ki temelji na značaju »analogije«. Ricoeur razlikuje tri možnosti, kako delati zgodovino: prednost daje takšnemu razmerju s preteklostjo, ki je v znamenju analogije – in sicer kot porok podobnosti, ki se ne razblini v absolutno identiteto in se ne sprevrže v negativno ontologijo preteklega kot drugega.¹²

Ricoeur vpelje kategorijo *quasi-intrige*, ki da »bolj ustreza dvojni zahtevi po pravičnosti do specifičnosti zgodovinske razlage in po ohranjanju pripadnosti zgodovine polju narativnega«¹³. Torej v nasprotju s P. Veynom, ki edini med francoskimi zgodovinarji poziva k vrnitvi k pojmu »intrige« v zgodovini.

9. Prav tam, str. 123 in passim.

10. P. Ricoeur, *Temps et récit*, t. I, Paris, Editions du Seuil, 1983, str. 340.

11. Prav tam, str. 268.

12. Prav tam, str. 272.

13. Prav tam, str. 338.

III.

»Zgodovina je deskripcija individualnega prek univerzalnosti« je zatrdil Paul Veyne v razvpiti knjigi »Kako pišemo zgodovino«¹⁴, ki ima v poznejših izdajah dodatek in podnaslov »Foucault revolucionira zgodovino«. V tej trditvi je zajeta ena najbolj značilnih napetosti, ki zaznamuje historično spoznavanje, navajeno, da rokuje z navidezno stabilnimi in nespremenljivimi kategorijami. Po Foucaultu pa se ve, da ni več mogoče obravnavati historičnih predmetov (*objets historiques*) kot »naravnih« predmetov, pri katerih da se spreminjajo samo zgodovinski načini bivanja. Predmetov »norost« ali »država« ni mogoče misliti na način univerzalnega in ne tako, da bi jima priznali, da se njuna vsebina partikularizira v vsaki zgodovinski epohi. Za besednjakom ni iskati objektov, ampak »objektivacije« (Foucault), ki jih proizvajajo diferencirane prakse, ki izdelujejo vedno znova izvirne in nereduktibilne *figure*. V omenjenem komentarju k Foucaultu piše Veyne: »V tem svetu ne igramo šah z večnimi figurami, kralji, norci; figure so to, kar zaporedna konfiguracija na šahovnici naredi iz njih.«¹⁵ Torej ni zgodovinskih objektov zunaj gibljivih praks, ki jih konstituirajo in tudi ni polja diskurza ali realnosti, ki bi bilo enkrat za vselej definirano, trdno razporejeno in uporabno v vsaki zgodovinski situaciji. Vsaka resnično historična pisava se vzpostavi okrog obrazcev, ki so obrazci pripovedi ali, kot bi rekel Veyne, okrog »postavitve v intrigo« (*»mise en intrigue«*). Zgodovina je torej vedno pripoved, tudi kadar hoče ubežati narativnosti in njen način dojetja je odvisen od postopkov in operacij, ki vzpostavljajo intrigo, zaplet predstavljenih dejanj. Pripadnost zgodovine narativnosti, ki utemeljuje strukturalno identiteto med fikcijsko pripovedjo in zgodovinsko pripovedjo, je več kot značilnost: zgodovinsko razumevanje je dejansko zgrajeno v in s pripovedjo samo, z njeno sestavo in zapletenostjo. To lahko razumemo, kot da je sama »postavitev v intrigo« že razumevanje – kar pomeni, da je toliko možnih razumevanj, kolikor je vzpostavljenih intrig in da se historična dojemljivost meri s prepričljivostjo pripovedi. »To, kar se imenuje eksplikacija«, piše Veyne,¹⁶ »je samo način, kako si je pripoved organizirala razložljivo (dojemljivo) intrigo.« Pripovedovati zmeraj pomeni, po Veynu, nekaj izpostaviti, ponuditi v razumevanje, razložiti (eksplicirati) v zgodovini pa pomeni samo odmotati, razvozlati neko intrigo. »Postavitev v intrigo« je torej razumeti kot spoznavni postopek, ki ni iz vrste retorike, katerega osrednji problem je možno dojetje historičnega fenomena v njegovi zabrisani realnosti in na podlagi razpoznavnih sledi. (Veyne: ker je zgodovina preveč *sublunarna* veda, da bi jo bilo mogoče razložiti z zakoni, ni nič drugega kot »resnična pripoved«.

Poskusi, da bi zgodovino označili v njenih novejših težnjah kot vrnitev k pripovedi in kot hkratno oziroma vzporedno opuščanje strukturalnega opisovanja

14. P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire; Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, Seuil, 1978, str. 87.

15. Prav tam, str. 236.

16. Prav tam, str. 226.

družb, skrivajo namig, da vrnitev k pripovedi pomeni odstop od koherentne in znanstvene eksplikacije. Torej gre za premestitev predmetov (ki zdaj niso več v prvi vrsti družbene strukture, ampak čustvovanja, vrednote, obnašanja itd.) in tudi za spremembo postopkov. Trditev o (pre)silni narativnosti novejše historiografije je treba relativizirati: že Ricoeur je opozoril na polno pripadnost zgodovine polju narativnega – in to v vseh njenih oblikah, tudi najmanj dogodkovnih in tudi najbolj strukturalnih.

Misel diskontinuitete, ki kot bistvene postavlja reze med različnimi družbenimi ali diskurzivnimi *podobami* (figures) poziva (revolucionira) zgodovino, da kot disciplina začne drugače misliti svoje objekte in svoje koncepte. Odpori so naravni; med njimi je precej trdoživ tudi tisti, ki razločuje realnost družbenega, ki je dobra za zgodovinarja, od tistega, kar ni realnost družbenega in izhaja iz diskurza, ideologije ali fikcije. Prav zoper to razločevanje se je zarotil Foucault ali takorekoč zoper zgodovinarje: »Treba je demistificirati globalno instanco realnega kot totalnost, ki jo je treba obnoviti. Ni »realnega«, ki bi ga bilo mogoče doseči tako, da se o vsem ali o nekaterih stvareh govori kot o bolj realnih kot so druge ... Neki tip racionalnosti, neki način mišljenja, program, skupek racionalnih in koordiniranih prizadevanj, določeni in željeni cilji, sredstva za njih doseganje – vse to je svet realnega, čeprav se ne nudi kot »realno« samo, kot »svet v vsej celoti«¹⁷. Foucault govori o »precej mršavi ideji realnega«, ki da je običajna pri zgodovinarjih in opozarja, da ni bistveno razlikovati med stopnjami/ravnemi realnosti (realnega), ampak razumeti, kako je artikulacija praks in vrst diskurzov proizvedla to, kar je legitimno označiti kot »realnost – predmet zgodovine«.

IV.

Od trenutka torej, ko gre za več kot za opis virov samih, so na delu postopki rekonstrukcij, pa tudi raba intencionalnih in implicitnih referentov; drugače rečeno: ni več dovolj asketska proza katalogov, arhivov, analov itd., gre za vnos določenih fiktivnih elementov. V zadnjem stoletju so se zgodovinarji zavedali nujnosti, da nenehno preiskujejo v zgodovini skrite fikcije – ali pa jih eliminirajo enkrat za vselej. Vendar fikcije niso samo neprijetni vdori, ki se jih zgodovina lahko otrese brez vsake škode ali pa ima slabo vest, če jih uporablja. Imajo hevristično vlogo: imaginarne projekcije ali variacije spoznanih realitet zastavljajo nova vprašanja in problematizirajo že dane odgovore. S fikcijo v navezavi na zgodovino in zgodovinopisje se pravzaprav resni avtorji ukvarjajo kot z ne-avtonomnim predmetom, ali kot s proučevalnim predmetom, ki v zgodovinopisje prihaja od zunaj – v novejšem času je takšno mnenje zakrivil in ga utemeljeval Reinhard Koselleck,¹⁸ ko je v teoretsko razpravljanje o histo-

17. M. Foucault, »La poussière et le nuage« v *L'Impossible pison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIX siècle*, Paris, Seuil 1980, str. 34-35.

18. R. Koselleck, nav d. (v izvir. *Vergangene Zukunft - Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a/Main 1979).

rični znanosti uvedel dve zahtevi, ki sta sicer stvar literarne hermenevtike. Po njegovem navodilu bi morala moderna historiografija razmišljati o naslednjih dveh točkah: prvič, naša opozicija med *res fictae* in *res factae* je še danes epistemološki izziv za zgodovinarje, ki se ukvarjajo s teorijo in ki se zavedajo, da postavljajo delovne hipoteze; drugič, predvsem je bilo moderno odkritje specifičnega zgodovinskega časa tisto, kar je nekako sililo zgodovinarje k perspektivistični fikciji faktičnosti (*faktische*), če je bil njihov namen restituirati preteklost. Po takšnem mnenju historik ne more še naprej hoditi po poti naivnega historičnega realizma in verjeti, da mora dejanske stvari izvzeti izpod vsakršne fikcije, nakar bo naletel na čisto objektivnost. Prav poskusi, da bi s sredstvi, ki so lastna zgodovini, odkrili njej imanentno dejavnost v proučevanju tistih *entitet*, ki so jih filozofije, ideologije ali družbene vede priznale za realne (včasih zaporedoma, včasih v medsebojni polemiki), so povzročili, da so v zgodovino (pisje) vdrle fikcije ... od Duha do Episteme.

Estetika

Od tu do tja – toda kdaj in če?

O postmodernizmu in podobnih zadevah

Aleš Erjavec

V svoji knjigi *Jezik postmoderne arhitekture*, ki je prvič izšla leta 1977, Charles Jencks predstavi nekatere dileme, ki so lastne ne le postmodernizmu ter njegovim predlagateljem in zagovornikom, marveč tudi samemu konceptu postmodernosti. Jencks prične knjigo s sledečimi besedami: »Definirati naš današnji svet kot postmoderen je približno tako kot definirati ženske kot 'ne-moške'. Ne pove nam ravno veliko, kar bi bilo laskajočega ali predikativnega. Vse kar pove je, da smo zapustili moderni svet, ki je paradokсно obsoben, kot zastarel futurist, na izumrtje. Obstaja pa še jezikovna uganka. Kako je svet lahko postmoderen, magično ohranjen, kot kakšno bitje iz *Alice v čudežni deželi*, onkraj sedanjega časa? Mar bivamo le v preteklosti ali v prihodnosti?

Kakorkoli se zdi nenavadno, mi dejansko živimo v svetu, ki hitro postaja postmoderen. Obstaja 'postmoderno slikarstvo', ki se ga da identificirati in ki je kot tako tudi uradno označeno, ravno tako kot tudi kiparstvo, ples, film, filozofija in književnost. Vsa ta gibanja do neke mere kažejo dvojni aspekt izraza: so hkrati nadaljevanje modernizma in njegovo preseganje. Sprejemajo ireverzibilno naravo modernega sveta in modernizacijo, toda hkrati zanikajo, da nas to loči od predmoderne preteklosti, ta preteklost pa je ravno toliko del sedanjosti kot katerikoli aspekt dvajsetega stoletja.«¹

Charles Jencks je bil tisti, ki je prvi uporabil termin »postmodernizem« (oziroma »postmoderen«) v današnjem najširše sprejetem pomenu in to v svojem članku »Vzpon postmoderne arhitekture« iz leta 1975. Seveda pa ima sam izraz neprimerno daljšo zgodovino. Kot razloži sam Jencks: »Ko sem pričel leta 1975 in 1976 pisati to knjigo (tj. *Jezik postmoderne arhitekture* – op. A.E.), sta bila beseda in koncept postmodernizma pogosteje uporabljana le v književni kritiki. Da bi bila zmeda še večja, je bil, kot sem kasneje spoznal, ta izraz uporabljen v pomenu 'skrajnega modernizma' ter se je nanašal na ekstremistične romane Williama Borroughsa ter na filozofijo nihilizma in antikonvencionalno filozofijo. Čeprav sem poznal te spise, tj. dela Ihaba Hassana in drugih, sem uporabil izraz v povsem nasprotnem pomenu: pomenil mi je konec avantgardnega ekstremizma, delno vrnitev tradicije ter osrednjo vlogo komuniciranja z javnostjo – in arhitektura je javna umetnost.«² Tako je za Jencksa postmodernizem »hkrati nadaljevanje modernizma ter njegovo preseganje«.

1. Charles Jencks, *The Language of Post-Modern Architecture*, Academy Editions, London (5. izd.) 1987, str. 5.

2. *Ibid*, str. 6.

Ko nek drug pisec, Peter Fuller, govori o arhitekturi in oblikovanju v modernizmu in postmodernizmu, uporablja dosti bolj napadalen ton. Po njegovem mnenju »je modernizem izgubil kakršnokoli pravico, ki si jo je včasih lastil do modernosti. Danes se je znašel v vlogi ostarelega samodržca čigar moč, vpliv in kredibilnost so že propadli in ki je izgubil mednarodno podporo. Modernizem spominja na opotekajočega se oligarha tudi na drug način. Vedno je bil nagnjen k temu, da bi preinterpretiral preteklost iz svoje lastne perspektive in to celo takrat, kadar je to zahtevalo najbolj svojeglave napačne predstavitve.«³

Toda če se sedaj obrnemo k tretjemu avtorju, Kennethu Framptonu odkrijemo, da se v njegovi *Kritični zgodovini moderne arhitekture* iz 1985. leta »postmodernizem« sploh ne javlja kot samostojno geslo. Ko ga nato iščemo v kazalu, nas ta napoti na gesli »populizem« ter »postavantgardizem«. Pod prvim govori Frampton o Jencksovi knjigi *Jezik postmoderne arhitekture* ter o njegovem zagovarjanju nekaterih arhitektov. Frampton zapiše: »Streznjujoče dejstvo ostaja, da številna takoimenovana populistična dela nimajo sporočiti kaj drugega kot ustrezljivo udobnost ali ironičen komentar o absurdnosti predmestnega kiča. Pogosto se postmodernistični arhitekti (...) vdajajo idiosinkratičnim obsedenostim.«⁴ Vendar pa nato Frampton v taisti knjigi kot tudi drugje obsežno piše o »kritičnem regionalizmu«, čigar glavna misel je arhitektura, ki razvija regionalne značilnosti – kar pa je, dodajmo, ravno ena od tistih potez arhitekture, s katerimi bi se zagovorniki postmodernizma takoj strinjali ter jih sprejeli za svoje. Kajti, kot zapiše Frampton, »temeljna strategija kritičnega regionalizma je posredovati med vplivom univerzalne civilizacije ter elementi, ki so *posredno* izpeljani iz posebnosti posameznega prostora.«⁵ Tako bi se zdelo, da je kritični regionalizem le še en primer postmoderne razpršitve, razsrediščenja in pluralizma v nasprotju s prejšnjim modernističnim internacionalizmom, najsibo Mednarodnega stila v arhitekturi ali filozofiji zgodovine in nedavnih ideologij. To bi morda celo bil slučaj, če se ne bi zgodilo, da je bil koncept postmodernizma ozko povezan z vprašanjem modernosti kot nasprotjem postmodernosti, saj, kot priznava sam Frampton, je njegova »afiniteta do kritične teorije Frankfurtske šole nedvomno obarvala moj pogled na obdobje.«⁶ Taisto afiniteto lahko tako razumemo vsaj kot delno osnovo za njegovo odklanjanje postmodernizma, oziroma tega, kar je Jencks poimenoval »postmoderno gibanje«. Po Jencksu je taisto gibanje »po več kot dvajsetih letih (...) izvršilo revolucijo v zahodni kulturi, ne da bi pri tem polomilo kaj več kot

3. Peter Fuller, »The Search for a Postmodern Aesthetic«, v: *Design After Modernism* (ur. John Thackara), Thames & Hudson, London 1988, str. 117.

4. Kenneth Frampton, *Critical History of Modern Architecture*, Thames & Hudson, London 1985, str. 292.

5. Kenneth Frampton, »Towards a Critical Regionalism«, v: *Postmodern Culture* (ur. Hal Foster), Pluto Press, London 1985, str. 21.

6. Kenneth Frampton, *Critical History of Modern Architecture*, str. 9.

nekaj učenjakarskih idej». ⁷ V tem novejšem delu, v katerem skuša predstaviti svojo predstavo o tem, kar imenuje »postmoderni klasicizem«, Jencks nekajkrat pritrjevalno omenja Lyotardovo pisanje o postmodernosti. Toda taisti Lyotard tudi zapiše: »Postmoderna arhitektura se znajde obsojena na rojevanje niza majhnih sprememb v prostoru, ki ga je podedovala od modernosti ter na opustitev globalne rekonstrukcije prostora, ki ga naseljuje človeštvo.« ⁸ Izkaže se, da je za Lyotarda postmoderni »projekt« v arhitekturi razmeroma negativen pojav in kot tak ravno nasprotje tega kar je za Jencksa.

*

Kot sem skušal pokazati s temi nekaterimi primeri vzeti iz arhitekture kot na videz najmanj problematičnega področja za določitev tega kaj je t.i. postmodernizem, je najbrž očitno, da je celo na področju, kjer je bil izraz uveljavljen, precej nejasno kaj sploh pomeni. Tu pa bi bilo seveda tudi potrebno dodati, da je Jencks dosti manj vpliven v arhitekturnih krogih kot je (ali je bil) na področju t.i. kulturnih študij ali filozofije kulture in umetnosti. Tudi ne bi želel implicirati, da so vse njegove teze (še posebej tiste iz knjige *Postmodernizem. Novi klasicizem v umetnosti in arhitekturi*) zelo prepričljive. Seveda pa je vseeno treba priznati, da razprave o postmodernizmu v arhitekturi niso ostale omejene na to posebno področje, marveč so se razširile v filozofijo in družboslovje. Da se je to zgodilo, je še največ zasluga Jencksa (in delno Ihaba Hasana). Četudi sta se ta avtorja (kot tudi vrsta drugih) dotaknila različnih vprašanj, ki izvirajo iz specifičnih področij raziskovanja ali zanimanja in čeprav so njihova mnenja pogosto medsebojno izključujoča (in včasih notranje nekonsistentna), je potrebno poudariti, da so bila ta razmeroma »specializirana« področja tista, ki so pokazala na dejstvo, da se porojeva nekaj bistveno novega. Ključno vprašanje, ki je bilo sedaj že predstavljeno v filozofijo, je postalo vprašanje sprememb, ki se pojavljajo *po* modernizmu (in modernosti). Iznemada se je odprlo novo vprašanje in to je zadevalo cel niz drugih tem: postzgodovine, kritike modernosti in razsvetljskega projekta, konca velikih pripovedi, konca filozofije subjektivnosti itd. Tako se je vprašanje na področju, ki bi se še nedavno zdelo obrobno, pojavilo kot *ključno* vprašanje, kot kristalizacija oziroma koncentracija razpršenih dogodkov, za katere se je iznenada zazdelo, da pričajo o presenetljivih podobnostih. To vse je bilo iznenada postavljeno na plano skozi še nedolgo tega nezanimivo področje stavbeništva. Na začetku se je izraz zdel le koristna nalepka, s katero se je bilo moč izogniti konceptualnim neskladnostim, prekrivanjem in protislovjem izrazov, s katerimi naj bi poimenovali vrsto podobnih si dogodkov v vizualnih umetnostih: novo podobo, transavantgardo, različne nove oblike ekspresionizma, neoklasicizem ter občo vrnitev figurativne umetnosti. Zdelo se je, kot da je bil marsikdo še kako vesel, ker

7. Charles Jencks, *Postmodernism. The New Classicism in Art and Architecture*, Academy Editions, London 1987, str. 11.

8. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Pariz 1988, str. 114.

je bil najden koristen koncept, ki naj bi pokrili nastajajoče pojave v umetnosti in kulturi, za katere se je oznaka »pozni modernizem« zdelo nejasna. Izkazalo se je tudi, da je arhitektura več kot pa le naključno področje, kjer se je rodila zavest o bistveni novosti, ki je presejala področji umetnosti in kulture: za samo arhitekturo se je izkazalo, da postaja najuniverzalnejša, morda pa tudi najosrednejša umetnostna oblika postmoderne dobe,⁹ s čemer nadomešča literaturo, ki je bila ključna umetnost modernizma.

Vprašanje postmodernizma je v glavnem zapustilo področje arhitekture ter postalo globalna kulturna tema ter izraz s katerim se enači vrsta del, ki segajo od umetnosti do filozofije. Četudi se je številnim filozofom zdelo potrebno, da nekaj rečejo tudi o tej arhitekturi,¹⁰ se je kmalu izkazalo – in uvodni del tega eseja naj bi pričal o tem – da celo v arhitekturi ali v povezavi z njo postmodernizem ni bil »čist« in premočrten pojav, ampak mešanica različnih interpretacij, od katerih so bile številne odvisne (in Framptonov primer to dobro dokazuje) od filozofskih pogledov, ki so nato določali tudi pomembnost in vrednost postmodernizma v arhitekturi ali pa celo samo njegovo priznavanje.

Na začetku se je zdelo, da je postmodernizem rešitev filozofske razpršenosti, ki jo je povzročil poststrukturalizem, kasneje pa se je vedno bolj in bolj kazal kot še en primer izraza in koncepta, ki je izgubljal svojo teoretsko vrednost. Tako danes že v precejšnji meri velja Margolisova ugotovitev, da so »disputi o postmodernizmu dosegli opojno navdušenje, v katerem bodo salonski levi, kot bi lahko pričakovali, kmalu opustili (če tega niso že storili) naziv (a ne prepira), iščoč karkoli že je nanovo 'in'. Na podoben način bodo učenjaki zagotovili zmedo s svoje strani s tem, da bodo preprečili kakršnokoli uporabo, ki bi lahko bila upravičena.«¹¹

Ali bi bilo tako smiselno enostavno opustiti naziv oziroma ga nadomestiti z drugim? Takšni poskusi že obstajajo, pri čemer je bil »post« navadno nadomeščen s preprostim »po« ali »za«. Seveda pa lahko trdimo, da se hočejo ti avtorji z uporabo takšnih besed problemu enostavno izogniti, tj. izogniti se hočejo težavam, ki izvirajo iz uporabe predpone »post« v postmodernizmu. Enostavno se nočejo zaplesti v teoretske posledice tega »post«.

*

Kot je bilo omenjeno, so bila vprašanja, ki so izšla iz razprav o postmodernizmu v arhitekturi in literaturi le izhodišče za filozofske razprave. Na začetku se

-
9. Prim. Aleš Erjavec, »Zakaj arhitektura v postmoderni dobi?«, *Filozofski vestnik*, št. 1, Ljubljana 1990, str. 63-72.
 10. Prim. npr. Jürgen Habermas, »Neoconservative Culture Criticism, v: *Habermas and Modernity* (ur. Richard J. Bernstein), Polity Press, Cambridge 1985, str. 90; ali Jean-François Lyotard na številnih mestih, ki jih nekatere navajam tudi v tem eseju.
 11. Joseph Margolis, »Postscript on Modernism and Postmodernism, Both« *Theory, Culture & Society*, 6. zv., št.1, februar 1989, str.5.

je zdelo, da je razmeroma jasno, da imamo tu opravka z dvema paroma izrazov, od katerih vsak opisuje specifično skupino dogodkov. Par postmodernizem/modernizem naj bi vključeval področja umetnosti in kulture, pri čemer naj bi bil prvi izraz uporabljen ali kot temporalni prelom z modernistično preteklostjo, ali pa kot najvišja točka (ali najnovejša faza) samega modernizma. Drugi izraz je bil tako razumljen kot umetnost, ki se pričinja v drugi polovici preteklega stoletja (ali, v nekaterih razlagah, že z romantiko). Drugi par naj bi označeval »globalne« družbe: modernost naj bi se razprostirala od leta 1500 ali 1800 (tako Habermas) ali od 1700 – v vsakem primeru, od konca srednjega veka, renesanse ipd. dalje. Postmodernost naj bi v tej shemi predstavljala časovni prelom z modernostjo. Sledeč drugim je postmodernost aspekt ali poteza modernosti same. V precejšnji meri lahko med pripadnike takšne interpretacije uvrstimo Lyotarda in Derridaja. Po mnenju nekaterih tretjih – posebej tistih, ki sledijo Habermasu, pa tudi Habermas sam – celotno vprašanje postmodernosti in postmodernizma v resnici zadeva kritiko projekta modernosti. Temeljna pomanjkljivost takšnega razmišljanja se zdi, da je ta »moderni« pristop v bistvu heglovski pristop, to dejstvo pa lahko tudi razloži odklanjanje postmodernosti v sodobni nemški filozofiji ter precej benevolentno stališče ameriške, britanske in francoske filozofije. Kakorkoli že, vzpon tematike postmodernizma in postmodernosti je postavil v ospredje vsaj tri poteze same modernosti. Zygmunt Bauman jih povzame na sledeč način: vse vizije modernosti »so predpostavljale, najsibo eksplicitno ali implicitno, ireverzibilni značaj sprememb, ki jih je modernost pomenila ali prinesla ob svojem rojstvu. Lahko da so bile navdušene, jedke ali povsem kritične glede ravnovesja med dobrim in zlim v tisti obliki življenja, ki je bila povezana z moderno družbo, toda skoraj nikdar ni bilo postavljeno vprašanje o 'superiornosti' modernosti v smislu podrejanja, marginaliziranja, izгона ali uničenja njenih postmodernih alternativ. (...)

Drugič, vse (...) vizije so zamišljale modernost v procesualnih izrazih: kot v bistvu nedokončan projekt. Modernost je imela odprt konec in to nujno. Zares, ta odprtost je veljala za glavni, morda definirajoči prilastek modernosti. V nasprotju z notranjo mobilnostjo modernosti so se predmoderne oblike zdele v zastoju, organizirane okrog mehanizma ravnovesja in stabilnosti, skorajda brez zgodovine. (...) V viziji modernosti je bila bolj ali manj fiksna le izhodiščna točka. Ravno zaradi svojega poddoločenega značaja je vse ostalo dajalo videz polja, kjer se dogajajo zamisli, dejanja in spopadi.

Tretjič, vse vizije so bile 'znotraj' pogledov o modernosti. Modernost je bila pojav z bogato predzgodovino, toda z ničemer, kar bi bilo vidno onkraj nje, z ničemer, kar bi relativiziralo ali objektiviralo sam pojav, kar bi ga, vrh tega, ogradilo kot zaključeno epizodo zamejenega in omejenega pomena. Zaradi tega je način, na katerega je bilo artikulirano to 'notranje' izkustvo modernosti, nudil referenčni okvir za dojemanje nemodernih oblik življenja. Hkrati ni bila na razpolago nobena zunanja glediščna točka, ki bi služila kot referenčni okvir

za dojemanje modernosti same. Na nek način je bila v teh vizijah modernost samoreferenčna in samoocenjujoča se.

Ravno ta zadnja okoliščina je tista, ki se je pred nedavnim spremenila.¹² Ravno tako velja, da je bila ravno ta okoliščina tista, ki je najvažnejša za našo razpravo. Kot ugotavlja Bauman, se modernost doslej ni opazovala iz zunanje glediščne točke. Borila se je za premoč s predmodernostjo ali predmodernizmom – najsi je to bil spor okrog »les anciens et les modernes« ali napad historičnih umetniških avantgard na predhodno umetnost – toda v zadnjih dveh stoletjih se je ta modernost dejansko pojavljala kot edina sprejemljiva (in možna) realnost. Zdelo se je, da to še toliko bolj velja za umetnost. Ko so tej modernosti sedaj bila postavljena ta vprašanja, se je zazdelo, da je prenehala biti edini možni od vseh svetov. Resda so ljudje tudi prejšnja obdobja zgodovine opazovali na podoben način, vendar pa je njihov skupni imenovalec vseeno bila ocena, da so vodila do modernosti. Znova je Hegel tisti, ki s svojimi stališči najboljše uteleša to moderno prepričanje.

Zdi se, da je ena od dilem pred katero se znajdemo ali da sprejmemo postmodernost in postmodernizem kot par, ki je bistveno različen od para modernost/modernizem ali pa da razumemo prvega kot linearno nadaljevanje drugega.

Jasno je, da zagovorniki modernosti mislijo, da je postmodernost le najvišja (ali najnovejša) faza modernosti oziroma njena neokonservativna slepa ulica, ki se ji je potrebno izogniti in jo kritizirati. Ker je moj namen tu le očitati nekatera stališča, določenih teorij ne bom obširneje predstavljal. Zato bom pričel s pogledom, ki smo ga že srečali pri Jencksu, ko je govoril o »koncu avantgardnega ekstremizma«, kajti Jürgen Habermas povsem nasprotuje takšni oceni. Po njegovem mnenju pomeni proglasiti sodobno umetnost za postmoderno, »trditi, da je avantgardna umetnost, ki je izčrpala svojo ustvarjalnost, dosegla svoj konec ter je sedaj ujeta v vrtenje v neproduktivnih krogih«.¹³ Kot v primeru arhitekture se tudi tu pokaže, da je osnovno vprašanje vprašanje o presoji in vrednotenju same modernosti. Na ta način postanejo umetnostna vprašanja le del vprašanja o nadgradnji, pri čemer se ključni dogodki odvijajo v ekonomski bazi kot bistveni ravni globalne družbe ali totalnosti. Takšna se zdi, da je Framptonova razlaga postmodernizma v arhitekturi in to je slučaj tudi v primeru Habermasovih somišljenikov kot je na primer Albrecht Wellmer, ki trdi, da bodo v razviti modernosti umetnosti postale medij komunikacije ter objektivirale kot tudi preoblikovale izkustvo in samoizkustvo individuov, ne da bi izgubile svojo avtonomijo. Vse to bi bilo v redu, če se ne bi izkazalo, da so razvita modernost, pozni modernizem in kar je še podobnega točno tista postmodernost in tisti postmodernizem, ki obstajata pod tema imenoma (še posebej drugi) – kot Jencks upravičeno trdi v odlomku, ki ga navajam na začetku tega

12. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge 1989, str. 115-16.

13. Jürgen Habermas, »Neoconservative Culture Criticism«, v: *Habermas and Modernity*, str. 90.

eseja. Dejansko vprašanje se znova izkaže kot vprašanje, ki ga v zgoraj navedenem citatu izpostavi Habermas: trditi, da to, kar se dogaja v umetnosti, pomeni, denotira, da je (modernistična) avantgardna umetnost s svojo prevratno vlogo doživela svoj iztek. Da avantgarda to več ni.

Kot je bilo že omenjeno, vedno pridemo – kadar postavljamo vprašanja na ravno kar predstavljeni način – do vprašanja kako misliti in konceptualizirati razliko med modernostjo in postmodernostjo. Kot je bilo očitno iz primera arhitekture (lahko pa bi našli primere tudi iz literature ali slikarstva), je mnogo ljudi prepričanih, da se je v zadnjem desetletju ali dveh dogodila pomembna sprememba. Da obstajajo upravičeni razlogi za takšno mnenje, pričajo ne le dogodki v umetnosti in kulturi, marveč tudi na takšnih področjih kot sta družboslovje in celo humanistika. Ideje o koncu ideologije Daniela Bella, o postzgodovini Arnolda Gehlena, o postindustrijski družbi, o postfilozofiji in podobni izrazi vsi skušajo zajeti novonastajajočo realnost. Hkrati večina ljudi, ki so odgovorni za nastanek različnih pomenov izraza »postmodernost«, »postmoderna« ipd. rade volje soglaša, da imajo ti različne in pogosto tudi medsebojno izključujoče se pomene. Jean-François Lyotard, ki je v tem pogledu relevanten za svoja dela od *Postmoderne stanja* (1979) dalje, skicira sledeče pomene postmoderne: »Obstaja veliko razprav, ki jih je impliciral ali ki so implicirale izraz 'postmoderno'. Sam bom razlikoval tri.« Nato nadaljuje ter določi prvega kot »nasprotje med postmodernizmom in modernizmom v Modernem gibanju (1910-45) v arhitekturni teoriji. (...) Nič več ne obstaja močna povezava med arhitekturnim projektom in družbenozgodovinskim napredkom pri uresničevanju človeške emancipacije v večjem obsegu (...) V tem prikazu horizonta univerzalizacije, obče emancipacije pred očmi modernega človeka, ali posebej, postmoderne arhitekta, ni več. Izginotje te ideje napredka znotraj racionalnosti in svobode bi lahko razložilo določen slog ali modus, ki je značilen za postmoderno arhitekturo. Rekel bi, svojevrsten 'bricolage': pogostnost citatov elementov iz predhodnih slogov ali obdobj (klasičnih ali modernih), odrekanje upoštevanju okolja in tako dalje.«¹⁴

Po Lyotardu je drugi pomen izraza njegov lastni kot ga je razvil v *Postmodernem stanju*. Glavne lastnosti bi tako bile ukinitve ideje o »tehnoloških« kot sredstvu napredka. Tudi, meni Lyotard, poteka razvoj danes samodejno, ter dosega bolj in bolj zapletene oblike, ki jih človek vedno manj nadzoruje.

Tretji pomen »postmoderne« je svojevrstna »predelava« (»Durcharbeitung«), ki jo sama nad seboj izvaja modernost. »V tem pomenu 'post' postmoderne ne pomeni procesa vračanja ali oplajanja, marveč ana-liziranja, ana-mneze, refleksije.«¹⁵

14. Jean-François Lyotard, »Defining the Postmodern«, v: *Postmodernism (ICA Documents)* (ur. Lisa Appignanesi), Free Association Books, London 1989, str. 7-8.

15. *Ibid.*, str. 10.

Razmeroma enostavno, čeprav zelo praktično razlago postmodernizma (vključno s postmodernostjo) je ponudil Fredric Jameson, še posebej v svojem znanem članku iz leta 1984: skozi realizem, modernizem in postmodernizem umetnost sledi stopnjam kapitalizma.¹⁶ Ta pogled, ki so ga kmalu sprejeli tako marksisti kot nemarksisti dovoljuje, da sprejmemo postmodernizem, a ga še vedno lociramo znotraj vseobsegajoče svojevrstne totalnosti (kot homologije samega kapitalizma). V tem pogledu se zdi Jamesonovo stališče dosti bolj smiselno kot Habermasovo vseobsegajoče zavračanje. Pri njem projekt modernosti sovпада s projektom razsvetljenstva. Habermas tako sledi Maxu Weberu, ki je »označil kulturno modernost kot ločitev samostojnega uma, izraženega v religiji in metafiziki na tri avtonomne sfere. Te so: znanost, moralnost in umetnost. Te so postale diferencirane, ker so enotni svetovni nazori religije in metafizike razpadli. Vse od 18. stoletja dalje lahko probleme, ki smo jih podedovali od teh starejših svetovnih nazorov, razvrstimo tako, da so podrejeni specifičnim aspektom veljavnosti: resnici, normativni pravičnosti, avtentičnosti in lepoti. Lahko jih obravnavamo kot vprašanja vednosti ali pravičnosti in moralnosti ali okusa (...) Projekt modernosti, ki so ga v 18. stoletju formulirali filozofi razsvetljenstva, so predstavljali njihovi napor, da bi razvili objektivno znanost, občo moralnost in pravo ter avtonomno umetnost, ki bi bile skladne notranji logiki teh posameznih področij. (...) 20. stoletje je uničilo ta optimizem. Diferenciacija znanosti, moralnosti in umetnosti je pričela pomeniti avtonomijo segmentov, ki so jih obravnavali specialisti ter njihovo ločitev od hermenevtike vsakdanje komunikacije.«¹⁷ Projekt modernosti je tu predstavljen kot obsežen napor, ki še vedno poteka. Vloga filozofije v njem je biti 'čuvar razuma', delovati kot posrednik in interpret, da bi izravnal razdelitev in

16. Jameson uporablja razlikovanje Ernesta Mandela na »tri temeljne momente v kapitalizmu, od katerih vsak označuje dialektično razširitev glede na predhodno stopnjo; to so tržni kapitalizem, monopolna stopnja ali stopnja imperijalizma ter naš lastni, napačno imenovan postindustrijski, in kar bi bilo bolje označeno kot multinacionalni kapital. (...) Moja lastno periodizacijo stopenj realizma, modernizma in postmodernizma je tako inspirirala kot potrdila Mandelova trodelna shema.« – »Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism«, *New Left Review*, št. 146, julij-avgust 1984, str. 78. ...
17. Jürgen Habermas, »Modernity – An Incomplete Project«, v: *Postmodern Culture*, str. 9. Habermas se tu močno opira na Maxa Webera ter na njegovo razlikovanje treh sfer, tj. »znanosti, moralnosti in umetnosti«, kar je bilo tudi precej na splošno sprejeto. Za drugačno razlago Webera, namreč kot »najodločnejšega antimodernista«, prim. David Frisby, *Fragments of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1985, str. 2. Drugačno kritiko izrazi Richard Rorty: »Habermasova predpostavka je, da je zgodba o preorientaciji, asimilaciji in ekspanziji treh 'vrednostnih sfer' bistvena za *Selbstvergewisserung* moderne družbe in ne le za zgodbo o modernih intelektualcih.« Rorty tudi misli, da je Habermasova zgodba »značilna nemška zgodba samozavedanja moderne dobe (ki teče od Hegla skozi Marxa, Webera in Nietzscheja) o osebah, ki so bile povsem zavzete s svetom, ki smo ga izgubili, ko smo izgubili religijo naših prednikov. Toda ta zgodba je najbrž hkrati preveč pesimistična in preveč nemška.« – »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, v: *Habermas and Modernity*, str. 169-70 in 169.

ločevanje med predhodno omenjenimi avtonomnimi sferami¹⁸ ter biti 'nadomestek' ali 'rezerva' (Platzhalter) in interpret.«¹⁹

Verjetno sta Lyotardova in Rortyjeva kritika Habermasa najrelevantnejši. Po Lyotardu naj bi Habermas razlagal »totalnost življenja razdeljeno na neodvisne specializacije, ki so prepuščene ozki kompetenci strokovnjakov«, medtem ko naj bi bila vloga umetnosti in »izkustva, ki ga te umetnosti priskrbijo na kratko v tem, da postavijo most čez prepad, ki ločuje diskurz znanja od diskurza etike in politike ter da tako pripravijo prehod v enotnost izkustva. Moje vprašanje – pravi Lyotard – je, na kakšno vrsto enotnost misli tukaj Habermas.«²⁰

To, na kar seveda misli Habermas, je modernost kot nedokončani projekt,²¹ na katerega aludira tudi Bauman in to je seveda tudi razlog za njegovo kritiko poststrukturalizma. Ali kot formulira to Richard Rorty, so za Habermasa Foucault, Deleuze in Lyotard neokonservativci, kajti »ne nudijo nam nobene-ga 'teoretskega' vzroka zakaj bi šli raje v eno družbeno smer kot drugo.«²² To je zelo podobno temu, kar je o postmodernistični postavantgardni umetnosti rekel Jencks: »Vse pretekle avantgarde so verjele, da človeštvo gre nekam in njihova radost in dolžnost je bila odkriti to novo deželo ter poskrbeti, da bi ljudje tja prispeli. Postavantgarda verjame, da gre človeštvo hkrati v več različnih smeri.«²³

Podobna kritika velja Habermasovemu konceptu komunikativne akcije. Kot zapiše Baudrillard, se »resnično zanimivi odnosi med ljudmi ne javljajo v obliki komunikacije. Nekaj drugega se pripeti: svojevrstna oblika izziva, zavajanja ali igre, ki pripelje v življenje bolj zanimive stvari. Komunikacija po definiciji enostavno povzroči razmerje med stvarmi, ki že obstajajo, ne povzroči pa pojavitve novih stvari.«²⁴

18. Jürgen Habermas, »Philosophy as Stand-In and Interpreter«, v: *Philosophy. End or Transformation?* (ur. Kenneth Baynes et al.), MIT Press, Cambridge, Mass., str. 293.

19. *Ibid.*, str. 299.

20. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants*.

21. Prim. že citirani članek »Modernity – An Incomplete Project«, v: *Postmodern Culture*; »Neo-conservative Culture Criticism in the United States and West Germany: An Intellectual Movement in Two Political Cultures«, v: *Habermas and Modernity; Der Philosophische Diskurs der Moderne*, 1985 – če omenim le najbolj znane.

22. Richard Rorty, »Habermas and Lyotard on Postmodernity«, v: *Habermas and Modernity*, str. 171.

Kasneje izrazi Rorty isto stališče (ki je zelo podobno Lyotardovemu) takole: »Habermas hoče ohraniti tradicionalno zgodbo (skupno Heglu in Pierceu) o asimptotičnemu približevanju imaginarnemu gorišču. Jaz hočem to zgodbo nadomestiti z zgodbo o naraščajoči pripravljenosti živeti s pluralnostjo ter prenehati z zahtevo po obči veljavnosti.«

23. Charles Jencks, »The Post-Avant-Garde«, *Art and Design (The Post-Avant-Garde)*, (Profile 4), Academy Editions, London 1987, str. 20.

24. »Revenge of the Crystal: An Interview with Jean Baudrillard by Guy Bellavance«, v: Jean Baudrillard, *Revenge of the Crystal*, Pluto Press, London 1990, str. 24.

Kot je razvidno iz te površne skice, obstajata glede postmodernosti in postmodernizma v njunem odnosu do modernosti in modernizma dva temeljna pogle- da. Po mnenju kritikov prvega para, ki se zvečine identificirajo s Habermasom, je postmodernost neokonservativen udarec še nedokončanemu prjektu moder- nosti in razsvetljenstva. Postmodernizem je korolarij postmodernosti: priznati, da postmodernizem obstaja, že pomeni kritiko in negacijo družbeno in zgodov- insko osvobajajoče vloge modernistične avantgardne umetnosti. Po mnenju nasprotni strani je postmodernost ali postmoderna zgodovinsko dejstvo, kar izpričujejo ne le arhitektura ali ples in gledališče, marveč tudi nadomestitev modernega subjekta z »malim subjektom« (Philippe Lacoue-Labarthe), indivi- duom ipd.; teza Paula Veyna, da danes zgodovinopisje nudi zaplet in zgodbo namesto pomena polne zgodovine nedavne preteklosti, ki je svoj smisel črpala iz filozofij zgodovine (na primer marksistične) in podobnih »velikih pripove- di«; trditev Arnolda Gehlena, da v postzgodovini napredek postane rutina, ter številne druge teze in izkustva, ki jih dobro opisuje Bauman v zgoraj navede- nem citatu. Tako lahko trdimo, da številne raztresene in na prvi pogled nepo- vezane teze, opažanja in podatki kažejo na spremembo, na katero so »po na- ključju« prvi opozorili arhitekturni in literarni kritiki.

Kot sem že zapisal, lahko postmodernost in postmodernizem razumemo ali kot enostavno sukcesijo (kot nekaj, kar se pojavi po modernosti in modernizmu) ali kot aspekt, kot ploskev in element same modernosti. Boljšo razlago tega drugega primera kot Lyotard da Hugh J. Silverman. Ta zapiše: »Postmoderni- zem nima posebnega kraja nastanka. Pomen in funkcija postmodernizma sta v delovanju na mestih zapore, na mejah modernističnih produkcij in praks, na robovih tega, kar se proglašča za novo ter za prelom s tradicijo in na mnogo- vrstnih robovih teh zagotovil o samozavedanju ter samorefleksiji.«²⁵ Postmo- dernost ali »postmoderna« ter postmodernizem so v tem pomenu »temna plat«, »razlika«, tisto a-tipično, Lyotardova »ana-« v pomenu »pred«, »poleg«, »nad« itd. To bi lahko povezali z Derridajevo »razloko«,²⁶ Foucaultovo »izjavo« (l'énoncé), ki uide vsaki fiksaciji²⁷ ali temu, kar Lyotard imenuje »le différend«.²⁸

25. Hugh J. Silverman, »An Introduction: The Philosophy of Postmodernism«, v: *Postmodernism – Philosophy and the Arts* (ur. Hugh J. Silverman), Routledge, New York & London 1990, str. 1.

26. »Razlika je tista bit, ki nikdar nima 'pomena', ki ni bila nikdar mišljena ali kot taka izražena, ki je bila zakrita v bivajočem.« – Jacques Derrida, »La différence«, v: Tel Quel, *Théorie d'ensemble*, Seuil, Pariz 1968, str. 61.

27. Prim. Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Pariz 1969, str. 115.

28. Prim. Jean-François Lyotard, *Le différend*, Minuit, Pariz 1983, še posebej 29. stran, kjer ga opisuje kot »nestabilno stanje in trenutek, ko se v stavku še ne da izraziti tistega, kar bi bilo treba izraziti«, kot nekaj, kar se navadno imenuje, »ne morem najti besed«.

Ena od posledic tega »postmodernega« – ravno tako pa bi lahko tudi rekli poststrukturalističnega – stališča je poskus izogniti se metagovorici z begom v poetski diskurz²⁹ ali v to, kar Rorty imenuje »ironizirajoča teorija«. ³⁰ Ta pozicija je ena od značilnih potez postmoderne kulture, saj izpričuje zlitje teorije in umetniške (še posebej literarne) prakse. Čeprav so mnoga postmodernistična dela (ki segajo od Ecovih do arhitekture Bernarda Tschumija) odvisna od filozofskih teorij, bi vseeno lahko trdili, da za večino od njih to neposredno (ali pa tudi posredno) ne velja. Ravno nasprotno, pogosto predstavljajo poskus kulture in umetnosti, da bi se razbremenile pretiranega teoretskega utemeljevanja, kar je bil pogosto slučaj z neoavantgardami kot zadnjo stopnjo modernizma. Pomembna poteza postmodernizma je njegova odprtost in njegovo zavračanje ekskluzivnosti. Tako bi se zdelo, da je ta težnja k odprtosti ena od najbolj tehtnih potez postmodernizma kot tudi »postmoderne stanja«. »Postmodernost prečka spoznanje, da se totalnost lahko pojavi le tako, da pripiše absolutno naravo partikularnosti ter da je tako nujno vezana na premaganje drugih partikularnosti.«³¹

Povsem bi se lahko strinjali, da postmoderno stanje, kot ga prikaže Lyotard, vključuje tudi vse nevarnosti nadaljnje kompleksifikacije na eni strani ter revščine na drugi ter da bi filozofija morala ohraniti habermasovsko vlogo »čuvarja razuma« – vse dokler so omogočani in možni drugi pogledi in filozofije. Kot poudari Welsch, je modernost (to pa velja tudi za modernizem) poudarila nekatere svoje poteze ter jih razglasila za ekskluzivne. Postmodernizem je bil tisti, ki je odkril nerevolucionarni neoklasicizem tega stoletja kot tudi Jugendstil ter vrsto del in avtorjev, ki so jih še nedavno tega imeli za zastarele ali nepomembne. Tudi se je teorija, ki je povezana s postmodernostjo, vrnila na bolj skromno pozicijo, saj lahko sprejme dejstvo, da se zgodovina ni pričela s to ali ono revolucijo, najsibo ta družbena ali umetniška.

Ko so na začetku teoretiki postmodernizma tega pričeli razlagati kot jasen prelom s preteklostjo, so se v resnici vedli kot modernisti. Čez nekaj časa so odkrili, da so nasprotovali le določeni interpretaciji, določeni dominantni ali najbolj očitni potezi modernizma ter da je v času taistega modernizma obstajala vrsta del, ki so bila v ozadju, saj se niso skladala z vladajočo ali prevladujočo

29. Za kritiko tega stališča prim. Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, Verso, London & New York 1989, posebej str. 153-58.

30. »Pozni Derrida privatizira svoje filozofsko mišljenje in tako razgradi napetost med ironiziranjem in teoretiziranjem. Enostavno zavrže teorijo – poskus videti svoje predhodnike nenehno ter kot cele – na račun fantaziranja o teh predhodnikih. (...) Takšno fantaziranje je, po mojem mnenju, končni proizvod ironističnega teoretiziranja.« – Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, str. 125.

31. Wolfgang Welsch, »Modernité et Postmodernité«, v: *Les cahiers de Philosophie (Post-moderne. Les termes d'un usage)*, št. 6, nova serija, jesen 1988, str. 25. Članek se konča s sedaj že precej slavnim stavkom: »Spektakularno modernosti je postalo normalno v postmodernosti – in s tem prispevo v 'našo postmodernost'«. – str. 31.

razlago. Če torej sedanja umetnost uporablja pripomočke ter uporablja dela iz preteklosti, je v tem pogledu bolj tradicionalna in bolj skladna s preteklo zgodovino. Razpoka v modernosti – najsi ta nakazuje iztek neke dobe je drugo, čeprav zaenkrat še odprto vprašanje – ki jo predstavlja postmodernizem ter nadaljnje teorije postmodernosti, nam dovoljuje presoјati sámo modernost iz drugega zornega kota. Seveda pa nam predvsem omogoča opazovati modernizem z zgodovinske distance.

Sublimno pri Edmundu Burkeu

Lev Kreft

Delo Edmunda Burkea »A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful« je izšlo 21. aprila 1757 brez navedbe avtorja. Drugi izdaji (10. januar 1759) je avtor dodal še »Esej o okusu« in vnesel precej sprememb in popravkov. Knjiga je doživela živahen sprejem in precej kritike, in je predstavljala intelektualni bestseller 18. stoletja v Angliji, saj je bila v povprečju ponatisnjena vsaka tri leta še v času Burkeovega življenja. Njen vpliv na razpravljanje o sublimnem v angleškem filozofskem in umetnostnem krogu je seveda nedvomen, prav tako pa je knjiga izzvala takojšen sprejem in odmeve v Franciji in Nemčiji. Diderot je v njej našel sistematizacijo nekaterih lastnih zamisli, Lessing jo je bral v letu izida in jo začel prevajati. Moses Mendelssohn jo je povzel in ocenil v letu 1758, Herder se je prav tako nameraval lotiti prevajanja. Nemški prevod je sicer izšel šele leta 1773, vendar so razni zapisi in delni prevodi že prej vplivali tudi na Kantovo delo »Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen« (1764). Objava celotnega prevedenega besedila je imela pomembno vlogo pri Kantovi končni teoriji v »Kritiki presodnosti« (1790).¹

Tako so se prav ob Burkeovem eseju srečali in tudi razšli angleški, francoski in nemški pristop v estetski teoriji sublimnega.² Namen tega besedila je prikaz Burkeove teorije sublimnega in tematiziranje razhajanja med Burkeom in Kantom. To razhajanje vmeščam v njuno različno oceno entuziastičnega pogleda na francosko revolucijo, dojeto kot dogodek in kot zgodovinski znak. Razlog za tak pristop je v posebni funkciji estetske teorije v filozofiji 18. stoletja, ki se kaže v njenem filozofskem opredeljevanju umetnosti kot medija vzgoje človeškega rodu za dejansko politično svobodo.³ Med francosko revolucijo in estetsko teorijo ni nastala le ta na prvi pogled zunanja zveza, s katero je teorija pripisala umetnosti moč preobrazbe človeštva ali vsaj njegove večno prisotne vesti

1. Podatki so povzeti po Jamesu T. Boultonu »Editor's Introduction« v izdajo Edmunda Burkea *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* iz leta 1987 (založba Basil Blackwell).
2. O tem sem pisal v lanski raziskavi, katere osnovna vsebina je izšla v *Filozofskem vestniku* 1/1990, strani 73-86, Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1990 pod naslovom »Vzvišeno med Kantom in Longinom«.
3. O tem glej tudi »Ekskurz o Schillerjevih pismih o estetski vzgoji človeka« v knjigi Jürgena Habermassa *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, SuhrkampVerlag, Frankfurt am Main 1985.

o možni svobodi. Prva povezava je bila prav v vprašanju, ki se je zastavljalo nevpletenim sodobnikom francoske revolucije: kako gledati nanjo. Ta pogled na francosko revolucijo od zunaj je bil tudi pri Kantu in Burkeu promoviran v estetsko vprašanje, in prav pogled na francosko revolucijo je bil za oba vir estetsko sublimnega občutja. Njuna razlikujoča se ocena francoske revolucije je zato tesno povezana z njunim razlikovanjem v teoriji sublimnega. Pogled na svet (Weltanschauung) je tu še dobesedno estetski pogled, in duh časa, ki se s tem pogledom izraža, je duh sveta, pretresenega s sublimnostjo francoske revolucije.

1. Burke in razsvetljenstvo: razlika v pogledu

Kant in Burke sta razsvetljenca različne vrste. Na politični ravni vidi Foucault pri Kantu pogodbo »med racionalnim despotizmom in svobodnim umom«⁴, pri kateri se individui pokoravajo svojim predpisanim skupnostnim dolžnostim, monarh pa jim jamči svobodno javno rabo uma. Težko bi rekli, da je v tem pogledu Burke konzervativnejši, saj mnogo trdnjeje od Kanta dolžnosti postavlja v soodvisnost z ustavo in zakoni, ki izražajo duh razumne svobode, čeprav hkrati upravičuje dednega monarha. Ko trdi, da se v civilni družbi vsakdo »odreka pravici, da bo sam svoj vladar«,⁵ zanika, da bi bila oblast narejena na temelju naravnih pravic, ker naravne pravice ne poznajo omejitve, oblast pa ravno je razumna omejitev želja in strasti. Človekova narava, ta značilno razsvetljenska podstat in predpostavka, je tu drugače razumljena. Pri Kantu so ljudje sicer bili nedoletni, toda prav razsvetljenstvo je njihov izhod iz nedoletnosti, in nedoletnost »je nezmožnost, posluževati se svojega razuma brez vodstva po kom drugem.«⁶ Odtod velelnik, naj se poslužujemo svojega lastnega razuma kot prave avtoritete. Burke je v tem pogledu razsvetljeni realist in ne prisoja razumu pravice do popolne avtoritete. Ne zato, ker ne bi bil prepričan v njegovo razsvetljensko vlogo, ampak zato, ker mu človeška narava ni nekaj povsem razumnega. Ne da se je preprosto vedno bolj razsvetljevati tako, da bi končno prišli do razsvetljenega stanja. Descartes je predlagal boj razuma proti nerazumnim strastem duše, in ta boj med hladnim razumom, ki sega po dobrem, in razgreto strastjo, ki stremi po lepem in prijetnem, je postal temeljno protislovje francoske kritike okusa in estetike. Burke pa ni borec s strastmi, ampak raziskovalec pravil, po katerih se strasti ravnaajo, in zato tudi v stvareh razsvetljevanja prej skromni osvetljevalec kot glasnik izstopa iz nedoletnosti pod vodstvom avtoritete razuma. Človeška narava ni popravljiva, trapiti jo z odpovedjo strastem pa je za Burkea pretiravanje, podobno drugi skrajnosti – razuzdanosti. Burke torej ne bi nikdar podpisal Kantovega stavka: »Da pa bi se

4. Michel Foucault: »Kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Vestnik IMŠ*, 1987/1, Ljubljana 1987, str. 41.

5. Sir Edmund Burke, *Razmišljanja o revoluciji v Franciji in o ravnanju nekaterih londonskih družb v zvezi s tem dogodkom*, KRT, Ljubljana 1990, str. 128.

6. Immanuel Kant: »Odgovor na vprašanje: kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Vestnik IMŠ*, 1987/1, Ljubljana 1987, str. 9.

kaka množica ljudi sama od sebe razsvetlila, je vsekakor bolj možno, da, to je skoraj neogibno, če ji je le puščena svoboda.«⁷ Burke sodi takole: »Svoboda se pri posameznikih kaže tako, da ti počno, kar hočejo. Preden si privoščimo čestitanje, ki se lahko še prekmalu obrne v tarnanje, moramo zato vedeti, kaj hočejo ljudje početi. Previdnost nam to narekuje že pri ločenih in izoliranih posameznikih; toda ko ljudje delujejo v skupinah, svoboda postane moč. Razsodni ljudje bodo skrbno opazovali, kako je uporabljena ta moč...«⁸ Kantov cilj je neskončni progres razsvetljenega občestva, Burkov cilj je stabilna skupnost. Zato tudi odklanja delitev zgodovine človeštva na nedoletnost in mrak predsodkov na eni, in razsvetljeno stanje na drugi strani, torej pojmovanje, ki razsvetljenstvo dojame kot most med obema in ga locira kar v lastno osemnajsto stoletje. V tem pogledu je Burke kaj soroden postmodernemu uporju zoper modernistično rušenje vseh tabujev in predsodkov. Burkov očitni protimodernizem ni predmoderen ali nerazsvetljenski, le kontinentalne predstave o možnem doseganju polne avtoritete razuma ne sprejema. Izkustvo namreč neizpodbitno dokazuje, da človeška narava ni sestavljena iz razuma, strasti, predsodkov in želja tako, da bi lahko zrnje razuma ločevali od plev strasti in predsodkov in temu rekli izstop iz nedoletnosti. Filozofu, ki si je sloves »pridobil s podpiranjem ameriških kolonij in njihovega upora proti angleški kroni, z zagovarjanjem pravic protestantskih dissenters, z žigosanjem korupcije v parlamentu in političnih metod dvora, s kritiko angleške kolonialne politike v Indiji« in ki je pokazal »zavzemanje za interese Irske in nastop proti javnemu kaznovanju homoseksualcev«⁹ seveda ni mogoče pripisati predrasvetljenskega konzervativizma.

Svoj »Sapere aude!« je Edmund Burke pravzaprav najbolj dokazal, ko je nastopil proti navdušenju nad francosko revolucijo.

2. Burke in francoska revolucija: razlika v pogledu drugič

Nenavadna obsesija 18. stoletja s fenomenom slepih, zlasti pa s spregledanjem, ki ga je omogočila tedanja kirurgija (operacija sive mreže), kot prehod iz teme v svetlobo, ta metafora razsvetljevanja je bila pri vrsti filozofov opisana kot vznesen in vzvišen dogodek, najdemo pa jo tudi v likovni umetnosti. Kot bi filozofi 18. stoletja z razpravljanjem o slepih in njih spregledanju že opisovali fascinacijo s francosko revolucijo pri opazovalcih. Še več. Lahko bi rekli, da je francoska revolucija bila 'spregledana' prav skozi poglede opazovalcev, saj so ti pogledi organizirali 'nesmiselno' dogajanje v dogodek z zgodovinskim smislom. Zgodovinskost francoske revolucije, njen svetovnozgodovinski pomen, je produkt pogleda na francosko revolucijo. Razlika med Burkeovim in Kantovim pogledom ni toliko v njuni oceni francoske revolucije, kjer sta sicer nedvomno na različnih bregovih. Njuna fascinacija omogoča trditev, da jima je tudi oce-

7. *Ibid.*, str. 10.

8. Sir Edmund Burke, *Razmišljanja...*, str. 84.

9. Tomaž Mastnak: »Dvesto let spornosti revolucije – Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji«, v: Sir Edmund Burke, *Razmišljanja...*, str. 8.

na, da gre za nekaj vzvišenega, skupna. Razlika pa je v njunem odnosu do vzvišenega kot estetskega fenomena, saj Kantu izkušnja estetsko vzvišenega dokazuje, da je napredek možen, medtem ko Burkeu ista izkušnja dopoveduje, da gre za efekt sublimnega kot naravne reakcije na zgodovinski spektakel. Drugače: razlika v pogledih Kanta in Burkea na francosko revolucijo je že predestinirana v razliki med njunima konceptoma estetskega in estetsko sublimnega. Oglejmo si ta dva pogleda na francosko revolucijo поблиže, saj nas dvesto let po tem, ko ta dogodek ni več novica, ampak zgodba, rašomon s kraja dejanja odsotnih prič, ki dejanje šele uvrščajo v zgodovino s svojimi pogledi od drugod, fascinira skoraj bolj kakor poročila očitvidcev.

Immanuel Kant v »Sporu fakultet« uvaža pogled na francosko revolucijo v kontekstu teleologije, torej problematike, ki predstavlja drugi del njegove tretje kritike. Kritika presodnosti razpade na dva dela po kriterij pogleda na naravo (kot prikazovanje pojma formalne, povsem subjektivne, smotrnosti = kritika estetske prrsodnosti) in pogleda na naravne smotre (kot prikazovanje pojma realne, objektivne smotrnosti = teleologija). Sposobnost, da presojava o estetski smotrnosti kot smotrnosti brez smotra, je posebna sposobnost, medtem ko teleološka sposobnost presojanja ni nič drugega kot reflektivna sposobnost presojanja nasploh. V estetskem presoja okus, v teleološkem razum in um, v obeh presodnostih pa gre za pogled na svet/naravo, ki odkriva smotrnost v njenih predmetih ali pa kar smoter narave sploh. Vzvišeno se razkrije estetskemu pogledu kot neskončna in z našim dojetjem celote neobsegljiva kaotičnost narave, in tako zbudi v nas moralno navdušenje (stik 'zvezdnega neba nad nami' z 'moralnim zakonom v nas'). Vprašanje, ki ga zastavlja Kant v »Sporu fakultet« (ali človeški rod nenehno napreduje k boljšemu?) pa je vprašanje iz sfere teleologije. Za dokaz pozitivnega odgovora na to vprašanje, od česar je konec koncev odvisna sama podstat razsvetljenstva kot prehoda iz nedoletnosti k zrelosti, je potreben svojevrsten pogled reflektivne sposobnosti presojanja. Izkušnja bi nam pravzaprav morala ponuditi pogled na neskončno vzvišeno kaotično dogajanje, ki pa bi v nas zbudilo razumno podgrajen moralni entuziazem. Dokaz spobobnosti nenehnega napredovanja torej ne bi bil v smotrnosti opazovanega dogajanja (tako kot pri estetskem vzvišenem vzvišeno ni lastnost neskončno kaotične narave, ampak našega pogleda nanjo), ampak v našem navdušenju ob pogledu na dogajanje, ki ga ni mogoče razumno razložiti iz nje-ga samega. Nagnjenosti človeškega rodu k stalnemu napredku namreč ne more dokazati neposredna ugotovitev, kakorkoli utemeljena, da je neko dogajanje napredek. Tudi ugotovitev, da je vsa dosedanja zgodovina človeštva eno samo napredovanje, ne dokazuje nič takega, saj iz te izkušnje ni mogoče kar tako potegniti veljavnega sklepa, da bo napredovanje trajalo tudi v bodoče.

Na tem mestu uvede Kant v igro Kopernika, in če bi govorili o Kantovi filozofiji kot kopernikanskem obratu, bi si prav zaradi tega zaslužila ta metaforični naziv. Pogled na zgodovino mora priti do zavesti o lastnem stališču oziroma

stojišču. Potek zgodovine je videti nesmiseln, ker smo si izbrali napačno stališče – stališče astronoma, ki se mu planeti, gledani z zemlje, »premikajo zdaj nazaj, zdaj mirujejo, zdaj se premikajo naprej«. ¹⁰ Da bi dojel smotrnost gibanja planetov, se mora astronom postaviti na Kopernikovo stališče, pozicijo pogleda na planete s sonca. Toda glede napredovanja k boljšemu oziroma kar glede smotrnosti narave sploh se ne da kar tako postaviti na kopernikansko stališče. »To bi bilo namreč stališče božje previdnosti, ki je onstran vse človeške modrosti in se nanaša tudi na svobodna dejanja človeka, ki jih ta sicer lahko vidi, ne more pa jih z gotovostjo predvideti (za božje oko ni tu nobene razlike), ker mu rabi za predvidevanje povezanost po naravnih zakonih, glede na prihodnja svobodna dejanja pa mora pogrešati to vodstvo in napotke.« ¹¹ Edina pot, ki vodi do ugotovitve o nagnjenosti človeštva k neprestanemu napredku, bi vodila skozi pogled na dogodek, ki ga je človeštvo povzročilo samo, in iz katerega bi se dalo sklepati na prirojeno in nespremenljivo dobro človeka. Problem teleologa je, ugotoviti, ali se je kak tak dogodek že pripetil. Kant torej išče v zgodovini znamenja, kot so drugi iskali znamenja na nebu.

In tu je zdaj znameniti Kantov pogled na francosko revolucijo:

»Ta dogodek ne sestoji nemara iz pomembnih del ali hudodelstev, ki bi jih naredili ljudje, zaradi katerih postane, kar je bilo veliko, za ljudi majhno, ali, kar je bilo majhno, veliko, in kakor s čarovnijo izginejo stare imenitne državne zgradbe in se na njihovem mestu kakor iz globine zemlje prikažejo druge. Ne: nič takega. Gre zgolj za način mišljenja gledalcev, ki se javno razkriva pri tej igri velikih sprememb in ki glasno opozarja na neko zelo splošno in hkrati nesebično udeležnost z igralci na eni strani nasproti tistim na drugi, kljub nevarnosti, da bi jim ta pripadnost lahko bila v škodo, s tem pa izpričuje (zaradi občosti) neko naravo človeškega rodu v celoti, pa tudi (zaradi nesebičnosti), vsaj v zametku neko njegovo moralno naravo, ki ne samo da daje upanje na napredovanje k boljšemu, marveč že sama je takšno napredovanje, kolikor njegova zmožnost za zdaj zadošča.« ¹² Opravka imamo z zgodbo, ki nenadoma postane zgodovina: človeško gledališče pomembnih del in hudodelstev, rušenja in zidanja zgradb, dejanja in nehanja, v katerem nimamo sebičnega, torej udeleženga stališča, ampak kopernikansko stališče navdušenega in opredeljenega gledalca, ki mu nenadoma vse zgode in nezgode človeškega rodu sovpadajo v vznik obče moralne narave tega rodu.

Kant se tu izjasni tudi o Britancih in njihovi ustavi, ki je pravzaprav le varljiva predstava o parlamentarno reprezentirani volji ljudstva kot omejitvi volje monarha. Dejansko je moč monarha močna in neibežna, če le ohranja navidezne dokaze o svobodni volji parlamenta tako, da jim namenoma ponuja sklepe v

10. Immanuel Kant: »Spor fakultet«, v: *Vestnik IMŠ* 1987/1, Ljubljana 1987, str. 31.

11. *Ibid.*, str. 31.

12. *Ibid.*, str. 32.

ugovarjanje. Angleško ljudstvo zato ne zahteva prave ustave, ker živi pod vtisom videza, da jo že ima.

Taka ocena bi Burkea silno razhudila, kot so ga razhudili ravno pogledi na francosko revolucijo v Angliji, ki so izkazovali kantovsko navdušenje in videli tam preko Kanala znamenje nujnega napredovanja k boljšemu.

Burke dojema francosko revolucijo takorekoč medijsko, preko kanala. Tisto, kar uvaja njegov pristop, je dejansko pogled, posredovan s pogledom na poglede drugih. Ti drugi Angleži gledajo nekaj spektakel. »Zakaj čutim povsem drugače kot častiti dr. Price in tisti iz njegove črede, ki bodo čustva njegovega govora vzeli za svoja? Zaradi preprostega razloga – ker je to naravno; ker smo vsi ustvarjeni tako, da takšni spektakli vzbujajo v nas melanholične misli o nezanesljivem položaju naše umrljive eksistence in neznanski negotovosti človeške veličine; ker nas to naravno čustvovanje uči velikih nauk; ker ob takšnih dogodkih naši čustveni vzgibi poučijo naš razum; ker v času, ko vrhovni režiser te velike drame meče kralje s prestolov in ti postanejo tarča nizkotnih žaljivk in vir dobrohotnega usmiljenja, taka razdejanja moralno učinkujejo na nas tako, kot bi verjetno na nas delovali čudeži v naravi. Zdramijo nas k razmišljanju in naše mišljenje (ljudje so to že davno opazili) prečistijo s terorjem in usmiljenjem; tolikšno delovanje skrivnostne modrosti poniža naš šibki, nerazumni ponos.«¹³ Melanholija, in ne odkritje zmožnosti za neskončni napredek – to je Burkeov pogled. Razume vzhičenost tistih, ki v grozi prevratne tragedije najdejo razlog za navdušenje, vendar to vzhičenost obsoja, ker v njej ravno ne vidi napredka, ampak nemoralnost. Užitek v grozi je del človeške narave, ki pa mu samemu ne gre pripisovati moralne vzvišenosti. Izkusiti vzvišeno je doživetje ki samo ni vzvišeno oziroma ne priča o kakih posebnih visokih moralnih registrih subjekta doživljanja. »Če bi takšen spektakel prikazali na odru, bi me nemara spravili v jok. Pravzaprav bi se moral sramovati, ker sem našel pri sebi ta izumetničeni, teatralni občutek za prikazano gorje, medtem ko bi se ga moral v dejanskem življenju veseliti. Ob takem sprevrženem čustvovanju si nikoli ne bi drznil pokazati obraza med tragedijo. Ljudje bi mislili, da so solze, ki sta jih nekoč Garrick ali nedavno Siddonsova izvabila iz mene, krokodilje solze; le jaz bi vedel, da so to solze norosti.«¹⁴ V gledališču si lahko privoščimo uživanje nad trpljenjem in si pri tem laskamo, da to uživanje pravzaprav ni uživanje v trpljenju drugih, ki nas ne ogroža, ampak je uživanje v moralnosti nas samih, ki smo sposobni to trpljenje občutiti do solz. V resničnem življenju, kjer dejansko trpe ljudje okrog nas in padajo žrtve, je moralnost takega opazovalstva človeške tragedije in razpada svetov sumljiva in dvomljiva. V gledališču je poteza gledalca, ki vznemirjeno poseže v dogajanje in prežene mračne sile, ali pa kot kaka Pika Nogavička glasno opozarja glavno junakinjo, da je njen izbravec zločinski prevarant, poteza neukega in nekultiviranega gledalca, ki pač ni dojel

13. Sir Edmund Burke, *Razmišljanja...*, str. 146.

14. *Ibid.*, str. 146.

razlike med gledališčem in življenjem. V življenju je spektakelsko opazovalstvo, ki občuduje lastno sposobnost sočustvovanja, nekaj ciničnega. Dovoliti si ob grozodejstvih revolucije užitek in moralno zadoščenje melanholičnega opazovalca, kot da gre za tragedijo na sceni, je sprevrženo čustvovanje, četudi naravno, saj si dovoljuje pogled na življenje, kot da gre za spektakel. Med solzami norosti, ki jih kaže skrivati tudi med spektaklom, in pogledom na dejanska dogajanja kot igro, je načelna ločnica. To ločnico postavi Burke prav tja, kjer so jo kasneje našli tudi drugi kritiki te revolucije in revolucije in revolucij-splah.

Pogled na revolucijo, ki ga Burke odklanja, je pogled kalkulacije med sredstvi in ciljem. Ta pogled meri, koliko doseganje vzvišenega cilja lahko opraviči zločinska sredstva. O tem vprašanju sta kasneje, ob oktobrski revoluciji, pisala na primer Romain Rolland in Georg Lukacs. Lukacs je svoje prvotno stališče, da cilj ne more opravičiti sredstva, spremenil zelo hitro, in se priključil madžarski revoluciji in Partiji, Rolland je vztrajal v poziciji neodvisnega intelektualca z distanco. Burke je etični razpravi, kakršna je potekala tudi ob dvestoletnici francoske revolucije, odprl pot: »Kmalu bi uvideli, da, brž ko enkrat dopustimo zločinska sredstva, ta hitro postanejo najbolj priljubljena, saj nas do cilja pripeljejo po bližnjici in ne po zložni poti moralnih kreposti. Kdor izdajstva in umore opravičuje z javnim interesom, bo zanj javni interes kmalu postal izgovor, izdajstva in umori pa cilj, dokler ne bodo pohlepnost, zloba, maščevanje in strah, ki je grozljivejši od maščevanja, zasitili njegovih nenasitnih apetitov. Kdor je v sijajnih zmagoslavjih pohodih pravic človeka izgubil ves prirojeni čut za slabo in dobro, zanj bodo take posledice neizbežne.«¹⁵ Tako je Burke gledal že od samega začetka, kot dokazuje pismo iz oktobra 1789, ki ga začenja z vmestitvijo svojega stališča kot pogleda na sceno (»Ne bo vam težko verjeti, da so bile moje oči z veliko radovednostjo uprte v osupljivo sceno, ki se zdaj odigrava v Franciji.«)¹⁶ in sklene z razmerjem med sredstvi in cilji (»Sredstva za doseganje kateregakoli cilja so na vrsti prva, zato so neposredna v dobrem ali zlu, ki ga prinašajo; vselej so, na nek način, gotovosti. Cilj je dvakrat problematičen; vprašanje je, najprej, ali ga bo mogoče doseči; potem, če predpostavimo, da ga dosežemo, ali bomo dobili tisti resnični predmet, za katerim smo se gnali.«)¹⁷ Spektakelski Burkeov pristop je bil razviden, kot poroča Tomaž Mastnak, že sodobnikom: »Tu se razkrivajo Reflections kot 'spektakel', proizvod medijskega uma, in po tem ključu jih opisuje neznan avtor Short-Observations: kot gledališko predstavo. Nekoliko kasneje jih je z velikim občutkom tako dešifriral tudi Paine, ki se je sicer sam navdihoval pri Gayevi 'beraš-

15. *Ibid.*, str. 147.

16. Tomaž Mastnak: »Dvesto let spornosti revolucije – Edmund Burke in angleška kontroverza o francoski revoluciji«, v: Sir Edmund Burke, *Razmišljanja...*, str. 9.

17. *Ibid.*, str. 12.

ki operi' in sploh ljudskem gledališču: 'v tem oziru je videl stvarem do dna boljše od številnih poznejših Burkovih kritikov.'¹⁸

Da je Burke neposredni nasprotnik moralnega entuziazma ne le v stvareh revolucije in pogleda nanjo, ampak tudi v odnosu do radikalnega razsvetljenstva, je najbolj očitno v njegovi kritiki Rousseaujevega stila. Tu je tudi vidno, da Burke odklanja politično moralno rabo sublimnega-vzvišenega v govorici. »Morda skrivni šarm (Rousseaujevega) jezika prispeva k tej nenavadni odličnosti... stil, ki je goreč, navdihnjen, entuziastičen in obenem... ohlapen, razpršen in, kar se kompozicije tiče, nikakor ne zgleden... Včasih je moralen, in sicer zelo sublimno moralen. In vendar sta obči duh in tendenca njegovih del zločesta in še toliko bolj zločesta zaradi te mešanice... Ti pisci naredijo celo krepost za zvodnika sprijenosti.«¹⁹

Burke skuša z uporabo estetskih funkcij in tropov vzvišenega stila realizirati možnost razsvetljskega kriticizma, ki bi bil neobremenjen z modernizmom. Foucault najde pri Kantovem pisanju o razsvetljenstvu in tudi o francoski revoluciji oz. možnosti napredka človeštva, »da je tokrat prvič neki filozof na ta način tesno in od znotraj povezal pomen svojega dela z vedenjem, refleksijo o zgodovini in partikularno analizo specifičnega trenutka, v katerem piše in zaradi katerega piše.«²⁰ V tem najde držo modernosti, kot pravi Habermass, »prvega filozofa, ki, tako kot lokostrelec meri s puščico v srce sedanjosti, zgoščene v aktualnost, in s tem začenja diskurz moderne.«²¹ Burke pa ni Wilhelm Tell. Burke goji pogled na spektakel moderne na njenem začetku, in z govorico razsvetljenstva, pa tudi v sublimnem stilu moralnega entuziazma izraža svoj pogled na areno 'srca sedanjosti', kjer se menjavajo lokostrelci, nabijajo stave, trepetajo navijači in kibicirajo kritični komentatorji. Z one strani pozicije moralnih entuziastov, ki streljajo v srce aktualnosti trenutka in skušajo iz tega trenutka sprodirati zgodovino, in moderne kriticizma, ki v tem navdušenju najde znak možnosti napredovanja, si Burke ustvari pozicijo konzervativizma, »ker ohranja – se pravi: vedno znova aktualizira – protitotalitarno tendenco razsvetljenstva/moderne...«²² Tisto, kar tu odpade, torej ni razsvetljenstvo, ampak sublimni moralni entuziazem, vzvišena drža moderne, ki ji je nek znak sugeriral gotovost neskončnega napredka. Liotard takole pojasnjuje svoj odnos do Kantovega sublimnega: »Politika vzvišenega ne obstaja. Lahko bi bila le Teror. Toda v politiki obstaja estetika vzvišenega. Igralci, junaki politične drmae, so vedno sumljivi in vedno se jih mora sumiti, da sledijo partikularnem

18. *Ibid.*, str. 32.

19. *Ibid.*, str. 30.

20. Michel Foucault: »Kaj je razsvetljenstvo?«, v: *Vestnik IMS*, 1987/1, Ljubljana 1987, str. 42.

21. Jürgen Habermass: »S puščico v srce sedanjosti. K Foucaultovem predavanju o Kantovem spisu Kaj je razsvetljenstvo«, v: *Vestnik IMS*, 1987/1, Ljubljana 1987, str. 58.

22. Tomaž Mastnak: »Vprašanje o razsvetljenstvu«, v: *Vestnik IMS*, 1987/1, Ljubljana 1987, str. 102.

in koristoljubnim motivom. Toda vzvišena ljubezen, ki jo občinstvo čuti do drame, ni sumljiva.«²³

Burke je razsvetljenec, ki mu ni nič bolj sumljivo kot prav ta vzvišena ljubezen. Ne zategadelj, ker bi v njej našel partikularnost in koristoljubje (kar seveda ni nikdar izključeno), ampak zato, ker je entuziazem njene sublimnosti prav toliko moralni teror, kot je politika vzvišenega lahko le realni teror. Kako natančno je odtod Burkeova kritična ost zadela jakobinstvo 'nepodkupljivega zakonodajalca': »Zdi pa se, da v Parizu prevladuje mnenje, da uspešen zakonodajalec potrebuje le brezčutno srce in neomajno zaupanje vase. Moje predstave o tej visoki službi se od tega zelo razlikujejo. Pravi postavljalec zakonov bi moral imeti zelo občutljivo srce. Ljubiti in spoštovati bi moral svojo vrsto, sebe pa bi se moral bati.«²⁴

Vzvišeno je v sorodstvu s terorjem.

3. Burke in vzvišeno

Oglejmo si zdaj status vzvišenega v Burkeovem delu iz leta 1757, ki so ga kritiki pohvalili, da ni le preiskava o lepem in vzvišenem, ampak tudi zapis v lepem in vzvišenem jeziku in stilu.

Dodatni uvod k drugi izdaji, ki govori o okusu, nas že uvaja v tisti tip estetskega razmišljanja in preiskovanja, ki ga je pretežni evropski estetski miselni tok dolgo odklanjal: psihologizem oziroma empirično psihološka zasnova. Sodba okusa izhaja iz čutnega dožemanja, vzbuja imaginacijo in pride do presoje.²⁵ Res je, da za razliko od skeptičnega Davida Huma, ki je približno v istem času pisal o okusu, Burke bolj hlabro govori o običnih pravilih ali zakonih okusa, ki veljajo za vse ljudi v vseh časih – to poudarja kot razliko med njima tudi James T. Boulton. Res pa je tudi, da je Boultonova trditev, da Burke na newtonovski način išče trdne zakone, ki vodijo človeško življenje, in na lockovski način preiskuje reakcije človeškega duha na estetsko izkušnjo, nekoliko pretirana. Pomena teh za angleško filozofijo ključnih metod ne gre zanikati, vendar je Burkeov pristop daleč od kakšnega triumfalnega scientizma. Predgovor drugi izdaji skuša omejiti domet in trdnost takega preiskovanja.²⁶ Nam, ki smo vajeni zmagovitega in celo pompoznega razuma, bi lahko take besede izzvenele kot lažna skromnost raziskovalca, in bi jih imeli za opravičevanje osebnih slabosti in napak. Toda tu je ravno razlika, saj Burke vztraja pri splošni skromnosti znanstvenega raziskovanja. Drzni si misliti – gotovo, toda ne

23. Jean-François Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982-1985*, Editions Galilée, Paris 1986, navedeno po srbohrvaškem prevodu *Postmoderna protumačena djeci*, August Cesarec, Zagreb 1990, str. 99.

24. Sir Edmund Burke, *Razmišljanja...*, str. 221.

25. Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, Basil Blackwell, Oxford 1987, str. 23.

26. *Ibid.*, str. 4.

držni si tudi pripisovati univerzalne veljavnosti svojim predrznim sodbam. Znanstveno raziskovanje ni priložnost za hitre in lahke trijumfe resnice. In prav pri stvareh okusa, lepega in sublimnega se lahko navadimo skromnosti tudi glede naših drugih odkritih resnic in zakonov.²⁷ Znanstveno raziskovanje mora spremljati skromnost, ki pomeni samozavedanje o mejah naših sposobnosti, in eleganca okusa, ki našim spoznanjem daje značaj svobodne presoje.

Smo na območju strasti in čustev, in preiskovanje idej lepega in sublimnega se začena z ureditvijo naših spoznanj o čutnem in čustvenem. Burke postavi na začetek sistematizacije radovednost, ki nas pritegne k vsaki novosti, da ob občutku novega doživimo ugodje. Seveda se novost hitro izrabi, toda nek delež novega mora biti v vseh stvareh, ki pritegnejo našega duha in vzbujajo ugodje. Nato preide k obravnavi bolečine in ugodja kot dveh pozitivnih preprostih idej; pozitivnih zato, ker si nista v vzajemnem paru tako, da bi odsotnost bolečine ali njeno pojemanje in izginjanje bilo nekaj ugodnega (pleasure). Soočenje z bolečino ali nevarnostjo, ki nas navda z grozo in strahom, pripelje ob ugodnem izteku (konec bolečine in odnehanje nevarnosti) do radosti (delight). V nadaljnjem bomo za 'pleasure' uporabljali izraz zadovoljstvo, za 'delight' pa radost.

Večina idej, ki zmorejo narediti na našega duha močan vtis, se da zvesti na dve vodilni načeli: samoohranitev in družbenost (society). Čustva, povezana s samoohranitvijo posameznika, so običajno naslonjena na bolečino in nevarnost, in predstavljajo najmočnejša od vseh čustvenih vzgibov.

S tem je zamejeno območje sublimnega: »Karkoli je na kak način ustrezno za vzbujanje idej bolečine in nevarnosti, torej, kar je na kakršenkoli način strašno, ali pa se tiče grozo zbujajočih predmetov, ali deluje na grozi analogen način, je izvor sublimnega, t. j., je produktivno za najčudnejše čustvo, kar ga je duh sposoben čutiti.«²⁸ Psihološko empirični pristop seveda ne privede do opredelitve sublimnega kot karakteristike govornice ali predmetov, toda bolj kot dejstvo, da gre za sublimno kot značilnost čustvenega področja človeškega duha, moramo opaziti, da opredelitev sublimnega kot čustva uspešne samoohranitve ob soočenju z bolečino in nevarnostjo, naslovljenima na nas kot individue, nekam težko prenese prevod 'sublimnega' v 'vzvišeno'. Tam, kjer drugi hitro najdejo moralni entuziazem, najde Burke soočenje s smrtjo, saj sta bolečina in nevarnost le njena odposlanca. Radost je povezana torej s smrtjo tako, kot je zadovoljstvo povezano z ljubeznijo. In kako lahko smrt postane povod radosti? »Kadar nevarnost ali bolečina pritiskata preveč od blizu, nista sposobni nuditi kake radosti, in sta preprosto grozni; toda na določeno razdaljo in z neko modifikacijo sta lahko in tudi res sta radostni, kot nam je dano vsak dan izkusiti.«²⁹ Radost potemtakem izvira iz distance ali modifikacije, iz posredovane nevarnosti ali bolečine, zaradi katerih sicer občutimo grozo, vendar nismo

27. *Ibid.*, str. 6.

28. *Ibid.*, str. 39.

29. *Ibid.*, str. 40.

neposredno ogroženi. Če groza ni povezana z neposredno smrtno nevarnostjo, lahko v njej uživamo. Sublimno je uživanje v smrti, pri katerem se groza sprevrča v radost samoohranitve. Tu nismo pri strelu s puščico v srce sedanjosti, ampak pri pogledu v brezkončno brezno, ki nas navdaja hkrati z bolečino in grozo, pa tudi z radostjo distance, ki nam dopoveduje, da smo ta pogled sposobni vzdržati. Šele če sta bolečina in nevarnost preveč neposredni, radost izgine. Zanimivo: Burke navaja kot primer za to poskus uboja kralja Ludvika XV. Francis Damiens je to podjetje neuspešno podvzel 5. januarja 1757 in bil po grozljivih mučenjih usmrčen s razčetverjenjem 28. marca 1757.³⁰ Pogled na to grozljivo kazen in smrt vsebuje dovolj distance, da nas lahko navdaja z radostjo. In ta radost ne izvira iz triumfa pravičnosti in morale nad zlom poskušanege regicida, ampak iz triumfa lastne samoohranitve. Ali ni v tem tudi kanček odgovora na sublimen srh, ki ga vzbuja Davidova skica Marie Antoinette, napravljena ob njegovem pogledu na sprevod, ki jo je spremljal v smrt? Pri Burkovem sublimnem nismo na področju moralnega in progresivnega, ampak na območju eksistencialnega, nismo soočeni z veličino okrog nas, ki bi nas spomnila na veličino v nas, ampak z najmočnejšim eksistencialnim vzgibom – soočenje s smrtjo, povezano z radostjo eksistence. Burke je razsvetljenec prav zato, ker v užitku v smrti ne vidi razloga za občutek krivde, ki bi ga silila k iskanju vzvišenih pobud takega čustvovanja, in je hkrati že romantik, ker teh grozljivih strasti ne postavi v racionalistični kontekst premagovanja in preganjanja. Pripadajo naši naravi.

Človeška narava pa ima tudi drugo plat, plat družbenosti, ki sega na dve strani – v seksualno družbenost in splošno družbenost. Smo na področju ljubezni, kjer iščemo in najdemo zadovoljstva, in kjer izkusimo lepo. Samoohranitev je namenjena ohranitvi individualnega obstoja, družbenost ohranitvi in pomnožitvi vrste. Nagnjenje do spolnosti je naravno in povezano s poželenjem, izbira posebnega predmeta ljubezni pa je povezana s posebnim kriterijem osebne lepote. Družbenost nasploh je tudi neke vrste ljubezen oziroma zadovoljstvo v družbi kot skupini. S tem povezana čustva so zlasti simpatija, posnemanje in ambicija. V simpatiji je vidno, da nismo indiferentni opazovalci. Naš pogled na drugega je označen s sočustvovanjem, postavljamo se v položaj drugega, in tu je tudi točka, na katero nas prijemlje umetnost, bodisi s sublimnim bodisi z lepim. Sublimno torej nastane tudi s pogledom na grozo samoohranitve drugega, s pomočjo simpatije kot čustva družbenosti.

Ali je torej mogoče, kot to počno številni avtorji, pojasniti užitek v tragediji kot umetniški zvrsti s tem, da nas zadovoljuje, ker se zavedamo, da gre samo za fikcijo, in zato, ker razmišljamo o lastni svobodi od zla, ki ga tragedija prikazuje kot nekaj, kar se dogaja drugim? Burke se s tem pojasnilom ne strinja, in gre v lastno razlago užitka v tragediji. Na stiske drugih ljudi se odzivamo z radostjo, in propadanje nas vzburja bolj od napredovanja. Naša radost je toliko bolj

30. *Ibid.*, str. 39.

vzvišena, če propada vrla in vzvišena osebnost. To velja tako za resnične dogodke kot za tragedijo, kjer gre za imitacijo resničnosti. Toda pripisati občutek radosti kar dejstvu, da gre za fikcijo in odsotnost dejanske ogroženosti, ne drži. To, da sam nisem v nevarnosti, je pogoj za radost, ne pa vzrok ali razlog. Vzrok gre iskati v družbenosti oziroma v simpatiji kot čustvu, ki ga ta rojeva. Sublimno vznikne tedaj, kadar smo brez nevarnosti, usmerjene na nas same, soočeni z groznimi stvarmi, ker naš duh v teh grozotah pripisuje sebi nekaj vzvišenosti, dostojanstva in pomembnosti zaradi sposobnosti simpatije oziroma sočustvovanja. V grozotah, ki se gode drugim, in njihovi ogroženi samoohranitvi, doživljamo lastno človeškost kot človečnost.

Prav tako bi ne mogli pristati na pretiravanje, ki trdi, da so čustva ob imitaciji močnejša od čustev, povezanih z resničnim dogajanjem.³¹ Pri tem ne kaže prehitro preskočiti iz sveta čustev in strasti v svet moralnega razuma oziroma presojanja, ki bi samo izkušnjo sublimnega napravil za nekaj tako vzvišenega, kot naj bi bil razum vzvišen nad čustvi.³² Baumgarten se je reševal iz protislovja med razumom in izkušnjo lepega z ustanovitvijo estetskega kot čutnega izkustva, ki pripada sferi nižje spoznavne sposobnosti ali spoznavne vrednosti; nemška filozofija (zlasti Schelling) in estetska romantika sta povzdignili estetsko izkušnjo v sfero avtonomnega vznika prave nove človečnosti in duhovnega napredka; Burke pa odklanja racionalistično osnovo, ki razumu pripisuje prevelike sposobnosti in zmožnost vladarstva, in pretirano skepso psihološkega empirizma, ki v človeški naravi najde predvsem sebičnost in samoljubje kot motorja čustvovanja in delovanja.

Burke francoski nagnjenosti k eleganci in espritu v vprašanih estetskega dodaja angleško stvarno presojo. Dokazuje, da je jasnost, kakršno zahteva razumsko doživljanje sebe in sveta, sovražnik entuziazma in čustev. Tisto, kar nas vzburja in razburja, je naše neznanje, ki pride na dan ob soočenju z mračnimi, temnimi, negotovimi, zmedenimi in strašnimi stvarmi oz. predstavami. Zato polemizira z abbéjem du Bosom, ki je menil, da je slikarstvo boljše od pesništva, ker prikazuje ideje z večjo jasnostjo. Preko njega pa Burke polemizira s kartezijskim odnosom do sveta čustev, in zastopa naklonjenost do čustvenosti in, če je dovoljeno nekoliko pretiravati, zahteva tudi padec poslednjega neutemeljenega predsodka, ki mu tudi razsvetljenstvo ni odreklo domovinske pravice: predsodka do mračnjaštva.³³ Za tem bi skoraj že slišali heglovsko izjavo, da napredek uma ni napredek sreče, le da Burke očitno odklanja tudi določeno racionalistično predstavo o napredku: območje neznanja bo vedno večje od območja znanja, in na tem polju so vsi ljudje vulgarni. Sublimno je neposredno odvisno od nevednosti in od naše vulgarne reakcije ob presenečenju nad neznanim, ki je povezano z osuplostjo, strahom in grozo. Velike ideje, povezane s

31. *Ibid.*, str. 47.

32. *Ibid.*, str. 45.

33. *Ibid.*, str. 61.

sublimnim, so lahko le mračne ideje, ideje na robu neskončnega in nepojasnjene ali celo nedojemljivega. »Jasna ideja je potemtakem drugo ime za majhno idejo.«³⁴ Po obravnavi sublimnega na osnovi vida in zvoka (vibracije, ponavljanje) seže Burke v polemiko z Lockom glede sublimnosti mraka (Darkness). Smo na tleh razsvetljenstva: zakaj je mrak grozen, strašljiv, vznemirljiv? Zakaj se ga bojimo (in odtod doživljamo kot sublimnega)? John Locke je trdil, da mrak ni po naravi ideja, povezana s strahom, pač pa ideja, povzročena s predsodki, kot na primer verovanjem, da je mrak prostor življenja duhov in škrtov. Ko bi torej ljudem ne vsiljevali predsodka, da se v mraku skrivajo neznane pošasti in nevarnosti, bi se mraka tudi ne bali, in bi tako tudi ne bil vzrok sublimnega. Mrak bi bil še vedno mračen, mi pa bi bili razsvetljeni o njegovi naravi, in tako mirni pred njim.

Burke z malo vljudnosti odpravi Lockovo avtoriteto. Mrak je za vse pripadnike človeške vrste nekaj strašljivega in grozljivega, saj v mraku ne vemo, koliko smo varni, ne vemo, kakšni predmeti nas obkrožajo, vsak trenutek lahko naletimo na nevarno oviro, lastna moč nam v takem položaju ni v pomoč, in naša modrost in spretnost lahko delujeta le na pamet. Kdor se hoče braniti in varovati, bo zaprosil za svetlobo in luč. Kar pa se tiče predsodkov glede duhov in strahov, je jasno, da so ta neobstoječa bitja postavljena v mrak, ker je mrak strašljiv – ne pa, da bi bil mrak za nas grozen, ker v njem prebivajo po naši napačni veri strašna bitja. In da sta mrak ali tema strašna že po svoji lastni naravi, najbolje dokazuje primer slepca, ki je spregledal. Tako smo po hitri poti od teorij vida preko vprašanj teme in mraka prispeli do osrednje fascinacije razsvetljenškega stoletja: vizualne tabulae rasae, ki nenadoma v stanju, ko že ima zavestne sposobnosti razvite, spregleda. »G. Cheselden poroča o čudni zgodbi dečka, ki se je rodil slep, in je tak ostal do trinajstega ali štirinajstega leta starosti; takrat so ugotovili katarakt, in z operacijo mu je bil vid povrnjen. Med številnimi zanimivimi posebnostmi, ki so spremljale njegova prva opažanja in sodbe o vidnih predmetih, nam Cheseldon pove, da je bil deček, ko je prvič videl črn predmet, zelo vznemirljen; in čez nekaj časa, ko je slučajno zagledal črnko, ga je to navdalo z grozo.«³⁵ Tema in mrak sta nam torej po naravi strašna, pa tudi fiziološko je to mogoče razložiti z napetostjo, ki nastane ob odprtem očesu, ki ne prejema žarkov svetlobe. Res je, da za spanec potrebujemo temo (in tudi tišino), toda nasilno in sunkovito prehajanje v temo in tišino povzroča strah in preprečuje sprostitvev in spanec. To je vzrok, da se ob prehitri sprostitvi v spanec pojavijo sanje o padanju v brezno, ki povzročijo tako grozo, da se nemudoma zbudimo brez kakega vidnega zunanjega svetlobnega ali zvočnega razloga. Končno se Burke loti še vprašanja, kako besede povzročajo sublimno in lepo oziroma sprožajo čustvena stanja. Osrednja teza, ki jo zastopa, je, da nas besede privedejo k čustvom, ne da bi pri tem ideje igrale vlogo. V dokaz tej

34. *Ibid.*, str. 63.

35. *Ibid.*, str. 144.

tezi daje dva druga primera slepcev, ki sta prav tako postala obči mesti: slepega pesnika Blacklocka in matematika Saundersona. Oba primera navaja tudi Diderot, menda prav na osnovi Burkea. Poezija je torej za Burkea nekaj drugega od podajanja smisla s podobami ali celo kakih idej, in tudi ni imitativna umetnost oziroma je to manj od drugih. Močan učinek poezije ne izhaja iz njene idejnosti ali iz njene imitativne perfekcije, ampak iz treh virov: simpatije, s katero radi sodelujemo v čustvih drugih ljudi in delimo njihove občutke; zaradi redkosti za čustva primernih in privlačnih predmetov in zadev v stvarnosti in sposobnosti besed, da te redke situacije obude, obstaja pa tudi cela vrsta zadev, ki žive samo v besedah, kot Bog, nebesa, hudič in podobne; z besedami lahko tvorimo take kombinacije, ki se jih sicer sploh ne bi dalo ustvariti brez besed, in podarimo življenje še tako preprostemu predmetu.

»Estetska ideologija« kot ideologija ali kaj pomeni estetizirati politiko? Martin Jay

Leta 1930 je Walter Benjamin recenziral zbirko esejev, ki jih je uredil konservativni revolucionar Ernst Jünger, ki se je imenovala *Vojna in bojevnik*.¹ Ker je opazil željno romantiziranje tehnologije smrti in popolne mobilizacije množic, ki so ga izpričevali pisci prispevkov, je opozoril, da »oboroževati se ne pomeni nič drugega kot nebrzdan prevod načel larpurlartizma v samo vojno«. ² Šest let pozneje, v zaključnih razmislekih v svojem slavnem eseju »Umetniško delo v času svoje tehnične reprodukcije«, je Benjamin razširil meje svoje analize onkraj vojne na politiko na splošno. Fašizem je pomenil estetizirati politiko, je opozoril, je pomenil ubijalsko izpolnitev larpurlartističnih veroizpovedi »*Fiat ars – pereat mundus*«. ³

Kot glede marsičesa v Benjaminovem izrednem opusu, sta tudi recepcija in razširjanje teh idej zamudila približno za eno generacijo po njegovem samomoru leta 1940. Tedaj so njegovo zdravilo – politizacijo umetnosti s strani komunizma v članku iz leta 1936, ⁴ preoblikovanje vojne v državljansko vojno med razredi kot je to opredelil v zgodnejši recenziji – pozabili že vsi, razen njegovih najbolj militantnih marksističnih razlagalcev. Toda usodni člen med estetiko in politiko so mnogi hlastno pograbili kot nenadomestljivo razlago za zapeljivi čar fašizma.

V delih kakršno je bilo *Sanje, ki niso bile več kot sanje* Billa Kinserja in Neila Kleinmana, je bil nacizem razložen z dejstvom, da je »nemška zavest obravnavala lastno stvarnost – da je razvijala in živela svojo zgodovino – kot da bi bila umetniško delo. Bila je kultura zavezana svoji estetski domišljiji.« ⁵ Hitlerjev osebni historiat *neuspelega* umetnika so priklicali v spomin komentatorji kakr-

Objavljeno besedilo je prevod predavanja, ki ga je imel avtor na povabilo Filozofskega inštituta ZRC SAZU v Ljubljani 18. septembra 1990.

1. Walter Benjamin, »Theories of German Fascism: On the Collection of Essays *War and Warrior*,« ur. Ernst Jünger, *New German Critique*, št. 17, pomlad 1979, predgovor Ansgarja Hillacha »The Aesthetics of Politics: Walter Benjamin's 'Theories of German Fascism'«
2. *Ibid.*, str. 122.
3. Walter Benjamin, *Illuminations* (ur.in uv. Hannah Arendt), New York 1968, str. 244.
4. V originalni različici eseja, ki se je pojavil v *Zeitschrift für Sozialforschung*, V, št. 1, 1936, je besedo »komunizem« nadomestil evfemizem »les forces constructives de l'humanité« (str. 66). Ko je bil esej ponovno objavljen v šestdesetih letih, je bila ponovno vnešena izvorna beseda.
5. Bill Kinsler in Neil Kleinman, *The Dream That Was No More a Dream: A Search for Aesthetic Reality in Germany, 1890-1945*, New York 1969, str. 7.

šen je bil J.P. Stern, ki je videl v nacizmu zapuščino Nietzschejevega zlitja umetniškega dajanja forme ter politične volje.⁶ Pomešanost stvarnosti in fantazije v filmih kakršen je bil *Triumf volje* Leni Riefensthal, so kritiki, kakršna je bila Susan Sontag,⁷ opisovali kot značilno za navidezni spektakel v srcu fašistične politike. Podobna nagnjenja je v francoskem fašizmu prepoznala Alice Yaeger Kaplan, ki je uspešno izvlekla takšno priznanje iz enega od svojih sogovornikov, filmskega zgodovinarja Mauricea Bardecha: »Da, če hočete, res obstaja zveza med estetizacijo in fašizmom. Verjetno smo se motili, ko smo povezovali estetiko in politiko, kar ni isto.«⁸ Saul Friedländer je celo sodobno reprezentacijo fašistične preteklosti obtožil, da je preveč estetizirana, čeprav v smislu kičaste umetnosti.⁹

Rezultat teh in podobnih analiz je bil, da je bila zveza med »estetizacijo politike« in fašizmom trdno vzpostavljena. Da, imeli so jo za tako vsakdanje dejstvo, da je nekaj od te njene emocionalne moči iz zgodovinarske obravnave te teme zašlo v sorodno, a ne enako razpravo, ki so jo vodili predvsem literarni kritiki o tem, kar so imenovali »estetska ideologija«. Izraz je skoval Paul de Man, čigar zanimanje za ideološko kritiko se je očitno povečevalo neposredno pred njegovo smrtjo leta 1983.¹⁰ Koncept so prevzeli njegovi branilci v polemiki, ki je sledila razkritjem o njegovem novinarstvu za časa vojne in to zaradi razlogov, ki jih bomo kmalu proučili.¹¹ Pojavil se je tudi v nedavnih spisih marksističnih kritikov Davida Lloydja in Terryja Eagletona, katerih delo je zelo drugačno od dela večine de Manovih pristašev.¹²

Vendar pa je premeščanje razprave iz zgodovinarskih krogov v kroge literarne kritike zajemala precejšnjo, čeprav ne vedno priznano prevrednotenje estetike,

6. J.P. Stern, *Hitler; The Führer and the People*, Berkeley 1976, str. 45. Za drug prikaz Nietzschejevega vpliva na estetizirano politiko v okolju, ki je porodilo Hitlerja, gl. William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria*, New Haven 1974.
7. Susan Sontag, »Fascinating Fascism«, *Under the Sign of Saturn*, New York 1980.
8. Alice Yaeger Kaplan, *Reproductions of Banality: Fascism, Literature and French Intellectual Life* (predgovor Russela Bermána), Minneapolis 1986, str. 184.
9. Saul Friedländer, *Reflections of Nazism: An Essay on Kitsch and Death*, New York 1984.
10. Paul de Man, *The Resistance to Theory* (predgovor Wlada Godzicha), Minneapolis 1986. Ta zvezek vsebuje enega od de Manovih zadnjih esejev, ki se ukvarja z Benjaminovo »Nalogo prevajalca«. V svojem uvodu Godzich zabeleži bodoči izid druge zbirke, ki naj bi se imenovala *The Aesthetic Ideology* in naj bi jo urejal Andrzej Warminski. Pomembnost koncepta za de Mana je poudaril Christopher Norris v: *Paul de Man, Deconstruction and the Critique of the Aesthetic Ideology*, New York 1988.
11. Gl. npr. Jonathan Culler, »Paul de Man's War' and the Aesthetic Ideology«, *Critical Inquiry*, št. 15, 4, poletje 1989 in J.Hillis Miller, »An Open Letter to Professor Jon Weiner«, v: *Responses: On Paul de Man's Wartime Journalism* (ur. Werner Hamacher, Neil Hertz in Thomas Keenen), Lincoln, Nebraska 1989.
12. David Lloyd, »Arnold, Ferguson, Schiller: Aesthetic Culture and the Politics of Aesthetics«, *Cultural Critique*, št. 2, zima 1985-86; »Kant's Examples«, *Representations*, št. 28, jesen 1989; Terry Eagleton, »The Ideology of the Aesthetic«, št. 9, 2, 1988, vključeno v: *The Ideology of the Aesthetic*, London 1990.

katere premestitev v sfero političnega je nujno pogubna. Sprememba je tudi pomenila spremljajočo spremembo določanja izvornih krivcev za zločin. V nadaljevanju želim raziskati implikacije tega premika ter se vprašati, če kritika »estetske ideologije« v nekaterih od svojih pojavnih oblik ne počiva na mistifikacijah, ki nam dovoljujejo, da njo samo imenujemo ideološko.

Kakršnakoli razprava o estetizaciji politike se mora pričeti z identificiranjem normativnega pojma estetike, ki ga predpostavlja. Če namreč ne določimo natančno, kaj razumemo pod tem obče znano dvoumnim izrazom, je nemogoče razumeti zakaj je njegova razširitev na področje političnega videti problematična. Dasiravno temeljit pregled različnih uporab v zgoraj navedeni literaturi presega namen tega eseja, lahko nekaj pomembnih alternativ izločimo za natančnejši pregled.

Kot dokazujejo Benjaminove lastne opazke, je ena od pozornost vzbujajočih uporab izpeljana iz larpurlartistične tradicije razlikovanja področja, ki ga imenujemo umetnost, od drugih področij človekovih prizadevanj, namreč spoznavnih, religioznih, etičnih, ekonomskih ali kakršnihkoli že. Tu je vsebina tega ločenega področja – ki je pogosto, čeprav ne vedno izenačena z nečem, kar poznamo kot lepoto – manj pomembna kot pa njegova zahteva po absolutno avtonomni in samonamenski samoreferenčnosti. Nasprotje te zahteve je namreč izključitev etičnih, instrumentalnih, religioznih itd. upoštevanj iz področja umetnosti.

Politika, ki bo estetizirana v tem smislu, bo enako indiferentna to takšnih izveumetnostnih zahtev, saj bo imela za edino vrednostno merilo estetsko vrednost. Še več, definicija vrednosti, ki jo nakazuje takšno nepopustljivo razlikovanje, navadno zatre vidike estetskega, kakršna sta čutno uživanje ali telesni užitek, ki povezujeta umetnost in posvetni obstoj; namesto tega sedaj formalni pomisleki prevagajo nad »sentimentalnimi«. Poročajo, da je Oscar Wilde ob svojem obisku Pariza leta 1891 dejal, da je »papež, ko je dal odvezo Benvenuto Celliniju, ki je križal živega človeka, da bi proučeval igro mišic v njegovi smrtni agoniji, imel prav. Kaj je smrt brezličnega posameznika, če omogoči nesmrtni besedi, da vzcveti in ustvarja, s Keatsovimi besedami, če je večni izvor ekstaze?«¹³ Drug klasični izraz te drže se je pojavil v razvpitem odgovoru simbolističnega pesnika Laurenta Tailhada na smrtonosno bombo, ki so jo anarhisti vrgli v francosko poslansko zbornico leta 1893: »Koliko štejejo žrtve, če pa je gesta krasna?«¹⁴ Nedolgo zatem je Marinettijev *Futuristični manifest* ponavljal ista čustva s slavljenjem, ob militarizmu, anarhističnem

13. Wilde je citiran v: Ernest Raynaud, *Souvenirs sur le symbolisme*, Pariz 1895, str. 397.

14. Za nedavni prikaz Tailhada in drugih simbolistov zapletenih v anarhistično politiko gl. Richard D. Sonn, *Anarchism and Cultural Politics in Fin de Siècle France*, Lincoln, Nebraska 1989. Povezave med anarhistično in fašistično politiko so bile pogosto narejene zaradi njune skupne estetizacije nasilja.

uničevanju in zaničevanju žena, »krasnih idejih, ki ubijajo«. ¹⁵ Mussolinijev zet in zunanji minister Ciano je potrdil praktične rezultate udejanitve futuristične nadute retorike, saj jo je presegel s svojo slovito primerjavo bomb, ki so eksplodirale med bežečimi Etiopijci leta 1936 z rožami, ki se razcvetajo.

Estetizacija politike v teh primerih je odbijajoča ne le zaradi groteskne nesposobnosti v uporabi meril lepote ob smrti človeških bitij, ampak tudi zaradi grozljivega načina na katerega so neestetska merila namerno in provokativno izvzeta iz kakršnegakoli upoštevanja. Kadar je takšna nesentimentalna formalistična hladnost omejena na strogo diferencirano področje umetnosti, ima morda svoje opravičilo. Res bi precejšen del moderne umetnosti brez nje le težko cenili. Toda kadar poseže v politiko z gesto cesarske ukinitve razlikovanja, so rezultati skrajno problematični. Nezainteresiranost, ki se navadno povezuje z estetskim, je namreč tista, ki se zdi tako skrajno neprimerna v primeru, ko gre za najbolj temeljne človeške interese, namreč za ohranitev življenja. Benjaminova grenka ugotovitev, da je človeška »samoodtujtrv dosegla takšno stopnjo, da lahko doživlja svojo lastno uničenja kot prvovrsten estetski užitek«, ¹⁶ živo izraža gnus, ki ga je vzbudila ta neusmiljena hvalnica umetnosti na račun življenja.

S to povezana, čeprav nekoliko drugačna uporaba izraza »estetsko«, izhaja iz elitističnih implikacij umetnika, ki izraža svojo voljo skozi oblikovanje brezoblične snovi. Značilen izraz te uporabe se je pojavil v Nietzschejevi trditvi v *Genealogiji morale*, da so bili prvi politiki rojeni vladarji, »katerih delo je bila nagonška vzpostavitev oblik. Bili so najbolj spontani, najbolj nezavedni umetniki, kar jih je kdaj živelo (...) ti ljudje niso poznali krivde, odgovornosti, oziroma. Naprej jih je gnala strahotna sebičnost umetnika.« ¹⁷ Fašistična prisvojitve te drže je jasno razvidna v Mussolinijevem bahanju, da takrat, »kadar so množice kot vosek v mojih rokah ali kadar se pomešam mednje in me skoraj zdrobijo, čutim, da sem del njih. Navkljub temu pa ostaja v meni določen občutek odpora, tako kot tedaj, ko se modeler dotika gline, ki jo modelira. Mar kipar kdaj pa kdaj ne razbije svojega bloka marmorja na kose, ker ga ne more oblikovati v vizijo, ki si jo je zamislil?« ¹⁸ Kar naredi to različico estetizirane politike tako graje vredno, je njena redukcija aktivne javnosti v pasivne »množice«, ki so nato spremenjene v voljno gradivo za zmagoslavje volje umetnika/politika.

Še ena druga uporaba se poslužuje te trajne bitke med podobo in besedo. V meri v kateri je estetsko izenačeno z zavajajočo močjo podob, za katerih pri-

15. F.T. Marinetti, »The Futurist Manifesto«, ponatisnjeno v: James Joll, *Three Intellectuals in Politics*, New York 1960, str. 182.

16. Walter Benjamin, *Illuminations*, str. 244.

17. Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals*, str. 220.

18. Mussolini Emilu Ludwigu leta 1932, citirano v: Denis Mack Smith, »The Theory and Practice of Fascism«, v: *Fascism: An Anthology* (ur. Nicholas Greene), New York 1968, str. 82.

vlačnost do nemega čutnega užitka se zdi, da zbije ceno racionalnemu namenu, pomeni estetizacija politike v tem smislu zmago spektakla nad javno sfero. V svojem predgovoru k Alice Yaeger Kaplan, Russel Berman krivi fašistična kritika Roberta Brasillacha in Mauricea Bardècha, ker hvalita neme filme na račun zvočnih ter primerja njuno slavljenje filma z Benjaminovim: »Fašistični filmski teoretiki kontrastirajo organsko – in organizirajočo! – homogenost neme podobe z uvedbo govora, ki razblini nacijo skozi individuacijo in kritiko (...) Bardèche in Brasillach cenita čisto podobo, populariziran esteticizem, da bi ustvarila fašistični narod, medtem ko ikonoklast Benjamin ploska razbitju podobe v montaži, da bi množice (zanj na tej točki komunistične množice) priklical k jeziku.«¹⁹ Ker vzame zares religiozno podporo prepovedi do podob, nadalje trdi, da »se Benjaminov prikaz estetizacije politike konsekventno izkaže kot civilizacijsko nazadovanje k malikom božanstva, kot na primer v Riefenstahlovi predstavitvi Hitlerjevega sestopa z oblakov v *Triumfu volje*«. ²⁰ Na kratko, politiko je treba obvarovati pred njeno redukcijo na začarujoč spektakel in fantazmagoričen privid, da bi omogočili bolj racionalnemu diskurzu, da zapolni javni prostor, čigar obstoj sedaj ogrožajo podobe in simulakri stvarnosti.

V tem kupu uporab je estetsko enačeno z iracionalnim, z iluzijami, fantazijo, mitom, čutnim čarom, vsiljevanjem volje in nečloveško brezbržnostjo do etičnih, religioznih in spoznavnih pomislekov. Če bi iskali izvor teh uporab, bi jih našli v Nietzschejevih spisih in v nekaterih njegovih muhavostih ter pri estetskih modernistih kakršna sta Tailhade ali Marinetti. Komajda pod površino leži poveličevanje zvez med dekadenco, esteticizmom in elitizmom, kar kaže, da je bila semenska greda fašizma krizna buržoazna kultura iz časa *fin-de-siècle*. Mi sami smo, z drugimi besedami, še kako globoko v svetu, čigar propad je tako silovito naznačil Thomas Mann od *Smrti v Benetkah* prek »Čarovnika Maria« do *Doktorja Fausta*.

V primeru »estetske ideologije«, ki so jo kritizirali de Man, Eagleton in drugi sodobni literarni kritiki pa je bila tarča, ki so si jo postavili, bistveno drugačna. Estetsko, za katerega je šlo, niso razumeli kot nasprotja razumu, marveč prej kot njegovo dopolnitev, ne kot izraz iracionalne volje, temveč kot čutno različico višjega, bolj doumljivega pojma racionalnosti, ne kot spektakla podob brez besed, marveč kot realizacijo literarnega absolutna. Na kratko, gre za estetsko, ki je razumljeno kot višek idealistične filozofije ali morda celo celotne zahodne metafizike, ne pa kot njena abstraktna negacija. Buržoazna kultura na svojem

19. Russell Berman, predgovor h Kaplan, *Reproductions of Banality*, str. xix. V poznejšem članku o Ernstu Jüngerju Berman izrazi podoben očitek glede fetišizacije podob. Gl. njegov »Written Right Across Their Faces: Ernst Jünger's Fascist Modernism«, v: *Modernity and the Text: Revisions of German Modernism* (ur. Andreas Huyssen in David Bathrick), New York 1989.

20. *Ibid*, str. xxi.

vrhuncu, ne pa v trenutku svojega navideznega propada, služi kot izhodiščna točka estetizirane politike.

Zgodnejša različica tega stališča se je pojavila v *Literarnem absolutu* francoskih teoretikov Philippa Lacoue-Labartha in Jean-Luc Nancyja, ki je bil objavljen leta 1978 ter bil preveden v angleščino desetletje kasneje.²¹ Ko razpravljata o odrešilnem pojmu umetnosti pri jenskih romantikih trdita, da ta predstavlja premestitev platonske eidetike, iskanja bistvenih form, v področje, ki ga imenujeta »eidaestetika«. Ta kvazireligiozna metafizika umetnosti je odgovorna za absolutni pojem literature, katere naloga je preseganje razlik, protislovij in neskladnosti. Čeprav skuša protivzhib, ki ga imenujeta »romantična dvoumnost«, implicitno spodbijati telos eidaestetike, proizvaja zaporo celotnega dela vsemočni subjekt, ki realizira Idejo v čutni obliki. Želja jenske romantike po poetski popolnosti tako izhaja iz projekta, ki je navsezadnje metafizičen, ki pa ima tudi politične implikacije. Romantična fascinacija s fragmentom, trdita Lacoue-Labarthe in Nancy, izhaja iz predpostavke o možnosti »idealne (...), to je organske politike.«²² Kot prva evropska samozavedajoča se intelektualna avantgarda, so jenski romantiki na ta način zastavili načrt za zlitje umetnosti in politike, ki so ga nato skušali izpeljati številni kasnejši intelektualci.

To, kar bi lahko imenovali »eidaestetizacija politike«, je še bolj jasno izraženo pri enem od glavnih pobudnikov tega, kar de Man imenuje estetska ideologija, to je pri Friedrichu Schillerju. Po de Manu je »estetika, kot je jasno iz Schillerjeve formulacije (v odlomku iz *Pisem o estetski vzgoji človeštva*), predvsem družbeni in politični model, ki je etično utemeljen v domnevno kantovskem pojmu svobode.«²³ Njegovi učinki na pisatelje, kakršen je bil Heinrich von Kleist, čigar *Über den Marionettentheater* je de Man bral s strahom, je bil poguben. Za ples Kleistovih lutk, ki so ga tako pogosto občudovali kot utopično stanje milosti, v kateri je namenskost brez namena tako blesteče izvedena, se izkaže, da ima zelo drugačne implikacije. »Ne gre zato, da ples ne uspe in da je Schillerjev idiličen opis ljubke, a omejene svobode zmoten«, temačno opozori de Man. »Estetska vzgoja nikakor ne propade; še predobro uspe, uspe namreč do tolikšne mere, da zakrije nasilje, ki jo omogoča.«²⁴ To nasilje je namreč usmerjeno proti vsem kulturnim vzgibom, še posebej tistim v jeziku, ki se upirajo nasilni totalizaciji in zapori.

21. Philippe Lacoue-Labarthe in Jean-Luc Nancy, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, Albany, N.Y. 1988.

22. *Ibid.*, str.44-45.

23. Paul de Man, »Aesthetic Formalization: Kleist's *Über das Marionettentheater*«, v: *The Rhetoric of Romanticism*, New York 1984, str. 264. Poštenost de Manovega branja Schillerja je močno spodbijal Stanley Corngold v »Potential Violence in Paul de Man«, *Critical Review*, št. 3, 1, zima 1989.

24. *Ibid.*, str. 289.

V kasnejšem besedilu o »Kantu in Schillerju«²⁵ je de Man izpeljal posledice te ugotovitve za fašizem. Čeprav je v mnogih pogledih cenil Kantovo upiranje metafizični zapori in epistemološkemu pretiravanju, je v njem vseeno odkril možnost, četudi nenamerno, utemeljitve zlovesče tradicije. Ko navaja odlomek iz Goebbelsovega romana, ki vsebuje trditev, da je »politika likovna umetnost države« prizna, da je »to bridek primer napačnega branja Schillerjeve estetske države«.²⁶ Toda, dodaja, »načelo tega napačnega branja se v bistvu ne razlikuje od napačnega branja, ki ga je Schiller vsilil svojemu predhodniku, namreč Kantu«. Z drugimi besedami, navkljub vsem svojim emancipatoričnim namenom je Kant in še v večji meri Schiller zaplodil tradicijo, ki je vsebovala možnost, da je preoblikovana v opravičilo za fašizem.

Iz strahu, da ne bi bile spregledane specifične antifašistične namere de Manove kritike estetske ideologije, jih Jonathan Culler eksplicira v svoji obrambi de Mana v polemiki o de Manovem časninarstvu za časa vojne. »Walter Benjamin je imenoval fašizem vpeljavo estetike v politiko,« zapiše Culler. »De Manova kritika estetske ideologije sedaj zveni tudi kot kritika fašističnih teženj, ki jih je poznal.«²⁷ Ta kritika je bila izpeljana v imenu pojmovanja literature, ki se zelo razlikuje od tistega, ki sta ga Lacoue-Labarthe in Nancy imela za sorodnega eidaestetiki. Po de Manu je bilo ravno upiranje literarnega jezika zapori, transparentnosti, skladnosti in popolnosti to, kar bi bilo lahko postavljeno nasproti estetski ideologiji. Po Cullerju de Manova izvedba tega nasprotja izpričuje njegovo zavračanje svojega zgodnejšega kolaboracionističnega stališča: »Dejstvo, da de Manova mladostna dela iz vojnega obdobja občasno izkazujejo nagnjenje k idealiziranju pojavitve nemškega naroda z estetskimi izrazi, je še posebej prikladno za njegovo dokazovanje, da najprodornejša literarna in filozofska besedila, ki so del tradicije, izpričujejo neupravičeno nasilje, ki je potrebno za zlitje forme in ideje, spoznanja in izvedbe.«²⁸

Ne glede na to ali je ta apologija povsem prepričljiva, vseeno jasno izraža en način, na katerega je koncept estetske ideologije uporabljen v dekonstrukciji. Drugi zadeva čutno razsežnost estetskega ugodja, ki je bil očitno v kritiki podob v imenu besed, ki sta jo izvedla Kaplanova in Berman. V svojem eseju o »receptijski estetiki« Hansa Roberta Jaussa de Man v prepričljivem odlomku trdi, da je »estetika po definiciji zapeljiv pojem, ki se obrača k načelu ugodja ter je evdemonična sodba, ki lahko premesti in zakrije vrednote resnice in laži,

25. Paul de Man, »Kant and Schiller«, izide v *The Aesthetic Ideology*. Naslednji citati so iz tega še neobjavljenega rokopisa.

26. Treba je opozoriti, da v de Manovem besednjaku napačno branje ni bilo enostavno slabšalen izraz, saj so bila vsa branja neizogibno napačna v tem smislu, da za nobeno branje ne moremo trditi, da je edino pravilno. Toda pridevnik »bridko« nakazuje, da je morda hotel razlikovati med napačnimi branji glede na njihove pragmatične implikacije.

27. Jonathan Culler, »'Paul de Man's War' and The Aesthetic Ideology«, str. 78.

28. *Ibid.*, str. 783.

ki se bolj odzivajo na željo kot pa vrednote užitka in bolečine.²⁹ Estetika je tu ironično napadena ne zato, ker je formalno hladna in nečloveška, marveč ker je še vse preveč človeška.

De Manov asketski odpor evdemonizmu in želji se dobro vključuje v njegovo često vztrajanje, da je jezik nezvedljiv na percepcijo ter ne nudi nobenega od njenih lahkih užitkov. Dobro se tudi sklada z njegovo sovražnostjo do naravnih metafor organske celovitosti, v katerih je videl, kot točno ugotavlja Christopher Norris, glavni vir estetske ideologije.³⁰ Od tod sledi, da bi estetizirana politika zapeljivo obljubljala čutne užitke, kakršna je enotnost z odtujeno naravo, ki pa jih nikdar ne bi mogla dejansko ponuditi (tako vsaj je mislil odločno antiutopični in strogo samozatajujoči se de Man).³¹

Podobno, toda manj enodimenzionalno negativno analizo te iste razsežnosti estetske ideologije je nedavno tega predlagal Terry Eagleton. Eagleton najprej opozori na pomen telesa in materialnosti v estetskem diskurzu, začenši z Baumgartnom v 18. stoletju. Ni toliko realizacija Ideje tista, ki je ključna, kot njene konkretne manifestacije v »ženskem« registru čutne forme. Estetika tako izraža potrebo pustiti za seboj višave logične in etične nepopustljivosti na račun bogate, četudi zmedene sfere posameznega izkustva.

Toda navkljub navideznemu napredku pri detranscenzalizaciji in demaskulinizaciji uma, ne bere Eagleton političnih implikacij ideologije estetskega z nič manjšim sumničanjem kot de Man. Ideologija estetskega predstavlja, trdi Eagleton, »zgodovinski preobrat od tega, kar bi v gramscijanskih izrazih lahko imenovali priganjanje k hegemoniji, k obvladovanju in informiranju našega čutnega življenja od znotraj, ob hkratnem dopuščanju, da uspeva v vsej svoji relativni avtonomnosti«. ³² Znova je krivec Schiller, ki je bil »dovolj premeten, da je spoznal, da Kantovi odločni imperativi nikakor niso najboljši način za podreditev neubogljivega materialnega sveta. (...) Kar je namesto tega potrebno, je to, kar je Schiller imenoval 'estetska modulacija duše', se pravi polno-

29. Paul de Man, »Reading History«, v: *The Resistance to Theory*, str. 64. Gl.tudi njegovo pripombo v »Phenomenality and Materiality in Kant«, v: *Hermeneutics: Questions and Prospects* (ur. Gary Shapiro in Alan Sica), Amherst, Mass. 1984: »Moralnost in estetsko sta obe nezainteresirana, toda ta nezainteresiranost je nujno onečaščena v estetski predstavitvi: prepričanje, ki so ga (takšne) sodbe zmožne doseči, je v primeru estetskega povezano s pozitivno vrednotenimi čutnimi izkušnjami« (str. 137-38). De Manovim bolj psihoanalitično nagnjenim interpretom bom prepustil razglabljanje o posledicah njegove zaskrbljenosti glede čutne onečaščenosti.

30. Christopher Norris, *Paul de Man*, str. xii.

31. Čeprav to ni kraj za začetek še ene analize zvez med de Manovim pisanjem za časa vojne ter njegovim poznejšim delom, lahko domnevamo, da je bila asketska, antievdemonična strogost tega kasnejšega pisanja v nekem smislu reakcija – morda celo samokaznovanje – na to, da je podlegel čarom organske ideologije estetske odrešitve.

32. Terry Eagleton, »The Ideology of the Aesthetic«, str. 328. David Lloyd tudi trdi, da je funkcionirala v prehodu od prisile k hegemoniji; prim. »Arnold, Ferguson, Schiller«, str. 155.

krven projekt temeljne ideološke konstrukcije.«³³ Moderni projekt je torej bolj estetski kot spoznavni ali etični. Je mesto ponotranjene, toda iluzorne pomiritve konfliktnih zahtev, ki v svetu družbe frustrirajoče ostajajo v konfliktu. Kot takšno, funkcionira estetsko kot kompetenzorična ideologija, ki naj bi zakrila dejansko trpljenje in krepila to, kar je Frankfurtska šola imenovala »afirmativni značaj kulture«.³⁴

Seveda Eagleton ostaja dovolj marksista, da interpretira estetsko dialektično in tako priznava njegov prevratni potencial. »Estetike niso materialistične le v začetku,« piše, »one tudi v samem srcu razsvetljenstva nudijo najmočnejšo razpoložljivo kritiko buržoaznega posesivnega individualizma in hrepeneče sebičnosti. (...) Estetsko je morda jezik politične hegemonije in imaginarna uteha za buržoazijo, ki je prikrajšana za dom, a je tudi, četudi v idealistični maniri, diskurz utopične kritike buržoaznega družbenega reda.«³⁵ Ogibajoč se dekonstrukcijski predpostavki, da so vse sanje o avtonomnem in avtoteličnem življenju napatki za totalitarizem, lirično zaključí, da je bil Marx sam estetik: »Kajti to, kar oponaša estetsko v vsej svoji bleščéči jalovosti, v vsej svoji nesmiselni samoreferenčnosti, v vsem svojem polnokrvnem formalizmu, ni nič drugega kot sama človeška eksistenca, ki ne potrebuje utemeljitve razen svoje lastne radosti, ki je smoter sam po sebi in ki ne bo klonil pred nobeno zunanjo določbo.«³⁶

Čprav se Eagletonovo ozdravljenje estetskega elementa v marksizmu morda zdi pretirano sanjavo ter je tudi deležno zavračanja od bolj brezkompromisnih marksističnih kritikov estetske ideologije, kakršen je David Lloyd,³⁷ vseeno ponovno odpira vprašanje kako nedvoumno zla mora biti zveza med estetiko in politiko. Na srečo se je ravnokar pojavila nova in avtoritativna zgodovina problema, ki nudi dovolj dokazov za bolj niansirano sodbo: *Estetska država* Josefa Chytrija.³⁸ Čprav ta priznava uporabnost Benjaminove razlage fašizma, se Chytry trudi ločiti zgodnejše zagovornike estetske politike od njihovega domnevnega fašističnega potomstva. Raje kot da bi predpostavljal v bistvu poenoteno pripoved o usodnih napačnih branjih od Schillerja in Kleista pa do Goebbelsa, kot je to storil de Man, Chytry namesto tega poudari diskontinuitete ter gre celo tako daleč, da trdi, da celo Wagnerjeve različice estetske drža-

33. *Ibid.*, str. 329.

34. Herbert Marcuse, »Affirmative Character of Culture«, *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston 1968.

35. *Ibid.*, str. 337.

36. *Ibid.*, str. 338.

37. Lloydov precežen odpor lahko morda razložimo z njegovim zanimanjem za način, na katerega ideologija estetskega funkcionira v odnosih med hegemonskimi in marginalnimi kulturami kakršni sta angleška in irska. Vlogo ideologije estetskega opaža pri vzpostavljanju kano na velikih besedil, čigar smoter je, da izključi »minorna dela«, ki ne uspejo zadovoljiti hegemonskega modela.

38. Josef Chytry, *The Aesthetic State: A Quest in Modern German Thought*, Berkeley 1989.

ve ne bi smeli pomešati s tisto, ki so jo ponudili totalitaristi 20. stoletja. Ker je bral Benjaminov esej o Jüngerjevi zbirki, ve kako pomembno je bilo izkustvo prve svetovne vojne pri nudenju iracionalističnega estetskega leska množični mobilizaciji in uporabi novih tehnologij. Chytry posredno nakazuje, da obstaja razlika med surovostjo, ki so jo zagrešile Kleistove plešoče lutke in surovostjo, ki jo slavi Jüngerjeva »neurje jekla«.

Po učenem uvodu o grških, renesančnih in drugih predhodnikih, se Chytryjev pregled nemške tradicije estetske države prične z Winckelmannovo obnovitvijo mita estetskega helenskega polis iz srede 18. stoletja. Skrbno sledi njegovo usodo pri weimarskih humanistih, Schillerju, Hölderlinu, Heglu, Schellingu, Marxu, Wagnerju, Nietzscheju, Heideggru in Marcuseju. Njegov prikaz se konča z visoko oceno Walterja Spiesa, nemškega modernističnega umetnika, ki je v dvajsetih letih tega stoletja ušel na Bali, kjer je ustanovil – ali pomagal ustvariti – sijajno uresničitev »magičnega realizma«, ki je bil njegov umetniški credo. Znamenita razprava Clifforda Gaertza o balijskem gledališki državi, izpeljani iz starodavne hindujsko budistične religije, služi Chytryju kot strokovna opora za verodostojnost Spiesove vizije.³⁹

Kakorkoli že idealizirana se zdi Spiesova razlaga Balijskega, je jasno, da je balijska estetska politika hudo oddaljena od Riefenstahlovega *Triumfa volje* ali Cianove neusmiljene redukcije bombardiranih ljudi na cvetoče rože. Niti se je ne da reducirati na zapeljivo čutnost, zaradi katere se je de Man očitno nemirno premetaval in obračal v svoji postelji jezikovne strogosti. Chytryjeva knjiga poleg tega vsebuje še drugo napotilo, za katero bi bilo dobro, da bi ga upoštevali tisti, ki hočejo vso estetsko politiko prenehati spremeniti v prolegomeno samodržstva. V svoji obravnavi Schillerjevih *Pisem o estetski vzgoji človeštva* taktno spodbija kritično branje, ki ga najdemo pri de Manu. Schiller, piše Chytry, »ne izenači moralnega z estetskim. V celoti se zaveda nevarnosti neoviranega esteticizma, vendar razlaga te pasti kot posledico *neustreznega* izkustva lepote. Svobodna igra zmožnosti, ki je značilna za estetsko zavedanje, bi morala voditi k zavedanju o moči razuma in pojma moralnega zakona in vsako enačenje te svobodne igre z moralnim zakonom samim odraža resno nerazumevanje izkustva.«⁴⁰ Z drugimi besedami, namesto hrepenenja po stvaritvi povsem estetizirane oblike življenja, v kateri bi se zrušila vsa diferenciacije, se je Schiller zavedal potrebe ohranjati nekatera razlikovanja. Raje kot da bi iskal popolno totalizacijo, ki bi temeljila na eidaestetskem dekretu dominirajočega umetnika/politika, je bil Schiller dovzeten za vrednost ohranjanja neidentičnega in raznolikega.

Po Chytryjevi razlagi zadeva druga razsežnost Schillerjeve univerzalizirajoč nagib v njegovem pojmu estetskega, ki ga povezuje z Winckelmannovim poudarjanjem

39. Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*, Princeton 1980.

40. Josef Chytry, *The Aesthetic State*, str. 90. Za podobno analizo Schillerja gl. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985, str. 61 *et passim*.

demokratskega značaja grškega polis. Estetska država je v tem smislu globoko antiplatonska in tako manj posledica eidaestetike kot pa alternativnega grškega pojma *phronesis* ali praktične modrosti. »Nasproti 'najpopolnejši platonski republiki' da (Schiller) prednost soglasju in nasproti temu, kar bo glavni argument nemških romantikov za individualno žrtvovanje na račun večje celote, ki temelji na metafori formalnega umetniškega dela, pokaže na temeljno kategorično pomanjkljivost, ki leži izza takšnih argumentov.«⁴¹ Po Schillerju je nauk učiti se ceniti prirodno lepoto prenosljiv na intersubjektivne odnose; v obeh primerih pričenjajo individui spoštovati drugačnost različnih objektov in subjektov, namesto da bi skušali nad njimi dominirati. Čeprav se je na koncu *Pisem* Schiller umaknil v pesimistično priznanje, da bo njegov ideal verjetno uresničila le majhna elita,⁴² je bila njegova zapuščina dovolj prilagodljiva, da je dopuščala raznolikost estetskih držav, od katerih so bile nekatere bolj sočutne kot druge.

Drug način kako izraziti bolj nenevarne posledice estetiziranja politike v nekaterih od njenih pojavnih oblik zadeva težavno vprašanje presojanja, ki nas vodi stran od proizvajanja umetniških del (ali njihovih političnih korelatov) k problemu kako jih presojati in ocenjevati.⁴³ Seveda je bila Kantova tretja kritika tista, v kateri je bila skovana klasična zveza med presodnostjo in estetskim okusom. Estetska presodnost (ali to, kar je Kant imenoval tudi refleksivna presodnost) ni le spoznavno (ali določujoče), saj ne podredi posebnega pod obe. Raje presoja posebnosti brez predpostavljjanja univerzalnih pravil ali apriornih načel ter se raje zanaša na sposobnost prepričati druge o pravilnosti ovrednotenja. Ko na primer imenujem sliko lepo, predpostavljam, da moj okus ni le osebna domislica, marveč nekako izraža sodbo, ki jamči univerzalni pristaneč. V domišljiji predpostavljam vidik drugih, ki bi predvidoma delili mojo oceno. Estetske sodbe tako ne moremo opravičiti s tem, da jo podredimo konceptu univerzalnega imperativa ali da jo iz njega izpeljemo. Namesto tega zahteva neke vrste neprisiljeno gradnjo soglasja, ki zahteva komunikativni model racionalnosti kot zajamčene izjavljivosti.

Sámo Kantovo kritiko presodnosti so kritizirali tisti, ki so bili sovražni do estetske ideologije. Tako na primer v *Resnici v slikarstvu* Jacques Derrida trdi, da njena odvisnost od načela analogije (kot nasprotja indikcije in dedukcije) pomeni, da molče privilegira antropocentričnega zakonodajalca, ki neizprosno

41. *Ibid.*, str. 86.

42. Za manj naklonjeno razlago njegovega umika gl. Lloyd, »Arnold, Ferguson, Schiller«, str. 167, kjer ta zapiše: »Ker je realizacija estetske države nenehno predstavljena ter jo lahko najdemo le v nekaj reprezentativnih posameznikih, je tudi estetska vzgoja posameznikov v smeri participacije v etični državi podobno predstavljena v proces, ki zahteva red, ki ga zagotavlja dinamična Država pravic, se pravi, znova sila prirodne Države.«

43. Za nedaven in zelo temeljit premislek vprašanja gl. Howard Caygill, *The Art of Judgement*, London 1989.

reducira razliko na istost.⁴⁴ Podobno kot de Man tako tudi on meni, da je estetsko sokrivo za nasilje. Derrida tudi trdi, da sam poskus omejiti estetsko presodnost na avtotelična umetniška dela nujno spodleti, ker je meja med delom (*ergon*) in okvirom (*parergon*) vedno prepustna, tako da je nemogoče tako kategorično razlikovati eno obliko presodnosti od druge.

Vendar pa lahko ta zadnji argument usmerimo na tiste kritike estetizacije politike, ki hočejo ohranjati nepopustljivo razmejitev med dvema, domnevno ločenima sferama. Če je potrebno mejo vedno predreti (čeprav ne povsem izbrisati), kako bodo potem izgledali rezultati? Negativne odgovore smo že navedli zgoraj. Mar obstajajo bolj privlačne alternative? Na misel nam pridejo tri. Prva uporablja (čeprav je povsem ne sprejema) absolutnost razlikovanja med estetskim in literarnim pri de Manu; medtem ko je predhodna nagnjena k zapori, mojstrstvu, kontroli in zavajajočemu zakrivanju nasilja, pomeni druga povečano občutljivost za vse tisto v jeziku, kar se upira takšnemu izidu. Sam de Man je potegnil politične posledice iz tega kontrasta v enem izmed svojih zadnjih esejev, v katerem je uporabil tako veliko avtoriteto kot je Marx kot model za svoje lastno delo: »Bolj kot katerikoli drugi način raziskovanja, vključno z ekonomijo, je lingvistika literarnosti močno in neobhodno orodje pri razkrivanju ideoloških odklonov ter kot določujoči dejavnik pri zaznavanju njihove pojavitve. Tisti, ki literarni teoriji očitajo, da pozablja družbeno in zgodovinsko stvarnost (se pravi, da je ideološka) le izražajo svoj strah, ker je njihove lastne ideološke mistifikacije razkrilo orodje, ki so ga hoteli spraviti na slab glas. Na kratko povedano, slabi bralci Marxove *Nemške ideologije* so.«⁴⁵ Kar nakazuje ta trditev je, da bo politika, ki je seznanjena z večščinami dekonstruktivnega branja literature, manj nagnjena k samodrštvu kot tista, ki to ni. Čeprav je tarča estetska ideologija, služi za zdravilo tako svojevrsten podaljšek nekaterih orodij estetske analize na področje politike. Seveda pa ni povsem jasno, kako bo iz tega izšlo karkoli, kar bi bilo onkraj kritike ideologije.

Dve drugi obetavni obrambi nenevarne različice povezave med estetiko in politiko sta uporabili izkušnje Kantove Tretje kritike, ki pa so ju kritiki, kakršen je bil de Man, odklonilno priličili totalizirajočemu, analogizirajočemu impulzu, do katerega so čutili takšen odpor. Prvo izmed njih lahko najdemo v političnih premišljevanjih Jean-Françoisa Lyotarda, še posebej v njegovem razgovoru z Jean-Loup Thébaudom *Just Gaming*.⁴⁶ Za Lyotarda sta tako politika kot

44. Jacques Derrida, *The Truth in Painting*, Chicago 1987, str. 117. V delu *Paul de Man* Norris pokaže na problematične implikacije analogije v Kantovem razpravljanju o lepem in sublimnem. Kant dela analogijo med področjem čutnega izkustva in Uma (str. 56 *et passim*). Za tenkočuten odziv na Derridajevo analizo gl. Caygill, *The Art of Judgement*, str. 395.

45. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, (predgovor Wlada Godzicha), Minneapolis 1986, str. 11.

46. Jean-François Lyotard in Jean-Loup Thebaud, *Just Gaming*, Minneapolis 1985. Gl. tudi Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis 1988, str. 140 *et passim*; in »Lessons in Paganism«, *The Lyotard Reader* (ur. Andrew Benjamin), Oxford 1989. Za naklonjen pri-

umetnost, ali vsaj postmoderna umetnost, področji »poganskega« eksperimentiranja, v katerem nobeno splošno pravilo ne upravlja z razrešitvijo sporov. Kantovo razkritje nevarnosti, ki izhajajo iz utemeljevanja politike v transcendentnih iluzijah ali v napačni veri, da lahko norme, koncepti in spoznanje nudijo vodilo za akcijo, je za Lyotarda koristen nevtralizator terorističnega potenciala, še posebej v revolucionarni politiki. Spoznanje, da moramo izbirati od primera do primera, brez takšnih meril, da konfliktov, ki jih Lyotard imenuje »razločki« (*différends*), ne moremo podrediti pod eno samo pravilo, pomeni, da je politični praksi, tako kot tudi estetski preprečeno, da bi se podredila totalizirajoči teoriji.

Za Lyotarda je rezultat politika, ki jo lahko imenujemo estetizirana v pomenu estetike sublimnega. To pomeni, da se sublimno, v kolikor priznava nepredstavljalnost tega, kar hoče predstaviti, zaustavi preden poskusi uresničiti teoretsko navdahnjene načrte za politične utopije. Namesto, da bi poskušalo ponovno vzpostaviti Ideje Razuma ali Moralnega zakona, sledi estetski presodnosti v dokazovanju iz nalogij, ki ohranjajo razlike celo takrat, kadar iščejo skupna tla. Kot pravi temu Lewis Carroll, eden od Lyotardovih občudovalcev, »služi sublimno temu, da sili filozofijo in politiko v refleksiven, kritičen način, da v neskončnost odlaga vzpostavitev konca zgodovinskopolitičnemu procesu.«⁴⁷

Seveda obstajajo hude pomanjkljivosti v tej različici estetske politike. Navsezadnje vsi politični problemi ne nudijo luksuza v neskončnost odlagane rešitve. Sublimno je lahko koristno kot svarilo pred nasilno podreditvijo inkomenzurabilnih »razločkov« disciplini homogenizirajoče teorije, vendar pa ne nudi dosti kot pozitivna pomoč pri izbirah, ki jih moramo narediti. Kot je opazil Eagleton, Lyotardova bojazen glede uvajanja kakršnihkoli meril v politično presojanje odpira vrata za surovo intuicijo, ki ji spodleti registrirati neizogibno posplošujočo funkcijo jezika.⁴⁸

Obetavnejšo različico trditve, da je estetska presodnost lahko model za politiko, ki se izogne vzpostavljanju racionalnih norm od zunaj, lahko najdemo v delu Hanne Arendt.⁴⁹ Estetika v njenem pomenu ni vsiljevanje umetnikove

kaz Lyotardove politične misli ter njenega odnosa do estetike gl. David Carroll, *Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida*, New York 1987, pogl. 7; in Bill Readings, *Introducing Lyotard: Art and Politics*, London 1991.

47. David Carroll, *Paraesthetics*, str. 182.

48. Terry Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic*, str. 396 *et passim*.

49. Razpravo Arendtovo o presodnosti je na žalost prekinila njena nenadna smrt leta 1975, ki ji je preprečila, da bi dodala zvezek, posvečen tej temi, k načrtovani trilogiji, ki se je pričela z »Misлити« in »Hoteti«. Ti dve deli sta vključeni v *The Life of the Mind*, New York 1978. Njeno najboljše zgodnjo razpravo lahko najdemo na koncu njenega eseja »The Crisis in Culture«, v: *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought*, Cleveland 1961. Njene poslednje misli o tej temi so zbrane kot *Lectures on Kant's Political Philosophy* (ur. in avtor razlagalnega eseja je Ronald Beiner), Chicago 1982. Za analize Arendtovo o presodnosti gl. Michael Denny, »The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgement«, v:

ošabne volje na popustljivo snov, marveč prej gradnja določenega *sensus communis* skozi uporabo večšin prepričevanja, ki se jih da primerjati s tistimi, ki jih uporabljamo pri potrjevanju sodb okusa. Tu spoznanje, da politika zahteva izbiro med omejenim številom nepopolnih alternativ, ki jih pogojuje zgodovina, zamenja nepremišljeno vero, da lahko politik, tako kot ustvarjalni umetnik, prične s čistim platnom ali z belim listom papirja. To zato tudi pomeni priznati intersubjektivno osnovo sodbe, ki jo Lyotardova močna sovražnost do komunikacije skorajda zakrije.

Kot pravi Arendtova, je »spodobnost presojati specifična politična sposobnost točno v tistem smislu, ki ga je določil Kant, namreč sposobnost videti stvari ne le s svojega lastnega stališča, marveč z vidika vseh tistih, ki so po naključju navzoči; celo ta sodba je lahko ena od temeljnih človekovih sposobnosti, v kolikor mu omogoča znati se v javni sferi, v skupnem svetu – to so spoznanja, ki so skorajda tako stara kot artikulirano politično izkustvo.«⁵⁰ Ker funkcionira sodba tako, da priključuje paradigmatične primere kot pa obče koncepte, se izogne reduciranju vseh posebnosti na trenutne pojavitve istega načela. Namesto tega vključuje zmožnost imaginacije, ki dovoljuje sodelujočim v procesu, da se postavijo v položaj drugih, ne da bi reducirali te druge na različice samih sebe. Ta »povečana duševnost«, kot je to imenoval Kant, ki jo povzroči imaginacija, proizvede nekakšno intersubjektivno nepristranskost, ki se razlikuje od domnevnega pogleda nad spopade dvignjenega božjega očesa suverene subjekta.⁵¹ Čeravno ni transcendentna, je vseeno več kot pa le potrdilo neskončne raznolikosti in paradoksnosublimne predstavitve nepredstavljivega; prej posreduje med občim in posebnim kot pa da bi ju postavila drugega proti drugemu, kot bi to želel Lyotard.

Seveda je Arendtovo raziskovanje presodnosti prej spodbuda za razmislek kot pa da bi bilo povsem izdelano. Celo naklonjeni komentatorji kot je Richard Bernstein, so ji očitali, da ne uspe razrešiti implicitne napetosti med poudarkom na krepostih akcije na eni strani in svojo hvalo opazovalski vlogi razsojanja na drugi.⁵² Tudi njeno problematično ločevanje dozdevno politične sfere od njenega družbenoekonomskega dvojnika, kar je mučilo mnoge od njenih kritikov, ni razrešeno s tem, da ponovno združuje politično in estetsko.

Hannah Arendt: The Recovery of the Public World (ur. Melvyn A. Hill), New York 1979; in Richard J. Bernstein, »Judging – the Actor and the Spectator«, *Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode*, Philadelphia 1986. Navkljub jasnim sličnostim v njenem delu, Lyotard nikdar ne prizna Arendtove zgodnejše uporabe Kantove Tretje kritike kot modela za politiko.

50. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, str. 221.

51. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 42 *et passim*.

52. Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, str. 237. Tudi Beiner se spopada s to napetostjo. Gl. še posebej str. 135 *et passim*. Primer problematičnosti njenega stališča se pojavi v njenem citiranju Kantove obravnave vojne, v kateri Kant trdi, da izraža vojna nekaj sublimnega, kar je izgubljeno v dolgem miru. »To je gledalčeva sodba (torej estetska sodba),« piše Arendtova.

Toda kakršnikoli že so njihove pomanjkljivosti, lahko misli Lyotarda in Arendtove o potencialno nenevarnih povezavah med estetsko presodnostjo in politiko služijo kot koristen opomin, da ni nujno, da mora vsaka različica estetizacije politike peljati do istega žalostnega konca.⁵³ Če se vrnemo k našemu izhodiščnemu vprašanju: samo masovno kritiko »estetske ideologije« imamo lahko za ideološko, če ne uspe registrirati različnih implikacij uporabe estetskega v politiki. Kajti, ironično, kadar to stori, postane sama žrtev istih homogenizirajočih, totalizirajočih in potuhnjeno nasilnih teženj, ki jih vse prehitro pripisuje samemu »estetskemu«.

Prevedel Aleš Erjavec

(*Lectures on Kant's Political Philosophy*, str. 53.) Tu nismo daleč od Cianovega občudovanja formalne lepote bombardiranja Etiopijcev. To, kar je potrebno storiti, da bi postale politične posledice estetske presodnosti privlačne, je premostiti prepad med igralci in gledalci akcije ter tako obrniti nenavadno trditev Arendtove, da »tvorijo javno sfero kritiki in gledalci, ne pa igralci ali tvorci« (str. 63).

53. Še drugo možno različico lahko iščemo na nepričakovanem mestu, namreč v delu Jürgena Habermasa. Čeprav je v njegovem sistemu vloga estetskega manj osrednja kot v Lyotardovem ali v sistemu Arendtove, bi lahko trdili, da njegovo nedavno zanimanje za estetsko racionalnost nakazuje zanimive poti raziskovanja. Za prikaz, ki poudari njihov pomen, gl. David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason*, New Haven 1987.

Filozofija – pravo – politika

Vzhodna Evropa po komunizmu: revolucija in demokracija

Tomaž Mastnak

Spadcem komunizma se je v Vzhodno Evropo vrnila revolucija. Ta oznaka je zajela spektakularne dogodke konec leta 1989. Kot revolucijo so jih zaznavali njihovi akterji in tako so jih gledali in razumeli tisti, ki v zgodovinskem spektaklu sami niso bili udeleženi. Uveljavilo se je ime »revolucije 1989«. Oznaka se je polastila tudi tistih držav oziroma dežel v vzhodni Srednji Evropi,¹ ki so družbene in politične preobrazbe prestajale že dalj časa, in postala istoznačna z »demokracijskimi spremembami«. Vzhodna Evropa je doživela semantično revolucionarizacijo in analitik dogajanja je takrat lahko zapisal: »ta izraz je povsod«. ² In v tem – v tem, da to opažanje ni bilo zmotno, da je revolucija spet tu – je problem.

Da je revolucija spet tu, je dejstvo. Sama pa ni dejstvo. Empirično družboslovje samo tega problema ne more rešiti. Iz številnih raziskav je mogoče povzeti obče značilnosti, ki definirajo revolucijo kot »družbeni pojav«. Tako naj bi bili zanjo značilni velika hitrost transformacijskega procesa; množična udeležba v tem procesu; učinkovita grožnja z nasiljem ali uporaba nasilja; diskontinuiteta v vseh sferah družbenega življenja, ki kaže na kvalitativno spremembo; programsko iskanje večje svobode in sreče večjega števila ljudi; in tudi revolucionarno samozavedanje akterjev, njihovo dojemanje lastne dejavnosti kot revolucije.³ Že te definicijske poteze nas popeljejo globoko v problematiko vzhodnosrednjeevropskih »revolucij«. Nobena namreč ne ustreza vsem kriterijem.

Če gledamo nanje z dinamičnega vidika, če torej razumemo revolucijo kot obliko akcije, potem so se revolucije odigrale na Češkoslovaškem, v Nemški demokratični republiki in Romuniji – pod pogojem, da v prvih dveh primerih vzamemo v zakup dodatne kvalifikacije o nenasilnosti, konstitucionalnosti ipd.

1. Smolar šteje v vzhodno Srednjo Evropo Poljsko, Češkoslovaško, Madžarsko, Slovenijo in Hrvaško; te države označujejo nekatere skupne značilnosti transformacijskega procesa, po katerih se razlikujejo od južne Vzhodne Evrope. Cf.: Aleksander Smolar, »Durch die Wüste. Die Dilemmas des Übergangs«, *Transit – Europäische Revue*, Verlag Neue Kritik, zv. 1, 1990, str. 70.
2. Andrew Arato, »Revolution, Civil Society and Democracy«, referat na simpoziju *The Present and Future Role of Party/State Apparatus in Peaceful Transition from Dictatorship to Democracy*, Budapest 1990, str. 8.
3. Dirk Käsler, *Revolution und Veralltäglicung. Eine Theorie postrevolutionärer Prozesse*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1977, str. 31. Cf.: Sergio Scamuzzi, *L'analisi sociologica delle rivoluzioni*, Loescher Editore, Torino 1985.

Spreminjevalni procesi na Poljskem, Madžarskem in v Sloveniji so bili nerevolucionarni. Na Poljskem se je transformacijski proces na začetku 80. resda skondenziral v revolucionarno situacijo, deset let pozneje pa lahko gledamo na tiste dogodke kot na moment skoraj dvajsetletne demokratične evolucije. Množičnost udeležbe v demokratizacijskih prizadevanjih je nihala, vseskozi pa jih je odlikovala nenasilnost. Madžarska demokratična transformacija je bila še daljša, delovanje opozicije, ki ni bila nikdar ne množična ne nasilna, pa je bilo določeno s specifično »politično matrico«, ki je dopuščala nekaj prostora za sistemske inovacije.⁴ Tudi v Sloveniji je demokratična transformacija potekala svojih petnajst let. Njeni ključni akterji so bila nova družbena gibanja (ter kasneje intelektualne državljanske pobude), ki so sicer uživala ugotovljive simpatije večine družbe, sama pa niso bila posebno množična. Množično je demokratično gibanje postalo le za nekaj časa v specifični situaciji konec 80., medtem ko je bila nenasilnost njegova trajna značilnost. Revolucionarne metode je začela uporabljati šele svobodno izvoljena vlada.

Če se vprašujemo, ali so vzhodnosrednjeevropske »revolucije« povzročile »diskontinuiteto v vseh sferah družbenega življenja«, torej preobrazbo temeljnih struktur družbe, bi bilo tvegano odgovoriti pritrdilno le zato, ker so pač padli komunistični režimi. Kako prelomne so bile v tem pogledu »revolucije« v vzhodni Srednji Evropi: ali so pokopale *ancien régime* ali pa ga šele naredile, ali so utemeljile novo ureditev ali le v drugi podobi reproducirajo staro, so vprašanja, ki terjajo posebno obravnavo. Tu le nekaj pripomb. Najprej, »revolucije« seveda so prinesle spremembe, vendar njihove prelomnosti ne gre preveličevati. Niso toliko razrušile starega režima, kolikor so sankcionirale njegov propad. Propad sam je bil rezultat dolgotrajnega procesa samodestrukcije in dekonstrukcije komunizma. Komunistična samouničevalnost, na eni strani, se je kazala kot permanentna kriza sistema. Dahrendorf ima prav, ko preprosto ugotavlja, da »komunizem ni nikdar deloval«.⁵ V gotovem smislu pa vendarle je deloval: tako da je uničeval vse okoli sebe in samega sebe. Vsak njegov uspeh je sistemsko krizo samo poglobil. Z vsako zmago je bil bliže pogubljenju, obstajal pa je lahko samo tako, da je nenehno zmagoval. Dekonstrukcija komunizma, na drugi, je bila delo opozicije, zlasti demokratične opozicije. Njeno delovanje je bilo (vsaj od odpovedi reformnemu komunizmu in revizionizmu dalje) dejanskost postkomunizma – še preden je postkomunizem postal prihodnost in nazadnje sedanost. Kar je kot mora tlačilo vzhodno Srednjo Evropo v letih pred »revolucijami«, je bilo že umirajoče – ali mrtvo – telo komunizma. Če torej pravimo, da so »revolucije 1989« pokopale komunizem, je treba to razumeti dobesedno: zagreble so truplo.

4. Cf.: George Schöpflin, »Opposition in Hungary: 1956 and Beyond«, v: *Dissent in Eastern Europe*, ur. J. L. Curry, Praeger, New York 1983, str. 34 sq.

5. Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, Chatto & Windus, London 1990, str. 15.

Če gledamo, bolj specifično, na spremembe političnega sistema, zlom državno-partijskega oblastnega monopola, ki je tu ključno vprašanje, ni bil nujno čisti – revolucionarni – prelom. Na Poljskem se je partija začela dezintegrirati že ob nastanku in registraciji *Solidarnosti*, z oblasti pa jo je izrinjala tudi vojaška država Jaruzelskega. Prav tako se je več let, vsaj od srede 80., razkrajala madžarska komunistična partija.⁶ Tako na Poljskem kot na Madžarskem so pogajanja z opozicijo, tako imenovane okrogle mize, pričala o postopni demonopolizaciji oblasti. Tudi v Sloveniji je partija začela »sestopati z oblasti« sredi 80. let in odkrit boj za oblast se je začel, preden je bil govor o svobodnih volitvah. Ko se je prejšnje desetletje začelo prevešati h koncu, se je v Vzhodni Evropi, vključno s Sovjetsko zvezo, začela prepoznavno kazati politika, ki jo lahko imenujemo »politika umikanja« monopolistov z oblasti.⁷ Tudi na Češkoslovaškem partija ni bila toliko strmoglavljena, kolikor se je sesula. Na Poljskem, Madžarskem, Češkoslovaškem, v bivši Vzhodni Nemčiji, v jugoslovanskih republikah (izvzemši Srbijo in Črno goro) so komunisti izgubili oblast zelo nerevolucionarno – na volitvah – in oblastne elite so se zamenjale presenetljivo gladko.

Drugo vprašanje je, kako nova je nova oblast. Zdi se, da so bile personalne spremembe veliko temeljitejše od sprememb struktur oblasti in mentalitete vladajočih. Stari aparatchiki so zvečine morali oditi, da bi bili bolj ali manj nedotaknjeni aparati naseljeni z novimi ljudmi. Ob tem je marsikje diskutabilna preteklost teh novih ljudi – v Romuniji, kjer je bila stara oblast vržena z nasiljem, zdaj opozicija obtožuje, da so se oblasti polastili nekdanji komunisti iz drugih vrst in »ukradli« revolucijo. Nove politične organizacije – stranke, različni državljanski forumi – so večinoma predrevolucionarnega izvora. Po padcu komunizma so se (kjer to ni bilo mogoče prej) legalizirale in deloma transformirale. Skratka, politična diskontinuiteta v vzhodni Srednji Evropi je dokaj kontinuirana. Videti je, kot da bi bili »revolucionarni« politični prelomi momenti demokratične revolucije. Za družbene strukture in kulturne formacije pa tako že po definiciji velja, da jih ni mogoče spreminjati revolucionarno. Ugotovimo lahko, da so bile v najnovejši vzhodnosrednjeevropski zgodovini transformacije na teh ravneh toliko temeljitejše, kolikor manj so bile dejavnosti, ki so pripeljale do njih, revolucionarne.

Naposled, če pogledamo še zadnjo družboslovno definicijsko značilnost revolucij, vidimo, da akterji – kot rečeno – povsod uporabljajo termin »revolucija«, da bi opisali oziroma razumeli svojo dejavnost. Na Češkoslovaškem je bila sintagma »žametna« – pa tudi »nežna«, »miroljubna« – »revolucija« obča samo-

6. Za Poljsko cf. zlasti: Jadwiga Staniszkis, *Poland's Self-limiting Revolution*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1984; za Madžarsko Agnes Horváth, Arpád Szakolczai, *The Dissolution of Communist Power in Hungary: The Life and Demise of the Party Apparatus*, rkp., Budapest 1991 (izide 1992 pri založbi Macmillan).

7. Izraz uporablja John Keane v rokopisu »The Politics of Retreat« (1990).

percepcija. Podobno je bila »revolucija« v obči rabi v Vzhodni Nemčiji, kjer je bila po zgodovinski analogiji »novembrska« in kasneje »konstitucionalna«, in v Romuniji, kjer je niso krasili pridevki. Pod vplivom češkoslovaških dogodkov se je »revolucija« vrnila tudi na Madžarsko – kot »dosežena s pogajanjem«, »zakonita«, »ustavna« – in na Poljsko. V Sovjetski zvezi je kurantna »revolucija« od zgoraj« ali »Gorbačovova revolucija«, in če je oktobrska odpisana, se kdo spomni njene predhodnice in bi hotel imeti novo »februarsko revolucijo«. ⁸

Če torej nobena od vzhodnoevropskih »revolucij« ne ustreza definiciji, ki jo je pridelalo družboslovno preučevanje revolucij, smo seveda postavljeni pred vprašanje, zakaj o njih govorimo kot o revolucijah. (Reči, da gre za revolucije novega tipa, je po moje le izmikanje problemu.) Vprašanje je dvoplastno. O »revolucijah« v vzhodni Srednji Evropi govorijo tako opazovalci, ki so pogosto vsaj po pretenzijah družboslovci, kot protagonisti teh dogajanj – edini definicijski element, ki pozitivno velja za dogajanje v vseh obravnavanih državah, je, da povsod v večini menijo, da gre za revolucije. Vprašanje je, zakaj so tako akterji kot opazovalci prepričani, da gre za revolucije. Če bi dokazali, da se eni ali drugi, ali oboji, pri tem motijo, bi še zmeraj ostalo vprašanje, zakaj se v tej zmoti tako dobro počutijo. Če pa že mislimo, da gre pri tem, ko se govori o revoluciji – empirična dejstva pa kažejo, da tisto, o čemer se govori kot o revoluciji, pravzaprav ni revolucija – za zmoto, se ujamemo v zmoto druge vrste. V iluzijo namreč, da v družboslovju – če so spoštovana pravila metode – govorijo dejstva, medtem ko dejansko družboslovje govori o dejstvih. In tako je tudi z »revolucijami« v vzhodni Srednji Evropi. Naj gre za akterje ali opazovalce, »revolucije« niso dejstvo, pač pa govor o dejstvih.

Brž pa ko revolucije ne razumemo kot stvar, pač pa v njej vidimo problem uporabe besed, ⁹ se vrnitev revolucije pokaže za najnepričakovanejši izid demokratizacijskega procesa in demokratične transformacije vzhodne Srednje Evrope. Večino opazovalcev, poročevalcev in interpretov so presenetili dogodki sami. Ti so jih toliko bolj fascinirali, ker jih niso predvideli. Kako je bilo mogoče, da je dogodek, o katerem je komaj kdo dvomil, da je bil zgodovinsko

8. Arato, *op. cit.*, str. 8-12, 32.

9. »Revolucija je deskriptivna oznaka, ne pojav. Preučevanje revolucije [...] je preučevanje uporabe besed, ne stvari.« J. C. D. Clark, *Revolution and Rebellion. State and Society in England in the seventeenth and eighteenth centuries*, Cambridge University Press, Cambridge 1986, str. 26. Clark, sicer politični novokonservativec in vodilni avtor zgodovinopisnega revizionizma na Otoku, razume svoje delo kot angleški pandan Furetovi reinterpretaciji francoske revolucije, vendar se omejuje na tehnično historiografsko področje, tako da v njegovem delu ni najti tiste teoretske refleksivnosti, ki daje poseben čar Furetovim študijam: te so izjemen intelektualni užitek prav zato, ker so hkrati političnofilozofske razprave in ikonoklastično zgodovinopisje. Vsekakor velja upoštevati Clarkov nasvet, da je *Revolution and Rebellion* treba brati kot spremljevalno delo k njegovi *English Society 1688-1832. Ideology, social structure and political practice during the ancien regime*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

nujen, ušel predvidevanjem? A če družboslovje tako ni bilo doraslo svojemu ustanovitvenemu programu, to ni kalilo človeškega navdušenja družboslovcev nad tem, da se izpolnjujejo njihove politične želje. Dostojanstvo stroke so restavrirali tako, da so se lotili izdelovanja retrospektivne teleologije Dogodka. Vendar predvidljivost, ugotovljiva nujnost padca komunizma tu ni vprašanje. Dogodki jeseni 1989, kontingentni kot vsi dogodki družbene ali politične narave, niso bili ne pričakovani ne nepričakovani. Nepričakovana je bilo zajetje in zafiksiranje njihovega pomena kot »revolucije«. Prav jezik, ki ga uporabljamo, ko razpravljamo o teh dogodkih, ki postavlja okvir, v katerem jih percipiramo in razumemo, osmišljamo, je presenetljiv. Logika je lahko v uporabi besed, in na tej podlagi je mogoče trditi, da je bila vrnitev revolucije nepričakovana. Na vrnitev revolucije je treba gledati v razmerju do političnega diskurza civilne družbe – diskurza, v katerem je bila koncipirana demokratizacija Vzhodne Evrope, ki je bil (po zlomu marksističnega revizionizma) hegemoni diskurz demokratičnih bojov pod komunizmom. Ta diskurz se je odpovedal revoluciji in revolucionarstvu ter zastavil boj za demokracijo evolucionistično, odpisal je predstavo o velikem regenerativnem prelomu, ki je v jedru modernega političnega revolucionarnega imaginarija.¹⁰ V trenutku pa, ko je vzhodnosrednjeevropska demokratična nerevolucija uspela doseči nekaj svojih poglavitnih ciljev – in v tem ne bi bila uspela, če bi ne bila nerevolucija – se je revolucija spet polastila družbenega in političnega predstavnega sveta. »Revolucije 1989«, kot revolucije proti civilni družbi, zadevajo tako v vprašanje demokracije.

Vrnitev revolucije v vzhodno Srednjo Evropo pa ni bila le dosežek Srednjeevropejcev, ki so bili živeli pod komunizmom, niti ni ostala zajeta v njihove zemljepisne koordinate. Bila je vseevropsko podjetje. Manj pomembno vlogo pri tem so odigrali zahodni levičarji, ki so malone blaženi ugledali že izgubljeni predmet svojih želja spet v obtoku. Ko so bili že skoraj zdvomili v svet prihodnosti, se je novi Jeruzalem zableščal na dosegu roke, in so seveda pohiteli, če nič drugega, njegovo obzidje popisati s svojimi graffiti. Odločilnejše je bilo obeleževanje dvestote obletnice francoske revolucije. Če so levičarji vpisovali »revolucije 1989« v svojo ideologijo, so jih tisti, ki so živo mislili na francosko

10. Ta predstava se je oblikovala s francosko revolucijo, ko je »beseda revolucija izgubila svoj izvirni pomen«. Tako je zapisal B. Hauréau pod geslom »Revolucija« v *Dictionnaire Politique, Encyclopédie du Langage et de la Science Politique*, ur. E. Duclerc in Pagnerre, 7. izd., Pariz 1868, cit. v: Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1979, str. 76. O zgodovini pojma cf.: Karl Griewank, *Der neuzeitlichen Revolutionsbegriff*, EVA, Frankfurt/M 1969; Koselleck, »Historische Kriterien des neuzeitlichen Revolutionsbegriff«, *op. cit.*; Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1973; Hannah Arendt, *On Revolution*, Penguin, Harmondsworth 1987; John Dunn, »Revolution«, v: Dunn, *Interpreting Political Responsibility. Essays 1981-1989*, Polity Press, Cambridge 1990; Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge 1990; François Furet, *Penser la Révolution française*, Gallimard, Paris 1978.

revolucijo, z vsem dostojanstvom vmestili naravnost v zgodovino. Tej potezi je samo pritrjevalo dejstvo, da so se novim revolucijam priklanjali in jih pozdravljali vse poprek tradicionalne delitve na levico in desnico. V njih se je zacelila raztrganost evropskega političnega telesa in zdelo se je, da se je vrnila politika v vsej svoji klasični veličini. Medtem ko so eni videli v tem izpolnitev in konec zgodovine, zmagoslavje resnice zgodovine, so drugi govorili o vrnitvi resnične zgodovine iz babilonske sužnosti. Če je Heine v svoji *Wintermärchen* upodobil prebujajočo se evropsko pomlad narodov kot ljubezenski objem Evrope in Svobode, se je to zdaj (kar so na Poljskem, ko se je navdušenje začelo ohlajati, poimenovali jesen narodov) prikazovalo kot ljubezenska zveza med Zgodovino in Resnico.

Ključ za razumevanje »revolucij 1989« je v njihovem razmerju do francoske revolucije. Kdo nam jih zato lahko bolje pomaga razumeti kot zgodovinar, ki je vrgel rokavico miselni lenobi partizanskega zgodovinopisja revolucije v Franciji? Vendar je prvi pomislek, ki nam ga vzbudi obračanja po pomoč k Furetu, ali ni njegova trditev, zapisana sredi 70., da je francoska revolucija končana,¹¹ postala vprašljiva. Videti je namreč, da 20. stoletje še vedno veruje v Revolucijo: v francosko revolucijo in v revolucijo sploh. Evropa naposled spet ima svojo revolucijo. Revolucijo, ki je bolj njena, kot je bila katerakoli doslej – ne nazadnje zato, ker je ta revolucija zlepila skupaj evropsko zgodovino, ki jo je razklala francoska revolucija,¹² za njo pa še boljševiška s svojo zalego. Ni ga še bilo Burka, ki bi jo javno denunciral, in *Razmišljanja*, ki jih lahko beremo o današnji revoluciji, je pisal avtor, ki prisega, da bo »večno negoval spomin na dogodke leta 1989«.¹³

Furet je rešil pred pozabo Cochinovo teoretizacijo francoske revolucije, v kateri je odličnega pomena analiza tako imenovanih mišljenjskih družb. Te družbe so iznašle tip družbene in politične organizacije, ki mu je bilo namenjeno igrati ključno vlogo v dinamiki revolucije. Mišljenjska družba je bila »oblika socializacije, katere načelo je bilo, da se morajo njeni člani, da obdržijo svojo vlogo v njej, otresti sleherne konkretne posebnosti in svoje dejanske družbene eksistence,« tako da je bilo za slehernega med njimi »značilno zgolj razmerje do idej,« ki jih je taka družba formulirala s konsenzom. Bila je »orodje, ki je rabilo za izdelovanje enodušnega mnenja«, in na kar je merila, je bila »socializirana resnica.«¹⁴ Zdi se, da so »revolucije 1989« pretvorile Evropo v

11. François Furet, »La Révolution française est terminée«, *op. cit.* (V nadaljevanju bom navajal slovenski prevod B. Rotarja: Furet, *Misliti francosko revolucijo*, Studia humanitatis, Ljubljana 1989.)

12. O koncu ene evropske zgodovine razpravlja François Furet v: Furet, »Burke ou le fin d'une seule histoire de l'Europe«, *le Débat*, št. 39, marec-maj, 1986.

13. Dahrendorf, *op. cit.*, str. 4. Dahrendorf pojasnjuje vsaj na prvi pogled presenetljivo izbiro: poklicati Burka za botra prorevolucijskega panfleta, na str. 27 sq.

14. Cf.: Furet, *Misliti francosko revolucijo*, str. 199-204. Cochina in mišljenjske družbe sicer omenja Crane Brinton, na katerega se sklicuje Dahrendorf, v Brinton, *The Anatomy of Revolution*, Vintage Books, New York 1965, str. 40.

tako *société de pensée*, v globalno politično skupnost, ki razkazuje privrženost skupni ideji toliko bolj, kolikor manj misli, natančneje: da ji ne bi bilo treba misliti.

Nemišljeno današnje politične Evrope je tisto, kar je prinesla Revolucija. In ker se verjame, da so »revolucije 1989« *codices rescripti* francoske, so postale same nerazberljive in zatočišče pred razmišljanjem. Vprašanje je seveda, kaj je prinesla francoska revolucija kot moderna Revolucija,¹⁵ kot dogodek, ki je iznašel in vzpostavil moderno družbo? Preprost odgovor, ki ga ponuja Furet v eni novejših razprav, bi bil: demokracijo, demokratično politično kulturo. Filozofsko prizadevanje za »osvoboditev človeka« je začrtalo obrise družbe, v kateri ljudje sami odločajo o sebi samih in o načinu skupnega življenja. To temeljno misel povzemajo in izražajo »ideje leta 1789« (»ali tudi ameriške revolucije«): človekove pravice, suverenost narodov, svobodne volitve, tržišče. To je mogoče reči leta 1989: da je to živo izročilo francoske revolucije, da je imela ta revolucija »demokratično poslanstvo«. In reči je tudi mogoče, da je zgodovina zdaj to »demonstrirala *ad oculos*«. S to trditvijo pa francosko revolucijo opredelimo tudi negativno: nakažemo, kaj je – če že govorimo ta jezik – zgodovina zavrgla. In videti je, da je treba odpisati akcijo – oziroma obliko dejavnosti – ki je instavrirala demokratično sporočilo, tako rekoč revolucijo samo. Spoznanje leta 1989 in njegov dosežek naj bi bila prav »ločitev demokratične ideje od revolucionarne ideje«. ¹⁶ To sporočilo - ločitev demokracije od revolucije – naj bi nosile in potrjevale tudi »revolucije 1989«. In prav zato, ker so odpisale revolucijo v imenu demokracije, so se vpisale v zgodovino moderne revolucije.

Vprašanje, ki se zastavlja zdaj, pa ni samo, kako lahko revolucije odpišejo revolucijo. Problem je globlji od paradoksa, ki ga sicer ugleda Furet, da so bile namreč »revolucije 1989« »obenem protirevolucije«. ¹⁷ Na drugo njegovo razsežnost opozarja eden od »idejnih očetov« teh revolucij, ki so sicer vse prisegale na »ideje 1789«, ko cilj, na katerega so merile – ali še merijo – artikulira kot »postdemokracijo«. ¹⁸ Če se torej po eni plati odpira vprašanje, koliko so »revolucije 1989« bile revolucije, kako revolucionarne so bile, se moramo po drugi vprašati, kako je z njihovo demokratičnostjo, kako demokratično je zmagoslavje demokracije.

Odgovor na to drugo vprašanje bo seveda odvisen od odgovora na prvo. Bolj ko so bile (ali so) »revolucije 1989« revolucionarne, bolj lahko dvomimo o

15. Furet na kratko utemeljuje pojmovanje francoske revolucije kot moderne Revolucije v: François Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, *Transit – Europäische Revue*, Verlag Neue Kritik, zv. 1, 1990, str. 51.

16. *Ibid.*, str. 49, 51, 60, 52. še bolj slikovito: »somrak bogov revolucionarne ideje je povezan z zmagoslavnim pohodom demokratične ideje.« (*Ibid.*, str. 52.)

17. *Ibid.*, str. 61.

18. Václav Havel, »The power of the powerless«, v: Havel, *et al.*, *The Power of the Powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*, ur. J. Keane, Hutchinson, London 1985, str. 94.

njihovi demokratičnosti. A vprašanju o demokraciji se s tem ne izognemo. In če se vprašujemo, kako demokratične so te revolucije, si konec koncev zastavljamo vprašanje, kako misliti demokracijo. Prav tega vprašanja pa se praviloma ne postavlja, ko se razmišlja o »revolucijah 1989«. Nasprotno, ko se vprašuje o »revolucijah 1989«, je »demokracija« vselej odgovor, te revolucije same pa so spet odgovor na demokratične težnje in zahteve, in tako drsimo v začarani krog, od odgovora k odgovoru. Vemo vse odgovore, ne da bi kaj vedeli – ker se izogibamo vprašanjem.

Na ravni politične esejistike je te vrste argumentacijo morda najjasneje artikuliral Timothy Garton Ash. Ko opisuje, kaj so prinesle »revolucije 1989«, zapiše: »Ko gre za politiko, vsi [Vzhodnoevropejci] pravijo: ni 'socialistične demokracije', je le demokracija. In z demokracijo razumejo večstrankarsko, parlamentarno demokracijo, kakršno prakticirajo v sodobni zahodni, severni in južni Evropi. Vsi pravijo: ni 'socialistične zakonitosti', je samo zakonitost. In s tem razumejo vladavino zakonov, ki jo jamči ustavno določena neodvisnost pravosodja. Vsi pravijo, in za levico je to morda najpomembnejše stališče: ni 'socialistične ekonomije', je samo ekonomija. In ekonomija ne pomeni socialističnega tržnega gospodarstva, temveč socialno tržno gospodarstvo. [...] gospodarstvo, katerega temeljno gonilo rasti je tržišče, z obsežno privatno lastnino nad produkcijskimi, distribucijskimi in menjalnimi sredstvi.«¹⁹ Skratka, ne na političnem, ne na gospodarskem, ne na juridičnem področju ni »nobene v temelju nove ideje«, opraviti imamo s starimi, znanimi in dobro preskušenimi odgovori. Ker vselej že vemo, kaj je demokracija, so »revolucije 1989«, ki to demokracijo sprejemajo, demokratične; in ker vemo, da so delo demokratičnih gibanj, njihova odločitev za »preskušeno« »zahodno demokracijo« dokazuje, da je ta res prava demokracija.

Z avtoriteto teoretika demokratične revolucije prihaja do enakega sklepa Furet: pokomunistična vzhodna Srednja Evropa se hrani »izključno s starimi idejami«, z »idejami leta 1789«.²⁰ Prihodnost komunizma je bila demokracija. In ker se je komunizem sesul v nič, ker ni pustil za sabo nobene sledi, natančneje, ker je pustil za sabo le ruševine, na katerih ni mogoče zgraditi nič novega, marveč le odkopati staro, tudi »revolucije 1989« niso prinesle nič novega.

Na nek način imata Ash in Furet seveda prav. Vendar se pri takem opažanju ni treba ustaviti. Ko se govori o tem, da »revolucije 1989« niso artikulirale

19. Timothy Garton Ash, *We the People. The Revolution of 89 witnessed in Warsaw, Budapest, Berlin and Prague*, Granta Books, in association with Penguin Books, Cambridge 1990, str. 151. Polemična razprava, ki pa ne preseže začrtnega okvira diskusije: »The Lessons of 1989: An exchange between Anthony Barnett, Timothy Garton Ash, Neal Ascherson and Barbara Einhorn«, v: Mary Kaldor, ur., *Europe from Below. An East-West Dialogue*, Verso, London 1991.
20. Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, str. 60. Dahrendorf, *op. cit.*, str. 23, poroča, da je Furet v neki razpravi izjavil: »Pri vsej tej gorečnosti in hrupu ni prišla iz vzhodne Evrope 1989 ena sama nova ideja.«

nobene nove ideje, se je mogoče najprej vprašati, kako razumemo ideje. Če gledamo nanje kot na nekakšne samostojne entitete, ki v sebi samih nosijo svojo identiteto, potem seveda ne civilna družba, ne človekove pravice, ne vladavina zakona ali pravna država, ne tržna ekonomija niso nič novega – in tudi sicer potem že od Grkov in Rimljanov sem v Evropi ni veliko novih idej. Kolikor pa ideje pojmujeemo kot nujno vpete v razmerja do drugih idej ter tudi institucij in praks in jih razumemo prav in samo na podlagi teh razmerij, vselej kontekstualno, kot momente (v našem primeru) političnih jezikov, potem vidimo, kako se zvečine stare ideje pojavljajo v vedno novih kontekstih, in vsak nov kontekst te stare ideje obnavlja in pomlaja. Dokler so stare ideje v rabi, niso nikdar stare. Gledano s tega vidika je bilo vstajenje in zmagoslavje starih demokratičnih idej v vzhodni Evropi *novum*. Kar jih je opredeljevalo kot nove, je bilo predvsem njihovo razmerje do komunizma, in če se je komunizem sesul v nič, jih končno določa kot nove njihovo razmerje do tega nič.

Demokracija, ki jo je našla vzhodna Evropa, je bila že davno iznajdena, vendar ta demokratična reinvencija nikakor ni bila čudaški konjiček nesrečnih Vzhodnoevropejcev. Vzhodna Evropa je ponovno iznašla demokracijo tudi za tiste, ki so jo že iznašli in imeli, tudi za zahodno Evropo. Furet, denimo, to naravnost pove: iz socialističnih dežel, od tamkajšnjih disidentov, »se je pred desetimi, petnajstimi leti ideja človekovih pravic vrnila k nam – bilo je, kot da bi jo zgodovina antihumanistično zaslepljenim francoskim intelektualcem tistega časa dala po nosu. V resnici slavna 'načela iz 1789' niso nikdar padla tako globoko, kot po vojni – vsaj ne v očeh francoske inteligence z njeno fiksacijo na komunistično partijo in marksistično kritiko univerzalistične meščanske ideologije.«²¹ Ne bi pa smeli biti krivični do francoskih intelektualcev, ker pač niso bili nič slabši od kolegov v bližnji soseščini. Danes ni težko videti, da so zahodnoevropski intelektualci, na levi in desnici, prav tako živeli v komunizmu kot oni, ki jih je usoda posejala po vzhodni Evropi – če ne še bolj.

Vendar – če od tod sklepamo, do so »revolucije 1989« osvobodile tudi njih – je to dovoljšnje pojasnilo, zakaj so dogodki, ki niso prinesli nič novega, vzbudili tolikšen entuziazem na Zahodu? Prav entuziazem namreč opisuje zahodnjaško reakcijo na padec komunizma v vzhodni Srednji Evropi. Kako naj ga razumemo? Najprej se nam kot razlaga ponuja znana Kantova interpretacija francoske revolucije iz *Spora fakultet*. Kant veličine revolucije ni videl v dogodku samem, v revolucijski drami, marveč v entuziastičnem odzivu tistih, ki so zgodovinski spektakel spremljali kot gledalci, ga opazovali. V njih, v čudeh gledalcev, je revolucija vzbudila »željo po *soudeležbi*, ki meji skoraj na navdušenje in pri katerem je bilo že njeno izražanje povezano z nevarnostjo, tako da ne more biti njen vzrok nič drugega kot moralna zasnova v človeškem rodu.« V entuziazmu, ki je »javno razkrival« »mišljenje gledalcev« pri »tej igri velikih sprememb«, je Kant uzrl »zgodovinski znak (signum rememorativum, demon-

21. Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, str. 49.

strativum, prognosticon)«, ki je kazal na napredovanje človeštva k boljšemu.²² Drugače, kot destruktivno silo, je entuziazem razumel Hume. Za škotskega razsvetljenca entuziazem suspendira normalno razmerje med vzroki in posledicami pri razlaganju družbenega vedenja. Nastopi, ko je duh puščen sam s svojimi stvaritvami in jih napačno razume kot realne vzroke, ki delujejo nanj od zunaj.²³

Med tema poloma niha zahodnjaška recepcija »revolucij 1989« (nič manj sicer kot tista na kraju samem). Če navdušenje nad zmagoslavjem demokracije razumemo kot *signum rememorativum, demonstrativum, prognosticon*, pa ne moremo obračati hrbta duhovni zmedi, ki se je razpasla s tolikšno samogotovostjo. Dokler bomo spremembam v vzhodni Evropi samo moralno pritrjevali, jih ne bomo prav razumeli. In dokler jih ne bomo prav razumeli, je težko govoriti o zmagoslavju demokracije. O zmagoslavju demokracije (kar je navsezadnje precej kočljiv pojem: lahko demokracija sploh kdaj tako zmaga, da bi da bi zmago slavili?) pa bomo mogli govoriti, ko bomo razumeli, kaj so prinesle »revolucije 1989« novega.

Kakorkoli že nedvoumen je sklep, da niso prinesle nobene nove ideje, pa Furet sam izjavlja, da nas silijo k »temeljiti prezidavi naše politične kulture« – in to tiste, ki sta jo izoblikovali zadnji dve evropski stoletji.²⁴ Ta trditev nese dlje od ugotavljanja, da je Evropa z »revolucijami 1989«, oziroma v njih, našla svojo politično identiteto. Čeprav vse revolucije zadevajo identiteto, je Evropa iskala in nahajala svojo identiteto v razmerju do vzhodne Evrope že pred letom 1989. Definirala jo je v nasprotju z vzhodno Evropo: demokracija je bila, ker se je razlikovala od totalitarizma. Po zmagi »revolucij 1989« je v vzhodni Evropi ugledala svoj pravi obraz: v demokraciji se je ogledovala kot demokracija. Našla je tako rekoč neposredno identiteto. Postala je ona sama, demokracija je lahko po fichtejevsko rekla jaz sem jaz. Kot je Furet zaupal Dahrendorfu, »prvič po 150 letih, če ne še več, v intelektualnih in političnih bojih tega sveta nihče ne ponuja alternativnega totalnega pogleda na družbo.«²⁵

Tako prihajamo do tistega novega, ki je nastalo z »revolucijami 1989«. Ni več drugega, v nasprotovalnem razmerju do katerega bi se demokracija lahko definirala. Definirati se mora v razmerju do same sebe. Če pa naj ji to uspe, ne more biti preprosto odgovor nase samo. Postaviti si mora vprašanje, odgovor na kaj je, in če se ne more več izmakniti v iskanje tega vprašanja zunaj sebe, ga mora poiskati v sebi sami. Demokracija je odgovor na svoje lastno vprašanje. Demokracija kot odgovor na vprašanje demokracije je postala sama vprašanje.

22. Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten* II. 6, v: Kant, *Werkausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1968, zv. XI, str. 357-358. Citiram po prevodu Maile Golob v: *Vestnik* št. 1, 1987.

23. David Hume, *History of England V*, cit. v: J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, str. 203.

24. Furet, »1789-1917, Rückfahrkarte«, str. 61.

25. Dahrendorf, *op. cit.*, str. 37.

Demokracija je odgovor na vprašanje demokracije. To je tisto novo, ki so ga prinesle »revolucije 1989«. ²⁶ Iskanje odgovora na vprašanje, kaj je demokracija, ki ga zastavlja in išče demokracija sama, demokracižno samopreizpraševanje, je tisto, kar ne le zahteva »temeljito prezidavo naše politične kulture«, marveč tudi že je ta »prezidava«.

S tega vidika je napočil čas, ko mora demokracija med drugim revidirati svoje poprejšnje artikulacije identitete, kar ne nazadnje pomeni, da mora ponotranjiti in predelati tudi vse tisto, v razmerju do česar kot nečesa zunanjega je ne le lahko vselej našla svoj obraz, marveč obenem ohranjala čiste roke. Komunistični totalitarizem je njen notranji problem, tako kot zdajšnji nič, ki ga je pustil za sabo. To kajpada velja za Zahod. A če je zdaj v Evropi vse demokracija in je demokracija tu ena, mora veljati tudi za Vzhod. V načelu seveda velja, konkretno pa so stvari zapletenejše. Ena demokracija ni nedeljiva – vsaj ne nedeljiva v smislu *une nation une* ali *une république une et indivisible*. Je konstitutivno notranje heterogena: ne le zato, ker mora kot notranje priznati in predelovati drugorodne elemente, temveč tudi zato, ker so ti sami različni in jih ne more predelovati po enem ključu.

Vendar reči samo, da je demokracižno vprašanje, se pravi vprašanje demokracije, v tem smislu pluralno, ne zadošča. Ena demokracija je še vedno razcepljena, deljena na vzhodno in zahodno. Temeljna razlika je morda tale: medtem ko zahodna Evropa vidi v vzhodni sebe samo, gleda zdaj demokracižni Vzhod v zahodni Evropi še vedno drugega. Medtem ko se zahodna demokracija ponuja kot odgovor, je vzhodna odprto vprašanje. In če se zahodna demokracija ponuja kot odgovor, da se ji ne bi bilo treba vpraševati o sami sebi, vzhodna spregleduje, da se zastavlja kot vprašanje, ki bi si rado odgovorilo, da je demokracija, prav zato, ker že je demokracija. Zahodna demokracija noče vedeti, da je vprašanje, vzhodna pa ne ve, da že ima odgovor, ker si pač lahko odgovarja sama.

Na praktično politični ravni gre pri tem za vprašanje moči, in ker je ta nepravilno porazdeljena, se manjvrednostnemu občutku vzhodnoevropskih demokratov ni treba čuditi. Saj ne, da bi bili intelektualno inferiorni, a njihov praktični obstoj je dobesedno odvisen od Zahoda. Ne gre le za ekonomsko pomoč, kajti ko je padel komunizem, se ni sesula »socialistična ekonomija«, temveč tudi od ekonomije kar tako ni ostalo nič. Gre tudi za bolj abstraktna vprašanja, denimo za tisto, ki je po Furetu sploh centralno in po razkroju »socialistične skupnosti« še kako pereče v vzhodni Evropi: Kaj je skupnost, če smo vsi avtonomni posamezniki? Ker se narodi, ki naseljujejo vzhodno Evropo, ne morejo konstituirati v politično skupnost, če jih Zahod noče priznati kot take, se potem tako rekoč same od sebe ponujajo oblike skupnosti, ki poganjajo iz domačih tal, iz vselej krvave rodne grude. (Kri/krvavost, je pri tem metafora

26. Pri formuliranju te teze mi je bil v pomoč Rado Riha, »Inhaltliche Probleme der formalen Demokratie – Beispiel Jugoslawien«, rkp, Ljubljana 1991.

za zgodovino/zgodovinskost, in zavezujoča substanca historičnega prava – ki se vrača med obupane – je kri prednikov.) Te oblike skupnosti se lahko toliko bolj bohotijo, kolikor manjša je pripravljenost Zahoda, da narode, ki se želijo konstituirati kot politične skupnosti, pripozna kot politične skupnosti. Neumno sprenevedanje je potem, če zahodnjaki dopovedujejo, da tega nočejo storiti, ker nasprotujejo tistim pojavom, ki so v vsej svoji odvrtnosti bolj ko kaj drugega rezultat politične frustracije, ki jo poraja prav to, da tega nočejo storiti. Če zdaj veljajo »ideje 1789«, ni nobenega načelnega razloga, ki bi narekoval suspendiranje ene od teh idej, suverenosti narodov.

Ker je uveljavljanje demokracije v vzhodni Evropi odvisno od moči, sleherna uporaba argumenta moči, ko gre za prakticiranje demokracije in si jo lahko privoščijo Zahod (kajpak v imenu demokracije), ne le zavira demokratični razvoj v postkomunističnih deželah, marveč naravnost napotuje k iskanju nedeokratičnih rešitev. Razočaranje nad zahodno demokracijo, ki se ponuja kot nevprašljivi odgovor, je že v nastajanje vzhodnoevropske demokracije položilo zamisel o »postdemokraciji«. Danes sicer velja, da »tretje poti« ni, toda praktična razočaranja nad zahodno demokracijo – nad tem, da ta ne razume, kaj storiti, ali pa noče storiti, kar bi kot demokracija mogla ali morala storiti – bodo vzhodnoevropske demokrate kaj lahko odtrgala na brezpotja, pri tem pa bodo imeli načelno kritje kraljevske avtoritete.²⁷

Gre torej za več kot le praktične težave. Postdemokracija je v jedru vzhodnoevropske demokracije, v njej pa lahko prepoznamo heterogeni element drugega roda kot komunizem. Če je totalitarizem nasprotje demokracije, ki ga je treba razgraditi, se postdemokracija prikazuje kot dograditev demokracije. Ne kot nasprotovanje, temveč kot preseganje. Ponuja neantagonistični izstop iz demokracije, še več, demokratični višji interes. Komunizem je demokraciji napovedal boj na življenje in smrt, in obratno; postdemokracija prinaša demokraciji tiho, sladko smrt. To je kajpak vse prej kot zgolj vzhodnoevropska zadeva. Tako kot so vzroki tega problema vseevropski, bodo posledice njegove nerazrešitve zadevale vso Evropo. Postdemokracija zapira vprašanje demokracije, ker ga zahodnoevropska demokracija ni pripravljena sprejeti. Postdemokracija je spodlet zahodne demokracije. Če bi postdemokracija postala prihodnost, bi bila demokracija le še preteklost.

27. Kralj vzhodnoevropske demokracije je seveda iznajditelj postdemokracije, Václav Havel. Zdi se, da je posebno Angležem močno všeč, da se je z demokracijo vrnil v nekdanje evropske komunistične države lik kralja. Založnik zbornika Havelovih esejev *Living in Truth* (Václav Havel, *Living in Truth*, ur. J. Vladislav, Faber and Faber, London & Boston 1989) na hrbtini strani ovitka navaja *The Times*, da je Havel »nekronani kralj Prage«; Ash (*op. cit.*, str. 117) ga imenuje »kralj Češki«; le Barbare Einhorn (v: Kaldor, ur., *op. cit.*, str. 134) podoba praških študentov, ki čakaja na prihod tega kralja, ne prevzame in pripominja, da gre za »politiko hlapčevskega dobrikanja«.

»Protestantska« interpretacija prava

Jelica Šumič-Riha

Za nas je R. Dworkin zanimiv predvsem kot avtor, ki se je med sodobnimi pravnimi teoretiki najbolj izčrpno ukvarjal s funkcijo sodnika.¹ Dworkin analizira pravno prakso kot proces, v katerem sodni sistem sodobnih liberalnih demokracij proizvaja in hkrati legitimizira pravno teorijo.² Dworkin si zato prizadeva razviti konsistentno in koherentno teorijo o razsojanju, ki naj bi opisovala, kako sodniki dejansko razsojajo, in ki bila hkrati navodilo, kako bi morali razsojati, da njihove odločitve ne bi bile arbitrarne. V tem se Dworkin pridružuje stališču Ph. Selznika, ki vidi »pravi smoter pravnega reda v tem, da minimizira arbitrarni element pravnih norm in odločitev«³. Po Selznickovem mnenju so

»pravila narejena arbitrarno, kadar ne upoštevajo ustreznih interesov in kadar ni jasnega razmerja med izrečenim pravilom in uradnim smotrom, ki naj bi ga dosegli. Pravila so arbitrarna, kadar odražajo zmedeno politiko, kadar temeljijo na nevednosti ali napaki in kadar ne implicirajo imanentnih načel za svojo kritiko. Uporaba diskrecijske pravice je arbitrarna, kadar je muhasta oziroma kadar se ravna po kriterijih, ki so zunanjí legitimnim sredstvom oz. smotrom.«⁴

Če je za Selznicka nearbitrarnost nekakšna imanentna lastnost prava, ki je ne bi bilo treba še posebej utemeljevati, pa je za Dworkina zahtevo po nearbitrar-

1. Dworkin sodi med avtorje, katerih teoretski razvoj je razmeroma »premočrten«, njegovo pojmovanje sodnikove vloge v pravu pa bolj ali manj konsistentno od prvega pomembnejšega dela *Taking Rights Seriously* iz l. 1978 do njegovega doslej najpomembnejšega in najbolj odmevnega dela, *Law's Empire*, iz l. 1986, ki ni sprožilo nič manj nasprotujočih si reakcij kakor, denimo, Hartov *The Concept of Law*.
2. Cf. A. Barron, »Ronald Dworkin and the Challenge of Postmodernism«, str. 121. Poleg A. Barron tudi vrsta drugih Dworkinovih kritikov opozarja, da Dworkinov model sodnega sistema ustreza pravzaprav le ameriškemu pravnemu sistemu in ga zato ni mogoče nevprijetno aplikirati že na angleški pravni sistem, kaj šele na kontinentalnega, ki mu je v marsičem še bolj tuj od angleškega. Cf. tudi F. Michaut, »Vers une conception postmoderne du droit. La notion de droit chez Ronald Dworkin«, *Droits*, 11/2, str. 116. Še ostrejši je Troper, ki – sklicujoč se še na druge avtorje, denimo, na G. Rebuffa – Dworkinu očita, da pravno teorijo reducira na ideologijo, to je, na upravičevanje in opravičevanje obstoječe sodniške prakse, četudi je vsebina te ideologije »politični liberalizem, njena funkcija pa obramba države blaginje«. M. Troper, »Judges Taken Too Seriously: Professor Dworkin's Views on Jurisprudence«, *Ratio Juris*, vol. 2, št. 1, julij 1988, str. 173.
3. Ph. Selznick, *Law, Society, and Industrial Justice*, Russell Sage Foundation, New York 1969, str. 13.
4. *Ibid.*

nosti mogoče postaviti le, če izhajamo iz čisto določene politične teorije, namreč liberalne teorije, ki opredeljuje, kakšna bi morala biti demokratična skupnost, da bi bilo mogoče doseči legitimnost sredstev in smotrov, ki jim služi pravo. A Dworkin zgolj s tem, da naredi na neki način prezenten referenčni okvir, v katerem je zahteva po nearbitrarnosti prava dojeta kot nekaj nevprašljivega, torej okvir, ki se nam zdi tako samoumeven in transparenten, da se ga sploh ne zavedamo, odločilno prelomi s prevladujočo pozitivistično tradicijo, ki si je vseskoz prizadevala za avtonomijo prava in za njegovo ločitev od morale in politike.

Dworkin sicer ne kritizira eksplicitno pozitivističnega pristopa oz. metode proučevanja prava, a vseeno ni težko pokazati, da zavrača nekatere bistvene predpostavke tega pristopa, zlasti radikalno ločevanje med pravom in moralo, z drugimi besedami, med pravom, kakršno je, in pravom, kakršno bi moralo biti, med pozitivnim, dejanskim pravom in idealnim pravom. To je razvidno, denimo, že iz opredeljitve načela, ki po njegovem mnenju zavezuje sodnike »kot standard, ki ga morajo spoštovati zato, ker ga narekuje pravičnost ali poštenost ali kakšna druga moralna razsežnost.«⁵

Večina teoretikov, ki bolj ali manj kritično obravnavajo Dworkinovo pojmovanje prava in sodniške prakse ugotavlja, da sodi Dworkin med avtorje, ki jih ni mogoče enoumno uvrstiti pod nobeno rubriko. M. Troper in F. Michaut, če vzamemo samo dva značilna zgleda, pokažeta, da so prizadevanja uvrstiti Dworkina bodisi med pozitiviste, bodisi med jusnaturaliste nujno vodila do nasprotnih, celo protislovnih sklepov, saj je bilo mogoče najti v Dworkinovi teoriji tako elemente pozitivizma kakor tudi jusnaturalizma.⁶ V tisti meri, v kateri si Dworkin prizadeva opisati dejansko pravno prakso, to se pravi, pravo, kakršno je, in ne prava, kakršno bi moralo biti, je nedvomno blizu pozitivizmu, a v tisti meri, v kateri poskuša vključiti v pravo etično refleksijo in moralna načela kot konstituent prava, je jusnaturalist, kolikor je seveda tako stališče danes sploh še mogoče.

Oba se strinjata, da je Dworkin za sodobno pravno teorijo »kamen spotike«, da ga sodobna pravna teorija v nekem pomenu ne zna »brati«, kar je razvidno, denimo, že iz tega, da se je ob njem ponovno zanimal že zdavnaj preseženi spor med jusnaturalisti in pozitivisti in da so ponovno oživila nasprotja, za katera se je zdelo, da so dokončno pokopana v zgodovini pravne teorije. A francoska pravna teoretika ne vidita vzroka za neustrezno recepcijo v sami Dworkinovi teoriji, temveč prej v samem izhodiščnem vprašanju »ali je Dworkin pozitivist ali jusnaturalist?«, natančneje, v samem »klasifikatoričnem« pristopu.

5. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Duckworth, London 1978, str. 22.

6. Cf. M. Troper, *op. cit.*, str. 162. F. Michaut pa ponazori dilemo Dworkinovih interpretov takole: »Je Dworkin pozitivist ali jusnaturalist? Jusnaturalisti se nagibajo k temu, da v njem vidijo pozitivista, pozitivisti pa jusnaturalista.« F. Michaut, *op. cit.*, 11/2, str. 116.

F. Michaut vidi rešitev iz te teoretske zadrege v spremembi perspektive. Kritike Dworkinove teorije se zapletajo v protislovja zato, ker nanjo aplicirajo presežene interpretacijske sheme, ki ne morejo ustrezno zajeti heterogenega teoretskega konglomerata oz. mešanice na prvi pogled izključujočih se prvin. A Michautova ne vidi v tej »brkljariji« preteklosti in sedanosti, tradicionalnih in modernih elementov, kakršno ponuja Dworkinova teorija, njene pomanjkljivosti, pač pa prej Dworkinov čut za dejansko stanje prava. Z drugimi besedami, če je Dworkinova pravna teorija »brkljarija«, potem zato, ker je tudi njen predmet, pravo, brkljarija. Zato je po njenem mnenju zdaj skrajni čas, da začnemo na »nov način dojemati pravo, način, ki bi mu lahko rekli 'postmodernističen', Dworkin pa je eden izmed njegovih predhodnikov«. ⁷

Za Troperja pa je Dworkin produktiven in zanimiv avtor že zato, ker se na njegovem zgledu pokaže, da so klasifikacije v najboljšem primeru nezanimive, v najslabšem pa arbitrarne in zato zahtevajo ponoven pretres svojih kriterijev. ⁸ A kljub temu, da se ravno ob Dworkinu pokaže, kako vprašljivo je na sodobne avtorje aplicirati tradicionalni kategoriji pravne teorije pozitivizma in jusnaturalizma, ohranja po Troperjevem mnenju pojem pozitivizma v Dworkinovem primeru vsaj metodološko razločevalno vrednost, seveda le ob pogoju, da ta pojem kar se da natančno opredelimo. Za pozitivizem sta po Troperju bistveni dve predpostavki: ločitev prava in morale in ločitev pravne teorije od njenega predmeta. Če torej Dworkinove teorije ni mogoče takoj pozitivno opredeliti, jo lahko po Troperjevem mnenju na podlagi tega, da Dworkin zavrača obe temeljni predpostavki pozitivizma, opredelimo vsaj *per negationem*, namreč kot antipozitivizem.

Troper sicer priznava, da Dworkin ni grob antipozitivist, zato mu tudi ne očita, da preprosto preobrne razmerja med pravom in moralo v prid zadnje. Dworkin ni za Troperja antipozitivist zato, ker bi moralo razglasiti za zadnjega razsodnika v pravnih zadevah, temveč zato, ker priznava obstoj moralnih načel kot zadnje, ireduktibilne opore pravnih pravil. V nasprotju s pozitivisti, ki priznavajo zgolj pravna pravila kot sestavino pravnega reda, Dworkin vidi v pravnih pravilih zgolj produkt veliko bolj elementarnih pravnih načel, ki so po njegovem mnenju hkrati tudi moralna načela. Dworkinu seveda ni mogoče podtakniti, da preprosto enači pravna pravila z moralnimi, saj v skoraj vseh svojih delih navaja nacistično zakonodajo kot dokaz o možnosti neskladja med pra-

7. Postmodernizem v pravu za F. Michaut ni zgolj lepa in nekoliko skrivnostna formula, pač pa prej nov pristop do obravnave prava in njegove ponovne aktualizacije kot predmeta teoretske refleksije. Narava in suverenova volja nista več »sveta« vira prava, pravniki so vedno bolj nezaupljivi do pojmov resnica, koristnost, avtoriteta. To so zanje zgolj miti, katerih vrednost je treba šele pretehtati. Dworkin je za F. Michaut kljub modernizmu, ki je razviden predvsem iz njegovega funkcionalističnega pojmovanja resnice, postmodernist, predvsem zato, ker v pravo vpelje teorijo iger in ker pravno prakso in refleksijo pojasnjuje s pomočjo pojma jezikovne igre. Cf. *Ibid.*

8. M. Troper, *op. cit.*, str. 163.

vom in moralo, a vseeno vztraja, da so pravna načela moralna vsaj po svoji obliki, če že ne morejo biti po vsebini.⁹

A Dworkin po Troperjevem mnenju opusti tudi drugo značilno pozitivistično ločitev, namreč ločitev med pravno teorijo na eni strani in pravno prakso oz. sodnikovim razsojanjem na drugi. Za Dworkina pravno razsojanje ni predmet, ki bi ga pravna teorija zgolj opisovala, pač pa je pravna teorija že implicirana v razsojanju, še več, po Dworkinu je pravna teorija bistvo pravnega razsojanja. Razsojanje se mora zmerom utemeljevati in sklicevati na preteklo prasko razsojanja. Koherentno in konsistentno interpretacijo pretekle in sedanje prakse pa daje šele teorija. Z drugimi besedami, če je pravna praksa *raison d'être* pravne teorije, pa je pravna teorija pogoj za možnost pravne prakse. Sodnik zato ni le praktik, temveč hkrati tudi teoretik svoje lastne prakse. Da bi pojasnil združitev teoretika in praktika v sodniku, Dworkin »izumi« idealnega sodnika, ki mu pravi Herkules. Sodnik-Herkules naj bi bil zmožen najti pravo rešitev za vsak pravni spor zato, ker na podlagi dosedanje pravne teorije in prakse konstruira politično teorijo, s pomočjo katere lahko pojasni in upraviči vse svoje sodniške odločitve in tudi odločitve drugih sodnikov.¹⁰

Dworkinovo pojmovanje sodniške prakse izhaja iz prepričanja, da pozitivno pravo, ki ga konstituirajo pravna pravila in drugi formalizirani viri, ni zadostna opora za rešitev pravnih sporov. Sodnik mora po Dworkinu v pravnem sporu

9. Dworkin torej po Troperjevih besedah vendarle priznava določeno stopnjo ločitve prava in morale: »Pravo in morala sta ločena v tem pomenu, da je pravno načelo vedno lahko moralno krivično, a po drugi strani sta tudi tesno povezana, saj so pravna načela, ki so sestavina prava, po svoji naravi moralna celo v tistih primerih, ko so krivična.« Cf. M. Troper, *ibid.*, str. 167. Tudi nacistično pravo po Dworkinu temelji na pravnih načelih, ki so po svoji naravi moralna, od prava demokratičnih družb se loči le po tem, da načela, na katerih temelji nacistično pravo, niso univerzalno sprejemljiva.
- Če so vsa pravna načela hkrati tudi moralna, pa narobe ni res. In prav ta ločitev med moralnimi načeli, ki so pravna, in tistimi, ki to niso, se zdi problematična J. Colemanu. Dworkin, ki izrecno zavrača Hartovo pravilo za prepoznavo pravnih kot kriterija za ločevanje pravnih pravil od nepravilnih, seveda ne more priznati njegovega ekvivalenta za pravna načela. Zato mora Dworkin po Colemanu bodisi na tihem vpeljati tako razločevalno pravilo, bodisi odkrito priznati, da ne more pojasniti, zakaj je neko moralno načelo pravno, drugo pa ne. Cf. J. Coleman, »On the Relationship Between Law and Morality«, *Ratio Juris*, vol. 2, št. 1, marec 1989, str. 72ff.
10. Dworkin prvič podrobneje opredeli zgled sodnika Herkula v *Taking Rights Seriously*, a nanj se opira tudi v poznejših delih. Kelsnovec Troper vidi v Dworkinovi metafori Herkula, ki jo razume predvsem kot zavrnitev možnosti metateorije in metapozicije, naj je tako stališče še tako sodobno, »postmodernistično«, poglobitni razlog, zakaj se Dworkinova argumentacija vedno znova zaplete v krožnost:
- »Kaj so potemtakem prakse in pravila, ki jih je treba upravičiti, če pa mora *jurisprudenca* oblikovati načela, ki naj bi jih bila zmožna upravičiti? Ker ni stalnih kriterijev, ki bi učenjaku omogočila, da jih identificira, je prisiljen, da jih poišče med načeli, ki jih je izdelal na podlagi pravil za kriterije, ki bodo rabila za izbiro teh pravil, ta pa bodo za nazaj rabila za izdelavo načel itn.« Cf. M. Troper, *ibid.*, str. 168.

izhajati predvsem iz pravic prizadetih strani. Vendar kanonična oblika pravnih pravil ne jamči v zadostni meri, da se bodo pravice prizadetih v resnici tudi uveljavile pri reševanju pravnega spora. To omogoča po Dworkinovem mnenju šele upoštevanje načel, v katerih se zrcalijo družbeni oz. moralni standardi za pravičnost in ki so utelešena tudi v političnih ustanovah družbe. V *A Matter of Principle* gre Dworkin celo tako daleč, da postavi drugo nasproti drugi dve koncepciji prava: *rule-conception* in *rights conception*, prva se oklepa pravnih knjig in zakonikov, druga se opira na priznavanje pravic.¹¹

Dworkin vidi izvorni greh prvega oz. pozitivističnega pojmovanja prava v redukciji prava na sistem pravil. Pravo je za pozitiviste izključno sistem pravil, česar pa ni mogoče subsumirati sistemu pravilu, preprosto ni pravo. Za tradicionalno pozitivistično stališče se pravo kot poenotena in že na prvi pogled prepoznavna družbena ustanova od drugih normativnih sistemov loči po »rodovniku«, kot pravi Dworkin.¹² Z drugimi besedami, pravila imajo pravni status le, če jih je mogoče izpeljati iz formalnega, institucionalnega vira. Načela, na katera naj bi se po Dworkinu opirale sodnikove odločitve, pa za pozitiviste ne morejo imeti pravnega statusa, ker so v najboljšem primeru neformalni vir prava.

V nasprotju s pozitivisti pojmuje Dworkin pravo skorajda postmodernistično. V sodobni družbi, v kateri sta tako moč/oblast kakor tudi politični nadzor nad njo razpršena po različnih skupinah in institucijah,¹³ ni mogoče enoumno izločiti in določiti izvora zakonodajne oblasti. Sodobnega prava, ki je po Dworkinu veliko bolj razpršeno, nedoločljivo, kot bi to priznalo ortodoksno pozitivistično stališče, zato ni mogoče stlačiti v preozke okvire sistema pravil. Še več, po Dworkinu »pravo« kot zbirka med seboj ločenih propozicij, pri čemer ima vsaka svojo lastno kanonično obliko, ne obstaja.¹⁴

Sodobno pravo po Dworkinu ni konsistentna, neprotislovna struktura pravnih pravil, pač pa prej amalgam pravnih praks in načel, prepletenih med seboj v ohlapno mrežo. Če pozitivizem ponuja podobo prava kot čistega sistema pravil z »rodovnikom«, pa Dworkin ponuja pluralistično podobo razpršenih načel, ki

11. Po Dworkinu bi bilo popolnoma nesmiselno prizadevati si za občo teorijo prava, saj dejanskost pravne prakse in teorije priča o tolikšnih razlikah in teoretskem nestrinjanju, da ne moremo govoriti le o različnih branjih oz. interpretacijah pravnih konceptov, marveč prej o različnih, drugo na drugo ireduktibilnih koncepcijah prava, v zadnji instanci celo o različnih pravih. V *Law's Empire* loči tri najpomembnejše koncepcije prava: konvencionalistično, ki bi ji lahko rekli tudi pozitivistična, pragmatična, ki ustreza usmeritvi ameriških realistov, in njegova lastna koncepcija prava kot integritete, ki naj bi bila po Dworkinu najbolj zadovoljiva interpretacija ameriške pravne prakse. Cf. *Law's Empire*, Fontana, London 1986, str. 94, 114ff.

12. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, str. 17.

13. *Ibid*, str. 18.

14. *Ibid*, str. 344.

so že od začetka dojeta kot nečisti križanci, ki jim ravno ni mogoče določiti »rodovnika«. Obstoj načel, teh bastardnih tvorb, zbrkljanih iz razpršenih, protislovnih sestavin, ni izpeljan iz uradnega vira. Še več, če pravila na neki način vendarle predpostavljajo izjavljalca, si subjekta izjavljanja načel sploh ni mogoče predstavljati.

Že na prvi pogled je videti, da zahteve po nearbitrarnosti sodniških odločitev ni mogoče preprosto umestiti v Dworkinovo močno postmodernistično obarvano podobo prava. Vendar pa Dworkin meni, da prav s tem, da razširi področje legitimnih virov prava še na neformalna načela družbene in politične morale, resda zrahlja če ne celo zamaja trdno pozitivistično zgradbo pravnega sistema, a zato po drugi strani vzpostavi trden temelj za sodnikovo nepristransko in pošteno razsojanje in onemogoči sodnikovo samovoljo.¹⁵ Če je Dworkin z zavrnitvijo hierarhičnega sistema pravil postmodernist, pa je s trdovratnem vztrajanju pri nearbitrarnosti še bolj zagrizen modernist celo od samih pozitivistov.

Dworkin namreč ne očita pozitivistom le tega, da neustrezno opisujejo naravo prava, temveč tudi to, da ne morejo izključiti arbitrarnosti sodnikovih odločitev. Vzrok za to pomanjkljivost vidi Dworkin prav v pozitivistični redukciji prava zgolj na sistem pravil. Četudi je sistem pravnih pravil neprotisloven, koherenten in še tako podrobno razčlenjen, ne more niti po mnenju samih pozitivistov zajeti in predvideti vseh možnih prihodnjih okoliščin uporabe pravil. Vsak pravni red, dojet kot sistem pravil, zato nujno vsebuje praznine, lakune, ki jih nobeno pravilo ne »pokriva«. Te praznine lahko zapolni le sodnik, ki mora za taka področja ustvariti nova pravila.¹⁶ Sodnikova diskrecijska

15. Da ta temelj le ni tako trden in nevprašljiv ne ontološko ne epistemološko, je mogoče razbrati tudi iz Bodenheimerjeve in Troperjeve kritike. Oba namreč pokažeta, da Dworkin, kljub vsem nasprotnim zagotovilom, nenehno niha med »is« in »ought«, med pravom, kakršno je, in pravom, kakršno bi moralo biti, med deskripcijo in preskripcijo. Razlog za to nihanje je po Bodenheimerju treba iskati v sami naravi načel kot najbolj elementarnih sestavin prava.

»Dworkin se seveda zaveda, da niti splošna načela, ki so za podlago preteklih odločitev, niti standardi, ki utelešajo sodoben občutek za pravičnosti, niso nekaj, čemur bi lahko rekli čisti in pristni 'je'. Zato priznava, da zapletene interpretacijske dolžnosti, ki jih nalaga sodniku, vključujejo element subjektivne presoje. Splošna načela in smotri, ki naj bi upravičili pretekle ali sedanje odločitve, ponavadi niso tako natančni kot zakoni ali sodnikove razsodbe. Oviija jih sij megljenosti, ki onemogoča, da bi jim zakoličili meje, določili izjeme in lastnosti. Zato vsaka raba pravnih virov, ki presega jezikovno analizo in upošteva smotre, politiko in aksiome pravičnosti, ki so za podlago pravnega predpisa, implicirajo določeno stopnjo presoje in silijo tistega, ki se odloča, da deluje v mračnem območju med 'je' in 'treba je';« Cf. E. Bodenheimer, »Law as Bridge Between Is and Ought«, *Ratio Juris*, vol. 2, št. 1, marec 1989, str. 145.

16. Dworkin odločno nasprotuje pozitivističnemu pojmovanju diskrecijske pravice zato, ker tako pojmovanje dopušča možnost, da se sodnik v mejnih primerih – naj so ti primeri še tako izjemni – postavi v vlogo zakonodajalca. Če namreč ni ustreznega pravila za konkretni primer, potem ga mora sodnik ustvariti. Po Dworkinu pa »sodniki ne smejo biti in tudi niso pomožni zakonodajalci,« cf. »No Right Answer?«, v *Law, Morality and Society*, ur. P.M.S. Hacker & J. Raz, Clarendon Press, Oxford 1977, str. 82.

pravica je potemtakem utemeljena v sami lakunarnosti pravnega sistema. Dworkin se strinja s tem logičnim sklepom, ki ga izpeljejo že sami pozitivisti, le da v nasprotju s pozitivisti vidi v diskrecijski pravici zgolj prikrito priznanje možnosti arbitrarnosti sodniških odločitev.¹⁷

Dworkinova argumentacija proti pozitivističnemu pojmovanju diskrecijske pravice poteka na dveh ravneh. Na prvi ravni Dworkin dokazuje, da sodnik ne bi smel imeti diskrecijske pravice zato, ker s tem, da mora v izjemnih primerih, kadar ni ustreznega pravila, ustvariti kar sam novo pravilo, nastopa kot quasi-zakonodajalec. Skratka, sodnik ne sme imeti diskrecijske pravice, ker se s tem zabrišejo meje med pristojnostmi sodnika in zakonodajalca. Po Dworkinovem mnenju pa so smotri in standardi, ki uravnavajo delo zakonodajalca in sodnika, popolnoma različni.

Zakonodajalca zavezuje politična teorija, ki določa, katere ekonomske, politične ali socialne smotre naj bi dana družbena skupnost dosegla.¹⁸ Sodnika pa zavezujejo načela oz. standardi pravičnosti in poštenosti, ki mu jih nalagata družbena in politična morala dane skupnosti.¹⁹ Sodnikova argumentacija se sklicuje na načela, katerih propozicije opisujejo pravice posameznikov in skupin znotraj dane skupnosti, zakonodajalčeva pa na politično teorijo, ki formulira smotre, ki naj bi jih družba uresničila. Drugače rečeno, sodnikova in zakonodajalčeva argumentacija nista na isti ravni, nimata skupnega okvira, zato nanju tudi ni mogoče uporabljati istih meril. Naloga sodnika je, da kar se da konsistentno aplicira pravice posameznikov in skupin, naloga zakonodajalca je, da najde ukrepe in sredstva za doseganje in ohranitev ciljev, ki jih postavlja sprejeta politična teorija, ne glede na to, ali so pravice in dolžnosti, dobički in bremena porazdeljeni na člane skupnosti konsistentno oz. nekonsistentno, pravično oz. nepravično.

Na drugi ravni pa Dworkin dokazuje, da sodnik diskrecijske pravice tudi ne potrebuje, saj mu sam pravni red daje na voljo vsa sredstva, da pride do prave rešitve. Eno najbolj razvpitih in spornih gesel, ki jih Dworkin uporabi v boju proti pozitivističnemu pojmovanju sodniške diskrecijske pravice, je trditev, da je mogoče vedno priti do pravičnega odgovora in zato tudi do pravične rešitve vseh primerov, naj so še tako zapleteni in težavni.²⁰ Dworkin zato najodločne-

17. Po Dworkinovem mnenju sta za pozitivizem pravo, konstituirano izključno iz pravil, torej elementov, ki jih je mogoče demonstrirati, in diskrecijska pravica nujno v antinomičnem razmerju. Sodnik ima diskrecijsko pravico le v primerih, za katere ni pravnega pravila. Kjer pa tako pravilo obstaja, ni diskrecijske pravice. Z drugimi besedami, diskrecijska pravica začenja tam, kjer se pravo neha, in narobe. Diskrecijska pravica je odsotnost prava. Cf. R. Dworkin, *ibid.*, cf. tudi B. S. Jackson, *Semiotics and Legal Theory*, Routledge and Kegan Paul, London, New York 1985 str. 215.

18. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, str. 90ff.

19. *Ibid.*, str. 113f.

20. Dworkin prvič izpelje tezo o enem samem pravičnem pravnem odgovoru (*one right answer*) v članku iz l. 1977 »No Right Answer?«.

je nasprotuje pozitivističnemu stališču, da v »težkih« primerih, ko ni nedvoumno uporabnega pravila, načelno ni pravno pravilnega odgovora, dokler o sporu ne izreče svoje avtoritativne sodbe pooblaščená pravna instanca. Za Dworkina do takega položaja, ko sodnik ne bi vedel, kako naj odloči, sploh ne more priti zato, ker že vnaprej pozna pravice sprtih strani in ker je njegova naloga zgolj ta, da te pravice čim bolj konsistentno aplicira.²¹

Dworkin se seveda zaveda, da empirično ni mogoče, da bi sodnik v vseh primerih poznal in pravilno upošteval pravice strank. Tako popolno poznavanje je mogoče pripisati le idealnemu sodniku, Herkulu, obdarjenemu z nadčloveškimi sposobnostmi. A empirično nepoznavanje pravic po Dworkinu ni in ne more biti alibi za sodnikove odločitve, kajti pravni diskurz temelji ravno na izključitvi morebitnega sodnikovega nepoznavanja pravic. Tudi če bi ugotovili, da je teza o »edinem pravem odgovoru« zgolj mit, je po Dworkinovem mnenju vseeno ne bi ovrgli, saj je ta mit tako globoko zakoreninjen v našem dojemanju prava in se kaže na najrazličnejše načine in na najrazličnejših ravneh pravnega diskurza, da bi pomenila ukinitve tega mita hkrati tudi ukinitve prava samega:

»Morda je predpostavka, da ima ena stran prav, druga pa ne, tako zacementirana v naših miselnih navadah, da te predpostavke preprosto ne moremo zanihati, ne glede na to, kako zelo skeptični in trmasti hočemo biti ob tem vprašanju. To bi nam tudi pojasnilo, zakaj ne moremo koherentno artikulirati teoretskega argumenta. 'Mit', da je v težkem primeru en sam pravilen odgovor, je hkrati trdovraten in uspešen. A njegova trdovratnost in uspešnost sta ravno dokaz, da ni zgolj mit.«²²

Četudi je popolno poznavanje pravic zgolj ideal, ta ideal zavezuje konkretnega sodnika pri njegovem vsakokratnem odločanju, da se kolikor je le mogoče približa Herkulu.²³ To pa v prvi vrsti pomeni, da mora sodnik pravo, dojeto kot amalgam pravnih praks, načel in preteklih sodniških odločitev, rekonstruirati kot celoto. Ali, kot pravi, Dworkin: »Pravo morda res ni mreža brez šivov, a tožnik ima pravico, da od Herkula zahteva, da ga obravnava, kakor da bi bilo tako.«²⁴

Kritika pozitivističnega nauka o diskrecijski pravici ni sama sebi namen, pač pa je ena od možnih poti, ki jo Dworkin ubere zato, da bi dokazal nujnost pojmovanja prava kot celote oz. integritete (*law as integrity*).²⁵ Če je predpostavka o

21. B.S. Jackson upravičeno opozarja, da je vztrajanje pri enem samem pravem odgovoru mogoče le, če pravo pojmuje kot racionalno, konsistentno celoto. Cf. B.S. Jackson, *op. cit.*, str. 222. Tako pojmovanje prava, ki je v Dworkinovi delih iz sedemdesetih let zgolj implicitno navzoče, Dworkin eksplicira predvsem v *Law's Empire*.

22. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, str. 290.

23. *Ibid.*, str. 105ff.

24. Isti, »No Right Answer?«, str. 116.

25. Najbolj eksplicitno opredeli Dworkin pojem integritete prava oz. *law as integrity* v *Law's Empire*, Fontana, London 1986. Jedro te teorije pa je bolj ali manj eksplicitno navzoče že v

o celosti in enotnosti prava za večino pravnih teoretikov bolj ali manj samo-umevno in nevprašljivo, je Dworkinovo stališče veliko bolj reflektirano in kritično. Glavni cilj svoje teorije vidi v tem, da dokaže, da je celost oz. integriteta prava pogoj za obstoj in hkrati za razumevanje prava.

Teza, da so enotnost in koherentnost prava ter možnost racionalnega argumentiranja o pravu in v njem odvisne od formalne strukture, ki konstituira pravo, je sicer navzoča v pravni tradiciji že od Hobbesa naprej. Za Hobbesa in Austina pravo »zacementirana« suveren in njegova volja, za Harta pravilo za prepoznavo, za Kelsna pa temeljna norma. Za Dworkina pa za celost prava jamčijo »temeljna pravila« pravne prakse. Do nespravljivega razhajanja med pozitivisti in Dworkinom pa pride ob pojmovanju narave konstitutivne strukture prava in vloge konsenza v njem.²⁶

Od Benthama naprej zagovarjajo pozitivisti tezo, da je pogoj za možnost vsake družbene prakse, torej tudi prava prevladujoč konsenz v skupnosti glede temeljnih pravil. Preprosto rečeno, tisto, kar je celost prava na ravni pravnega sistema, je konsenz na ravni subjektov. Dworkin pa tezo o tako rekoč vnaprej zagotovljenem konsenzu, ki je za pozitiviste samoumevna, logična posledica celosti prava, zavrača in vztraja, da ni nujne zveze med pravom kot integriteto in konsenzom.

Za pozitiviste sta konsistentnost in celost prava tako rekoč dani in zagotavljeni, brž ko je konstruiran neprotisloven, hierarhičen sistem pravil. Za Dworkina pa celost prava – četudi je nujno predpostavljena, četudi je tako rekoč imanentna naravi prava kot takega – ni že kar dana, temveč jo je treba zmerom znova »odkriti«, (re)konstruirati. Poenotujoče načelo temeljnih pravil, praks in odločitev, ki konstituira pravo in ki so utelešeni v potencialno nasprotujočih si političnih in moralnih interpretacijah o pravni praksi, pa je mogoče odkriti, natančneje, konstruirati le z argumentacijsko in interpretacijsko prakso.

Tu pride do bistvenega razkoraka med Dworkinovim in tradicionalnim pojmovanjem celosti prava in vloge konsenza v njem. Interpretacija in argumentacija po Dworkinu ne konstruirata celote prava zato, ker na koncu pripeljeta do konsenza, temveč zato, ker sta – kljub možnosti in dejanskosti konflikta interpretacij in disenza – *po svoji naravi holistični*. Z drugimi besedami, pravo je celo zato, ker argumentacija in interpretacija – ki konstituira vse, kar tvori pravo, torej pravila, načela, sodniške odločitve – zmerom že merita na celoto. Celost prava pri Dworkinu ne izključuje možnosti nesoglasja. Celost prava je, tako kot jo razume Dworkin, zmerom konstruirana iz nekega določenega gledišča, iz neke določene argumentacijske pozicije, sklicujoč se na neka določena (moralna, politična) načela, prizadevajoč si seveda, da bi bila ta načela spre-

Taking Rights Seriously, denimo, kot ideja o narativni konsistentnosti, in v *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1985.

26. R. Dworkin, *Law's Empire*, str. 166.

jemljiva za vse. A tudi tam, kjer ni mogoče doseči soglasja glede temeljnih načel prava, celost prava ni ogrožena. Tako radikalno nesoglasje pomeni za Dworkina samo to, da imamo opraviti z različnimi pogledi na pravo kot celoto, v zadnji instanci z različnimi pravi.

Namesto da bi si prizadevali za vsako ceno odpraviti nesoglasje, bi po Dworkinu morali premisliti, kako se v argumentaciji in interpretaciji konstruira celota prava, in kaj jamči za veljavnost in upravičenost takih konstrukcij. Najprej in predvsem pa bi morali opraviti s semantičnim pristopom tradicionalnih in sodobnih pravnih teorij, pristopom, ki je po Dworkinu značilen za vse doslej znane inačice pravnih teorij, torej pozitivizem, realizem in jusnaturalizem, razen njegove teorije.²⁷

Po Dworkinovem mnenju je prva naloga teorije, ki vidi v pravu specifično družbeno prakso, da izvleče »semantično želo« iz našega razumevanja družbene prakse, to je, zamaja prepričanje, da je mogoče z racionalno argumentacijo doseči soglasje o naravi zadevne prakse, pravilih za sodelovanje v njej, o njenih smotrih in ciljih. O racionalni argumentaciji pa je mogoča govoriti le, če in samo če obstaja splošen konsenz vseh udeležencev glede kriterijev za odločanje o pertinentnosti zahtev po veljavnosti argumentov. Semantična teorija prava po Dworkinu predpostavlja, da pravniki in sodniki uporabljajo iste kriterije, ko odločajo o resničnosti/neresničnosti pravnih propozicij. Skratka, po semantični teoriji o pravu sploh ni mogoče razpravljati, če sodniki in pravniki dejansko ne soglašajo glede koncepta prava, njegovih temeljev, virov, kriterijev. Dworkin sicer ne zanika obstoja konsenza, v katerem semantične teorije vidijo vnaprejšnji pogoj in hkrati telos prava, vendar ga umesti na predteoretsko, predinterpretacijsko raven. Konsenz za Dworkina ni trdna podlaga, na katero bi se teorija oprla, temveč prej izhodišče, groba materija, ki jo bo interpretacija šele reartikulirala. Konsenz, kakor ga pojmuje semantična teorija, pa je zgolj iluzija ali pa naključna konvergenca verovanj udeležencev. Brž ko poskuša vsak ude-

27. Blok semantičnih teorij prava, za katere Dworkin priznava, da jim ni mogoče pripisati neke splošne, skupne semantične teze, cf. *Law's Empire*, str. 32, tvorijo po Dworkinu tiste teorije, ki se opirajo na bolj ali manj eksplicirano podmeno, da je družbena praksa, torej tudi pravo kot specifična družbena praksa, možna le, če je dosežen konsenz glede jezikovnih pravil, ki določajo pogoje za resničnost normativnih propozicij, veljavnih za neko določeno prakso.

Toda implikacije te semantične teorije so po Dworkinu še bolj daljnosežne: konsenz ne zadeva le semantičnih pravil, temveč tudi nujne pogoje za možnost racionalne argumentacije. Po semantični teoriji prava naj bi bilo soglasje glede kriterijev za določanje resničnosti/neresničnosti pravnih propozicij pogoj tako za soglasje kakor tudi za nesoglasje. Tako soglasje naj bi bilo skupni, obči okvir, v katerem bi sploh bilo mogoče govoriti o soglasju oz. nesoglasju. Za Dworkina pa je že samo dejstvo, da pride do nesoglasja, dokaz, da takega občega, skupnega okvira ni. Cf. *Ibid.*, str. 33, 43ff in *A Matter of Principle*, str. 217. Prav zato je po Dworkinu vsak poskus odkrivanja »skupnih, občih pravil (za določanje resničnosti/neresničnosti pravnih propozicij, op. J.Š.R.) s skrbnim proučevanjem tega, kar pravniki rečejo ali naredijo obsojen na neuspeh«. *Ibid.*, str. 90f.

leženec zase reflektirati, interpretirati to soglasje, denimo, glede skupnih/občih kriterijev, skupnega/občega koncepta pravne prakse itn., se ta skupnost/občost razblini in soglasje se sprevrže v svoje nasprotje.²⁸

Glavni Dworkinov očitek »semantičnemu želu« je, da tak pristop že vnaprej izključi možnost temeljnega, to je, teoretskega nesoglasja glede narave same prakse in glede kriterijev za veljavnost oz. resničnost propozicij. Po tem pojmovanju je nesoglasje bodisi posledica nesporazuma bodisi zavestnega zavajanja. Po prvi inačici udeleženci iskreno verjamejo, da so dosegli konsenz glede rabe kriterijev, pozneje pa ugotovijo, da uporabljajo različne kriterije, po drugi pa se ena stran zgolj pretvarja, da se ravna po skupno sprejetih kriterijih, zato da bi prevarala drugo stran.²⁹ Skratka, za ortodoksno semantično teorijo, kamor Dworkin prišteva zlasti inačice sodobnega pozitivizma, je nesoglasje zgolj iluzija. Njegov namen pa je pokazati, da pristno teoretsko nesoglasje ni le mogoče, pač pa je tako v pravu kakor tudi v drugih družbenih praksah nekaj povsem vsakdanjega in celo produktivnega. Za Dworkina imata *raison d'être* tako soglasje kakor nesoglasje.³⁰ To na prvi pogled presenetljivo stališče Dworkin utemeljuje s tezo o primatu udeleženčevega gledišča in njegovi protestantski drži.

Temeljna teza Dworkinove interpretacije prava je, da je pravo po svoji naravi argumentacijska praksa, ki zmerom že konstituira ne le kriterije za svojo presojo, temveč tudi razsodnikovo mesto, zato prava po Dworkinovem mnenju ni mogoče obravnavati s stališča zunanjega opazovalca. Preprosto rečeno, v pravu metapozicija ni mogoča. Edini ustrezen odnos do prava je zato reflektirano stališče, ki bi ga lahko opredelili tudi kot interpretacija na drugo potenco, interpretacija interpretacije,³¹ torej stališče, ki se odkrito postavi na »notranje, udeleženčevo stališče in poskuša doumeti argumentacijsko naravo naše pravne prakse tako, da se vključi v to prakso, da se skupaj z njo spopada z vprašanji pravilnosti in resnice, s katerimi se soočajo tudi sami udeleženci.«³² O pravilnosti oz. sprejemljivosti pravnega odgovora na pravno vprašanje oz. moralnega odgovora na moralno vprašanje je po Dworkinu mogoče odločati le, če stopimo

28. *Ibid.*, str. 45.

29. Cf. R. Dworkin, »La complétude du droit«, v: *Controverses autour de l'ontologie du droit*, ur. P. Amssek in Ch. Grzegorzcyk, PUF Paris 1989, str. 132ff in »Legal theory and the Problem of Sense«, v: *Issues in Contemporary legal Philosophy. The Influence of H.L.A. Hart*, ur. R. Gavison, Clarendon Press, Oxford 1987, str. 11ff.

30. Cf. R. Dworkin, *A Matter of Principle*, str. 171. In še bolj eksplicitno: »To je knjiga o teoretskem nesoglasju v pravu. Njen cilj je, da doume, za kakšno vrsto nesoglasja gre in da konstruira in zagovarja specifično teorijo o pravih temeljih prava.«, *Law's Empire*, str. 11.

31. G.J. Postema pravilno ugotavlja, da je stališče interpretacije interpretacije nujna, tako rekoč logična posledica teze o prednosti udeleženčevega gledišča. A če vidi Postema v tem razlog za kritiko Dworkinovega stališča, vidimo mi prej dokaz za Dworkinov prenikav pogled v narvo sodobnega prava. Cf. Gerald J. Postema, »'Protestant' Interpretation and Social Practices«, *Law and Philosophy*, vol. 6, št. 3, december 1987, str. 286ff.

v pravno oz. moralno argumentacijo zato, ker je edino v okviru take prakse smiselno govoriti o pravilnosti oz. veljavnosti. Nobene »objektivne« veljavnosti/pravilnosti argumentov ni, nobenih »objektivnih«, nevtralnih kriterijev za presojo ni, pač pa so kriteriji lahko zgolj notranji, imanentni.

Družbene prakse po Dworkinu niso zgolj smiselne dejavnosti, pač pa so dejavnosti, ki imajo smisel/pomen predvsem za same udeležence. Ta udeležencev notranji odnos do prakse, če uporabimo Hartov izraz, je konstitutiven za prakso kot tako. Opazovalčevo oz. zunanje stališče je glede na udeleženčevo drugotno in parazitsko.³³ Opazovalec pravne prakse ne more po Dworkinovem mnenju razumeti »prava kot argumentacijske družbene prakse, niti je ne more zavrnil kot prevaro, dokler ne doseže udeleženčevega razumevanja, dokler ne doume, kaj šteje v tej praksi kot dober oz. slab argument.«³⁴

Pravilnost oz., rajši, veljavnost argumenta oz. rešitve pravnega, moralnega, političnega problema je, kot smo že pokazali, po Dworkinu mogoče presojati samo znotraj pravne, moralne, politične prakse, kajti ta praksa izdela tudi kriterije za presojo veljavnosti oz. pravilnosti. Zunaj te prakse je vprašanje pravilnosti oz. veljavnosti popolnoma nesmiselno. Sama praksa da argumentom in rešitvam ves pomen, vso vrednost, ki jo morajo imeti oz. ki jo *sploh lahko imajo*. Spraševati se o »objektivni« veljavnosti oz. pomenu onstran in neodvisno od veljavnosti in pomena, ki ga argumenti dobijo v okviru dane prakse, pomeni Dworkinu, podobno kot tudi J.L. Austinu, zgolj akademsko kratkočasje, ki pa ne zadeva ne prakse ne njene interpretacije.

Ker se Dworkin že vnaprej postavi na stališče udeleženca prakse, mora seveda zunanjo kritiko, ki jo opredeli kot stališče zunanjega skepticizma in ki ne postavlja pod vprašaj zgolj argumentov in pozicij v okviru dane argumentacije, temveč sam njen obči okvir,³⁵ zavrnil kot neutemeljeno. Za udeleženca argumentacije so skeptikovi argumenti ničevi in prazni, irelevantni, oz. sploh niso argumenti zato, ker med njegovim notranjim in skeptikovim zunanjim stališčem ni nobene skupne mere, skupnega terena, kjer bi se lahko srečala. Med udeležencem argumentacije in njenim zunanjim kritikom sploh ni mogoča komunikacija oz. njuno komunikacijo bi bilo mogoče opisati le kot pogovor gluhih. Dworkin zato pride do logično nujnega sklepa, da zunanji skepticizem ne more ogroziti argumentacije in interpretacije prava, naj je njegova kritika na prvi pogled še takó uničujoča.

32. R. Dworkin, *Law's Empire*, str. 14.

33. *Ibid.*, str. 55 in 422. Cf. tudi H.L.A. Hart, *The Concept of Law*, str. 86ff. in 99f.

34. Cf. Dworkin, *op. cit.*, str. 14. Zanimivo je, da Dworkin skoraj pascalovsko pojasnjuje, kako naj se opazovalec dokoplje do udeleženčevega gledišča. Opazovalec mora »sodelovati (v argumentaciji, op. J.Š.R.) v duhu navadnih udeležencev...«. To se pravi, »postaviti se mora na neko določeno stališče, izrekatí določene zahteve, formulirati argumente in sčasoma se bo na podlagi svoje argumentacijske prakse dokopal tudi do splošnega razumevanja narave prava.« *Ibid.*, str. 422.

35. *Ibid.*, str. 82ff. Cf. tudi J. Finnis, »On Reason and Authority in *Law's Empire*,« *Law and Philosophy*, vol. 6, št. 3, december 1987, str. 364.

Edini sprejemljivi skeptični argumenti so argumenti notranjega skepticizma, ki ga Dworkin loči od prej orisanega zunanjega skepticizma.³⁶ Če zunanji skeptik zavrne razpravljanje o pravilnosti rešitve pravnega problema oz. veljavnosti argumenta v argumentaciji kot neutemeljeno zato, ker zavrača samo zastavitev problema in argumentacijo kot tako, pa notranji skeptik stoji na notranjem stališču in od znotraj presoja veljavnost rešitve oz. argumenta.

Četudi se zdi Dworkinova ločitev zunanjega od notranjega skepticizma nekoliko izumetničena, jo je do neke mere vendarle mogoče zagovarjati, saj se v njej zrcali Dworkinov dvoumen odnos do skepticizma. Dworkin se strinja s skeptično kritiko, kolikor pokaže, da je pravo pojav, ki mu konsenz, kot pravi F. Michaut, »utegne podeliti varljivi videz nepresojne materialnosti,« zavrača pa jo v tisti meri, v kateri »skeptiki zato, ker odkrijejo nekoherentnost prava, zanikajo tudi njegov dejanski obstoj«³⁷. Tako kot skeptiki tudi Dworkin ne vidi v konsenzu pogoja za obstoj (celosti) prava, ravno tako ne v bolj ali manj naključni konvergenci zasebnih interpretacij pravne prakse. A v nasprotju s skeptiki Dworkin – kljub temu, da priznava parcialnost, neujemanje, celo odkrito izključevalnost interpretacij pravne prakse – vseeno vztraja, da zasebne interpretacije niso arbitrarne. Narobe pa J. Finnis ne najde opravičila za Dworkinovo zavrnitev zunanjega, to je, pravega skepticizma, in priznavanje zgolj notranjega skepticizma, saj popolnoma upravičeno opozori, da Dworkin ne dokaže iluzoričnosti soglasja in produktivnosti nesoglasja, pač pa prej *razvrednoti* tako soglasje kakor nesoglasje:

»Resnica, da tudi splošno nesoglasje ni argument proti moralni ali pravni trditvi, ima svoj enako tehten nasprotek: dejstvo, da nekdo soglašajo s trditvijo, še ni razlog, da z njo soglašamo tudi mi. V logiki argumentacije šteje zgolj vsebina moje vednosti ali verovanja in ne dejstvo, da jaz to vem ali verjamem.«³⁸

A v nasprotju s Finnisom ne vidimo v tem Dworkinove pomanjkljivosti, temveč prej nujno posledico teze o primatu udeleženčevega gledišča. Po Dworkinu vodi pot do resnice, do prave rešitve in celosti prava le prek notranjega, udeleženčevega gledišča. A ni vsaka pot, četudi ni arbitrarna, kot smo večkrat opozorili, prava pot. Kajti udeleženčevega gledišča ne smemo preprosto enačiti z udeleženčevim individualnim oz. zasebnim razumevanjem tega, kar počne, in kako si razlaga prakso, pri kateri sodeluje. Udeleženčevo gledišče, vzeto v njegovi zasebnosti, je po Dworkinu solipsizem oz. »pogovor samim s seboj«³⁹. Z drugimi besedami, med pravom kot javno in kolektivno prakso na eni strani in individualnim, zasebnim razumevanjem udeležencev te prakse na drugi je ireduktibilni prepad, ki po G. Postemi v zadnji instanci pripelje Dworkina do tega, da reducira »udeležence v skupni praksi na družbene monade brez

36. *Ibid.*, str. 86.

37. Cf. F. Michaut, *op. cit.*, str. 114.

38. J. Finnis, *op. cit.*, str. 364f.

39. R. Dworkin, *op. cit.*, str. 58.

oken,«⁴⁰ na takem monadološkem pristopu pa po Postemi ni mogoče utemeljiti ne celosti prava ne nearbitrarnosti sodnikovih odločitev.

V čem je potem sploh smisel primata udeleženčevega gledišča, če pa Dworkin v isti sapi zatrdi, da notranji odnos do prava, četudi je nujni pogoj za njegovo razumevanje, še ni zadostni pogoj za njegovo pravilno razumevanje? Ključ za rešitev je po našem mnenju treba iskati v protestantizmu Dworkinovega diskurza. Da je protestantizem v Dworkinovem pojmovanju prava konstitutiven za politično skupnost in pravo, je S. Levinson opazil že, ko je analiziral *Taking Rights Seriously*:

»Dworkin vztraja, da 'vladavine prava' ne smemo pomešati z vladavino katere koli skupine pravnikov, ki izreka odločitve. Vedno moramo imeti možnost, da rečemo, četudi gre za odločitve vrhovnega sodišča: 'Toda, ali je bila ta odločitev pravilna?' In odgovor na to vprašanje predpostavlja drugačen pojem prava od tistega, ki se ne opira na trditev, da imajo sodniške odločitve po definiciji težo avtoritete. Dworkinovo stališče pa implicira prej, da bi vsak moral imeti v ustavni demokraciji možnost, da 'misli kot pravnik' in da zato izreka sodbe o utemeljenosti sodniških odločitev. Četudi se njegova analiza osredinja na sodnikove dolžnosti, sega domet njegove argumentacije do vsakega člana političnega reda. ... V tem pomenu se Dworkinova argumentacija umešča v 'protestantsko' tradicijo.«⁴¹

Protestantska drža je po Dworkinu edina možna drža za ljudi, ki jih sicer »skupnost združuje, ločujejo pa projekti, interesi in prepričanja.«⁴² Vendar pri Dworkinu protestantska drža ni le opis interpretativnega in reflektiranega odnosa udeleženca pravne prakse do te prakse, pač pa jo razume kot nekakšen moralni imperativ, naložen ne le »uradnikom prava«, če uporabimo Hartov izraz, pač pa vsem državljanom. V tem zavestnem »neelitizmu« vidimo pomemben pomenski premik glede na Harta. Če je pri Hartu za obstoj prava odgovoren tako rekoč izključno sodnik, saj je notranji odnos do pravnih pravil obvezen v zadnji instanci zgolj za sodnika, pa je pri Dworkinu notranji odnos do prava edini možen odnos, zato je tudi odgovornost za pravo demokratično porazdeljena na vse udeležence. Po Dworkinu so vsi državljanji »odgovorni za to, da razmišljajo o zavezanosti družbe javnim/uradnim načelom (enakosti pred zakonom, pravičnosti in poštenosti, op. J.Š.R.) in o tem, kaj ta zavezanost

40. G.J. Postema, *op. cit.*, str. 301. Postema se pri tem sklicuje na Benthamov opis angleške pravne prakse, na ironično karikaturo, ki jo Postema razume kot nekakšno kritiko *avant la lettre* Dworkinovega pojmovanja prava:

»Iz množice dejstev mora vsak zase izluščiti pravo, vsak posameznik pa lahko izlušči drugačno pravo: to so potemtakem monade, ki v medsebojnem srečevanju konstituirajo pravila, ki nato, vzeta skupaj, konstituirajo pravo.« Cf. J. Bentham, *Of Laws in General*, ur. H.L.A. Hart, Althone Press, London 1970, str. 192.

41. S. Levinson, »Taking Law Seriously: Reflections on 'Thinking like a lawyer'«, *Stanford Law Review*, vol. 30, 1978, str. 1074.

42. R. Dworkin, *Law's Empire*, str. 413.

načelom zahteva v novih razmerah.«⁴³ Z drugimi besedami, vsak državljan je odgovoren za to, da je družba, ki jo pojmuje kot družbo, ki spoštuje načela enakosti pred zakonom, poštenosti in pravičnosti, tem načelom tudi dejansko zavezana.

S. Fishu se zdi vprašljiva prav ta zapoved protestantske države, torej zapoved nečesa, kar je glede na Dworkinovo pojmovanje prava tako ali tako neogibno za udeležence pravne prakse. Ta zapoved spoštovanja temeljnih pravnih načel je po S. Fishu popolnoma odveč, kajti pravnega »primera sploh ni mogoče videti kot primera, če v njem že od začetka ne vidimo elementa pravnega polja in zato tudi utelešenja enega ali drugega načela.«⁴⁴ Z drugimi besedami, brž ko sodnik vidi primer kot primer, ga že gleda z gledišča pravnih načel. Po Fishu torej sodnik sploh nima izbire. Sodnik ali spoštuje načela pravne prakse ali pa sploh ni sodnik. Sodnik to zahtevo izpolni, brž ko sprejme funkcijo sodnika.⁴⁵ Skratka, Dworkinova zahteva je vedno že izpolnjena. Če je pravo, kot pravi Dworkin, »forum načel«, potem smo bodisi zmerom že v tem forumu, ali pa vanj nikdar ne moremo stopiti.

Fish torej proti Dworkinu uporabi njegovo lastno orožje, namreč orožje, ki ga je Dworkin uporabil proti (zunanjemu) skepticizmu:

»Odvečnost 'zunanjega' skepticizma je natanko odvečnost 'prava kot integritete'. Tako kot zunanji skepticizem ne zadeva trditev znotraj posebnega interpretativnega sistema, tako je tudi 'pravo kot integriteta' odvečen (in prazen) dodatek sistemu prakse, ki že je tam, kamor naj bi šele prišla.«⁴⁶

Dworkin spodbuja vsakega udeleženca pravne prakse, da sprejme kot vrhovno načelo za razumevanje in prakticiranje prava geslo 'pravo kot integriteta'. A ker je pravo kot integriteta edina možna oblika, ki jo sodniška in pravna praksa sploh lahko ima, je tako spodbujanje odveč in prazno. Po Fishu je zato Dworkinov načelni problem, kako naj dejanska pravna praksa doseže forum načel, »ki ni perspektiva nobene posebne institucije«, kot poudari Dworkin, zgolj navidezen problem. Forum čistih načel, očiščen vseh osebnih in političnih partikularnosti, torej ta ideal, ki naj bi ga pravo doseglo, je bodisi prazen in zato nepotreben, ali pa že napolnjen z vsem tistim, kar naj bi izključeval. In prav v tem je po Fishovem mnenju pravi problem prava, ki ga Dworkin ne pojasni: da je forum načel, iz katerega in v imenu katerega govorimo, v kate-

43. *Ibid.*

44. S. Fish, »Still Wrong After All These Years«, *Law and Philosophy*, vol. 6, št. 3, december 1987, str. 409.

45. *Ibid.*, str. 414. Dworkinovo nalaganje (odvečne) zapovedi spoštovanja pravnih načel po Fishu implicira možnost, da nekateri sodniki te zapovedi ne spoštujejo. Fish to ločevanje med »vestnimi« in »nevestnimi« sodniki ponazarja z ločevanjem igralcev baseballa, ki mislijo, da je njihova naloga, da dosežejo čim več zadetkov, in tistimi, ki misijo, da je njihova naloga nekaj drugega. *Ibid.*

46. *Ibid.*, str. 418.

rem vedno že smo, obarvan z nekim partikularnim političnim videnjem, ki ga drugi ne priznavajo.⁴⁷

Dworkin na neki način anticipira Fishovo kritiko, da »forum načel« nikdar ne more biti očiščen vseh političnih, moralnih itn. partikularizmov in zato tudi ne sprejemljiv za vse. Po Dworkinu je tak »čisti forum načel« vendarle mogoč, vendar le na podlagi liberalne politične teorije, ki naj bi bila po Dworkinu univerzalno sprejemljiva zato, ker je njena predpostavka univerzalni racionalni subjekt. S tem, ko Dworkin zagovarja liberalizem kot najboljšo politično teorijo, ki utemeljuje in upravičuje pravno prakso, s tem, ko določi za zadnji smoter celotnega pravnega podjetja varovanje avtonomije racionalnega subjekta, se zapiše kantovski in širše razsvetljenski veri v univerzalnost uma in s tem v možnost odstranitve vsakega nesoglasja. V zadnji instanci tudi za Dworkina radikalno nesoglasje ni mogoče. Drugače rečeno, nesoglasje je mogoča, dokler ni sprejet razsvetljenski okvir univerzalnega racionalnega subjekta, brž ko pa je ta okvir sprejet, je vsako nesoglasje vsaj v načelu mogoče odpraviti. V tem pogledu se tudi Dworkin, tako kot že Habermas, postavlja na stran zagovornikov modernizma proti postmodernizmu.

A. Barron vidi v Dworkinovem pojmovanju prava, v njegovem vztrajanju pri enotnosti in celosti prava, pri vlogi intencionalnosti v produkciji pravnega diskurza in primatu subjekta pri pojasnjevanju in upravičevanju pravnega podjetja način, kako se pravo brani pred izzivi postmodernizma.⁴⁸ Tarča postmodernistične kritike Dworkinovega pojmovanja so zato najprej in predvsem pojem prava kot integritete in njegove predpostavke. D. Couzens Hoy očita Dworkinu neupravičeni optimizem glede končne integrativne koherentnosti pravnega korpusa, za katerega tudi sam Dworkin priznava, da je proizveden naključno:

»Zakaj si moramo pravo predstavljati kot koherentno celoto? In če je, zakaj moramo misliti, da se praktični interpretaciji posreči, da se ji približa? Mar ne bi bil zmerni skepticizem bolj upravičen od Dworkinovega imperialističnega optimizma? Mar ne bi morali podvomiti o končni konvergenci interpretacij glede ene same, popolne in koherentne doktrinarne celote?«⁴⁹

D. Cousens Hoyu, tako kot tudi A. Barron, je problematičen že sam Dworkinov *hermenevtičen* pristop,⁵⁰ ki vidi v pravu koherentno celoto, četudi ta celota tudi za Dworkina ni nikdar neposredno dana, temveč jo »zmerom že«

47. *Ibid.*, str. 416.

48. A. Barron, *op. cit.*, str. 122ff.

49. D. Couzens Hoy, »Dworkin's Constructive Optimism v. Deconstructive Legal Nihilism«, *Law and Philosophy*, vol. 6, št. 3, december 1987, str. 344.

50. Dworkin se sicer tu in tam sklicuje na Gadamerjevo in Habermasovo hermenevtično teorijo, predvsem v *Law's Empire*, a kljub temu ne bi pa mogli govoriti o kakem neposrednem vplivu nemških filozofov nanj. V najboljšem primeru bi lahko rekli, da gre za konvergenco stališč, konvergenco, ki jo motivira pojmovanje prava kot interpretacije.

za nazaj konstruirana interpretacija. In v tisti meri, v kateri je za postmodernistično kritiko problematično pravo kot integriteta, je problematična tudi vloga sodnika kot člana v nepretrgani verigi interpretacij, ki šele konstruirajo celoto prava:

»Vsak sodnik, ko odloča o novem primeru, mora v sebi videti člen v kompleksni verigi podjetja, katerega brezštevilne odločitve, strukture, konvencije in prakse so zgodovina. Njegova naloga je, da s tem, kar počne, nadaljuje to zgodovino tudi v prihodnje. To, kar se je zgodilo, mora interpretirati, kajti njegova dolžnost je, da pospešuje razvoj pričujočega podjetja, in ne da jo udari po svoje v neko novo smer.«⁵¹

Dworkinovo hermenevtično pojmovanje prava, proti kateri nastopa postmodernistična kritika, bi na kratko lahko povzeli takole: Interpretacija, naj je še tako konstruktivna oz. ustvarjalna, ni sama sebi namen, pač pa rabi višjemu smotru, to je »pospeševanju razvoja pričujočega podjetja«, kot pravi Dworkin, oz. ohranitvi kontinuitete pravnega podjetja. A tudi sicer sodniška interpretacija ne more nikdar biti zares inovativna, kreativna, kajti sodnikova verovanja in prepričanja, ki so vnaprejšnji pogoj za njegovo interpretacijo, je izoblikovalo prav samo podjetje. Sodniške interpretacije se lahko med seboj razlikujejo, lahko so celo protislovne, a to protislovje po Dworkinovem mnenju vseeno ne ovrže temeljne teze o celosti prava, kajti vse interpretacije, četudi so disharmonične, so zgolj člen v isti verigi, element iste narativne tradicije, katere enotnost in integriteto varuje postulat o unarnem subjektu, avtorju pripovedi, četudi je v tej vlogi edinega pripovedovalca personifikacija skupnosti:

»Razsojevalno načelo integritete nalaga sodnikom, da identificirajo pravne pravice in dolžnosti, kolikor je to mogoče, opirajoč se na podmeno, da jih je vse ustvaril en sam avtor – personificirana skupnost – kar izraža koherentno pojmovanje pravičnosti in poštenosti.«⁵²

Če pozitivisti, med njimi zlasti Kelsen in Hart, kljub vsemu omejevanju sodnikove vloge in le obrobnemu priznavanju njegove »svobode« končajo s sodnikom kot ključno instanco prava, ki pravu zagotavlja integriteto, pa Dworkin s tem, da sodnika od začetka potisne v ospredje kot ključno osebo prava, na koncu njegovo vlogo popolnoma reducira: Dworkinov sodnik je dolžan samo slediti navodilom, ki prihajajo iz samega pravnega podjetja. Za svojo interpretacijo ni odgovoren nikomur, kajti ta interpretacija, kakršna koli je že, je vedno že naddoločena s pravno tradicijo in je zgolj njen člen, element v njeni pripovedi. V toliko bi se lahko strinjali s Troperjem,⁵³ ki vidi v Dworkinovi teoriji razsojanja zgolj ideološko opravičilo za ravno tako ideološko sodniško prakso. Dworkin zgolj s tem, da zanika obstoj sodniške diskrecijske pravice,

51. R. Dworkin, *A Matter of Principle*, str. 159.

52. R. Dworkin, *Law's Empire*, str. 225.

53. M. Troper, *op. cit.*, str. 174.

ponavlja na ravni teorije to, kar sodniki vseskoz govorijo, namreč to, da zgolj uporabljajo zakone v skladu z zakonodajalčevim namenom oz. če uporabimo Dworkinov izraz, s temeljnimi načeli, na katera je oprto pravno podjetje.

Dworkinova analiza kaže pravo kot razpršeno, nestabilno, brez enotnosti, ki bi mu jo zagotavljal njegov izvor, prepredeno s sledovi Drugega, Neprava. A pravo, vzeto v svoji postmodernistični nasebnosti, samozadostnosti bi se razpršilo v vsesplošen kaos. Da do kaosa ne pride, pravo po Dworkinovem mnenju potrebuje politično teorijo, natančnejše, liberalno politično teorijo, ki na najboljši možen način poenoti fragmente pravne zgodovine, jih uskladi v »veliko pripoved« in hkrati funkcionira kot upravičenje za pravo, kakršno je odkrila v tako poenoteni zgodbi/zgodovini. Z drugimi besedami, liberalna politična teorija s tem, da pravni diskurz in pravno prakso pripne na subjekt kot poenotujoče načelo, četudi ga danes lahko uteleša le »personificirana skupnost«, vsili red tam, kjer bi sicer vladal zgolj kaos pravil in načel. Kaos pa obvlada tako, da nekatere fragmente pravne zgodovine, nekatere sodniške odločitve izžene iz »cesarstva prava« kot »napake«, drugim pa podeli koherenco in konsistenco. Dworkin vidi torej najvišji smoter in hkrati dosežek procesa razsojanja v tem, da proizvede racionalni red iz kaosa, »pravi odgovor« iz konflikta in spora.

Paradoks obeh tipov kritike, modernistične, kakršna je Postemova oz. Fishova, ki očita Dworkinu, da je premalo modernističen, to je, nedosleden zagovornik integritete in konsenza kot pogojev za možnost prava, kakor postmodernistične, kakršna je kritika A. Barron ali D. Couzensa Hoya, ki Dworkinu očita pretirani modernizem in prizadevanje, da v imenu enotnosti, celosti prava zatre nesoglasje, marginalizira razlike, reducira Nepravo na Pravo, je po našem mnenju v tem, da sta obe utemeljeni, a kljub temu nimata prav.

Dworkin vidi v svoji teoriji prava kot integritete rešitev problema nearbitrarnega razsojanja, ki ga doslej prevladujoča pravna teorija ni mogla rešiti. Pozitivizem, ki ga Dworkin opredeli kot konvencionalizem, pretogo omejuje pravo zgolj na pravne konvencije, zato v primerih, na katere danih konvencij ni mogoče aplicirati, sodnika prepusti samemu sebi oz. njegovi prosti presoji. Paradoks konvencionalizma je po Dworkinovem mnenju v tem, da sicer začne s tem, da poudarja stroge, pozitivistične prisile in omejitve, konča pa v popolni samovolji. Narobe pa pragmatizem, kakor Dworkin poimenuje pozicijo ameriškega pravnega realizma, izhaja iz načela, da ni nobenega načela, in da se sodnik ravna zgolj po svoji lastni presoji, kaj je najbolje v vsakokratnem pravnem sporu storiti. Pragmatisti menijo, da sodniki odločajo, kakor se pač odločajo, ne da bi pri tem upoštevali konsistentnost in kontinuiteto s preteklostjo. Skratka, za pragmatiste problem sodniške samovolje sploh ni problem, ker jo čisto preprosto spremenijo v zakon.

Sodnik, ki pojmuje pravo kot integriteto, pa ne obupuje spričo novega primera, ki v zakonodaji ni bil predviden, kot bi to storil konvencionalist, niti se ne podredi hipnim muham in pritiskom kot pragmatist, pač pa si prizadeva (re)-

konstruirati koherentno zgodbo/zgodovino preteklih sodniških odločitev in najti mesto novega primera v njej. A to po Dworkinu lahko stori le, če pravo kot integriteto sprejme kot svoje najvišje načelo in hkrati obveznost. Pravo kot integriteta od sodnika namreč zahteva, da »izhaja iz predpostavke, ... da pravo strukturira koherenten skupek načel o pravičnosti in poštenosti in obveznem proceduralnem postopku in hkrati od njega zahteva, da ta načela uveljavlja v novih primerih tako, da vsakogar obravnava pošteno in pravično v skladu z enakimi merili.«⁵⁴

Kot smo že opozorili, je za Fisha taka zapoved sodniku odveč, saj meni, da sodnik, ki je na ravni svoje naloge, to zapoved spoštuje, za postmodernistične kritike, denimo, za D. Couzensa Hoya, pa je lahko taka zapoved kakor tudi sama predstava o celosti prava le mehanizem »ideološke indoktrinacije,«⁵⁵ ki neodpravljlivo razdeljeni družbi vsiljuje krivične družbene ustanove in omogoča tudi njihovo ohranjanje. Dworkin v sklepnem poglavju knjige *Law's Empire* s pomenljivim podnaslovom »Law's Dreams« pa že anticipira prej orisane ugovore in jih zavrne s presenteljivo tezo o *zvijačnosti prava*: »Zvijačnost prava je ... zgolj drugo ime za zmožnost dobrih sodnikov, da vsilijo kakršen koli red ... zgodovinsko naključnemu procesu.«⁵⁶ Rekli smo že, imajo prav tako modernisti, ki Dworkinu očitajo, da je preveč postmodernističen, kakor tudi postmodernisti, ki mu očitajo, da je preveč modernističen. Izhod iz tega Dworkinovega paradoksa bi lahko formulirali takole: Dworkin je modernist po postmodernizmu, natančneje, je postmodernist v modernistični preobleki. Dworkin izhaja namreč iz postmodernistične vizije prava kot kontingentne zbirke praks, pravil, načel, amalgama pravnega in nepravnega. A če bi priznali, da je pravo ključna brkljarija, bi pravo kot pravo izginilo. Dworkin torej tako kot modernisti verjame v red kot bistvo prava. Ta red pa ni na sebi dan, temveč ga je treba šele vzpostaviti. Vzpostaviti pa ga je mogoče le, če sodniki spoštujejo zapoved o integriteti prava, o pravu kot redu.

A kdo je subjekt izjavljanja te zapovedi? Nihče oz. pravo samo, vendar ne pravo kot nekakšen personificirani, racionalni subjekt, temveč pravo, ki sanja, pravo, ki sanja sebe kot koherentno, konsistentno celoto. Sodniki počnejo, kar pač počnejo, in temu lahko rečemo tudi konstrukcija prava kot integritete, a v zadnji instanci ta integriteta obstaja le v sanjah. Če je mogoče govoriti o zvijačnosti prava – po zgledu Kantove zvijačnosti narave in Heglove zvijačnosti uma – s pomočjo katere se vzpostavlja integriteta prava, ne glede na to, kaj udeleženci pravnih praks od navadnih subjektov do sodnikov mislijo in počnejo, potem le za to ceno, da žrtev te zvijačnosti niso le sodniki in navadni državljanji, temveč najprej in predvsem samo pravo.

54. R. Dworkin, *op. cit.*, str. 243.

55. D. Couzens Hoy, *op. cit.*, str. 345.

56. R. Dworkin, *op. cit.*, str. 409.

Kantov keplerjevski obrat

Alenka Zupančič

V predgovoru k drugi izdaji *Kritike čistega uma* Kant uporabi slavno primerjavo s Kopernikom, ki kasneje postane tako rekoč zaščitni znak njegove filozofije (»kopernikanski obrat v filozofiji«): Metafizika se je izkazala za področje, na katerem se je potrebno nenehno vračati nazaj v izhodišče in začenjati znova. Njeno postopanje je bilo neke vrste tavanje v različne smeri, njeni (med seboj zelo različni) rezultati pa so ostali bolj ali manj brez vsake znanstvene vrednosti. Edino, kar je bilo skupno vsem metafizičnim sistemom, je bila sledeča predpostavka: naše spoznanje se mora ravnati po predmetu. Ko je Kopernik ugotovil, da se razlaga nebesnih gibanj nikakor ne izide in da tu ni vse tako, kot bi moralo biti, je postavil pod vprašaj samo temeljno predpostavko tedanje astronomije – kaj pa, če se gledalec giblje in zvezde mirujejo? Ali torej ne bi, se vpraša Kant, v metafiziki bolje in konsistentneje napredovali, če bi obrnili njeno osnovno predpostavko in rekli, da se morajo predmeti ravnati po našem spoznanju in ne obratno? – Če sprejmemo to perspektivo je po Kantu krog metafizike presekan. Razum ne črpa svojih zakonov iz narave, temveč ji jih on sam predpisuje. S tem so odprta vrata »novi metafiziki«, metafiziki kot znanosti, izvršena je »revolucija v filozofiji«. Toda, če kje, potem v tem primeru velja Lacanova teza, da do revolucije ni prišlo na ravni Kopernika, temveč na ravni Keplerja:

»Če je že nekje v nekem trenutku prišlo do subverzije, potem ta ni bila v spremembi točke, okoli katere se svet vrti, marveč v tem, da je bil vrtil se nadomeščen z nekim pada. Odločilni moment te subverzije pa (...) ni bil Kopernik, marveč prej Kepler, in sicer zato, ker se pri njem to ne vrti na isti način – vrti se v elipsi, kar že postavi pod vprašaj funkcijo središča.«¹

Natanko to lahko rečemo tudi za Kanta. Subverzivnost njegove filozofije ni toliko v opevanem »kopernikanskem obratu«, ki postavi na glavo razmerje subjekta in objekta spoznanja, temveč leži nekje drugje: tam, kjer se mu podre samo to razmerje, kjer meja ni več jasna, kjer gotovost šepa in kjer je prisiljen misliti sam subjekt kot razsrediščen. Osnovna implikacija Kantovega »kopernikanskega obrata« je kot vemo ločnica pojav / stvar na sebi, ki postavi meje našemu spoznanju. Če se predmeti ravnajo po našem spoznanju, to v prvi vrsti krni samo naše spoznanje. Omeji ga na področje predmetov možnega izkustva in mu zapre dostop do praktično vseh tistih entitet, ki so bile glavni in privile-

1. Jacques Lacan, *Še, Analecta*, Ljubljana 1985, str. 37.

girani topos klasične metafizike. Vendar pa nam je z nekaterimi nadaljnimi ločnicami (*a priori/a posteriori*, čutno/razumsko, forma/vsebina,...) vsaj zagotovljeno suvereno gibanje in gotovo spoznanje na področju fenomonev oziroma predmetov možnega izkustva. Sprememba središča in relativizacija spoznanja je sicer res zelo spektakularen dogodek v filozofiji, vendar pa je moč v ozadju »kopernikanskega obrata« v Kantovi filozofiji opaziti nek mnogo tišji in hkrati mnogo odločilnejši premik v razmerju do t.i. klasične metafizike. Osnovni namen pričujoče študije je locirati in teoretizirati ta drugi, »keplerjevski obrat« v Kantovi filozofiji, ki ga lahko zasledimo v vseh treh *Kritikah*: ob analizi *cogita* v *Kritiki čistega uma*, ob vprašanju čistega etičnega dejanja v *Kritiki praktičnega uma* ter ob vprašanju podlage estetske sodbe v *Kritiki razsodne moči*. Tu se bomo omejili zgolj na prvo *Kritiko*. Kar zadeva ostali dve pa se bomo zadovoljili s tem, da bomo sproti opozorili na možna stičišča.

*

Naša tema je torej problematika *cogita*, kot jo Kant zastavi v prvi *Kritiki*.² Poleg Kanta bo naša osnovna referenca Lacan oziroma njegova interpretacija *cogita* iz seminarja *Logika fantazme*. Izhajamo torej iz dveh vprašanj: prvič, kako razumeti Kantovo teorijo *cogita* in drugič, kako razumeti Lacanovo (pre)interpretacijo *cogita*? »Dialektično sintezo« obeh vprašanj pa lahko strnemo v naslednjem metodološkem vodilu: iskati točke, kjer nam Kant pomaga razumeti Lacana in točke, kjer nam Lacan pomaga razumeti Kanta.

V najosnovnejših, tako rekoč »učbeniških« prikazih Kantove filozofije, lahko preberemo definicijo Kantovega *cogita*, kot je sledeča:

»Medtem ko Descartes s *cogitom* mišljenje vpiše v bit, ju Kant na nek način razdvoji ter podeli tistemu jaz mislim *transcendentalno*, a zgolj *formalno vrednost*, onemu jaz sem pa *eksistencialno*, vendar zgolj *fenomenalno vrednost*.«³ Zdi se, da imamo že tu v čisti obliki pred seboj način, kako misliti Lacanovo centralno tezo iz *Logike fantazme*:

sem tam, kjer ne mislim,
mislim tam, kjer nisem.

Če je temelj, pogoj mišljenja nujno *transcendentalen* (*transcendentalna* enotnost *apercepcije*, h kateri se še povrnemo), temelj *eksistence* pa nujno *fenomenalen* (torej izhajajoč iz prostora in časa), potem nikoli nisem tam, kjer mislim in nikdar ne mislim tam, kjer sem. – Vendar pa pot do tega sklepa nikakor ni tako enostavna. Med obema *konceptualizacijama cogita*, kot sta postavljeni zgoraj, dejansko ne obstaja nič več kot zgolj neka podobnost v

2. Poudariti velja, da so nam bila na tem, pri nas skorajda še nedotaknjenem filozofskem področju, v veliko oporo predavanja Mladena Dolarja o Kantovi filozofiji iz šolskega leta 1989/1990.

3. Jean Lacroix, *Kant et le kantisme*, PUF (Que sais-je?), Pariz 1966.

formulaciji. Tam, kjer se Kant dejansko približa Lacanu, namreč ne gre več za ločnico transcendentarno / fenomenalno, ključno vloga odigra neka povsem druga distinkcija. Toda pojdemo po vrsti.

V čem natanko je problem eksistence, zakaj je naša eksistenca (oz. njeno spoznanje) nujno omejena na raven fenomenov? Najkrajši odgovor bi se glasil: zato, ker je ujeta v časovno in prostorsko zanko razmerja zunaj/znotraj. Svojegega obstoja, pravi Kant, se zavedam kot določenega v času. Vse določitve časa pa predpostavljajo nekaj *trajnega* v zaznavi. To trajno pa ne more biti nekaj v meni, ker je prav moj obstoj v času mogoče določiti šele preko tega trajnega.⁴ Z drugimi besedami to pomeni, da je zavest o mojem obstoju nujno povezana z eksistenco stvari zunaj mene. Ali še drugače, pomeni, da je Descartesovo izhodišče napačno: izkustvo samega sebe ni nikoli neposredno. To, kar je neposredno, je nasprotno zunanje izkustvo. Notranje izkustvo je mogoče šele in zgolj kot posredovano z zunanjim.⁵ Ker za Kanta »intelektualni zor« ne obstaja, je naša eksistenca, v kolikor naj jo izrekamo oziroma o njej izrekamo kakršnekoli relevantne sodbe, nujno pripeta na neko točko v zunanosti. Ta točka ireduktibilne zunanosti kot osnova vednosti o naši eksistenci privede do temeljnega paradoksa »notranjega čuta«: notranji čut tudi nas same predstavlja samozavedanju samo tako, kot se sebi prikazujemo in ne, kakršni smo na sebi.⁶ Do tod torej še ostajamo na ravni ločnice fenomen/stvar na sebi. Naslednji odlomek, ki je sicer mišljen kot podkrepitev doslej povedanega, pa že nakazuje neko drugo razsežnost eksistence:

»Predstava jaz sem, ki izraža zavest, ki lahko spremlja vsako misel, seveda vase neposredno vključuje eksistenco nekega subjekta (podčrtali mi), vendar pa ne vključuje nobenega spoznanja te eksistence, torej tudi ne empiričnega, tj. izkustva. K slednjemu namreč sodi, poleg misli o nečem eksistirajočem, tudi zor – v tem primeru notranji, tj. čas – glede na katerega mora biti določen subjekt. Za to pa so potrebni zunanji predmeti, tako da je potemtakem notranje izkustvo možno samo posredno in zgolj prek zunanjega.«⁷

Če je spoznanje naše eksistence nujno ujeto v čas in v paradoks razmerja zunaj/znotraj, pa ostane odprto vprašanje, kaj je s tisto eksistenco, ki je *neposredno vključena* v predstavo »jaz sem« (in, kot bomo videli, tudi v predstavo »jaz mislim«); kaj je z eksistenco, ki je v zgornjo predstavo vključena tako, da izključuje spoznanje? To nameč ni – in tu nas čaka prvo presenečenje – enostavno eksistenca v svojem noumenalnem aspektu, eksistenca kot stvar na sebi. Je neka »fantomska eksistenca«, ki ni niti pojav, niti stvar na sebi. In nanjo naletimo tako če izhajamo iz transcendentalne, kot če izhajamo iz empirične

4. Cf. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (odslej KrV), Suhrkamp, Frankfurt 1988, str. 255.

5. Cf. KrV, str. 255, 6.

6. Cf. KrV, str. 149, 152.

7. KrV, str. 256.

ravni. V poglavju o transcendentelni dedukciji Kant najprej v § 24 zaključí, da lahko lastni subjekt spoznam samo kot pojav in ne po tem, kaj je na sebi, nato pa začne § 25 z besedami:

»V nasprotju s tem se v transcendentelni sintezi raznolikih predstav nasploh, torej v izvorni enotnosti apercipcije, zavedam samega sebe ne kakor se sebi pojavljam, niti ne, kakršen sem na sebi, temveč zgolj, da sem.«⁸

Izhajajoč iz domene transcendentalnega torej pridemo do neke biti subjekta, do biti, ki ni ne pojav, ne stvar na sebi, pač pa enostavno je. V poglavju o paralogizmih Kant pride do enakega sklepa z nasprotne strani. Stavek »jaz mislim« tokrat vzame kot empirično sodbo in pravi, da iz nje nikakor ni mogoče izpeljati sodbe »jaz eksistiram«, kot je to storil Descartes. – V tem primeru bi ji namreč morala predhajati premisa »vse, kar misli, eksistira«. Sodba »jaz eksistiram« torej ni izpeljiva iz sodbe »jaz mislim«, pač pa je *identična z njo*. Predstava »jaz mislim« implicira neko bit oziroma izraža bit kot nedoločeno zaznavo. »Nedoločena zaznava«, nadaljuje Kant, »tu pomeni *etwas Reales*, nekaj realnega, kar je dano sicer zgolj mišljenju nasploh, torej *ne kot pojav in ne kot stvar na sebi* (noumen), temveč kot nekaj, *etwas*, kar dejansko eksistira in je kot tako označeno v stavku: jaz mislim.«⁹

Tam, kjer je stavek »jaz mislim« identičen stavku »jaz obstajam«, tam vznikne in se nam hkrati izmakne ta paradoksalna bit, ki ni ne fenomen, ne stvar na sebi. Ali ne bi mogli v tej biti, ki jo Kant sam označi kot *etwas Reales*, prepoznati tiste biti, ki v lacanovski teoriji pripada objektu *a*? Kaj namreč pomeni formulacija »ne fenomen, ne stvar na sebi«, poleg tega seveda, da implicira neko ireduktibilno neumestljivost? – Nekaj, kar ni niti spoznavno, niti nespoznavno; nekaj, kar ne pripada ne subjektu, ne objektu; nekaj, kar ni ne miselna stvar /*Gedankending*/, ne empirični predmet; nadalje nekaj, kar ni ne *a posteriori* (tu manjka zor), ne *a priori*, saj stopa v subjektovo zavest zgolj prek čutnosti, prek neke »nedoločene zaznave«, kot smo videli zgoraj. Je torej nekaj, česar pozitivno definicijo dobimo, če *niti – niti* zgornjih opredelitev prevedemo v paradoksní presek obeh alternativ. Je natanko izpadli presek tistih vel, ki predstavljajo izhodišče Kantove kritične filozofije: ali *a priori* ali *a posteriori*, ali subjektivno ali objektivno, ali intelegibilno ali izkustveno,... Je nemogoč presek subjektovega »na sebi« in »za sebe«, presek intelegibilnega in čutnega, presek subjekta in objekta, izražen v neki *apriorni zaznavi*. Naj se zdi ta zaključek še tako »nekantovski«, pa najde svojo potrditev v obeh naslednjih *Kritikah*. Na odmev te paradoksalne entitete naletimo najprej v *Kritiki praktičnega uma*, kjer Kant vpelje pojem *apriornega čustva*, prek katerega konceptualizira *Achtung*, spoštovanje. V tretji *Kritiki* pa se Kant kot je znano ukvarja s problemom estetske sodbe oziroma sodbe okusa. Značilnost in enkratnost

8. *KrV*, str. 152.

9. *KrV*, str. 356.

tega tipa sodbe je v kratkem sledeča: *čeprav se gibljemo zgolj na ravni subjekta* (oz. subjektivnega), *tu nenadoma naletimo na nekaj, kar pripada objektu*. Tu je temeljno odkritje *Kritike presodne moči*, ki leži v ozadju vseh tistih »bastardnih« entitet, ki jih Kant vpne v koncept estetske sodbe: apriorno čustvo, univerzalnost brez pojma, smotrnost brez smotra, nujnost brez pojma – torej nov tip apriorija, univerzalnosti, smotrnosti in nujnosti. Povsod gre za to, da v tistem *bloß subjektive*, zgolj subjektivnem, ki sicer po Kantovi lastni definiciji »ne označuje ničesar v objektu«, naletimo natanko na razsežnost objekta. Ta, filozofskemu diskurzu morda tuja konstelacija, pa nikakor ni tuja psihoanalitičnemu izkustvu. Psihoanaliza je namreč prav tako odkrila neko »apriorno čustvo«, čustvo, ki nas nikoli ne vara v pogledu objekta: *tesnobo*. Kot je znano, ta nedvomno priča o bližini objekta, Lacanovega *objet petit a*. Tisti X, tisto v subjektu več kot subjekt, kar sodbo okusa kot subjektivno sodbo naredi za »veljavno za vsakogar«, je natanko ta moment objekta, ki zahteva čisto nov tip univerzalnosti.¹⁰ Zato Kant vztraja na tem, da mesto izrekanja estetskih sodb ne more biti *jaz*. Sodba »jaz mislim, da je to lepo« je *contradictio in adjecto*, saj lepo pomeni prav to, da nekaj ni lepo (zgolj) meni. Forma estetske sodbe je »to je lepo«. Lahko bi rekli, da subjekt tu sodi iz točke izključene notranjosti. Ta sodba zato ne more biti univerzalna, pač pa je veljavna, veljavna za vsakogar. Sodba okusa je »ekstimsna sodba«. Ni naključje, da J. A. Miller v seminarju *Extimité* Kantov koncept estetske sodbe naveže na »psihoanalitično sodbo«. Gre za nekaj, pravi Miller, kar se posreduje vsem brez pojma, *qui se communique à tous sans concept*. Psihoanalitična sodba ima vrednost estetske sodbe. To pomeni, da ni logična sodba in je ni mogoče dokazati, pa vendar ohranja svojo veljavnost. Še drugače bi lahko rekli, da je to sodba, ki se ne vpisuje na stran objektivnega spoznanja oziroma vednosti, temveč na stran resnice. K temu velja v luči predhodnjih izpeljav dodati še sledeče: v tretji *Kritiki* ločnica pojav/stvar na sebi ne igra praktično nobene vidnejše vloge več. Tudi za estetsko sodbo namreč velja, da ne zadeva *ne pojava, ne stvari na sebi*. Zadeva neposredno subjektov intimni odnos do objekta, ki na eni strani ne vstopa v zor, na drugi strani pa tudi ni na sebi, saj se razkriva izključno (v) subjektu.

Vrnimo se h Kantovi analizi *cogita*, ki smo jo zapustili tam, kjer smo prišli do te nenavadne biti, ki ni ne pojav, ne stvar na sebi in ki smo jo navezali na Lacanov objekt *a*. V obeh predhodno citiranih odlomkih moramo biti namreč pozorni še na nekaj, kar neposredno zadeva naš izhodiščni problem, tj. problem zgrešenega srečanja mišljenja in biti ter njune nenavadne identitete v transcendentalni enotnosti apercipije. Vzemimo prvi citat, tistega iz transcendentalne dedukcije. Izvorna enotnost apercipije, o kateri je govora na tem mestu, ni kot vemo nič drugega kot miselna forma, izražena v predstavi *jaz*

10. Več o konceptu estetske sodbe kot *reflektirajoče* ter o konsekvencah tega koncepta za celoten Kantov kritični »sistem« glej Rado Riha, »Kant kot postheglovski filozof«, *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991.

mislim, ki »mora moči« spremljati vsako našo misel oz. predstavo. Več in podrobneje o transcendentalni enotnosti apercipcije nekoliko kasneje, zaenkrat nam zadostuje omenjena povezava. Na tej podlagi namreč lahko citirano mesto prepisemo takole: v predstavi *jaz mislim* se zavedam samega sebe ne kakor se sebi pojavljam, niti ne, kakršen sem na sebi, temveč zgolj, *da sem*. – *Jaz mislim* se nam torej onstran ločnice fenomen / stvari na sebi neposredno sprevrne v *jaz sem*. Še lepše je obrat, na katerega poskušamo opozoriti, razviden iz naslednjega mesta, ki ga zaradi preciznosti formulacije navajamo kar v izvirniku:

»Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßsen Denken bin ich das Wesen selbst, von dem mir aber freilich dadurch noch nichts zum Denken gegeben ist.«¹¹

Na strani mišljenja, *beim bloßen Denken*, sem torej zgolj neko bitje, in sicer tisto bitje, *das Wesen selbst*, katerega noben delež mi ni dan v mišljenje. Kot »jaz mislim« sem zgolj *bitje*, ki nima nobenih misli. *Kajti Bit(je) sem zgolj, če je »Mislim« popolnoma prazen*. To je najdlje, kar lahko pridemo v identiteti mišljenja in biti. In zato, poudarja Kant, tistemu, ki si to vzame za izhodišče, ne ostane drugega, kot da v nedogled ponavlja en sam stavek, stavek »jaz mislim«.

Kot smo videli doslej, imamo vseskozi opravka z dvema ravnema misli oziroma z dvema ravnema subjekta. Nekaj so misli, *die Gedanken*, v množini. Nekaj pa je sama miselna forma, izražena v »jaz mislim« transcendentalne enotnosti apercipcije, torej transcendentalna enotnost zavesti in samozavedanja. Rekli smo že, da na tej drugi ravni nimam nobenih misli, temveč zgolj sem. Vendar pa je tudi ta formulacija deloma zavajajoča, saj zbuja vtis, da tu bit neposredno pripada *meni*, meni kot jazu. In vendar nikakor ne gre za to.

Dvojnost misli implicira dvojnost jaza. Eno je jaz, ki misli (transcendentalni subjekt), torej jaz, ki nastopa na ravni čiste miselne forme, ne glede na vsako posamezno misel. Drugo pa je jaz kot del konkretnih misli, »mišljeni jaz«. Vprašanje, ki ostaja na tej točki odprto, pa je sledeče: ali je tisto v meni, kar misli, sploh mogoče imenovati »jaz«? Oziroma, formulirano drugače, kdo je subjekt same miselne forme? Številne, na prvi pogled zelo nenavadne in čudno zveneče Kantove formulacije, so natanko izraz te dileme. Poglejmo si tri:

I. *»Preko tega jaz ali on ali ono (stvar), ki misli /durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt/ je torej predstavljen zgolj transcendentalni subjekt misli = X, ki pa ga je mogoče spoznati zgolj preko misli, ki so njegovi predikati, o njem samem kot ločenem pa ne moremo nikli imeti nobenega pojma.«¹²*

II. *»Če mi nekdo postavi vprašanje: kakšna je stvar, ki misli? /von welcher Beschaffenheit ist ein Ding, welches denkt?/, potem ne morem odgovoriti ničesar.«¹³*

11. *KrV*, str. 360.

12. *KrV*, str. 344.

13. *KrV*, str. 394.

III. »Bitje, ki v nas misli /das Wesen, welches in uns denkt/, meni, da lahko spozna samo sebe s pomočjo čistih kategorij (...).«¹⁴

Če smo izhajali iz tega, da v transcendentalni enotnosti apercipije, v čisti miselni formi, pridemo do neke paradoksalne biti, ki ni ne fenomen, ne stvar na sebi, temveč zgolj je, potem je iz zgornjih formulacij razvidno, da tu nika-kor ne gre neposredno za mojo bit, za bit ki bi mi neposredno pripadala. V transcendentalni enotnosti apercipije sem, vendar *sem kot objekt* (kot *das Ding* iz zgornjih Kantovih formulacij). To ni tista bit, ki jo subjekt izbere s pozicijo: ne mislim, sem – do te biti še nismo prišli. Gre nasprotno za realno bit, za bit, ki ni prevedljiva v jaz in ki se nam v tem prevodu izmakne. Je sicer moja, vendar pa mi pripada zgolj kot odtujena, »alienirana« (Kantove formu-lacije dobesedno spominjajo na opis »Aliena«) – če poskušam premostiti to temeljno odtujitev, jo izgubim. To je bit, ki mi pripada zgolj kot ekstimna. Realno *sem* zgolj v kolikor sem razsrediščen do tega »sem«.

Poglejmo si zdaj natančneje, v čem natanko je vloga tega, kar Kant imenuje izvorna oziroma transcendentalna enotnost apercipije, torej tega, kar je izra-ženo v miselni formi »jaz mislim« ali kar »mislim«. Kaj sploh pomeni »jaz mi-slim« kot tista zavest, ki spremlja vse moje predstave? Kant si tu pomaga z naslednjo analogijo: Da bi lahko spoznali karkoli v prostoru, npr. črto, jo moramo najprej potegniti in na ta način sintetično ustvariti določeno povezavo dane raznolikosti. »Jaz mislim« transcendentalne enotnosti apercipije je na-tanko v vlogi take črte. Z eno besedo, gre za problem, kako misli v določenem subjektu postanejo subjektove misli. »Jaz mislim« je izraz tega, da so raznoli-kosti v danem trenutku povezane v eni (moji) zavesti, da so torej misli *moje* misli. Toda že s tem je na nek način rečeno preveč, kajti identiteta subjekta je tu zgolj logična oziroma formalna. Gre dejansko predvsem za to, da so misli povezane v *eni* zavesti, in ne toliko za to, da je ta zavest *moja* zavest. Jaz apercipije označuje *logično* enostaven oziroma identičen subjekt, to pa nikakor ne pomeni, poudarja Kant, da je miselni jaz enostavna substanca.¹⁵ Tu, v tej raz-lici, leži ključni Kantov zasuk v obravnavi problematike *cogita*. Na tej razliki moramo vztrajati ter se ne pustiti zapeljati v sledeč preskok, ki ga Kant imenu-je »subrepcija hipostazirane zavesti«: *da se namreč ima enotnost v sintezi misli za zaznano enotnost subjekta teh misli*. To je tisti korak, ki ga ne smemo storiti in to je to, kar Kant imenuje *Schein* – dozdevek, videz: subjektivni pogoj mi-šljenja se ima za spoznanje objekta. Ker je edini pogoj, ki spremlja vse mišlje-nje, jaz v obči tezi »jaz mislim«, iz tega izhaja *Schein*, videz realne enotnosti jaza.¹⁶ Subrepcija hipostazirane zavesti, torej prevara, iluzija utelešene zavesti je, da bi ji šlo prav tako dobro tudi brez tega utelešenja, da torej lahko obstaja sama zase kot »misleča substanca« oziroma *duša*, kar je ime za miselni subjekt.

14. *KrV*, str. 397.

15. *KrV*, str. 346.

16. *KrV*, str. 393.

Tu je bila, s Kantove perspektive, Descartesova napaka. Descartes je izhajal iz različnih misli (»sedim ob ognju«, »v rokah držim papir«,...), ki pa jih je na neki točki vse zavrzel kot varljive ter ostal pri čisti formi »jaz mislim« kot edino gotovi in hkrati utemeljujoči bit mojega jaza. S tem pa ni naredil nič drugega kot odvrzel lestev, ki ga je do te biti pripeljala. »Jaz mislim« je popolnoma prazna miselna forma, forma samozavedanja, ki pa stopa v našo zavest šele kot spremljajoča neko konkretno misel in ki sama zase, ločeno od misli, enostavno ne obstaja. Descartes meni, da se je v ultimativem »jaz mislim« znebil vsake (varljive) zunanosti in utemeljil lastno bit izključno izhajajoč iz sebe. Kantov odgovor pa je, da se Descartes s to gesto ni znebil le vse zunanosti, temveč je z njo izgubil tudi samo notranjost. To pa zato, ker je njegova osnovna predpostavka napačna. To, kar Descartes vidi kot čisto notranjost – »jaz mislim« – je dejansko logična struktura, ki prihaja *od zunaj*.¹⁷ Stavek *cogito ergo sum* je resničen le kot tautologija, ki izreka neposredno, a le trenutno dejanskost, torej ničesar trajnega oz. substancialnega. Misel o sebi kot o trajnem, pravi Kant, je zgolj misel kot vse druge, katerih lastnost je, da tečejo. – Preden tu nadaljujemo in poskušamo podrobneje opredeliti zgornje Kantovo razlikovanje ter sploh razmerje Descartes – Kant – Lacan, še nekaj besed o transcendentalni identiteti subjekta. Dieter Henrich v knjigi *Identität und Objektivität*¹⁸ ob njej opozori na naslednje: Subjektu pripisati identiteto pomeni pripisati mu množstvo različnih *stanj*, v katerih sebe dojema kot isti subjekt. Zato mora biti subjekt podvržen določenemu *procesu*, prehajanju iz enega stanja v drugo, in sicer tako, da se bo v tem procesu prehodov lahko mislil kot isti subjekt. Tega pa ne smemo razumeti tako, poudarja Henrich, da so v subjektu vse misli spravljene skupaj v eno samo misel obvladanega bogastva vsebine ali tako, da bi bil subjekt skupek različnih misli v enem samem stanju zavesti. Identični subjekt je nasprotno subjekt *vsakič* ene ali nekolikih misli med mnogo možnimi. To pomeni: subjekt srečuje določene predstave oziroma producira določene misli, ki jih je možno misliti samo v toliko, v kolikor druge misli *niso* mišljene – in seveda tudi v toliko, v kolikor je mogoče o teh drugih mislih reči natanko isto: tudi one so dejanske misli subjekta v nekem drugem stanju.

17. Ta zasok je mogoče navezati na sledečo izpeljavo Slavuja Žižka iz teksta »Dejanje kot meja distributivne pravičnosti« (*Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991): Res je, da lahko v določeni konstelaciji, na primer ko imamo opravka z avtoriteto, postavimo v oklepaj vsebino njenega sporočila. Avtoriteta vsebino zniči oziroma jo postavi kot indiferentno, saj se opira izključno na lastni akt izjavljanja. Vendar pa to hkrati pomeni, da je avtoriteta izničena kot oseba, da je zvedena na »čistega prenašalca transcendentalne vsebine oziroma sporočila«, na nekaj, kar nas notranje zavezuje prav s tem, da prihaja od zunaj. Descartes pa hoče ta čisti akt izjavljanja (»miselno formo«) substancializirati, hoče avtoriteto, ki ne bi bila izpraznjena vseke vsebine, ampak bi bila jaz, jaz kot oseba, hoče »substancialno avtoriteto«.

18. Dieter Henrich, *Identität und Objektivität*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.

Iz te Henrichove interpretacije Kanta zdaj sledi, prvič, da misel implicira potlačitev ali drugače, da identiteta subjekta zahteva potlačitev, zahteva izključitev določenih misli. Hrati implicira, da te izključene misli prav kot izključene pripadajo *istemu* subjektu. In drugič, to pomeni, da subjektova identiteta ni ozadje oziroma odprt agregat vseh možnih misli, temveč je trenutna in temelji na potlačitvi.

Naša teza sedaj je, da nam prav tu Kant pomaga razumeti prehod med obema Lacanovima interpretacijama Descartesovega *cogita* ter nam hkrati pomaga videti, v čem je prednost druge. V prvi (Seminar XI) kot vemo subjekt med bitjo in mislijo oziroma smislom izbere slednje, izbere (s)misel, izbere mislim, zato da bi bil. V drugi interpretaciji (Seminar XIV) subjekt, ki tokrat »izbira« med *sem*, *a ne mislim* ter *nisem*, *ampak mislim*, izbere bit, izbere torej *ne mislim*, *sem*. Kako nam zdaj lahko Kantova analiza pomaga razumeti prehod od ene interpretacije k drugi? Če upoštevamo ključni Lacanov popravek, da namreč kartezijanski *cogito* ni temelj subjekta nezavednega, temveč temelj »normalnega subjekta« in izvrženje nezavednega, potem hitro uvidimo, kako izbira v drugi interpretacije dejansko izhaja iz prve, upoštevajoč pri tem neko dvojno prevaro. *Izhajajoč iz misli*, ki se ena za drugo izkažejo za varljive, kartezijanski subjekt pride do same miselne forme. Ta pa mu ne pomeni nič drugega kot da so te misli, kakršnekoli že so, *njegove* misli, da so torej ne glede na svojo vsebino z njim povezane na enak način. Tu pa se zdaj pusti ujeti v »subrepcijo hipostazirane zavesti«: zavrže misli v prepričanju, da mu je pri tem ostala v rokah nedotaknjena miselna forma kot tista notranjost, ki z gotovostjo priča o biti njegovega jaza onstran vseh posameznih misli. S tem *dejansko izbere bit*, vzpostavitev biti jaza. Izhajajoč iz misli izbere bit proti misli. Enotnost v sintezi misli sprevrne v enotnost subjekta teh misli.¹⁹ Izbira smisla tu neposredno pade v izbiro biti, vendar pa je bit, ki jo subjekt na ta način izbere, dozdevek, *Schein*, to, kar Lacan v *Logiki fantazme* imenuje *faux être*, lažna bit.

Na eni strani imamo torej bit, ki izhaja iz transcendentalne enotnosti apercepcije, iz »jaz mislim« kot čiste in čisto prazne miselne forme. Kot smo videli zgoraj in kot opozarja J. A. Miller v seminarju *1,2,3,4*, le pod pogojem, da je »Mislim« popolnoma prazen, lahko vznikne čisto punktualen »Sem«. To je »bit v realnem«, bit objekta. Je tisto, *na kar se* v kantovski perspektivi *opira jaz*, da lahko pride do prepoznave samega sebe, da lahko reče »jaz mislim«. *Ni pa je mogoče identificirati z jazom*. Ta bit ni jaz. Je nekaj, česar ni nikoli mogoče v celoti subjektivirati, ponotranjiti. V kolikor to poskušamo storiti (kot Descartes), to bit nepovratno izgubimo, v rokah pa nam ostane le dozdevek biti,

19. »Subrepcija hipostazirane zavesti« je dejansko drugo ime za *ideologijo*. Vprašanje, kako postane enotnost v sintezi misli enotnost subjekta teh misli je analogno vprašanju, kako postanejo misli vladajočega razreda vladajoče misli.

lažna bit. A vendar je v človeški naravi, da to vseskozi počnemo. Videz, dozdevk biti (duša), je na nek način neodpravljen, je sam transcendentalen in tiči globoko v človeškem umu:

»Torej vsaj transcendentalna (subjektivna) realnost umskih pojmov izhaja iz tega, da nas na tako idejo navede nujni sklep uma. Potemtakem bodo obstajali umski sklepi, ki ne vsebujejo nobenih empiričnih premis in v katerih sklepamo iz nečesa, kar poznamo, na nekaj, o čemer nimamo nobenega pojma, čemur pa kljub temu in skozi nek neizogiben videz /Schein/, pripisujemo objektivno realnost. Glede na rezultate so torej takšni sklepi prej modrovanja kot sklepi uma (...), vendar pa tudi niso izmišljeni ali slučajno nastali, temveč izvirajo iz narave uma.«²⁰

Videz biti, ki ga izbere subjekt, je torej nujna izbira.

Iz vsega povedanega je razvidno, kako je v Kantovi razpravi o *cogitu* poudarek dejansko povsem premeščen iz ločnice pojav/stvar na sebi. Ne gre za razliko med bitjo-pojavom in bitjo kot stvarjo na sebi. Gre za razliko med neko bitjo, ki ni ne pojav, ne stvar na sebi in ki je dislocirana in neujemljiva, ter med (nujnim) dozdevkom, videzom biti, ki prav tako ni ne pojav, ne stvar na sebi, a nujno izhaja iz same strukture mišljenja. Tu zdaj končno pridemo to tistega »sem tam, kjer ne mislim«, ki je na delu v drugi Lacanovi interpretaciji *cogita*, *cogita* kot »naravne zavesti«. Zgoraj smo videli, da formalna identiteta subjekta zahteva potlačitev določenih misli. Subjekt transcendentalne enotnosti apercepcije v onem *jaz mislim* potegne črto, s katero raznolike misli poveže v *kvalitativno* eno in s tem misli šele omogoči kot misli. »Razpršena raznolikost«, ki ostane zunaj te črte, pa je natanko *področje misli brez jaza*. Vendar pa, kot smo tudi videli, transcendentalna enotnost apercepcije *kot logična* hkrati implicira, da te potlačene, izključene misli, prav kot izključene pripadajo *istemu* (transcendentalnemu) subjektu v nekem drugem stanju zavesti. To pomeni, da se kot jaz lahko konstituiram tudi v neki čisto drugi »paradigmi«, *da je torej logično mogoče potegniti neko drugo ali tretjo ali deseto izmed nešteto možnih črt*. Še drugače rečeno, to implicira, da je moja bit, v koliko je vezana na transcendentalno enotnost apercepcije, dejansko radikalno *kontingentna* in *punktualna*. Natanko ta poudarek je na delu v Kantovem vztrajanju na razliki med bitjo, ki izhaja iz transcendentalne enotnosti apercepcije in jazom. Če pa zdaj jaz izvorne enotnosti apercepcije substancializiram, če rečem *ta bit sem jaz*, izpade natanko drugi del zgornje implikacije: bit postavim kot *nujno* (kot nujno izhajajočo iz onega »mislim«), s tem pa izključene, potlačene misli, misli brez jaza, niso več dojete kot logično pripadajoče istemu subjektu, temveč so v radikalnem smislu izključene. »Jaz mislim« čiste *forme* se sprevrže v »eno samo misel obvladanega bogastva *vsebine*«. Subjekt se dojema kot »bit misli«, kot »sem misel« (Lacan), a za ceno tega, da izvrže nezavedno, da izvrže misli

brez jaza, saj te implicirajo kontingentnost njegove biti. Bit subjekta je lahko dojeta kot *nujna* (torej kot ne-kontingentna) zgolj za ceno izključitve nezavednega. Tu ne gre za potlačitev, ki je konstitucija nezavednega, gre nasprotno za njegovo izvrženje. Nezavedno samo je »logična implikacija« transcendentalne enotnosti apercipije: je področje misli brez jaza, ki je konstituirano v isti gesti, ko v transcendentalni sintezi jaza potegnemo odločilno črto. (Toda v trenutku, ko poskušamo iz transcendentalne enotnosti apercipije izpeljati substanco, ta »nezavedni del« izpade.) Z naknadne perspektive se subjektu ta črta in s tem njegova bit prikazuje kot nujna. Ves Kantov poudarek pa je v tem, da to ni, da je v osnovi kontingentna. Oziroma, rečeno v terminih psihoanalize, nezavedno kot področje misli in bit kot nujna se izključujeta: ne mislim, zato da bi bil. Miselni subjekt izbere bit (videz biti kot nujne) tako, da izključi misli.

Kant nam nalaga, da moramo vzdržati ta razmik med *mislim* in *sem misel*. In šele ta kantovska gesta odpre pot konceptualizaciji subjekta nezavednega ter predstavlja tisti drugi, keplerjevski obrat v filozofiji.

Literatura:

- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1988.
- Frank, Manfred: *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt 1985.
- Miller, Gérard (ur.): *Lacan*, Bordas, Pariz 1987.
- Henrich, Dieter: *Identität und Objektivität*, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg 1976.
- Lacan, Jacques: *Še*, Analeta, Ljubljana 1985 *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, CZ, Ljubljana 1980.
- Lacroix, Jean: *Kant et le kantisme*, PUF (Que sais-je?), Pariz 1966.
- Pippin, Robert B.: *Hegel's idealism*, Cambridge University Press 1989.
- Riha, Rado: "Kant kot postheglowski filozof", v *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991.
- Šumič-Riha, Jelica: "Skeptikov sadizem", v *Želja in Krivda*, Analecta, Ljubljana 1988.
- Žižek, Slavoj: "Dejanje kot meja distributivne pravičnosti", v *Bog, učitelj, gospodar*, Analecta-Problemi, Ljubljana 1991.

Sinopsisi

UDK 930.1

1(091) Vico G.

1(091) Dilthey W.

1(091) Croce B.

Oto Luthar, Možnost teorije sodobnega zgodovinarstva

V prvem delu, predstavlja prispevek eno izmed dimenzij filozofske rekonstrukcije evolucije novoveške teorije zgodovinarstva. Z analizo osrednjih tez Giambattista Vicoja, Wilhelma Diltheya in Benedetta Croceja, skuša opozoriti na linijo, ki v modernem razmišljanju o smislu zgodovinske znanosti začenja z t.i. kartezijskim obratom Vicoja se nadaljuje (tudi) prek refleksije teoretske in metodološke tradicije nemške klasične historiografije 19. stoletja v mišljenju Benedetta Croceja in v »bilanci zgodovinarstva« Wilhelma Diltheya ter se (za sedaj) izteka v percepcijo zgodovine kot »hermeneutične znanosti«. V drugem delu pa srečamo predstavitev nekaterih bistvenih problemov samorefleksije slovenskega zgodovinarstva iz katere je razvidno, da lahko govorimo predvsem o ideološki kontaminaciji refleksivnega historiografskega mišljenja.

UDK 930.1

1(091) Vico G.

1(091) Dilthey W.

1(091) Croce B.

Oto Luthar, Möglichkeit der Theorie der modernen Geschichtsschreibung

Im ersten Teil des Beitrages wird eine der Dimensionen der philosophischen Rekonstruktion der Evolution der neuzeitlichen Geschichte der Geschichtsschreibung vorgestellt. Durch die Analyse der Zentralthemen von Giambattista Vico, Wilhelm Dilthey und Benedetto Croce wird auf die Linie aufmerksam gemacht, die innerhalb der modernen Reflexion über den Sinn der Geschichtswissenschaft mit der sog. kopernikanischen Wende Vicos anfängt, (auch) von der Reflexion der theoretischen und methodologischen Tradition der deutschen klassischen Historiographie des 19. Jhr. im Denken B. Croces und in der »Bilanz der Geschichtsschreibung« W. Dilthey's fortgesetzt wird und fürs erste in der Perception der Geschichte als »hermeneutischer Wissenschaft« ihren Ausgang gefunden hat. Im zweiten Teil werden einige wesentliche Probleme der Selbstreflexion der slowenischen Geschichtsschreibung dargestellt, die darauf hinweisen, daß man von einer ideologischen Kontaminierung des reflexiven historiographischen slowenischen Denkens reden kann.

UDK 930.1

1(091) Kant I.

Rado Riha, K možnosti filozofije zgodovine danes

Prispevek obravnava vprašanje, ali je v dobi t.im. postmoderne še možna filozofija zgodovine. Odgovor na to vprašanje razvije skozi kritiko Ferryjevega predloga filozofije zgodovine kot artikulacije uma, volje in biti. S to artikulacijo je zgodovina določena kot kraj, kjer se povezujejo radikalna kontingentnost realnega, svobodna volja in racionalnost zgodovinskega dogajanja. Prevzemajoč Ferryjevo stališče, da je pojmovno podlago za postmoderno filozofije zgodovine treba iskati v Kantovi *Kritiki razsodne moči* oz. v problematiki reflektirajoče razsodne moči, skuša prispevek z analizo reflektirajoče sodbe razviti lastne problemske rešitve.

UDK 930.1

1(091) Kant I.

Rado Riha, Zur Möglichkeit der Geschichtsphilosophie heute

Der Beitrag befasst sich mit der Frage, ob heute, im Zeitalter der sog. Postmoderne, Geschichtsphilosophie noch möglich ist. Die Antwort auf diese Frage wird in der Form einer Kritik des von L. Ferry ausgearbeiteten Konzepts einer Geschichtsphilosophie entwickelt, die als Artikulation von Vernunft, Wille und Sein verstanden wird. Diese Artikulation bestimmt die Geschichte als Ort, an dem sich radikale Kontingenz des Realen, freier Wille der handelnden Subjekte und Rationalität des geschichtlichen Geschehens verbinden. Ferrys Annahme zustimmend, daß die begriffliche Grundlage einer postmodernen Geschichtskonzepts in Kants *Kritik der Urteilskraft* bzw. in ihrer Problematik der reflektierenden Urteilskraft zu suchen ist, versucht der Beitrag durch eine Analyse des reflektierenden Urteils seine eigenen Problemlösungen zu entwickeln.

UDK 930.1

Neda Pagon, Zgodovina, zgodovinopisje, fikcija

Prispevek se ukvarja z razmerjem med zgodovinsko pripovedjo in drugimi pripovedmi v okviru zlasti dveh novih paradigem: poudarjeno mesto pripovedi v novih vrstah zgodovine (mentalitete, vsakdanjost, spola), kjer je imaginarij legitimni proučevalni predmet in 2. vdor drugih ved v zgodovinsko vednost (filozofija - psihoanaliza - literarne šole). Nato pregleda obravnave fikcije v modernem zgodovinopisju (Rüsen, Jauss, White, Koselleck) z opozorilom na koncept »analogije« in na kategorijo »quasi-intrige« pri P. Ricoeurju. Ta vmesni, a protislovni člen pripelje do Veynovega koncepta intrige v zgodovini kot značilne napetosti.

UDK 930.1

Neda Pagon, Geschichte, Geschichtsschreibung, Fiktion

Der Beitrag befasst sich mit dem Verhältnis zwischen der geschichtlichen Erzählung und anderen Erzählungen, vor allem im Rahmen zweier neuen Paradigmen. Es handelt sich, erstens, um den hervorgehobenen Stellenwert der Erzählung in den neuen Geschichts-

arten (Mentalitäten, Alltagsleben, Geschlecht), in denen das Imaginäre als legitimer Untersuchungsgegenstand auftritt. Und zweitens, um den Einbruch anderer Wissenszweige in das geschichtliche Wissen (Philosophie - Psychoanalyse - literaturwissenschaftliche Schulen). Weiterhin werden verschiedene Fiktionsauffassungen in der modernen Geschichtsschreibung untersucht (Rüsen, Jauss, White, Koselleck), wobei auf das Konzept der »Analogie« und auf die Kategorie der »Quasi-Intrige« bei P. Ricoeur aufmerksam gemacht wird. Dieses widersprüchliche Mittelglied führt den Beitrag schließlich zu Veyns Konzept der Intrige in der Geschichte als charakteristischer Spannung.

UDK 111.852

Aleš Erjavec, Od tu do tja – toda kdaj in če?

Avtor v svojem članku obravnava različne interpretacije razlike in prehoda med modernostjo in postmodernostjo in s tem med modernizmom in postmodernizmom. Prikaže teorijo Charlesa Jencksa, J.-F. Lyotarda, J. Habermasa ter nekatere druge. Po njegovem mnenju je večina izključujočih se določb odnosa med modernizmom in postmodernizmom izvirala iz filozofskih razlik, ki jih najboljše utelešata Habermas in Lyotard.

UDc 111.852

Aleš Erjavec, From Here to There – But When and If?

In his article the author presents different interpretations of the difference and of the passage from modernity to postmodernity and from modernism to postmodernism. He presents the theories of Charles Jencks, Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas and some others. In his opinion the majority of the interpretations which found modernism and postmodernism incompatible, stemmed from philosophical positions best embodied by Habermas and Lyotard.

UDK 111.852 Burke E.

Lev Kreft, Sublimno pri Edmundu Burkeu

Razlika v pogledih Kanta in Burkea na francosko revolucijo je že predestinirana v razliki med njunima konceptoma estetskega in estetsko sublimnega. Kjer Kant v pogledu drugih najde moralni entuziazem, se Burkeu razkrije melanholija. Pri Burkovem sublimnem nismo na področju moralnega in progresivnega, ampak na območju eksistencialnega, nismo soočeni z veličino okrog nas, ki bi nas spomnila na veličino v nas, ampak z najmočnejšim eksistencialnim vzgibom - soočenja s smrtjo, povezano z radostjo eksistence. Burke francoski nagnjenosti k eleganci in espritu dodaja angleško psihološko empirično in stvarno presojo, s tem pa si omogoči razsvetljenski kritičizem, ki ni obremenjen z modernizmom.

UDK 111.852 Burke E.

Lev Kreft Das Sublime bei Edmund Burke

Der Unterschied zwischen Kants und Burkes Auffassung der französischen Revolution ist schon durch den Unterschied ihrer Konzepte des Ästhetischen und des Ästhetisch-

-Sublimem vorausbestimmt. Wo Kant im Blick der Anderen einen moralischen Enthusiasmus findet, dort sieht Burke Melancholie.

Beim Sublimen Burkes befinden wir uns nicht auf dem Gebiet der Moral und des Progressiven, sondern auf dem Gebiet des Eksistenziellen, wir setzen uns nicht mit der Größe außerhalb uns, die uns an die Größe in uns erinnern würde, auseinander, sondern werden mit dem stärksten existenziellen Antrieb, mit dem Tod, konfrontiert, was Tod, gleichzeitig mit einer Freude an der Existenz verbunden ist. Burke fügte der französischen Neigung zur Eleganz und zum Esprit die englische psychologisch empirische und faktische Beurteilung zu und macht dadurch einen aufklärerischen Kritizismus möglich, der nicht mit dem Modernismus verbunden ist.

UDK 340.12 Dworkin R.

130.2:34

Jelica Šumič-Riha »Protestanstka« interpretacija prava

Prispevek obravnava Dworkinovo pojmovanje celosti prava in pokaže, da pri Dworkinu v nasprotju tradicionalnim pozitivističnim pristopom konsenz ni nujni pogoj za celost prava in nearbitrarnost sodniške argumentacije. Avtorica v nadaljevanju dokazuje, da je Dworkinovo pojmovanje prava - kljub močnim modernističnim primesem (opiranje na unarnost subjekta, na interpretacijo in racionalnost argumentacije) - postmodernistično, ker je celost prava, dojeta kot pogoj za možnost prava, po Dworkinu zgolj fikcija, četudi dejavna fikcija.

UDK 340.12 Dworkin R.

130.2:34

Jelica Šumič-Riha, »Protestantische« Interpretation des Rechts

Der Beitrag befasst sich mit Dworkins Auffassung der Ganzheit des Rechts, wobei er zu zeigen versucht, daß bei Dworkin, im Gegensatz zum traditionellen positivistischen Ansatz, der Konsensus nicht eine notwendige Bedingung für die Ganzheit des Rechts und das Nichtwillkürliche der richterlichen Argumentation darstelle. Der Beitrag beweist weiterhin, daß Dworkins Rechtsauffassung - trotz starker modernistischer Elemente (Annahme des unären Subjekts, der Interpretation und der Rationalität der Argumentation) - postmodern ist, insofern die Ganzheit des Rechts nach Dworkin nur eine Fiktion, obzwar eine wirkende Fiktion darstellt.

UDK 165.65 Kant I

165.63 Descartes R.

159.964.2 Lacan J.

Alenka Zupančič, Kantov keplerjevski obrat

Ob Kantovi filozofiji po navadi govorimo o »kopernikanskem obratu«, ki postavi na glavo razmerje subjekta in objekta spoznanja. Pričujoči tekst pa poskuša v Kantovi filozofiji detektirati ne drug, manj spektakularen, a po svoje daljnosežnejši obrat glede na klasično metafiziko: obrat, ki se pokaže ob podrobnem branju Kantove teorije cogita,

torej razmerja med mišljenjem in bitjo. Kantovo teorijo cogita analizira po eni strani v razmerju do Descartesa, s katerim Kant vztrajno polemizira in, na drugi strani, v razmerju do Jacquesa Lacana in njegovih dveh interpretacij cogita (Seminar XI in Seminar XIV).

UDK 165.65 Kant I

165.63 Descartes R.

159.964.2 Lacan J.

Alenka Zupančič, Die keplersche Wende Kants

Kants Philosophie wird meistens mit dem Ausdruck »kopernikanische Wende« bezeichnet, von der das Verhältnis vom Subjekt und Objekt der Erkenntnis radikal umgekehrt wird. Der Beitrag versucht demgegenüber in Kants Philosophie eine andere, weniger spektakuläre, in gewisser Hinsicht aber weitreichendere Wende im Verhältnis zur klassischen Metaphysik auszumachen: eine Wende, die sich bei einer genaueren Lektüre von Kants Theorie des cogito, also des Verhältnisses zwischen Denken und Sein, zeigt. Kants Theorie des cogito wird einerseits im Verhältnis zum Descartes analysiert, mit dem Kant fortwährend polemisiert, andererseits im Verhältnis zu Jacques Lacan und seinen zwei Interpretationen des cogito (Seminar XI und Seminar XIV).

FV